

A aula da vontade¹

OLAVO DE CARVALHO

Pretendemos fazer um resumo de tudo que foi visto até agora em virtude das notas abaixo do esperado. Por que um aluno inteligente pode falhar? Por que há mau aproveitamento nos estudos?

A educação moderna está centrada no professor e não no aluno, os livros de pedagogia são dirigidos aos professores. O livro de Hugo de São Vitor, que é um livro de pedagogia escrito no século XII, e é dirigido ao estudante, constitui uma exceção. O problema pedagógico é inteiramente colocado na mão do professor como se tal problema fosse de sua responsabilidade. Porém, na medida em que entendemos que o **aprendizado exige esforço de quem aprende, pressupõe uma mudança em sua personalidade e que o compromete por inteiro**, podemos compreender que a parte ativa no processo de aprendizagem é do aluno e não do professor, mesmo porque este não se transforma ao ensinar, nem se compromete. Ao ensinar, ele está repetindo o que já conhece.

O aprendizado não existe sem uma transformação do aluno. **A auto-transformação planejada e deliberada é, ao mesmo tempo, o traço humano mais importante e mais difícil de empreender.** O homem é o único animal que pode estabelecer uma meta com relação ao que quer ser, ainda que esta meta não lhe seja muito clara, cujos componentes lhe são conhecidos de maneira esquemática e longínqua, e agir coerentemente em direção a ela. É um milagre da inteligência que se explica da mesma maneira que nós podemos fazer cálculos algébricos - cálculos com valores desconhecidos. Quando se substitui os valores por letras, mantém-se somente a esquemática do cálculo - a álgebra é só forma do cálculo, sem conteúdo. Na conduta da vida, muitas vezes, temos que nos orientar por planos e metas concebidos só por sua forma.

Raros alunos dão-se conta de que o aprender é exatamente isso: como é que ficaremos quando aprendermos algo que não sabemos ainda? Ora, se não sabemos, como é que poderíamos nos encaminhar em direção a isto? Como aquilo que não conhecemos ainda pode nos servir de orientação? É uma posição do espírito humano extremamente incômoda, e é justamente esta posição que se denomina aprender.

O aprender é algo que, a rigor, seria impossível se o homem não tivesse capacidade de operar com grandezas desconhecidas e de orientar somente por forma entrevistas, sem ter idéia

¹ Esse texto é transcrição da aula 16-A do curso de Astrocaracterologia, ministrada em 14 de julho de 1990 e transcrita por José Carlos Ferreira. O título foi dado por alunos de Olavo de Carvalho, que desde então se referem a esse texto como a Aula da Vontade. Sem revisão do professor.

precisa de para onde vai. Cada um de nós, ao aprender, está na posição de Cristóvão Colombo que supunha que em algum lugar na direção que seguisse deveria ter alguma coisa. E é na direção desta coisa que ele foi. É certo que ele não sabia o que exatamente estava procurando, mas ele estava convicto de que algo havia.

Este é o primeiro elemento do aprendizado: concebermos que existe algo, que possa existir um traço de personalidade que nós, concebendo-o direito, desejamos incorporar.

Se o sujeito não tem esta meta, este esquema, não vai aprender de jeito nenhum, por mais inteligente que seja.

É um engano terrível achar que o aprendizado é um ato só da inteligência. Inteligência é a capacidade de você compreender a unidade sob a diversidade do real e, ao mesmo tempo, distinguir a diversidade dentro da unidade. A inteligência revela-se no ato da compreensão. Quando exibido um programa, o indivíduo o entende. Ele é capaz de captar formas e esquemas, por trás da realidade; é capaz de estabelecer conexões lógicas e analógicas - isso que é inteligência. Porém o indivíduo pode ser perfeitamente inteligente e só ser capaz de colocar essa faculdade em ação quando algum estímulo externo lhe coloca um problema, quando uma situação prática o aperta, enfim, quando é necessário.

O inteligir ou entender é uma situação simultânea, momentânea, que fazemos em um segundo. Quando alguém diz algo, inteligimos ou não, entendemos ou não. **O aprender não é isto - o aprender é uma ação que se prolonga no tempo e implica uma multidão de atos voluntários de inteligência. Depende muito mais da vontade do que da inteligência.**

Não podemos confundir o aprender, o entender ou inteligir da mesma forma que não se pode, no caso de uma guerra, prever a vitória de um dos lados somente pelo seu potencial de fogo, pois fazer uma guerra não é a mesma coisa que possuir uma grande quantidade de canhões, mas sim colocá-los em ação numa seqüência temporal e numa correta distribuição geográfica.

O aluno brasileiro, no depoimento de todos os professores estrangeiros que lecionaram aqui, de quaisquer disciplinas, é um dos mais inteligentes do mundo. Entende facilmente o que escuta. Mas, no momento seguinte, esquece-se de tudo. Compreende mas não retém.

A inteligência dele funciona como um fósforo que acende e apaga logo. Não é uma inteligência capaz de se por em ação contínua e metódica. Por que isso? Porque o que ele está ouvindo não tinha importância pessoal para ele. O sujeito, ao inteligir, colocou em ação a inteligência propriamente dita e o sentimento, porém, não colocou a vontade. Quando o aluno assim procede, o aprendizado deixa de ser ação e passa a ser paixão - foi algo que lhe aconteceu (paixão é o substantivo que corresponde ao verbo padecer).

Podemos concluir o raciocínio dos professores estrangeiros: o brasileiro não tem vontade, não sabe o que é decidir e fazer, deliberar e agir segundo o que deliberou e, em geral, é levado

pelo que está acontecendo no momento - impressiona-se favorável ou desfavoravelmente conforme o que está acontecendo e se deixa levar por esses fatos.

A comunidade brasileira, de modo geral, não é capaz de fazer planos. Quando faz esquece-os logo ou os muda a toda hora. O indivíduo brasileiro naturalmente ressent-se disso: se mudamos de planos a toda hora, se mudamos a direção de nossa vida a todo momento evidentemente não chegaremos a lugar algum.

Se verificarmos em toda a história brasileira, são raras as ações coletivas empreendidas metodicamente em direção a um fim. O brasileiro é um povo esforçado e trabalhador, mas é regrado apenas pela disciplina diária, cumpre horários e regulamentos mas não tem objetivo a atingir dentro de dois, três ou quatro anos. Existe uma fragmentação dos esforços os quais são colocados em muitas direções ao mesmo tempo ou as decisões tomadas são logo esquecidas e substituídas por outras. Esse problema de dispersão generalizada é uma das grandes causas do mau aproveitamento nos estudos - revela-se com outras causas, em dificuldades demonstradas pelo aluno no processo de aprendizado.

Todas essas dificuldades que são de proveniência social, não serão consertadas pela sociedade e quando padecemos as conseqüências disso seremos nós mesmos que deveremos tomar as providências cabíveis. Teremos que reconhecer nossas debilidades e empreender a reação; e se, caracterologicamente, a coisa piora (por sermos do tipo amorfo ou nervoso), então as tendências dispersantes da sociedade multiplicar-se-ão pelas nossas tendências pessoais. Mais tarde, quando estudarmos a astrocaracterologia propriamente dita, teremos uma visão mais clara da dinâmica interna do indivíduo e porque em certas circunstâncias pode ficar impossível uma coordenação da personalidade do indivíduo para obter um determinado resultado - é preciso que se desenvolva uma estratégia muito complexa nesses casos.

De modo geral, fica difícil neste meio as pessoas entenderem o que significa vontade. O verbo em português, equivalente a vontade, parece ter se perdido por falta de uso, designando assim que o povo português não está acostumado a precisar desta palavra. Os atos de vontade tornam-se raros e acabam confundindo-se com o querer, com o desejar.

A língua não é algo que exista em si; vem de uma língua mais antiga, transformada pelo uso - transformada no sentido de que algumas coisas são acrescentadas, outras alteradas e outras simplesmente suprimidas. Entre as que foram suprimidas no nosso português está o nosso equivalente do “will” em inglês que significa ter vontade propriamente dita e não se confunde com “wish” que significa desejar. A origem disto tudo é muito remota e podemos procurá-la na psicologia do povo português.

Um dos mais belos retratos da psicologia portuguesa foi feito por um filósofo chamado Herman Von Kaisen que, contrastando o português com o espanhol disse o seguinte: o espanhol

é um bloco - a personalidade dele é toda talhada como se fosse uma tropa de cavalos que corre numa só direção. Isto vai dar uma das características mais proeminentes no espanhol que é o fanatismo - se ele é comunista ou anarquista, tem que matar todos os padres; se é padre ou católico tem que matar todos os comunistas e ateus. O português é sempre um tipo composto; aquelas possibilidades que o espanhol seleciona para ficar com uma só, o português deseja ter todas ao mesmo tempo. Ele deseja ser católico e anarquista ao mesmo tempo e evidentemente esta síntese só é possível a nível imaginativo. Um dos traços proeminentes da psicologia portuguesa é o desejo de harmonia universal. Uma saudade do Jardim do Éden, do tempo em que o lobo e o cordeiro eram amigos.

Saudade é o amor a algo que nos falta - aquilo que nos falta não faz parte de nós, mas, na medida em que amamos, começa a fazer parte. A pessoa de quem você tem saudade está presente na sua vida, permanentemente, sob a forma de um buraco, de uma falta, de uma ausência.

Esta saudade, esta melancolia, que é característica do português e que verificamos facilmente ouvindo a música popular portuguesa - a qual aliás chama-se Fado, que quer dizer “feito” - expressa o fato de que o destino me separou de alguma coisa amada. Isto pode ser interpretado tanto no sentido material quanto no sentido espiritual - uma espécie de saudade cósmica. No mundo onde vivemos, os bens e os valores são divididos e você, às vezes, tem que optar por uma coisa e desistir de outra igualmente boa - existe o choque de valores. Por exemplo, o belo e o bom. Nem tudo que é belo é honesto e nem tudo que é honesto é belo.

O paraíso era um lugar onde os valores estavam sempre em harmonia, onde não era preciso fazer escolhas dilacerantes. O mundo da realidade, do Fado, é o mundo que divide o homem e na hora que divide, ou ele opta por uma valor e se separa de outro dolorosamente, ou então ele tenta restaurar esta harmonia primordial. Mas esta harmonia só é restaurável ao nível da imaginação.

Se opto por ser honesto, terei de desistir de várias coisas boas e belas. A riqueza é um bem, mas nem toda riqueza é honesta, assim como nem toda pessoa bela é boa. Assim, o português tem na sua psicologia coletiva, na sua música, na sua cultura, na sua expressão literária, nos seus modos de ser, nos seus comportamentos sociais e políticos, este traço de nostalgia, este desejo de reunir no plano da realidade coisas que só são reuníveis no mundo ideal, no mundo platônico das idéias. Isso é que explica que ao mesmo tempo ele fosse capaz de desejar cristianizar povos da África e da Ásia, sobre os quais, no mesmo instante, cometia as maiores atrocidades. Afonso de Albuquerque, quando desembarcou na Ásia, sua primeira providência foi mandar cortar dois mil narizes e depois disso ver se as pessoas desejavam dialogar. Por outro lado, a sinceridade do intuito catequético desses indivíduos é evidente quando estudamos a história. Eles simplesmente não enxergavam a contradição. Este desejo de reunir o impossível transmitiu-se ao povo

brasileiro e continua sendo reafirmado geração após geração.

Nós observamos isso, tanto no comportamento político brasileiro, quanto nas pequenas ações do indivíduo. O indivíduo não escapa da psicologia coletiva - ele a segue, a não ser na medida em que ele conscientiza um determinado traço e, voluntariamente, opõe-se a esse traço.

É evidente que um ser todo composto não tem o ato da vontade. A vontade é sempre uma escolha e a escolha implica sempre uma perda. Às vezes, uma perda momentânea, visando uma recuperação futura daquele bem que foi abandonado, como um jogo onde entregamos uma peça ao adversário para podermos tirar uma peça mais importante. Mas se não desejamos sacrificar peça alguma, então simplesmente não jogamos.

Por perceber que as pessoas não entendiam o que se quer dizer por vontade que resolvemos investigar estas questões, ou seja, não concebiam a vontade como um ato espiritual, como um ato da inteligência, mas concebiam a vontade como um desejo.

Para colocar-se o desejo em ação é necessário que você lhe mostre - ao brasileiro - e que este objeto já surja agradável no mesmo instante. Ao passo que a vontade é perfeitamente capaz de fazer algo desagradável. O desejo diz respeito à motivação do indivíduo, mas ele, por si próprio, não gera a vontade. A vontade é decisão. Quanto mais desejo o indivíduo necessita para decidir, menos força de vontade ele tem. Quanto mais motivado o indivíduo tem de ser para agir, mais fraca é a vontade nele. Quando a nossa vontade só consegue se mobilizar pela exibição de um objeto desejável, então, certamente, nossa vontade está falhando.

O que é vontade? É sobretudo a capacidade de decidir. Pode haver o desejo sem decisão. O desejo pode ser passivo, a vontade nunca. A vontade é ativa a partir do momento onde existe. As coisas com que a vontade pode se confundir são, de um lado o desejo e de outro a imaginação, que é a decisão simplesmente imaginada - o sujeito imagina que decidiu tal ou qual coisa, mas se no momento seguinte ele esquece, então não decidiu verdadeiramente - ele desejaria decidir.

É bom que se compare tudo isso com as dificuldades pessoais de cada um de nós, pois em alguns casos, o descrito retrata o sujeito. Existem pessoas que jamais tiveram um ato de vontade durante quarenta ou cinquenta anos e que, no entanto, às vezes são pessoas capazes - nem sempre o indivíduo destituído de vontade é um fracasso na vida. Pode coincidir de as circunstâncias lhe serem favoráveis, de ele não ter que colocar a vontade em jogo. Por exemplo, para você seguir as preferências do seu meio, do seu ambiente, você não precisa ter vontade. É como um pato n'água - ele fica parado e a água o leva - imperceptivelmente ele vai indo para frente. Apenas para ir na direção contrária é que ele precisaria ter um ato de vontade. **A proeminência da faculdade da vontade no indivíduo vê-se pela sua capacidade de moldar o ambiente de acordo com a sua decisão;** pela sua capacidade de explorar os pequenos

recursos que o ambiente lhe ofereça para chegar ao que ele quer. **Como nós aplicamos esta vontade ao aprender, nós entendemos que a vontade de aprender é a vontade de transformar-se.**

Para que o indivíduo possa ter vontade de aprender é necessário que algo ele já tenha compreendido. **Uma certa inteligência, uma certa intuição do objeto de aprendizado é uma condição necessária para que haja aprendizado.** Compreender algo que foi dito ou algo do que está lendo e ter uma impressão de veracidade daquilo é uma condição primeira para o ato de aprender. Porém o que acontece na quase totalidade dos casos? Os indivíduos confundem esta intuição inicial com o próprio aprendizado. É como quando se vai a um restaurante e o garçom nos mostra o cardápio. Algo das comidas já sabemos, algum conhecimento já temos, ou seja, precisamos ter assimilado algo; pelo menos o nome ou a fotografia das comidas precisa evocar-nos alguma coisa, dar-nos uma antevisão de sensações corporais. Entre isto e o ato de comer existe uma distância. A maior parte dos alunos procede como se ler o cardápio fosse suficiente para se alimentar. Entender o que se ouve na hora em que é dito é uma condição inicial para desejarmos aprender, mas não é aprender ainda. É apenas sinal de que se tem a possibilidade de aprender, porque se na hora que se diz algo o sujeito não entende nada, então o aprendizado simplesmente não é possível, pois falta o objeto do aprendizado. No entanto, se compreendermos na hora em que foi dito, isso significa que temos aptidão, estamos capazes para o aprendizado. Mas a aptidão que a mulher tem, logo após a puberdade, para ser mãe, não a engravida. A aptidão não age, não tem por si a capacidade de se colocar em movimento. É como uma reserva passiva; é como um dinheiro que se tem no banco e que para ser sacado é preciso que haja um ato (no mínimo a assinatura de um cheque).

O estudo da vontade é um dos elementos fundamentais da astrocaracterologia, embora, no momento, nosso maior interesse seja o aspecto prático, isto é, perguntar por que não estamos aprendendo o quanto deveríamos ou quanto temos capacidade? A resposta é simples: é porque não quisemos, embora quiséssemos no sentido de desejar, mas não quiséramos no sentido do ato de vontade - do ato de mobilizar sistematicamente a nossa capacidade em direção a um fim, no sentido de iniciar uma transformação de nós mesmos com vistas a um objetivo mais ou menos definido de antemão.

O ato de vontade seria impossível se nós não nos perguntássemos: como estará a situação uma vez realizado o ato - o que desejamos transformar, mudar; que conseqüências desejamos desencadear, tanto em nós mesmos quanto no meio circundante? E, se se trata de um aprendizado, de uma auto-transformação, a pergunta é: como é que desejamos estar no fim deste aprendizado? Se o sujeito não tem uma idéia clara disto, certamente não vai aprender nada, embora possa inteligir muita coisa. **O aprendizado é aquilo que vai buscar o objeto, experi-lo**

à inteligência, o que exige da inteligência uma certa ação e também dirige a inteligência durante um certo tempo. Por exemplo, se estamos lendo um livro e percebemos um mosquitinho, não se pode negar que foi nossa inteligência que percebeu o mosquito. Mas, o aprendizado se distingue por ser uma aplicação da inteligência a um determinado objeto definido, durante um certo tempo, e não a quaisquer objetos aleatórios que compareçam à nossa frente.

Será que concebemos exatamente como desejaríamos estar ao fim deste curso? Se não concebemos não haverá aprendizado por mais inteligentes que sejamos. Com o conhecimento que nos é proposto e que só conhecemos esquematicamente, pelo enunciado vago de um programa, em que este conhecimento deveria nos afetar? Vendo a lista de itens podemos nos perguntar: se soubéssemos todas essas coisas, em que nós nos tornaríamos diferentes, para melhor ou para pior? Se soubéssemos tudo isso, plenamente, de maneira que a qualquer momento tivéssemos esse repertório à nossa disposição, e com a mesma evidência que sabemos nosso próprio nome e endereço, como é que seríamos? Evidentemente os alunos que demonstraram mau desempenho na prova, não fizeram isto, caso contrário o aprendizado estaria sendo melhor, pois estaria sendo muito dirigido. O aluno entende as coisas, na hora em que lhe é falado, conforme sua maior ou menor capacidade, mas aquilo não é incorporado, não começa a fazer parte de sua personalidade. É uma informação que entrou e que sem provocar grandes alterações, exceto momentâneas, vai embora.

Isto tudo é muito natural nos estudos realizados a nível de primeiro grau, a nível de ginásio, pois vamos para o ginásio sem objetivo pré-determinado. O aluno não tem a menor idéia do que pode estar fazendo numa sala de aula de um curso ginasial.

A multiplicidade disciplinar exagerada que existe no ginásio impede o aprendizado, e essa dispersão representa um sistema anárquico e insuficiente em cada parte que se apresenta para promover qualquer transformação no sujeito, num sentido planejado.

A adaptação ao meio não pode ser confundida com o aprendizado, pois a primeira se parece mais com o processo de amestragem.

Existe o aprendizado que provoca uma mudança intelectual no sujeito e existe o aprendizado necessário para adaptá-lo ao meio. Este é o único efeito obtido pela escola. A escola socializa o indivíduo e não se distingue da amestragem de um bicho. Esta socialização é, por sua vez, de dois tipos:

- a) Socialização do comportamento:** aprendemos a cumprir horário, aprendemos que existe chefe, aprendemos a cumprir regulamentos e, mais ou menos, aos trancos e barrancos, adaptamo-nos a isso tudo, porém, jamais perfeitamente. Por ser um aprendizado passivo é um aprendizado repetitivo; então o indivíduo só é capaz de fazer exatamente o que os outros fazem. Não é uma

adaptação inteligente.

- b) **Socialização intelectual:** o indivíduo quer aprender em certas circunstâncias, a demonstrar certos conhecimentos - mas só sabe usá-los naquelas circunstâncias - particularmente na circunstância de busca de emprego.

O que é aprendido na escola não é aprendido como instrumento, mas sim como introjeção de comportamentos, portanto só pode ser usado repetitivamente.

Aprendizado se dá quando dominamos a informação, sabemos onde colocá-la e sabemos usá-la na hora em que aparece. No Brasil praticamente não existe ensino.

A dissertação francesa é o texto que o aluno tem que escrever para obter seu diploma de secundário, o que, para doutores brasileiros, é tarefa muito difícil. Se nós compararmos nosso aprendizado com o nível das outras pessoas que convivemos, acharemos que o aprendizado ocorreu.

De modo geral, existe uma deficiência geral da vontade como fato cultural do nosso meio e, por outro lado, o povo brasileiro é altamente excitável no sentido intelectual. É fácil captar sua atenção. No instante que lhe propomos um aprendizado a sua inteligência se excita e funciona, mas só naquele momento. A inteligência demonstra-se excitada pelo interesse demonstrado. O interesse manifesta-se ou pela concordância que o sujeito tem - ele sente que o que você está falando é verdadeiro ou importante, mas sente sem ter examinado se aquilo é de fato importante ou verdadeiro; ou manifesta-se pela discordância, pelo espírito polêmico. Mas nada disso é aprendizado. **O aprendizado é uma assimilação.** Assimilação é tornar semelhante a si próprio um conteúdo que veio de fora. Tornar semelhante significa coloca-lo em algum órgão, em algum lugar da sua personalidade onde aquilo terá um peso e uma função.

Nem toda arte tem peso intelectual. Veja-se a arte da cirurgia, onde é necessário que o cirurgião exiba habilidade e destreza manual simplesmente.

Nenhum conhecimento que possa permanecer à margem da personalidade do indivíduo e desenvolvido como uma habilidade secundária é verdadeiro conhecimento.

Jogar xadrez ou ping-pong são habilidades que podem conviver com a ignorância total em todos os outros setores mas nada significa como conhecimento. Conhecimento é aquilo que é assimilado, que começa a fazer parte da personalidade inteira do indivíduo.

Se um aluno, que após bem definir o bicho-de-pé e seus males, for visto andando descalço num lugar onde ciscam as galinhas, esse aluno não aprendeu o que é bicho-de-pé e seus males, pois a informação que recebeu não alterou seu comportamento, no conjunto não teve peso. O indivíduo não se lembrou de associar o que foi aprendido na escola com o que ele está vendo; e

se ele não associa então ele não está entendendo; então ele não entendeu direito.

Existem dois tipos de conhecimento: o intuitivo e o lógico-racional. O intuitivo é feito de fatos e o lógico é feito de deduções feitas sobre os fatos. A maior parte dos brasileiros conhece poucos fatos mas faz um milhão de deduções colocadas na esfera do possível. O que nos interessa não é saber causas, mas conhecer fatos e sua significação e amplitude. Muitas vezes se nota uma tendência no aluno de, dado um pequeno fato, tirar um milhão de conclusões e após muito raciocinar não chegar a lugar nenhum. É necessário que se aprenda a captar o fato e isso não acontece em função de uma excitação da inteligência que se faz de forma intensa e momentânea.

A importância de se observar um fato, profunda e intensamente, e por longo período, é a única maneira de se conhecer algo sobre esse fato. É necessário que se registre o fato na memória para depois usá-lo como elemento do momento do raciocínio, na utilização da faculdade da razão: pois pensar, raciocinar, todos sabem. A lógica está embutida na nossa própria constituição. Todos temos aptidão para pensar logicamente. Raramente nossos erros são sofismas ou silogismos inadequados e erramos simplesmente por não sabermos a respeito do que estamos raciocinando, por termos feito um exame do fato, do **o quê**, por muito pouco tempo.

É preciso prestar atenção no fato. Um pouco de pensamento e muito de observação está ótimo. Pouco fato e muita lógica formal é o que retrata o tipo de aprendizado do aluno brasileiro.

A maior parte das pessoas perante as coisas se preocupa mais em saber se elas são verdadeiras ou falsas do que saber as suas causas. Um preceito desse curso é saber primeiro o quê e depois o porquê.

O que é que conhecemos realmente? Um conhecimento que nós temos pode ser certo, provável, uma opinião, uma conjectura, ignorância ou nescidade. Certeza é, por exemplo, nosso nome e endereço; probabilidade seria nossa ascendência (quem são nossos pais e avós); opinião é quando defendemos um dos lados; conjectura é quando algo pode ser desta, daquela ou de várias outras formas; ignorância é quando apenas se imagina a respeito do objeto em estudo e nescidade está abaixo da ignorância, quando nem ao menos se imagina algo a respeito do objeto em estudo. Começemos por classificar os nossos conhecimentos. De tudo o que aprendemos no ginásio, na faculdade, na vida, o que é que temos certeza? O que é provável? Onde temos uma opinião? **Pois se não sabemos qual é o valor de cada um de nossos conhecimentos então nada sabemos a respeito deles.** Se não sabemos julgar nossos próprios conhecimentos, não sabemos julgar os dos outros. E quanto vale a opinião do indivíduo que não sabe avaliar o próprio conhecimento? Nada.

Os graus de certeza do conhecimento adquirido deveriam ser ensinados logo no ginásio. Os professores deveriam informar ao aluno o grau de certeza do que ensinam. Assim, ao ensinar

dois mais dois é igual a quatro, o professor deveria avisar que isto é absolutamente certo, e que Cristóvão Colombo ao se dirigir à América teria tido uma visão imprecisa do que iria descobrir do outro lado, tratando-se isto de algo provável, o que iria descobrir, e não de algo certo.

É muito difícil qualquer certeza a respeito de qualquer coisa?

Se não conseguimos ter certeza de nada, como poderemos ter dúvida de algo? É mais fácil termos certeza do que termos dúvida. Dizer que nada é certo e tudo é relativo chega a ser uma afirmação incoerente, pois nesse caso não se poderia perceber o próprio relativismo. A dúvida é uma subfunção da certeza. Por ter aptidão da certeza que o sujeito levanta a dúvida.

A inteligência humana tem aptidão para a certeza, mesmo que não possua nenhum conhecimento certo.

O estado subjetivo da dúvida, o sentimento de dúvida não é uma postura da inteligência e nos referimos a certeza e dúvida intelectuais, porque o indivíduo pode ter um sentimento de dúvida diante da mais evidente verdade tal como a própria identidade ou que dois mais dois é igual a quatro. Existe a dúvida intelectual e a dúvida afetiva. Podemos ter dúvida afetiva de coisas que intelectualmente não temos a menor dúvida. A dúvida afetiva é patológica e não tem relevância intelectual. Nesse caso a afetividade do indivíduo estará dominando sua inteligência como se fosse uma divisão da própria personalidade e é o que acontece com a maior parte das pessoas. A imaginação e o sentimento vão num sentido e a inteligência vai noutro, e o indivíduo acredita mais no sentimento por ser uma tendência natural do ser humano. O nosso subconsciente não distingue entre o real e o irreal. Uma imagem, qualquer que seja, provoca o sentimento correspondente. Para a imaginação não existe real nem irreal, só existe a imagem e o sentimento correspondente, ou seja, qualquer coisa que você imagine, você a sente como real.

Grande parte do pretenso relativismo de hoje, não passa de um estado afetivo, sem a menor relevância intelectual e que as pessoas defendem sem acreditar. Não existe relativista absoluto, nunca existiu, nem nunca vai existir; mas alguém pode fingir que é, se sentir como se fosse.

Efetivamente, realmente, temos dúvida sobre tudo? Ao deparar-nos com algumas certezas, pelo menos nossa identidade e endereço, veremos derrubada a tese do relativismo total.

Na ausência de um critério de julgamento para saber o que é certeza, o que é provável e o que é duvidoso, a confusão se generaliza e, ou tudo vira certeza, ou tudo vira dúvida. Neste estado, o sujeito nada pode ensinar honestamente.

Não é lícito o ensino que não explicita o grau de certeza do conteúdo informado. A declaração do grau de certeza é fundamental no ensino.

Estamos tratando de questões em parte filosóficas e em parte científicas, onde se pretende chegar ao grau de certeza máxima possível, porém o nosso interesse não é tanto a ciência em si, mas o seu aprendizado em torno do qual tanto falamos.

Recapitulando: a inteligência inicial que temos quando ouvimos ou quando lemos não é aprendizado. Aprendizado é quando a informação é assimilada, isto é, colocada dentro do todo da personalidade, com um lugar, um valor determinado e uma função. Se não tem lugar ou função então não está assimilado.

Se houve esta inteligência inicial existe possibilidade de assimilar. Primeiro, é necessário julgar a informação para dar um valor quanto ao grau de certeza, utilidade, enfim, dar-lhe um peso. Segundo deixar esse conhecimento num lugar onde possamos usá-lo, ou seja, no começo tentaremos usá-lo para um monte de coisas para as quais não serve e, aos poucos, iremos vendo qual é o âmbito de sua aplicação.

Aí começa efetivamente o aprendizado. Este, se dirige pela perspectiva de transformação que será causada. Geralmente a transformação que o aluno da universidade espera é antes uma transformação social e não de sua personalidade, na medida em que visa seu aprimoramento profissional e a conquista de um novo lugar na sociedade. A escola, como meio de ascensão social, só vigora no Brasil. A idéia de que o ensino abre portas ao acesso às classes superiores só é conservada neste país. O ensino de nível superior é, em outros países, muito caro e inacessível, só possível, na maioria das vezes, com o subsídio e manutenção de bolsas de estudo financiadas por empresas ou pelo governo. Não garante, pois, por si só, nenhum tipo de ascensão social. Caminha-se de fato para uma situação muito mais democrática onde o estudo tenderá a ser muito mais vocacional que meio de ascensão social, mesmo porque a ascensão social é limitada. Não basta um título para, como no Brasil, se experimentar variações de ganho financeiro da ordem de até oitenta ou cem vezes maior. Na União Soviética, todos são bacharéis, mas não há emprego para todos.

A finalidade do aprendizado deve ser concebida em termos de qual alteração desejamos provocar em nós mesmos, e é importante a visualização desta alteração, ainda de que maneira imperfeita. Se não temos uma idéia precisa de qual é a transformação pela qual desejamos passar, de como desejamos estar ao fim do aprendizado, não há meio de conduzir o aprendizado. Como o aprendizado é um ato de vontade, é um ato deliberado onde o aluno está no comando (e não o professor), é preciso que ele conheça a direção a seguir, pois é ele quem está no leme. Ainda que só tivéssemos uma idéia vaga a qual iria se aperfeiçoando e se realizando, tornando-se real. Para realizar-se é preciso que tal transformação exista idealmente, isto é, exista ao menos como idéia. Tem coisa que sabemos o que é mas não sabemos fazer. Podemos aprender. Mas é impossível fazer algo que não se sabe o que é.

Que perfeições pensamos adquirir por meio deste curso? Tratando-se de assunto psicológico existirá de um lado uma perfeição moral, psicológica, subjetiva, e do outro uma perfeição intelectual e científica.

Do ponto de vista psicológico quando dizemos que desejamos um auto-conhecimento (nome genérico que damos a algo que, no entanto, sabemos não ser genérico) já sabemos precisamente o que desejaríamos auto-conhecer por saber o que é obscuro em nós. Esta é a primeira coisa: o conhecimento da psicologia sob a forma da astrocaracterologia vai nos preencher, nos completar psicologicamente em que aspecto? Sabemos quais são nossas deficiências, sabemos o que nos falta. Portanto podemos julgar cada tópico que nos seja ensinado à luz desse nosso objetivo. Se nós sabemos que desejamos adquirir tal ou qual qualidade que nos falta e sabemos que um curso de astrocaracterologia pode nos dar isto, cabe a nós utilizá-lo para aquela finalidade. Mas sempre que nós mobilizarmos o que nos foi ensinado na aula para atendermos a nossa finalidade, certamente estaremos assimilando o conhecimento, apesar de que há alguns tópicos no curso que são mais facilmente dirigíveis no sentido do interesse pessoal do aluno do que outros. Por exemplo, a caracterologia de Le Senne tem uma aplicação imediata ao conhecimento de si mesmo. Conhecer esta caracterologia já é automaticamente se enquadrar num dos tipos psicológicos ali descritos e encontrar nesse perfil a definição e a explicação de alguns comportamentos nossos.

* * *

Vemos que a nossa época não favorece a inteligência e, no entanto, nunca foi tão necessário homens inteligentes, principalmente no Brasil. Em todos os setores, vê-se o império da incompetência. E não adianta apenas falarmos mal sem sabermos analisar o caso, sem saber nos orientar e aos outros, sem saber fazer uma crítica construtiva. Precisamos urgentemente de gente inteligente, sincera e honesta. Sem isso não dá para fazer nada e assim o país irá de mal a pior.

O nosso domínio é pequeno, é o domínio desse meio astropsicológico - e este meio é o reino da incompetência. Teremos chance de torná-lo melhor. A influência da astrologia no mundo é dia-a-dia cada vez maior, daí que a importância do nosso estudo seja imensa.

Existem idéias que, às vezes, gostamos porque parecem nos defender do mundo exterior. Mas estas são pseudo-defesas, não são guardas de castelo, mas guardas que prendem cada um no castelo. Quando você tenta sair, não consegue. **Tem certas convicções que aprisionam nossas mentes.**

Essa idéia de potencial é uma das coisas terríveis que andam por aí: o culto errôneo da liberdade: “e sou eu e quero ter minhas próprias opiniões”. Geralmente isto é dito num contexto

onde o indivíduo pensa que basta dizer a primeira coisa que lhe passar pela cabeça. **Você pode ser livre para gritar sua opinião agora, mas, às vezes, não é livre para conservá-la até a semana seguinte porque a esquece.**

Liberdade é poder - o poder de ter suas próprias idéias, de examinar um assunto, dominar um certo setor do conhecimento e criar uma opinião razoável. Isto é liberdade.

O julgamento do aluno precisa ser libertado e essa é a função do professor - conseqüentemente, minha também - a de tornar o aluno capaz de julgamento livre. Para se fazer isso, deve-se tirar os obstáculos, convicções, falsos valores, inibições por problemas psicológicos - e essa deve ser nossa tentativa.

O esquema que foi dado até aqui é extremamente simples. Todos entendem, mas entender é uma coisa e aprender é outra. Para aprender é preciso ver a força libertadora que isso tem para você e que você deseja alcançar esse resultado.

Um dos traços psicológicos que você deve desejar adquirir é o desejo de um julgamento livre e suficiente: desejo me tornar capaz de julgar por mim mesmo e adquirir a distinção da certeza, da probabilidade e da opinião.

A hora que eu souber que uma opinião é certa no sentido absoluto, não vou perder mais tempo, não vou ficar em dúvida quando alguém levantar uma dúvida qualquer. Aquilo que eu já sei, eu já sei. Reconhecer o que se sabe é o princípio da honestidade. Saber que sei o que sei, a autoconsciência de que sei, é fundamental. Se eu não sei o que sei, como saberei o que fiz ou que não fiz? Só você pode ter a certeza de que em certo momento agiu assim ou assado. Se você não tiver essa certeza, todo o seu mundo cognitivo desaba. A honestidade para consigo próprio é condição primeira da vida intelectual. Devo contar para mim mesmo, com toda honestidade, o que eu fiz ou o que eu pensei, mesmo que minta a todos.

Quando agimos, temos que ter certeza absoluta que agimos. O protótipo da certeza absoluta não é a certeza matemática - esta é uma certeza meramente lógica. Quando a pessoa se neurotiza é porque sua memória confundiu-se. Ela já contou para si mesma outra estória, já confundiu sua biografia, embaralhou os dados. Assim, a pessoa fica com um sentimento vago de tudo, até a matemática fica incerta.

Para corrigir isso, devemos contar a história direito. Antigamente, a confissão na Igreja Católica era exatamente isso: um exame de consciência, contar a estória toda sobre os atos do dia. A escola platônica tinha o preceito de recordar à noite tudo que se fez no dia.

Proponho a vocês que contem sua vida para si mesmo de vez em quando.

A psicanálise é isso: recordar a vida do indivíduo.

A memória é mãe do aprendizado. Temos que ser fiéis à memória desenvolvendo o amor filial também, o reconhecimento de que certas coisas foram feitas em seu benefício. Lembrar o

passado, carregar a memória, a constelação de todos os momentos, contar a vida toda e conhecê-la como um todo.

Uma vida é algo que se desenrola no tempo, é como a arte do romance. Inventar uma história que é a sua e desenvolvê-la aos poucos conforme os dados que você recebe do mundo exterior, mantendo a harmonia e a beleza do conjunto. O autor da história é você. Apenas os materiais são dados pelo mundo exterior. Isto é a verdadeira sabedoria: fazer isso a si mesmo.

As certezas lógicas não são suficientes para desenvolver o senso da certeza em nós. A maior parte das pessoas não tem este senso da certeza. Para desenvolvê-lo, basta contar para si mesmo a história tal como ela realmente aconteceu. Assim você vai entendendo e verificando as certezas e as dúvidas. A primeira firmeza que se adquire é saber o que você fez e quem você é. Assim você adquire o sentido da certeza do que você não sabe. É através do que sei que percebo o que não sei.

Para descrever e lidar com o caráter alheio é preciso conhecer o próprio caráter, tal como ele realmente é.

Todo fato é uma mudança. Como você pode conservar o senso da unidade de sua biografia, senão distinguindo o que mudou, e, sobretudo, se você desejou estas mudanças ou não. Muitas vezes, nós mudamos sem querermos a mudança. Foi acontecendo: eu queria A e fiz B. O que fazer agora? Podemos inventar uma racionalização que justifique ter feito B? Vir com aquela estória de que, afinal, foi bom para o meu aprendizado. Isso é covardia. Havia uma quantidade de necessidade causal e uma quantidade de liberdade e você, combinando as duas, decidiu fazer o que fez.

Parte II²

Se eu explico tudo pela metafísica (tal coisa tinha de acontecer, eu tinha de passar por isto), nunca sou responsável por nada. O sujeito que diz “eu quero ser livre, tenho opinião própria” e, cinco minutos depois, está dizendo “eu tinha de passar por isto”, é extremamente contraditório. Se as etapas de sua vida são fatalidades com as quais você tem necessariamente que passar, então já está tudo programado e não tem sentido você ter opinião livre. Isto são elementos da ideologia que circula por aí, ideologia semi-ocultista, semi-oriental. Nós teremos que cortar tudo isso ou não iremos aprender nunca. É mais fácil pensarmos que tudo são fatalidades. É muito mais difícil dizer “cometi o erro porque julguei errado, acreditei no que não devia, eu menti para mim”. Mas é só assim que se corrige e, sobretudo, se adquire o senso do que é verdadeiro. Sem este senso desenvolvido no mais alto grau ninguém vai para frente em nenhum estudo sério - e este é um estudo sério. Aqui não devem se comportar como se fossem alunos de ginásio, que têm de fazer o exame para satisfazer a uma exigência externa, para se adaptar, estar em paz consigo mesmo e sair-se bem.

Queiram uma transformação efetiva. A primeira transformação tem de ser “eu tenho de ser capaz de saber a verdade e de engoli-la, mesmo não gostando dela”. Tem verdades que não engolimos por serem feias demais e outras porque são bonitas demais.

Tornar-se apto para a verdade é o objetivo número um. A verdade não é uma mensagem secreta. Engolir uma verdade pronta é fácil, o difícil é você mesmo extrair a verdade daquilo que está vendo e vivenciando. Mas isto é ter opinião própria, julgamento livre. Se você quer desenvolver este tipo de qualidade então está no lugar certo. Eu estou menos interessado em que você adquira esta ou aquela opinião do que em você se tornar capaz de ter opinião.

Este curso vai lidar com seres humanos e o que se vê hoje na astrologia é um desastre: pessoas ignorantes, mal desenvolvidas, neuróticas, infantis, fazendo regras que vão determinar rumos na vida de pessoas.

Fui eu que comecei com esta história de astrologia e não estou suportando os resultados. Reconheço que, há quinze anos, fui um entusiasta ingênuo. Hoje tenho de tomar uma providência, não posso achar simplesmente que fiz o que pude, que sou responsável. Se ainda puder consertar e se vocês me ajudarem, isto tomará um futuro brilhante.

Qualquer opinião pode ser defensável mas, em primeiro lugar, preciso saber se você a tem realmente, se está mesmo convicto, se tem razões para pensar assim ou se foi simplesmente uma

² Esse texto é transcrição da aula 16-B do curso de Astrocaracterologia, ministrada em 14 de julho de 1990 e transcrita por Maria Cláudia Oliveira Tambellini.

frase que você inventou na hora para brilhar na classe ou por espírito de polêmica. Isto eu não tolero. A pessoa pode vir aqui e defender o maior absurdo se foi sinceramente pensado, com sincera vontade de descobrir a verdade e intelectualmente responsável. Eu não vi nenhum grande homem que alguma vez não defendesse algum ponto-de-vista absurdo. O que quero de vocês é que se tornem capazes de defender perante vocês mesmos seus pontos-de-vista, não perante mim, serem capazes de acreditar realmente no que estão pensando.

O homem não pode acreditar no fatalismo se, ao mesmo tempo, acredita na liberdade de opinião. No entanto, todo mundo crê nessas duas coisas - acredita no karma e na liberdade de opinião.

O povo português conquistou um império como jamais houve outro igual. Cem anos depois não tinha mais nada. “A vida que poderia ter sido e não foi”, este é o verso mais profundo da história da literatura brasileira e portuguesa. É a definição da nossa história. Temos de mudar isto para “a vida que poderá ser e que vai ser de qualquer jeito, queiram ou não”. É assim que tem que ser. Vocês estão precisando de injeção de voluntarismo - a virtude típica dos povos anglo-saxonicos - tem de ser e vai ser, vamos fazer e está acabado. Temos de juntar um pouco de voluntarismo anglo-saxão com o universalismo português.

Vamos debater os problemas surgidos nas provas.

Não tive motivação para estudar. Tive uma vontade de conhecer, mas um interesse superficial e pensei que poderia lidar com o curso e com o professor assim superficialmente.

De jeito algum. Tem muitas coisas que se pode aprender periféricamente mas o que diz respeito à alma humana, por definição, não. Como este é um estudo filosófico, existe um jogo intelectual para treinar e elementos psicoterápicos sérios.

Aqui a regra do conhecimento é uma só: conhecimento significa sinceridade total, profunda e permanente. O homem totalmente sincero tem a segurança de que se ele errar tudo, em algo ele continuará acertando - na sinceridade. Esta é a primeira virtude - a virtude intelectual por excelência. A capacidade lógica, a imaginação, tudo isso são apenas forças que você coloca à disposição do seu trabalho. Mas se o homem não é sincero, toda a sua obra intelectual vem abaixo. Um exemplo clássico é o famoso historiador de religião Ernest Renan: um erudito, aprendia línguas em um mês, sabia tudo. Tinha o gênio da palavra e escreveu uma obra sobre a história do cristianismo que, na época, fez muito sucesso. Duas gerações depois ninguém mais levava a sério uma palavra do que ele escreveu. As pessoas riam da obra dele porque ele não acreditava numa palavra do que falava. Buscava apenas a verossimilhança, parecer verdadeiro.

Isto é uma tragédia intelectual. Ele era um homem de muito gênio mas faltou-lhe um elemento: o amor à verdade.

Não se iludam com o seu gênio. **O problema central da aprendizagem é um problema ético. Se você não ama a verdade, não ama nada. Quem ama a fantasia, ama o nada. Temos que amar a verdade como ela é, bonita ou feia, daí ela te ajuda.**

As pessoas dizem que estão em busca da verdade, a verdade final, total e absoluta, que vai responder a todas as perguntas. Esta certamente deve ser difícil e eu não faço idéia do que ela seja. Mas cada verdade pequena que você adquire, ela é toda a verdade. Uma coisa não pode ser verdade pelo meio.

Comecei a perceber que tudo o que li sobre astrologia não estava funcionando na prática. Mas eu não tenho certeza da verdade.

Então você descobriu uma verdade. Você tem certeza de que estes conhecimentos são incertos. Lamentavelmente, é uma certeza negativa - a famosa certeza de Sócrates: “Eu só sei que nada sei”. Mas pelo menos nisto você está seguro. Agora, quando Sócrates dizia que nada sabia, isto queria dizer, de fato, que sabia nada? Certamente não. Se eu digo que sei que nada sei, então eu sei algo. Sócrates tinha uma certeza fundamental e um monte de dúvidas sobre tudo mais. **Vamos começar a ter certezas sobre coisas pequenas, e sobre pequenas coisas da nossa própria experiência. As pessoas querem ter certeza sobre coisas mais gerais e mais elevadas, antes de ter certeza sobre as coisas da sua própria vida.** As grandes leis da biologia são incertas, porém, a anatomia do camarão é certa. Isto é uma coisinha de nada. A cadeira é pequenininha mas nela sento eu. É assim que se adquire firmeza. Cada pequena coisa que você sabe tem de saber bem. E é isto que estou tentando transmitir para vocês. Se nada sei sobre astrologia, eu sei que passei por lá, vi um monte de coisas e constatei que nada funciona. Então você já tem uma certeza, embora certeza negativa e você sabe isto porque é algo de sua experiência. Vamos partir desta experiência real e dela ir tirando, pouco a pouco, coisas mais elevadas e mais valiosas.

Quando entro nessas considerações metodológicas, estou mostrando por que estas coisas em que você ficou em dúvida são coisas duvidosas mesmo. Você ficou em dúvida por uma experiência pessoal, porque a lógica a confirma. E quando a lógica confirma a experiência, nós temos a ciência, embora seja com um conhecimento negativo, destrutivo. Ou seja, se derrubamos um falso conhecimento, tanto pela nossa experiência quanto pela base lógica, este não se levanta mais, está morto. **Uma mentira a menos é uma possibilidade a mais.**

No terceiro ano colegial cheguei a conclusão de que não tinha entendido nada e, como todo mundo, coleí nas últimas provas. Nem tive a vontade de decorar. Não achei que isto estava errado porque ninguém tinha me dado certeza de nada, certeza de que eu estava fazendo certo.

Isto é certeza moral, você agiu assim porque, em nenhum momento, colocou em dúvida a moralidade de seu procedimento. Certeza é uma coisa, sentimento de certeza é outra. Podemos ter sentimento de certeza sobre qualquer coisa de que estejamos persuadidos, mas não é uma certeza intelectualmente relevante. Para saber se colar na prova é lícito ou ilícito, moral ou imoral, isto é um bicho de sete cabeças. Muitas vezes nós fazemos coisas perfeitamente ilícitas sem que a nossa consciência seja abalada. Não lembramos de examinar. E isto é um sentimento subjetivo de certeza, mas não certeza suficiente. O fato de eu querer fazer certa coisa e o fato de não duvidar, não quer dizer que aquilo esteja certo realmente, nem errado, precisaria examinar a questão. Nós podemos, por exemplo, ver todas as vias de nossa vida onde agimos de maneira flagrantemente ilícita sem ter o menor problema de consciência. Nós vivemos fazendo isto, é um mecanismo de sobrevivência na selva. Que raio de ensino é este que leva o sujeito a colar na prova e que, no fim, ele cola e nem tem dúvida moral? É o ensino da perversão. Todo mundo está trapaceando e vou trapacear também, é o raciocínio subjacente. Porém quando você saiu disto, uns anos depois, e não está mais na necessidade de trapacear, então pode ser sincero consigo mesmo e dizer que aquilo era um bando de trapaceiros e você era mais um. Isto não é justificar. É simplesmente contar a estória. Eu também agi errado muitas vezes por seguir o costume, eu estava em minoria, estava fraco.

O ensino de critérios morais é a coisa mais difícil que existe. As situações morais não se repetem, são únicas. É difícilíssimo analisar moralmente qualquer coisa, por isso eu deixo entre parênteses as questões morais e insisto com os alunos a respeito da ética intelectual, a ética científica. Eu não sei se é certo buscar a mulher do vizinho. Mas no mundo do aprendizado, no mundo científico é certo ser sincero e ser rigoroso com os próprios pensamentos. Se você, com toda a sinceridade, munindo-se de todos os conhecimentos que precisa, estudou e chegou à conclusão de que é lícito, justo e necessário ir buscar a mulher do vizinho, poderão acusá-lo de adúltero mas não de mentiroso. Eu só acredito numa verdade: no amor à verdade. As outras questões são muito relativas. Tem uma tribo no Brasil onde o adultério é consentido. Há um lugar na mata onde o fato é consumado, todo mundo sabe que os dois estão lá e ninguém vai atrapalhar. Quando voltam, o marido se fecha dentro da tenda com a esposa e finge que a está surrando. Dá-lhe uma surra simbólica e ela grita, e isto restaura a honra do casal. Isto lá é lícito. Pode parecer uma maluquice, mas nesta base eles têm conservado sua estrutura social há

milênios. Para julgar os casos morais precisa-se muita atenção, cuidado e tempo. Então, vamos deixá-los de lado. **Porém, vida intelectual sem a ética do amor à verdade, não existe.** Só isto já é um benefício que este curso pode fazer por cada um de vocês.

Amor à verdade, a cada verdade pequena, a cada verdade grande, isto seria uma das formas do amor a Deus. Deus é a verdade. Existem virtudes que certas civilizações consideravam defeitos e vice-versa, mas o amor à verdade não há quem considere errado. Você já viu alguém que dissesse que o falso é melhor que o verdadeiro?

Acredito que com esta aula eu mexi nos pontos básicos que podem criar um mau aproveitamento no curso. Agora, caberá a vocês complementarem. Onde eu quero chegar e que transformação desejo passar - este é o primeiro ponto. O segundo é que este curso é para habilitar o indivíduo a investigar a verdade sobre esses tópicos e chegar a conclusões reais e valorosas. Se deseja isso, está no lugar certo, então assuma o que deseja. Isto já vai exercer uma ação “hormonal” na sua inteligência. O amor à verdade é um hormônio da inteligência.

Tudo o que falei aqui não excluem que as pessoas venham individualmente conversar comigo se sentirem que existe uma dificuldade pessoal a mais, que não se enquadra dentro da generalidade do que falei. Estou firmemente disposto a fazer de vocês astrólogos que defendam a honra desta arte. Vocês têm uma imensa responsabilidade, pois vão dominar este assunto a tal ponto que nenhum astrólogo poderá fazer face a vocês. Em dois anos eu farei a minha parte e vocês estarão habilitados a praticar - não a dominar esta ciência. Saberão os seus limites, o que é para falar ou não, quando poderão dar um dado com certeza para o indivíduo e sustentá-lo e quando se trata de conjectura. Tem coisa na sua vida que é absolutamente certa - não tem como não ser - e tem outras que são conjecturas e você não pode oferecer todas ao cliente no mesmo plano. Todo o sistema de correção de horário são conjecturais. Um ponto mais grave ainda neste aspecto puramente técnico é o problema das órbitas: planetas que estão em posição dúbia não se interpreta.

Mas o cliente não pode sentir o que é ou não?

A pessoa pode sentir e imaginar coisas incríveis a respeito de si mesma e estar perfeitamente persuadida disso. Quando estudarmos a faculdade da imaginação, vamos ver como é possível ao sujeito estar persuadido de alguma coisa, com a mesma convicção de que dois mais dois é quatro. **Da mesma maneira que nós temos a capacidade intelectual de captar a verdade, nós temos uma capacidade fora do comum de mentir.** Em hipnose você induz alterações físicas na pessoa, encosta um dedo nela e diz que é um cigarro e a pele aparece queimada - veja o poder da imaginação sobre o corpo. Se a imaginação pode introduzir alterações

físicas, quanto mais alterações de comportamento. Até onde vai a imaginação, quando é que ela está me persuadindo disto ou daquilo, quando está sob meu poder e quando eu estou sob seu poder - tudo isso temos de saber, é uma parte muito grave e vamos estudá-la mais adiante. Quando eu entrar mesmo na astrocaracterologia, vocês verão que esta coisa é grave. Por isso que estou cercando o terreno tão bem, não só no sentido metodológico, mas também no sentido ético.

A opinião pública está preparada para receber uma carga tão pesada assim? A pressão não será muito grande durante um certo tempo quando começarem a surgir estudos de mapas analisados pelo pessoal do curso?

Eu espero que vocês estejam preparados, porque a opinião pública certamente não está. Freud quando desembarcou nos Estados Unidos foi recebido por um monte de gente. Foram lá aplaudi-lo. Então, ele virou para seu assistente e disse “essa gente não sabe que viemos lhes trazer a peste”. Ele sabia o quanto era grave o que estava falando e sabia que se caísse nas mãos de pessoas ignorantes daria um rolo tremendo - como de fato deu. Ele fez o que pode para manter este conhecimento num nível responsável, mas não pode impedir que as pessoas comprassem seus livros. Podia impedir que praticassem a psicanálise; porém, depois de sua morte, nem isso.

Vocês tem o compromisso comigo de conhecer a astrocaracterologia - vocês eu posso fiscalizar, saber se sabem ou não. Mas aos próximos, caberá a vocês fiscalizarem. Certamente isso aqui vai crescer, como cresceu a astrologia: ela seguiu um processo semelhante ao nosso, que é o de ensinar umas quatro pessoas, cada uma dessas outras quatro e assim por diante. Só que foi um processo descontrolado. Ao lançar a astrocaracterologia, estou querendo um pouco mais de controle para que não dê resultados tão perversos, ao menos em pouco tempo. A astrologia foi realmente uma perda. Se vocês lerem os manifestos que foram emitidos nos primeiros congressos de astrologia, verão que coisa séria que se estava propondo. Mas se propôs uma coisa séria sem nenhum mecanismo de controle. Por isto eu vou ensinar vocês a cobrarem e, durante algum tempo, vou fiscalizar o exercício profissional até terem uma margem razoável, como aliás qualquer escola deveria fazer. Em grande parte isto depende de vocês mesmos, do que vocês vão fazer com o que estão aprendendo. Não acredito que exista técnica diagnóstica melhor que esta. Ela ganha de longe do teste de Szondi e da caracterologia de Le Senne e, justamente por isso, é um grande poder. E quando temos um poder, ele deve servir, em primeiro lugar, para dar-nos segurança subjetiva, segurança de que estamos na verdade ou, pelo menos, no caminho da verdade. Podemos usar o poder simplesmente para influenciarmos a cabeça das pessoas, sem saber no que vai dar. Mas isto aqui não foi feito para tal uso.

Mais tarde, vocês verão os usos e as aplicações desta astrocaracterologia em todos os domínios, para o que ela serve e para o que não serve.

Você tem certeza quando diz isso porque está amparado na sua própria experiência?

Sem sombra de dúvida. Cada coisa falada aqui já é dada com a devida graduação: o que é certo, o que é provável, etc..

A amostragem que você tem é suficiente?

Sim, e não é só questão de amostragem, não é só uma certeza estatística. Ela é estatística por um lado e certeza lógica por outro. Por isto eu digo que é ciência: quando a dedução combina com a indução. Mas para que esta dedução fique clara e a indução seja significativamente é preciso delimitar o território, caso contrário serão estatísticas sobre o nada.

Você vai ensinar também o pulo do gato?

Mas este é o pulo do gato. Este curso será fundamentalmente técnico. Mas como eu posso dar a técnica se não delimito precisamente a definição do caráter na astrocaracterologia? Esta é parte mais difícil. Se você não sabe onde está o caráter, você irá aplicar a técnica em outras direções, onde isto não dará resultados. É preciso saber não só usar a arma mas onde está o alvo.

Acho que isto serviu pelo menos para dar uma injeção em vocês. A repetição é absolutamente indispensável.

A Criminalidade em Ascensão: uma Visão Civilizacional¹

Por Olavo de Carvalho

Nós temos aqui um longo programa a cumprir. O nosso assunto é complexo e nosso empreendimento aqui será como que de ordem médica: nós vamos colocar brevemente os princípios usados para descrição de fenômeno e em seguida passaremos à descrição e ao diagnóstico sem nenhum intuito de chegar a uma sugestão de terapêutica. Mas eu creio que a simples descrição exata do estado de coisas é a preliminar a qualquer veleidade de tomar uma atitude.

O assunto que nos chama aqui é evidentemente do interesse primordial da ciência política. A ciência política é uma dessas ciências que vivem em crise e que se desentendem consigo mesmas a cada seis meses. Então, em primeiro lugar, não existe nenhuma ciência, sobretudo da sociedade humana, se não pudermos operar na base de conceitos identificáveis não apenas de conceitos convencionais – palavras de significado fixado – mas de conceitos que reflitam realidades reconhecíveis na experiência direta de qualquer pessoa. A ciência política lida essencialmente com o fenômeno chamado ‘poder’, e o significado do poder é diretamente acessível a qualquer ser humano: poder é possibilidade de ação, é poder fazer alguma coisa. Nós temos o privilégio de falarmos numa língua em que o substantivo poder corresponde ao verbo poder, o que nos torna imediatamente inteligível o sentido da palavra mesma.

Existem três e apenas três tipos de poder, que nós vamos chamar de poder espiritual, poder político militar e o poder econômico. Esses três tipos aparecem já nas formas mais primitivas de civilização. Qualquer tribo de índios tem uma função e uma casta sacerdotal, uma função e uma casta guerreira e governante e um terceiro elemento que normalmente, pela tradição européia, se chama ‘a dieta’ – cada sociedade tem um nome diferente para isto – e que é a assembléia dos produtores. Nós aqui, por exemplo, estamos numa reunião da dieta; excetuando os que são estudantes, todos os que fazem parte da Associação Comercial são membros da dieta.

Estes três poderes reaparecem em Roma sob a forma de três cultos: o culto de Júpiter, o culto de Marte e o culto de Kirinos, isto correspondendo a cada uma das castas. Esta estrutura tríplice reaparece na Idade Média sob a forma dos famosos três estados: o clero, a nobreza e o terceiro estado. Reaparece dentro das sociedades democráticas modernas sob a forma da intelectualidade ou inteligentzia, da casta político-burocrático-militar e da classe proprietária. E reaparece dentro da sociedade socialista sob a forma tríplice do Partido, o governo ou a burocracia, e a administração local da economia. De modo que nós podemos admitir à primeira vista que esta estrutura tríplice é universal e é constante, que ela é independente das variações da estrutura social e política, ela é independente de qualquer variação temporal ou local. Não existe nenhuma sociedade onde estas três formas de poder não reapareçam. Portanto, em todas as sociedades humanas nós reencontramos estas três formas de poder, articuladas de maneiras diferentes, mas sempre presentes.

Por exemplo, se pegamos a sociedade hindú, nesta as três formas de poder correspondem a castas determinadas e hereditariamente selecionadas. Existe uma casta brâmane, incumbida do poder espiritual, sacerdotal, a casta kshatrya, governante e guerreira, e a casta vaysha, que seria dos comerciantes e produtores. Estas três castas são distinguidas geneticamente, quer dizer, filho de brâmane é brâmane, e assim por diante. Se pegamos a sociedade medieval, algumas das castas são hereditárias e outras não; a aristocracia é hereditária, mas o sacerdócio e o comércio não. Então existem muitas maneiras diferentes de combinar e articular estas três castas, estas três funções, mas elas estão sempre presentes porque elas correspondem à própria natureza do

¹ Palestra proferida na Associação Comercial do Rio de Janeiro em 13 de maio de 2002.

fenômeno chamado poder. Por enquanto pode parecer que isto não tem grande coisa a ver com o banditismo e a criminalidade mas nós vamos chegar lá, e quando chegarmos vocês vão levar um susto. É que temos que colocar bem os conceitos de base para que nada fique de fora, temos que explicar o mais detalhado possível, não importando o trabalho que isto nos dê ou o sofrimento pelo qual vocês tenham que passar, sendo que seu investimento de paciência será tão grande quanto meu investimento de trabalho.

Estas três modalidades de poder são distintas porque elas usam de meios de ação diferentes que não são intercambiáveis – um não pode ser trocado pelo outro. Isto quer dizer que você não pode conquistar um destes tipos de poder e nem exercê-lo pelos meios do outro. Por exemplo, não se pode conquistar a riqueza por meios político-militares, não se pode conquistar o poder político-militar por meios fabris e comerciais, não se pode conquistar o poder sacerdotal e intelectual pelo meio das outras duas. Então estes meios não são trocáveis e dificilmente se encontra um ser humano no qual a aptidão para o exercício de dois ou três desses se encontre juntos. Um exemplo clássico seria Maomé, que até certo ponto exerceu os três tipos porque foi um líder religioso, espiritual, um comandante militar, e também comerciante. A diferença é que ele foi igualmente grande como líder religioso e como comandante militar, mas como comerciante ele foi apenas razoável. E note que este foi um dos maiores gênios da humanidade. Ou seja, a capacidade pessoal para o exercício dos três poderes rarissimamente aparece, e daí a tendência a haver uma espécie de especialização e a formação de grupos distintos que exercem esses três poderes. Como a cada um deles corresponde um meio de ação determinado que não é trocável com o meio de ação dos outros dois, assim também corresponde da parte das pessoas que não têm poder três motivos de obediência completamente diferentes. Se perguntarmos por que um indivíduo obedece a um governante e por que ele obedece ao patrão para quem ele trabalha, vocês verão que os motivos são completamente diferentes. Nós obedecemos ao governante porque senão ele nos pune, nos põe na cadeia, nos bate ou nos faz algum malefício. Mas será que é por isso que você obedece ao patrão para quem você trabalha? Se o empregado não obedecer o patrão bate nele? Não. Isto quer dizer que o empregado obedece ao patrão em vista de um benefício que ele espera obter dele, exatamente o contrário do motivo pelo qual ele obedece ao governante, ao qual nós obedecemos para evitar um malefício que ele possa nos fazer. Max Weber já dizia que todo governo se baseia em última análise no monopólio do exercício legítimo da força física, só quem pode nos prender, nos bater e nos prejudicar fisicamente sem ser por isso condenado pela opinião pública é o governante legitimamente constituído e aceito como tal pela comunidade. Isto quer dizer que os motivos de obediência são simetricamente opostos no caso do poder governante e do poder econômico. Se você quiser inverter isto aqui não vai funcionar. Se um governo desistir de seus meios de coerção física e tentar ser obedecido somente na base do benefício e do salário ele cairá. Do mesmo modo se o patrão, comerciante, industrial ou capitalista não pagar nada aos empregados mas ameaçar castigá-los ou bater neles no fim do mês ele não será obedecido. Então estes exemplos bastam para ver como as modalidades de poder não são intercambiáveis, não são misturáveis. Objetivamente elas são distintas.

Quanto ao poder espiritual, intelectual ou sacerdotal – como queiram chamá-lo – ele consiste no conhecimento ou transmissão, ou às vezes também ocultação, de certas chaves básicas, das categorias básicas de pensamento que para uma determinada comunidade distinguem o real do irreal, o possível do impossível, o pensável do impensável. Isto quer dizer que você obedece ao poder sacerdotal ou intelectual sem nem precisar saber que o obedece. Você obedece simplesmente porque não consegue pensar nada fora daquilo que a tradição sacerdotal ou intelectual de sua comunidade criou, gerou e colocou em circulação. Isto quer dizer que para os membros de uma coletividade determinada só é real, só é verdadeiro, só é existente aquilo que o poder intelectual constituído admite como tal. Por exemplo, se o poder intelectual constituído admite que existem demônios imediatamente as pessoas passam a ver demônios. Existem ao longo da história medieval mais depoimentos de pessoas que se encontraram com Satanás do que de pessoas que se encontraram com qualquer outra pessoa. Ou seja, a pessoa mais real durante a

Idade Média parece ter sido Satanás. Existem mais depoimentos sobre a presença de Satanás do que sobre a presença de São Luís rei da França. Se no instante seguinte o poder intelectual decide, por exemplo, que a alma não existe e que o homem é apenas um animal, automaticamente matar os bebês nos ventres de suas mães se torna uma simples questão de livre escolha, uma atitude decente como qualquer outra, ao passo que matar um urubu se torna um crime inafiançável.

Acho que estes exemplos bastam para vocês entenderem a imensidão e profundidade do poder intelectual. Aquilo que para a casta intelectual não existe, para o resto da população também não existe. É claro que dentro da casta intelectual as decisões dela podem ser discutidas, mas você de fora não pode discutir. Ou você participa da elaboração da cultura superior e discute desde dentro ou você está fora e nem entende a discussão.

A partir destas distinções nós também podemos compreender que existe uma diferença de tempo no exercício de cada um destes poderes. Por exemplo, o poder espiritual ou intelectual nunca é poder pessoal; ou seja, as crenças, idéias, valores, categorias que são geradas numa determinada geração em geral só entram em vigor e viram crença estabelecida depois de três ou quatro gerações depois. Por exemplo, todos vocês já devem ter ouvido dizer que a pessoa de Aristóteles domina a cultura ocidental durante uns quinhentos anos; só que estes quinhentos anos começaram mais de mil e quinhentos anos depois da morte dele. O poder espiritual, sacerdotal, talvez seja o mais profundo e mais abrangente, mas ele só funciona a longuíssimo prazo. Ninguém pode mudar o quadro de convicções, o quadro de percepção de uma comunidade do dia para a noite, isto leva no mínimo décadas, mas em geral séculos e até milênios. O poder político-militar, ao contrário, é o de ação mais instantânea, porque ele consegue a obediência imediata sob ameaça de castigo ou até de morte. Para compensar ele também é o poder de mais curta duração. Isto quer dizer que as decisões e ações do poder político-militar são de muito pouca durabilidade. Se nós tomarmos o exemplo de um...

... Adolph Hitler, ele disse que ia fazer um império que duraria mil anos, mas durou somente doze. Comparem a curta duração das ações do poder político-militar com a longa...

... unidade há mais de cinco mil anos. Do mesmo modo Maomé que traz o texto do Corão, que está sendo obedecido há mais de mil e quatrocentos anos. Isto para vocês pegarem a diferença, que o poder sacerdotal é de longuíssimo prazo e o poder político-militar é de curto prazo mas de grande impacto naquele momento. Quanto ao poder econômico, ele em termos de duração é uma espécie de intermediário, porque a capacidade do poder econômico consiste em organizar o trabalho e recursos existentes em vista da produção dos bens necessários à coletividade. Bens esses que por sua vez às vezes limitam severamente as possibilidades de ação de uma comunidade. Por exemplo, Napoleão, que nada entendia de comércio mas muito de guerra, ele dizia que as três condições para fazer uma guerra são: dinheiro, dinheiro e dinheiro. Isto quer dizer que ele sendo um homem do poder político-militar ele compreendia perfeitamente a limitação que as leis próprias do poder econômico impunham à ação político-militar.

Auditório: e o poder psico-social?

Faz parte do poder sacerdotal; é uma variante. É claro que uma vez colocados estes conceitos gerais para você aplicá-los à descrição de qualquer sociedade em particular e especialmente à sociedade moderna, você precisa introduzir sub-conceitos e novas distinções. Então o chamado poder psico-social seria uma das variantes do chamado poder espiritual, tal como aparece nas sociedades de hoje, especialmente sob a forma da mídia. A mídia faz parte da intelectualidade, e a intelectualidade não passa de uma versão moderna do poder sacerdotal. Primeiro fazemos a tipologia geral e depois baixamos para as sociedades atuais.

Estes três poderes sempre estão presentes em qualquer sociedade, de uma maneira ou de outra. Porém, no século XX se forma um dos fenômenos mais estranhos de toda a história mundial. É que se formam três blocos civilizacionais, que sob certos aspectos poderiam ser considerados também blocos geo-políticos ou também blocos econômicos, cujas culturas

refletem unilateralmente concepções do mundo correspondentes a cada um destes três poderes. Isto quer dizer que num bloco são predominantes os valores e critérios de tipo sacerdotal, no outro os de tipo político-militar e no terceiro os de tipo econômico. Isto nunca aconteceu em toda história humana. O que eu quero dizer com predomínio dos critérios? Critério no sentido em que emprego a palavra é apenas o modo de distinguir o que lhe parece real do que lhe parece ideal. Os critérios típicos de casta sacerdotal são sempre baseados na consideração de certos fatores últimos que dizem respeito ao sentido derradeiro da vida humana. De certo modo uma casta sacerdotal ou intelectual detém em sua mão algum conhecimento sobre o sentido global da existência humana ou o sentido global da história, ou pelo menos o que tal lhe parece, e portanto ela se coloca como intérprete do sentido e do rumo para onde as coisas estão indo. Por exemplo, se vocês lerem com atenção os livros do Velho Testamento vocês verão que cada um das etapas da história do povo judeu reflete um diálogo coletivo com Deus. Então Deus coloca a este povo um certo sentido da existência e lhe indica um caminho. Este caminho às vezes parece mais claro, às vezes parece mais obscuro, de maneira que às vezes o povo consegue seguir aquilo e às vezes se afasta formidavelmente. Então você tem no Antigo Testamento a história das ascensões e quedas do povo judeu conforme ele consiga ou não interpretar e obedecer à vontade de Deus. Quem leu o Antigo Testamento sabe que é exatamente isto: quando o povo consegue atinar qual é o sentido da instrução dada por Deus e ele obedece, ele se sai bem, quando não consegue ele se sai mal. Isto começa na própria narrativa do Jardim do Éden. Vocês verão que quando Eva aceita a sugestão da serpente existe nesta narrativa um momento indeciso em que você não sabe se Eva errou moralmente ou intelectualmente. Você não sabe se ela quis fazer a coisa errada ou se ela teve uma compreensão obscura da coisa. Neste momento Eva funciona como símbolo da casta sacerdotal, ela é o intérprete da vontade de Deus, intérprete do rumo da existência, e portanto intérprete do futuro. Isto quer dizer que naquele episódio Eva surge como símbolo da casta sacerdotal, aquela que detém o conhecimento e aquela que interpreta a vontade de Deus e, portanto, o rumo das coisas. E no caso ela interpreta errado, passa para Adão a interpretação errada e Adão erra também e todos se dão muito mal. Mas o restante do Antigo Testamento é cheio dessas coisas. Por exemplo, na narrativa do profeta Jonas, quando ele recebe de Deus uma instrução de que ele vá fazer uma pregação na cidade tal. Ele recebe a instrução mas aquilo parece que não atinge realmente a consciência dele, ele recebe aquilo superficialmente e ele crê que pode evitar aquele destino, pode fugir daquela ordem, mas não pode e ele se dá muito mal, passa por uma série de peripécias, até interpretar a ordem recebida e entender que ela era pra valer. Então esta é a função da casta sacerdotal ou intelectual, ela interpreta, bem ou mal, corretamente ou incorretamente, o sentido da existência e, portanto, o rumo do futuro. Isto quer dizer que as instruções que ela dá à comunidade são sempre de longuíssimo prazo. Ela orienta a comunidade como um todo e ela aposta sempre no rumo final das coisas. Se vocês tomarem como exemplo o clero católico, este há dois mil anos aposta na consecução de um certo rumo, de um certo sentido da história destinado a se atualizar em prazo longuíssimo. Isto não acontece só com o clero católico mas os budistas também têm uma versão a respeito de como seriam os últimos tempos e como todos os budistas ao longo da história devem ir se encaminhando naquela direção, e outro tanto têm também os judeus, os mussulmanos, entre outros. Esta interpretação reaparece também no chamado clero marxista. O que é o Partido Comunista senão o intérprete do sentido da história. Eles acreditam que a história está indo numa certa direção e, portanto, se propõem a guiar a população naquela direção. Não guiar politicamente mas guiar intelectualmente, porque guiar politicamente só poderia ser na mesma geração e instantaneamente. Ninguém pode exercer o poder político depois de morto, mas o poder intelectual sim. Então, quando Karl Marx ou Lenin interpretam a história a seu modo e indicam um rumo para o movimento revolucionário eles estão atuando rigorosamente como casta sacerdotal.

Quando chegamos no século XX aí se formam três blocos civilizacionais e geopolíticos que um deles reflete valores e critérios de casta sacerdotal, outro de casta político-militar – burocracia estatal – e outro de casta econômica. Dentro de cada um destes blocos a distinção dos três poderes continua existindo, só que cada um deles é abrangido por uma cosmovisão que é

característica de uma das castas. Ninguém compreenderá uma linha do que está acontecendo no mundo islâmico se não entende que os valores e critérios básicos da interpretação islâmica do mundo são de casta sacerdotal. Portanto, que tudo que cada governante islâmico faz se baseia numa expectativa de longuíssimo prazo, que deverá terminar com a islamização de uma boa parte do mundo – eles estão apostando nisso. Como os valores básicos são de casta sacerdotal não há nenhuma pressa e não importa quantos morram neste trajeto e não importa se o próprio representante da casta sacerdotal morra, porque a finalidade será cumprida, no seu entender, de uma maneira ou de outra e a existência desta finalidade é mais real até do que a existência deste mundo onde estamos. A finalidade da história, quer dizer, o rumo, o alvo para o qual a história tende é no entender de uma casta sacerdotal islâmica até mais real do que este mundo do dia-a-dia onde vivemos. Então cada decisão do dia-a-dia, cada decisão, seja pessoal ou seja estratégica, pode ser tomada em vista de um futuro muito longínquo.

Auditório: me parece que esta casta islâmica tem mais características da casta econômica.

De jeito nenhum. Esta é a grande ilusão. (???) vale a pena mas ella não faz sentido dentro do ponto de vista islâmico. Você não esqueça que o Islam se fosse depender de sua organização econômica racional ele não existiria mais. O Islam foi salvo da extinção econômica por um milagre: a descoberta do petróleo. Isto quer dizer que quando eles dizem ‘se nós obedecermos a Deus e seguirmos direitinho Ele arrumará uma saída para nós’ nós nunca devemos rir disto porque isto vem acontecendo. A incapacidade de organização econômica de todo mundo islâmico é fabulosa. A incapacidade de organização política é mais prodigiosa ainda. Por exemplo, todo mundo já ouviu falar de sunitas e xiitas. Vocês sabem qual é a origem desta divisão? Enquanto estava vivo o profeta Maomé, estava tudo muito bem porque ele juntava em si miraculosamente a aptidão para a condução espiritual e para a liderança político-militar de seu povo. Quando ele morreu, no dia seguinte eles perceberam que eles não sabiam que tipo de governo eles tinham que ter. Então uns achavam que o governo tinha que ser uma continuação da missão profética e outros achavam que não tinha mais missão profética porque o profeta morreu, então o governante seria apenas um governante civil. Esta briga se arrasta há quatorze séculos. Como é possível organizar politicamente o mundo islâmico? É impossível. No entanto a total anarquia política que reina no mundo islâmico contrasta de uma maneira impressionante com a ordem moral e religiosa que impera, porque não importa qual é sua crença política, seu partido, na hora em que há o chamamento à prece o mundo islâmico inteirinho pára.

Auditório: há uma desordem política mas é um povo coeso, unido, fortalecido através não da fé mas do fanatismo, eles são em essência fanáticos.

Nós temos que analisar as situações com conceitos identificáveis e que correspondam à estrutura do fenômeno que estamos descrevendo. A distinção entre fé e fanatismo é uma distinção muito moderna, ela começa a aparecer a partir do século XVIII, dentro de um contexto ocidental e referido a atitudes religiosas ocidentais. Essa distinção do ponto de vista islâmico não faz o menor sentido, assim como não faria sentido no contexto medieval. Para que você possa dizer que uma pessoa é fanática é preciso que você creia que ela está decidindo por critérios religiosos assuntos que não são pertinentes à religião mas que deveriam ser decididos por outros critérios. Mas se não há outros critérios à disposição tudo será decidido pela religião. Isto quer dizer que a noção de fanatismo só pode se aplicar em contextos onde há valores religiosos e não-religiosos à disposição. Se não há outros valores além dos religiosos o sujeito vai seguir a religião em tudo, e não se pode dizer que ele seja fanático, porque ele não tem alternativa. No julgamento que estes três blocos civilizacionais fazem uns dos outros e na visão que eles têm uns dos outros nós veremos um tecido de equívocos mútuos absolutamente alucinante, porque cada um olha o outro com suas categorias de pensamento. Dizer que uma pessoa é fanática, este é o tipo de juízo que faz sentido dentro de uma sociedade democrática moderna, onde a religião é considerada

apenas uma escolha pessoal livre, onde o sujeito segue a religião se quiser, se ele não quiser ele segue outra coisa. Mas se não houver outra coisa a seguir? Então ele não tem a opção de ser fanático ou não ser fanático, esse conceito não se aplica absolutamente. Eu vou tentar descrever cada um destes três blocos civilizacionais tal como ele mesmo se entende e tal como ele mesmo vive na prática. Depois nós vamos ver os cruzamentos e ver a confusão que vai dar, como é quase impossível um entender o que o outro está fazendo. E, quando terminar isto vocês vão ver que o que eu estou anunciando aqui é o total fracasso dos chamados estudos estratégicos feitos pelo Pentágono, por todos os governos do mundo, não estão entendendo nada, porque estão querendo descrever uma situação mundial com conceitos locais. Não há ainda uma ciência de nível abrangente que possa permitir a comparação. É claro que eu não sou o único sujeito trabalhando no desenvolvimento desta ciência, existem pessoas fazendo isto há sessenta anos, e eu acredito que a sobrevivência da humanidade depende de que estes estudos progridam, senão não vamos entender nada, muito menos um fenômeno como a criminalidade crescente, que será a conclusão de nossa exposição.

É claro que nós podemos olhar nosso vizinho que mora no Brasil, Inglaterra ou Estados Unidos e dizer que ele é fanático, mas dentro do próprio contexto islâmico o conceito de fanático não faz a menor diferença porque não há um único critério não-religioso para decidir o que quer que seja. Por exemplo, se você quer montar uma loja, existem normas islâmicas para você fazer isto. Se você vai casar, existem normas islâmicas. Se você vai comprar uma casa existem normas islâmicas. Para você tomar banho, escovar os dentes, para o marido fazer amor com a mulher, existem normas islâmicas. Existem normas islâmicas para tudo, não existe uma única regra prática de vida que venha de fora da religião. Então não há nenhuma outra norma e ninguém sente a necessidade de outra norma, só sentiriam se aquilo começar a falhar, mas parece que isto não aconteceu até hoje.

Auditório: é como acontece com as línguas (nota: não entendi direito)...

Não, eu estou dizendo que a visão que estes blocos têm um do outro são hoje muito mais estanques que as pessoas imaginam, e muito mais estanques do que tem que ser. Se eu estou explicando aqui os três então não tem que ser estanque, mas o fato é que tem sido. Tem que ter uma intertradução senão vamos estourar este planeta, esta é que é a verdade. As pessoas têm o direito e o dever de entender o que está acontecendo, e esta é a função dos filósofos e dos cientistas políticos, sociólogos, nós temos que buscar conceitos que funcionem, que permitam descrever a realidade tal como ela possa ser reconhecida na experiência real. Por exemplo, se um cientista político americano tenta descrever a situação do mundo medindo o grau de democracia que existe nos vários países ele não vai entender nada, porque mais ou menos democracia é um problema que existe dentro de uma democracia, mas para blocos civilizacionais que são totalmente alheios a este conceito isto não faz o menor sentido. Isto é como eu descrever uma outra pessoa através de meu quadro de interesses sem nada saber do dela. Claro que em alguns pontos vai coincidir mas a maior parte desta descrição será puramente fantasmagórica. Então, por exemplo, o conceito de fundamentalismo, que é o conceito mais usado para se referir aos radicais islâmicos, a mídia inteira usa isto, os cientistas políticos todos usam, mas de onde eles tiraram este conceito?

Auditório: mas eu continuo pensando que há opções sim, muitos islâmicos estudaram nos Estados Unidos e por vontade própria, achando que mereceriam o Céu, explodiram as duas torres mais poderosas dos Estados Unidos, havia uma condição de conhecer o outro lado do mundo... eles não querem saber de outras opções, que existem. Se isto não é fanatismo então por favor me explique...

Mas o conceito de fanatismo não se aplica de jeito nenhum à descrição deste fenômeno. O fato de haver muçulmanos que foram estudar em outros países não significa que eles com

suas opiniões pessoais possam mudar o rumo de uma civilização que tem mil e seiscentos anos. É muito difícil você sair dos quadros mentais da civilização. Eu vou dar um exemplo: os ateus que existem no mundo ocidental e no mundo islâmico. Se uma pessoa é muçulmana e a outra é cristã você supõe que elas estejam em desacordo sobre algumas coisas; se ficarem agnósticas ou atéias estarão em acordo. Mas você não queira saber quanto um ateu ex-muçulmano é diferente de um ateu ex-cristão ou ex-judeu, chegam a ser incomunicáveis. Isto quer dizer que mesmo o sujeito rompendo pessoalmente com sua civilização ele continua pensando dentro do quadro dela a não ser que ele faça um longíssimo exame como este que estou fazendo. Estas coisas não são fáceis, nós não vamos compreender as coisas na base de achar as pessoas ruins porque elas não agem como nós. Veja, hoje pode nos parecer um absurdo que o sujeito se deixe matar pela sua esperança no Paraíso mas se não tivessem feito isto por nós durante séculos no contexto cristão nós não teríamos nem civilização nem direitos humanos nem coisa nenhuma. Notem bem: compreender a realidade é uma coisa, tomar posição moral ou política é outra completamente diferente. Então eu peço que todas as tomadas de posição sejam adiadas até a compreensão suficiente do que acontece, e daí todos estarão livres para tomar suas posições. Por exemplo, eu tenho a minha opinião, eu tenho imensas simpatias pelo mundo islâmico, mas eu acho que o General Sharon está certo no que ele está fazendo. Eu não faria outra coisa no lugar dele, mas isto é uma tomada de posição minha, no final eu posso até justificá-la mas eu não devo permitir que ela interfira no que eu estou dizendo. Eu dei este exemplo porque parece absurdo.

Auditório: poderia dar exemplos dos diferentes tipos de ateus?

Existe um livro famosíssimo de um psicanalista francês chamado Gerard Mandel que se chama “A revolta contra o pai”, e também o famoso “O homem revoltado” do Albert Camus, que são fenomenologias da revolta ateuística. Esta revolta tem um sentido edípico em todo Ocidente. Ora, no Islam chamar Deus de Pai é pecado, Deus não é pai de maneira alguma. Então, de cara, o ateísmo não tem sentido edípico. Isto faz com que, por exemplo, se você ler o livro do Salman Rushdie, você vai ver que é um tipo de ateísmo totalmente estranho ao mundo ocidental. O ateu de proveniência cristã tem ainda aquele sentido de culpa de revolta contra o pai e tenta tomar o lugar do pai. O ateu islâmico não rompeu com pai nenhum, porque Deus não é pai, ele rompeu com a comunidade, que se chama Umma, que é como se fosse um imenso útero dentro do qual todos eles estão; então o sentimento dele é de estar perdido no espaço. O ateu ocidental luta contra uma autoridade, o ateu islâmico não, ele cortou o cordão umbilical e está sozinho. Isto é para dar um exemplo e mostrar até que ponto mesmo os homens que rompem com uma determinada crença estabelecida não rompem com seu fundo civilizacional.

O segundo bloco a que me refiro é o bloco comunista. O bloco comunista ainda existe. É um absurdo você dizer que o comunismo acabou quando você tem um bilhão e quatrocentos milhões de pessoas vivendo na China, Coréia do Norte, Vietnam e em Cuba. Por outro lado vocês imaginem se ao final da Segunda Guerra Mundial, tendo terminado a guerra, caísse o Fuhrer mas a Gestapo continuasse intacta, sem que nenhum integrante da Gestapo fosse castigado. Poderíamos dizer que acabou o nazismo? Quando se diz que o comunismo acabou as pessoas esquecem que ninguém foi demitido da KGB e ninguém foi castigado pelos atos da KGB, esta está intacta. Portanto este bloco, considerado como poder atuante, ainda existe. Para este bloco só o que existe de imediato, como realidade imediata é a ação histórica, feita através de uma militância que se incorpora num estado. Portanto o horizonte de visão do mundo comunista é dado pela cosmovisão do poder político-militar. Isto quer dizer que se no mundo islâmico nós encontramos uma capacidade extraordinária de organizar a vida moral da comunidade independentemente da bagunça política e econômica, no mundo comunista nós encontramos uma prodigiosa capacidade de organizar o poder estatal independentemente da bagunça moral e da anarquia econômica. Por exemplo, nenhum estado jamais criou uma polícia secreta eficiente como a KGB, isto é absolutamente impensável seja do ponto de vista islâmico, seja do ponto de vista ocidental. É como se você dissesse que o bloco comunista é especialista em poder político-

militar. Como o centro dessa civilização, deste bloco civilizacional é o poder político-militar isto quer dizer que aquilo que do ponto de vista ocidental poderia ser um desastre, por exemplo, econômico, para eles às vezes não é. Por exemplo, em 1917 houve um deputado menchevique – um social-democrata, um tucano, diríamos hoje – fez a seguinte análise econômica do comunismo: esse regime vai fracassar, porque a base da economia russa são os pequenos proprietários rurais, e estes não vão concordar com economia coletivizada, não vão entregar suas produções ao Estado e este vai falir. Isto de fato aconteceu, os pequenos proprietários de fato não entregaram a produção e de fato o Estado faliu. Só que este é um raciocínio econômico e a elite soviética não raciocinava economicamente, ela raciocinava militarmente. Então o que ela fez? Mandou matar os proprietários rurais e tomou a produção à força. Isto em termos de economia ocidental seria um absurdo, mas lá funciona. Outro exemplo de como o raciocínio econômico à sociedade que está sob a obsessão do poder político-militar é que quando houve a Revolução Francesa a França faliu, a economia francesa ruuiu totalmente, e isto quer dizer que seria de se prever que a revolução iria acabar e que a França seria dominada pelos outros países. Mas acontece que a casta que governava a França não raciocinava economicamente, ela raciocinava em termos de poder estatal. Então o que fez? Constituiu um exército, que foi o maior exército da época, composto por homens esfarrapados, mas que eram um milhão – antes da revolução o maior exército tinha 144 mil homens – entregam ao comando de Napoleão, e Napoleão durante dez anos sustenta a França roubando, invadindo e saqueando todos os países em torno. Este homem sustentou a França. A relação do poder político-militar com a economia está simbolizada numa passagem do romance “Salammbô” de Gustave Flaubert no qual um soldado diz para o outro: quando acabar esta guerra eu vou comprar uma terra porque eu quero ser agricultor e quero ficar rico; no que o outro diz: eu vou ficar muito mais rico do que você mas não vou plantar nem colher nada, porque – ele puxa a espada – este é o meu arado, eu vou esperar os outros plantarem e eu vou lá e tomo deles. Todos os governos totalitários sempre raciocinam assim, eles não precisam ter racionalidade econômica porque a racionalidade é político-militar. Isto quer dizer que se a economia deles fracassa, não tem problema, basta que a economia do vizinho dê certo e ele invade o vizinho.

Finalmente, existe o terceiro bloco, que é o bloco ocidental. Este bloco incorpora a cosmovisão do poder econômico. O poder econômico é baseado em racionalidade, ordem, ação ordenada em vista de um resultado vantajoso. Toda ação econômica é organizada assim, ela é, como diz Max Weber, ação racional conforme os fins: você vê quanto precisa ganhar, quais são as operações necessárias para chegar naquele ponto e você, organizando tudo, você chega lá. O que nós chamamos de democracia não é nada mais do que a extrapolação política da economia de mercado: os candidatos concorrem numa eleição exatamente como os produtos concorrem no mercado. A prosperidade econômica e o pleno domínio do poder econômico dependem de que exista paz e ordem, porque tão logo exista uma guerra todos os critérios de economia de mercado já vão para o brejo. Por exemplo, até que ponto faz sentido a liberdade econômica numa situação de guerra, onde o governo é obrigado a intervir para forçar a produção de armas e fazer as pessoas trabalharem dezesseis horas em vez de oito por dia, e assim por diante? Isto quer dizer que liberdade de mercado e, portanto, liberdade democrática subentendem a paz. Não existe uma única democracia no mundo que submetida a uma situação de guerra não suspendesse imediatamente a vigência de quase todos os direitos políticos. Por exemplo, se vocês estudarem o que fez Abraham Lincoln durante a Guerra Civil Americana, ele foi o inventor dos campos de concentração. Ninguém negará que ele era um democrata sincero; só que democrata em tempo de paz; não se pode fazer uma guerra democraticamente. A democracia é o reinado do livre comércio e do livre mercado transposto em termos de política. Ele subentende a paz e a segurança, sem paz e segurança não há liberdade de mercado. E o mercado, por sua vez, não pode assegurar nem paz nem segurança. Isto quer dizer que a partir do momento em que todo o Ocidente absorve as idéias modernas e liberais de economia de mercado e democracia ele consegue instaurar a liberdade de mercado e a democracia porque ele antes já tinha o poder político-militar que lhe permitia desenvolver isto em paz. Ou seja, é curioso que os teóricos

liberais sempre insistam no princípio de que nada se obtém de graça – Milton Friedman dizia que não existe almoço grátis, que é um dos princípios básicos da economia liberal – porém ao mesmo tempo todos estes liberais acreditam que a liberdade de mercado é grátis, que ela se obtém grátis. Não, ela depende de duas condições que são criadas e mantidas por poderes anteriores. Adam Smith já tinha percebido e ele afirma taxativamente que a economia de mercado depende de que haja uma série de valores morais consolidados que a própria economia de mercado não pode criar. É por isso que a economia de mercado surge em meios moralmente homogêneos, meios onde a moral protestante estava profundamente arraigada. Então não havia mais tanta discussão do ponto de vista moral, e havendo a moralidade homogênea pode haver a liberdade de mercado, senão não. E em segundo lugar a liberdade de mercado subentende um Estado capaz de defender o território contra os inimigos, porque se houver uma guerra ou uma invasão acaba a liberdade de mercado. Isto quer dizer que a própria liberdade de mercado e a própria idéia de democracia, que é um derivado dela, não pode ser usada como princípio nem para a esfera moral, que a transcende, e nem para a esfera político-militar, que também a transcende. No entanto, quase todas as análises que nós vemos circular no Ocidente, seja a respeito do fenômeno comunista seja a respeito do fenômeno islâmico, são todas baseadas numa filosofia política ocidental criada dentro do contexto de democracia e liberdade de mercado. Isto quer dizer que para o analista ocidental quando ele diz que o socialismo é economicamente inviável ele já se crê vencedor. Ora, a inviabilidade econômica do socialismo foi provada em 1928 por Ludwig von Mises. Ele provou que a economia socialista era absolutamente impossível. Mas como é que ela conseguiu durar mais de cinquenta anos depois disso? É simples, porque a economia não era o princípio básico que movia a sociedade soviética. Uma sociedade militarmente organizada pode sobreviver a seu fracasso econômico, basta que ela tenha vizinhos suficientemente ricos para ela invadir e explorar, e basta que ela tenha os meios policiais de organizar o trabalho escravo, tomar as propriedades de todo mundo, e assim por diante. Um regime economicamente falido pode se sobreviver quase que indefinidamente, com base nisto. Mas os analistas políticos liberais nunca entenderam isto, e por isso sempre foram surpreendidos pelos sucessos de um regime que lhes parecia falido, e a última surpresa que eles estão levando é agora, porque quando se aboliu a União Soviética no instante seguinte todos disseram: o comunismo acabou, é coisa do passado. Ora, todo mundo se lembra da década de setenta, quando havia guerrilhas por toda parte na América Latina, porque o comunismo parecia em ascensão. Mas como é que hoje, passados mais de dez anos da queda do comunismo há muito mais guerrilhas do que na década de setenta? É porque a lógica do funcionamento da sociedade comunista e, portanto, do movimento comunista não é de maneira alguma a lógica da economia de mercado, não é a racionalidade da economia de mercado, mas é uma racionalidade exclusivamente político-militar, de ordem totalitária, que funciona sob outros critérios.

Colocados estes princípios vocês verão que no mundo inteiro o fenômeno da criminalidade ascendente só existe no mundo ocidental, só existe nas democracias modernas. Não há criminalidade ascendente no mundo islâmico porque a lei é muito rígida e porque existe uma homogeneidade moral fantástica. Por exemplo, quando o secretário de Estado Americano William Rogers foi à Arábia Saudita ele caminha sozinho pelas ruas sem guarda-costas, porque não havia o menor perigo. O índice de criminalidade nos países islâmicos é talvez o mais baixo do mundo.

Auditório: por quê?

Porque a lei religiosa é muito dura e todos acreditam nela, e não há mais nenhuma outra alternativa, não há a possibilidade de o sujeito não acreditar nesta idéia porque não há mais nenhuma outra à disposição.

Auditório: não há impunidade lá.

Típica maneira ocidental de raciocinar. Vou lhe dar um exemplo: no mundo islâmico o crime de adultério é punido com pena de morte. Então existe fidelidade matrimonial porque as pessoas têm medo de morrer. Mas só que desde que existe Arábia Saudita o número de pessoas condenadas por crime de adultério ao longo de quatorze séculos é de quatorze pessoas. Não é o exemplo da punição que cria a boa conduta, é a total homogeneidade moral. Não é necessário punir, tanto que a própria lei coloca obstáculos à sua própria aplicação. Por exemplo, a punição do crime de adultério é a pena de morte, mas qual é a prova do crime de adultério? É preciso apresentar quatro testemunhas que tenham visto a imissio pênis. Isto quer dizer que se você viu os dois pelados mas não viu a imissio pênis então não tem crime. Você viu os dois pelados um em cima do outro mas não viu a imissio pênis então não tem crime. O número de punições e de mãos cortadas é absolutamente insignificante se você comparar com o tamanho da coisa. A total homogeneidade moral dessa sociedade bloqueia a possibilidade do sujeito conjecturar crimes.

Auditório: é a moral ou o medo?

Eu acho que o senhor não entendeu bem a coisa. Quando existe uma homogeneidade profunda de crenças, de valores e de visão do mundo, visão da realidade é difícil as pessoas conjecturarem alguma coisa para fora daquilo. Isto quer dizer que a hipótese da conduta criminosas é raríssima, assim como numa tribo de índios. Numa tribo de índios existe transgressão? Existe, uma por século. Porque neste tipo de sociedade onde há uma cosmovisão praticamente fechada os indivíduos não tem uma autonomia de vôo, autonomia de imaginação a que estamos acostumados no mundo ocidental. Aqui nós temos a hipótese de obedecer por fé ou obedecer por medo, mas este conceito no contexto islâmico é absolutamente irrelevante. Nós temos o conceito da fé sincera, de que o crente sincero é ótimo e o hipócrita é terrível, mas no mundo islâmico o hipócrita também tem mérito. Se você acredita por fé sincera, por medo ou por hipocrisia tanto faz. Também os princípios que estruturam a religião islâmica são tão diferentes dos cristãos que as pessoas não conseguem imaginar. O Cristianismo é um caminho de salvação da alma, portanto ele é oferecido a cada indivíduo em particular e ele vai optar. O Islam não é isso, ele é caminho de salvação da coletividade como um todo, vai todo mundo junto. Isto quer dizer que a natureza da opção individual íntima, aquela que só Deus conhece, não vem ao caso religiosamente, mas no mundo cristão essa é a única coisa que interessa. No mundo cristão você tem a instituição da confissão, você confessa seus pecados, seja para o sacerdote, seja para a assembléia reunida. Isto no Islam é pecado. Se você cometer um pecado você o esconda pelo amor de Deus, porque se você confessar você está ensinando os outros a fazer. De onde vem essa diferença? É a diferença de critério entre a salvação da alma individual e a preservação da ordem social. Quando Cristo diz “meu Reino não é deste mundo”, Ele quer dizer que está falando para cada alma individualmente, pouco importando qual é o país em que ela vive, a sociedade em que ela está, e o Islam não, ele é uma lei sacra para toda a coletividade. O que vinte anos de estudos de religiões comparadas me ensinou é que elas são incomparáveis. Não há nada em uma que corresponda à outra, não são espécies do mesmo gênero. E daí a dificuldade de comunicação, e daí a dificuldade de entendimento também das diferenças políticas de parte a parte.

Mas, voltando ao nosso ponto, nós só encontramos o fenômeno do banditismo crescente nos dois últimos séculos nas democracias modernas. Do mundo islâmico ele está excluído pela brutal homogeneidade moral, social e política, que é também homogeneidade do imaginário. Por exemplo, um cristão quando ele vai comprar e vender ele está numa atividade que ele considera mundana, ele não vai confundir isto com assistir missa, mas comprar e vender dentro do Islam é atividade religiosa, regada por regras corânicas, também isto faz parte da religião. Não existe uma única atividade humana que seja considerada profana, não existe o conceito de profano no mundo islâmico. O Islam abrange tudo, tudo, tudo. Isto quer dizer que existe pouquíssima margem para a discrepância mental. Isto quer dizer que este tipo de autoridade nem precisa se impor pela força, o uso da força é raríssimo, porque simplesmente não há outra alternativa. A

coisa mais próxima que temos para comparar é uma tribo de índios. Nesta o exercício da coerção pela chefe é raríssimo, ele não precisa, porque as pessoas não se lembram de fazer nada que esteja fora daquele repertório. Não existe a idéia da individualidade autônoma contra a sociedade, idéia esta que faz parte do núcleo mesmo da civilização cristã. O Cristianismo é fundado justamente por aquele que era testemunha solitária de uma verdade que era negada por toda coletividade. Cristo crucificado é o único que naquele instante sabe a verdade. E a exposição do Cristianismo começa depois da morte e ressurreição de Cristo. No caso islâmico é o contrário, a formação do Islam é a história da participação geral, universal, de toda a sociedade islâmica numa verdade da qual o primeiro, o fundador, era o portador. Estas diferenças criam abismos de distinção entre estas civilizações. Por isto que os diagnósticos que eu leio de imprensa, de estrategistas, me parecem sempre de uma ingenuidade fora do comum, eles simplesmente não sabem do que estão falando.

Vamos fazer uma outra comparação. Nós vimos aqui como aparece o mundo islâmico do ponto de vista da democracia ocidental. Mas como aparece a democracia ocidental do ponto de vista comunista? Se você lê tudo que todos os militantes, líderes e teóricos comunistas escreveram sobre as democracias ocidentais ao longo de mais de cem anos vocês verão que mesmo os comunistas mais inteligentes acreditam piamente que a classe proprietária está continuamente conspirando para sufocar comunistas, quando ela rarissimamente faz isto. Porque do ponto de vista de uma cultura voltada inteiramente para a idéia de poder estatal só uma única ação faz sentido: aquela que visa a conquistas ou manter o poder estatal. E por isto mesmo o militante ou teórico comunista acha que o pessoal capitalista faz isto o tempo todo. Eles acreditam o tempo todo que a burguesia se organiza, contrata seus teóricos e os paga para fazer propaganda da burguesia. Eu nunca vi um burguês fazer isto na minha vida. Ao contrário, na medida em que a burguesia organiza a sociedade como democracia, ou seja, como uma espécie de economia de mercado transposta para a política, a burguesia só governa mediante negociação, transigência, acordo, consenso, etc, etc. Existe um grande estrategista americano chamado Jeffrey Niquist que disse: quando Karl Marx diz que a burguesia é a classe dominante ele a está lisonjeando, porque a burguesia nunca domina nada. Outra coisa: como é possível você...

... concorrência feroz entre os capitalistas e achar que ao mesmo tempo os capitalistas entram de pleno acordo para criar em estado burguês que os vai manter em cima? Ou eles estão concorrendo ou estão conspirando, não é possível. Então isto quer dizer que todas as análises comunistas do capitalismo são uma projeção sobre a sociedade capitalista de categorias inerentes à própria sociedade comunista.

Auditório: não poderia haver um momento em que os grandes capitalistas para manter uma certa hegemonia entrem em acordo de forma que seus negócios não sejam prejudicados?

Algumas vezes acontece, mas só que quando fazem isto o que acontece? Vamos estudar o que acontece no supra-sumo da burguesia universal, Wall Street, que é a elite da elite econômica. Estude ao longo de um século qual foi a política de Wall Street e você verá que em um século nunca Wall Street apoiou os candidatos favoráveis à economia liberal, à liberdade de mercado, sempre apoiou candidatos estadistas e intervencionistas e meio socialistas. Por que isto acontece? Existe um fenômeno inerente à mecânica da economia de mercado. A economia de mercado é tão próspera e funciona tão bem, ela gera tanta riqueza que ela cria entre aqueles beneficiados por ela uma classe que a transcende, que eu chamo de metacapitalistas. O metacapitalista é o sujeito que enriqueceu tanto que quando ele chega no supra-sumo da riqueza ele já não pode mais raciocinar como um capitalista sujeito às leis de mercado mas ele começa a entrar com considerações de ordem dinástica: como farei para assegurar que meu neto ou bisneto esteja tão rico quanto eu? Se ele se submeter às leis de mercado ele não pode ter esta garantia. Isto quer dizer que enriquecido pelas leis de mercado ele agora tem a necessidade de controlar o mercado...

... totalmente o comunismo porque o comunista vai tirar os bens dele, mas não pode apoiar a economia de mercado porque esta vai tirar o poder dele, então ele apóia a terceira via. A terceira via foi inventada...

... num livro de 1928. A idéia foi totalmente formulada pela Fabian Society. Esta é a ideologia do grande capitalista. A ideologia do grande capitalista é a terceira via. Isto quer dizer que quando os grandes capitalistas conspiram o que acontece? Socialismo. Nenhum capitalista jamais conspirou com outro em favor da economia de mercado, quando ele começa a conspirar acabou a economia de mercado, ele vai legislar em causa própria. Isto que explica o fenômeno que tanta gente considera absurdo de que muitas vezes grandes capitalistas financiem revoluções comunistas. Eles jamais fariam isto se fosse de sua conveniência de algum modo. Porque usam às vezes estas revoluções como meio de pressionar o Estado de seus países para que legisle em favor deles. Então o capitalista enquanto capitalista liberal jamais conspira com os outros e sim concorre com eles; quando ele começa a conspirar ele entra em outra chave, é como se ele passasse de um campo físico para outro campo e começa a funcionar segundo outras leis; ele não pode evitar isto. A classe capitalista organizada é um estado intervencionista.

Auditório: sobre a impossibilidade de nos desligarmos daquela fase sacerdotal.

Jamais nos desligamos. A ilusão de que podemos nos desligar é uma das causas da situação atual do mundo e uma das causas da criminalidade.

Auditório: então nós temos aí o típico caso de DNA filosófico, ou seja, nós não vamos conseguir nos desvencilhar dessa natureza pasteurizante da cultura sacerdotal.

Não, você tirou uma conclusão que eu levaria cem ou cinquenta anos para tirar. De jeito nenhum.

Auditório: então eu lhe faço uma provocação de natureza biológica, exatamente em cima dessa pasteurização que evidentemente é achapante para a intelectualidade de nós todos: todos nós que estamos aqui somos frutos de uma competição de espermatozóides; se somos frutos dessa competição e se o espermatozóide é conhecido há somente cento e cinquenta anos, não lhe pareça inexorável que a competição seja da natureza humana?

Essa questão é irrelevante. Porque nós raciocinarmos em termos de ciência biológica dentro desta análise que eu estou fazendo é o tipo de argumento que só serve no contexto ocidental. Um estado socialista pode se dar ao luxo de apostar numa biologia falsa, como apostou de fato, porque ter razão cientificamente só importa dentro da economia de mercado, da democracia, que é o reino da racionalidade prática. Onde há o reino da violência estatal pouco importa quem tem razão. É a famosa pergunta de Stalin: quantas divisões tem o Papa? Tudo será resolvido por meio da força. E se for preciso impor uma biologia falsa ele imporá e a sociedade não sairá perdendo com isso não. E é isto que os analistas ocidentais nunca entenderam e por isso é que tendo uma sociedade melhor e mais próspera apanharam tanto dos comunistas. Claro que em termos de democracia ocidental, você podendo escolher entre viver na Inglaterra e viver na União Soviética só um idiota perfeito escolheria a União Soviética. Hoje os adeptos todos de Cuba nenhum quer morar em Cuba, ele quer ser adepto de Cuba em Nova Iorque, em Miami. Mas por que ele continua adepto de Cuba? É porque só uma parte dele funciona com a racionalidade econômica, uma outra parte sonha com o poder estatal, poder de comandar pelo medo, e isto ele não pode obter por meios ocidentais, por meios democráticos. Ninguém numa democracia obtém este poder, pelo menos de maneira durável, e se o indivíduo deseja isto claro que enquanto ele não tiver o poder ele preferirá viver numa democracia. Mas se ele tiver a oportunidade de ele ter o poder no país comunista ele irá para lá correndo.

O fenômeno da criminalidade crescente só acontece nas democracias ocidentais, não acontece nos outros dois. Volto à minha explicação: no mundo islâmico, por causa da tremenda homogeneidade mental, que limita gravemente a possibilidade de ações individuais singulares divergentes, e no mundo comunista, totalitário – incluindo aí nacional-socialista, que neste sentido é mais ou menos a mesma coisa – porque o próprio estado assume a força da criminalidade, ele pode matar indefinidamente. Então não há criminalidade privada que possa competir com isto. Por exemplo, Lenin resolveu o problema da delinquência juvenil em quinze dias. Ele disse: encontrou, mata. Então ele resolve o problema porque ele é mais delinquente do que todos eles. Hitler do mesmo modo. Isto quer dizer que somente na democracia ocidental é possível o desenvolvimento de um fenômeno geral de criminalidade, porque na mesma medida em que organizamos uma sociedade que é baseada na liberdade de mercado, organizamos uma sociedade que é baseada numa liberdade total de crença, onde as pessoas podem acreditar no que quiserem. Isto quer dizer que não há nenhuma crença que possa ser imposta. E portanto também não há nenhuma autoridade que possa ser imposta uniformemente a todo mundo. O que também significa que a sociedade democrática e a liberdade de mercado podem continuar a existir enquanto se basearem em estruturas de segurança criadas anteriormente, estruturas de tipo: primeiro uniformidade moral, segundo um estado forte capaz de se defender. Se estas coisas forem eliminadas a liberdade de mercado é substituída pela liberdade do crime. Esta é a causa da criminalidade crescente em todo lugar. E isto se manifesta de uma maneira muito mais clara em países nos quais os dois fatores anteriores, os dois fatores antigos que permitem o surgimento da liberdade de mercado não foram bem consolidados. O Brasil não tem nem o mínimo de uniformidade moral que nós observamos em qualquer país europeu. Por exemplo, nós acreditamos que somos um país católico, mas isto é absolutamente impossível porque durante todo a existência do Império os dois imperadores eram maçons e odiavam o clero, e eles fizeram o diabo para que o clero não pudesse se manifestar. Quando começou o Império havia três mil monges no Brasil, quando terminou havia oito. Isto quer dizer que não só o clero foi diminuindo como ele foi decaindo. Houve uma prodigiosa decadência dos costumes. Tudo quanto era padre tinha no mínimo uma amante. Então o clero brasileiro durante o século passado foi o clero mais corrupto da história da Igreja, o mais corrupto e o mais desorganizado. Quando chega aqui o famoso Dom Vital, que era o núncio apostólico, brasileiro mas de formação suíça, portanto não acostumado com a bagunça brasileira mas com o ensino católico tradicional, ele chega aqui, fica escandalizado e resolve botar ordem no coreto. Ele termina na cadeia. Isto quer dizer que a nossa formação moral teve este grave hiato com este recuo da Igreja Católica sem uma concomitante entrada das igrejas evangélicas, que só vieram a entrar agora. Se tivessem amarrado a mão da Igreja mas dado algum outro ensino moral e religioso, tudo bem, mas não houve nada. Isto quer dizer que para o brasileiro a dimensão religiosa da existência é a coisa mais distante e abstrata que você possa imaginar. Ela não é uma coisa real no seu dia-a-dia. Nós podemos dizer que hoje em dia praticamente só os evangélicos vivem isto como realidade. Só o evangélico pode ser evangélico vinte e quatro horas por dia, o católico só é católico de vez em quando, quando ele lembra. Todos nós sabemos que a nossa religiosidade católica foi uma religiosa mais estética e festiva do que outra coisa, ela nunca foi um guia prático para a vida. Este é o primeiro elemento.

O segundo elemento é a formação do nosso estado. Se vocês estudarem a história dos Estados Unidos vocês verão que todas as cidades se formaram em torno de dois núcleos: o templo protestante e a loja maçônica. Isto estruturou os Estados Unidos. E no Brasil? No Brasil se estruturou em torno das fortalezas. Cada cidade brasileira é a expansão de uma fortaleza. Quem criou o Brasil foi o exército, o exército é a espinha dorsal da formação brasileira. Isto quer dizer que simplesmente não há estrutura de um estado civil que possa crescer sem a benção do exército. Eu não digo que isto seja bom nem que seja ruim, eu digo que é uma realidade. A tremenda estabilidade política do Segundo Império foi devida simplesmente à estreita aliança entre a família imperial e o exército. Na hora em que esta aliança acabou, acabou o Império, do dia para noite. Como acabou? O país se mete numa guerra, ganha a guerra, os oficiais e soldados

voltam para casa esperando ser condecorados e premiadas e não, foram desprezados, ganhando cada vez menos dinheiro, sendo preteridos nas escolhas para os ministérios, até que chegou uma hora em que não aguentavam mais e derrubaram o imperador. Isto quer dizer que o nosso estado, sobretudo a partir da proclamação da República, ele se forma muito pela agregação de lideranças regionais sem a menor conexão umas com as outras, que não têm o menor sentido de país mas que só pensam em sua regiões. O dia que a revista Veja falou da Roseana, dizendo que ela pensava que o Brasil era o Maranhão... mas aqui todo mundo pensa que o Brasil é o Maranhão. Se não pensa que é o Maranhão, pensa que é o Rio Grande, o Pará, São Paulo, são todos assim. Embora o estado seja grande em termos quantitativos, com muitos funcionários públicos, ele ainda é um estado extremamente mal organizado e indefeso. Por exemplo, Cuba mesmo daquele tamaninho tem um exército que é o dobro do exército brasileiro. Cuba poderia invadir o Brasil em duas semanas.

Auditório: poderia...

Quem vai impedir? Os americanos? Nós no Brasil vivemos muito na ilusão da onipotência americana e nós acreditamos que a mão americana está atrás de tudo; acreditamos nisso piamente. Se nós somos da esquerda nós acreditamos nisso e ficamos com raiva, se nós somos da “direita” nós acreditamos nisso e ficamos tranquilos. Só que isto não existe. Vou revelar aqui pela primeira vez um depoimento histórico que eu considero da mais alta importância. Uma vez eu quis tirar a limpo esta coisa da participação americana no golpe de 1964. Perguntei para um, para outro, até que cheguei na pessoa certa: o ex-governador de São Paulo e ex-ministro de Minas e Energias Paulo Egídio Martins. Eu perguntei se era verdade que os americanos ajudaram em 64 e ele falou: “não, de jeito nenhum; e eu sei disso porque eu que fui lá pedir ajuda e eles me botaram de lá para fora de maneira humilhante; eles me responderam: ‘você sabe quanto Cuba custa para a União Soviética por dia? Já pensou quanto custaria o Brasil? Portanto se os comunistas tomarem o poder lá a União Soviética está falida e isto é tudo que queremos’”. O raciocínio pode estar certo ou errado mas faz sentido dentro de uma cosmovisão capitalista. De ponto de vista comunista não porque estar falido não é motivo para o governo cair, ao contrário, estar falido é um grande estímulo, quando o governo está falido é só ocupar o país vizinho. Hannah Arendt estudou isto durante quarenta anos e ela dizia que é da natureza do estado totalitário a sua expansão até o domínio mundial; o governo totalitário mesmo que não queira fazer isto ele acabará fazendo porque ele vive disto. Ora, é normal que um sujeito que está dentro da perspectiva totalitária comunista que ele analise as democracias modernas como se o governante dos Estados Unidos tivesse o poder de um Stalin. Por exemplo, do ponto de vista comunista a CIA é apenas uma KGB capitalista. Mas a diferença entre CIA e KGB é o seguinte: a CIA tem dez mil olhos vasculhando o que ela está fazendo para denunciá-la no congresso e na KGB não tem ninguém olhando. Esta diferença é substantiva. Mas do ponto de vista da imaginação comunista isto não existe. Então eles acreditam que a CIA é capaz de tramar o assassinato de um presidente dos Estados Unidos. Eu vou dar mais um exemplo, a CIA nos anos cinquenta começou um programa de experimentos de tortura médica; não era para fazer tortura médica em ninguém, era só para ver quanto os caras resistiam, porque eles tinham visto que faziam tortura médica na Coréia, na China, e queriam testar a resistência humana, pegando meia dúzia de soldados que se ofereceram como voluntários para o programa. Isto para estudar o assunto, para ver como era aquele negócio que os coreanos estavam fazendo. Este programa alguém da imprensa descobriu, foi denunciado no congresso, todos os envolvidos no programa foram demitidos e punidos. Décadas depois um embaixador americano foi sequestrado no Líbano e foi interrogado no cativeiro por um dos técnicos que tinham sido demitidos do programa americano. Isto para você ver a total impotência de um órgão como CIA dentro de uma democracia. Agora, você fazer um paralelo CIA e KGB... só se for louco, este paralelo não existe. Mas de acordo com o critério comunista existe, porque ele raciocina somente em termos de poder estatal, ele não entende nem de economia de mercado nem de democracia.

Agora, o erro é dos três. Como é que o mussulmano descreve a nós? Eu já vi dezenas e dezenas de livros islâmicos que explicavam fenômenos como Hitler e Stalin como resultados do Cristianismo, porque para eles tudo que está para ocidente deles é civilização cristã. Eles estão interpretando tudo em termos de concorrência de civilizações religiosas. E se nós explicarmos que Stalin não tem nada de cristão e Hitler muito menos, eles não vão entender. Isto quer dizer que nós estamos lutando uma luta, os comunistas estão lutando outra e os mussulmanos lutando uma terceira. Dentro dessa luta cada um tem sua fraqueza e sua força. A nossa fraqueza é a nossa dificuldade de reconhecer que nosso princípio civilizacional, que é liberal, democrático e de economia de mercado, não é autônomo mas depende de conquistas históricas anteriores que não podem ser perdidas. Depende da restauração de bases morais que possibilitem a economia de mercado e a própria democracia, e depende de um Estado forte capaz de garantir a própria economia de mercado e a própria democracia. Se nós não resolvermos isto ou o banditismo nos comerá ou nós seremos reduzidos a pó dentro dessa tríplice competição.

Auditório: sobre o conflito na Palestina e sobre (??? Nota: fita não gravou).

Eu procuro nas minhas aulas distinguir entre o que é ciência e eu posso provar e o que eu acho, o que é mera opinião. O que eu acho eu não ensino não porque pode ser uma tremenda besteira, porque eu não tenho condição de certeza disso aí. Eu acho que o General Sharon entende que o objetivo da causa palestina não é a formação de dois estados mas a total eliminação de um. O motivo que ele tem para achar isto é que todos os papéis oficiais, todos sem exceção, da organização palestina têm escrito “estado palestino” enquanto está todo o território de Israel desenhado. Eu se fosse ele diria que acabou a conversa e o diálogo, agora isto é apenas uma coisa que eu acho que, eu não posso assegurar que esteja certo e também não sou capaz de colocar o problema na esfera moral diretamente. O julgamento moral destes atos políticos é complicado e não é não se faça, não é que sejam esferas separadas, porque não são, mas é difícil. Eu, que passei minha vida estudando as três religiões, cristão, judaica e islâmica, e que amo as três desesperadamente, eu gostaria que esta situação não acontecesse e isto é o máximo que eu posso dizer. Em certas situações eu acho que os mussulmanos estão certos, em outras eu acho que os judeus estão certos, mas tudo isso são sentimentos meus e eles não valem mais do que os de nenhuma outra pessoa. Eu não vim aqui para explicar minhas opiniões, eu vim para explicar o que é ciência e coisa que possa ser defendida ou refutada cientificamente. Quanto à outra pergunta, sobre o que deve predominar, é evidente que em todas as sociedades tem que haver um intercâmbio dinâmico das três forças. Mas o que eu disse que caracteriza o século XX é que se formaram blocos civilizacionais onde um dos fatores esmaga totalmente os outros. Tanto assim que o mussulmano está encarando a situação dele com o Ocidente como uma continuação das Cruzadas. Para eles Bush é o chefe dos cristãos, como outrora Stalin foi o chefe dos cristãos. É claro que esta análise é falsa, mas também é falsa a análise que o ocidental faz do Islam em termos de proveito econômico ou de vantagem econômica imediata. Assim como os dois juntos não entendem o bloco comunista, não entendem o que os chineses estão fazendo, porque enquanto todos estão aí nesta confusão os chineses estão enganando os americanos dizendo que estão liberalizando, como pela milésima vez fazem isto, como Lenin já fez isto e estão caindo de novo; porque como eles têm a mentalidade do poder econômico eles acreditam que liberalizando a economia você liberaliza o resto, mas ao contrário, você liberaliza a economia para enriquecer mais o poder estatal e fechar mais ainda. Com tudo que estão ganhando com os investimentos americanos os chineses estão comprando bombas atômicas, estão numa corrida armamentista consigo mesmos como nunca houve na história. Ou seja, estão comprando bombas atômicas para jogar naquele que os enriquece. Do ponto de vista da racionalidade comercial ocidental isto não faz sentido, mas do ponto de vista do raciocínio totalitário só isto faz sentido. Então a formação desses três blocos é uma situação anormal na história do mundo e temos que lutar intensamente para que os critérios das três castas entrem em circulação e se possa fazer diagnósticos mais reais do que acontece.

Auditório: temos agora o ano eleitoral... vamos supor que tenhamos um governo que resolva organizar a bagunça que é a segurança pública no Brasil e digamos que perguntem para você o que deve ser feito, o que você responderia?

Que problemão. Eu não tenho evidentemente nenhuma solução.

Auditório: mas aí eu queria saber o que o senhor acha.

Mas aí nós só poderíamos achar.

Auditório: complementando, por que chegamos nesta situação de anarquia na nossa vida diária na sociedade, nas grandes capitais, essa falta de autoridade, de responsabilidade... o que causa esta anarquia e a falta de uma ação coordenada?

Esta pergunta é enormemente complicada, mas em princípio e deduzindo a partir daquilo que eu mesmo acabei de expor, qualquer situação da sociedade humana terá três níveis de diagnósticos possíveis: se procurará primeiro um diagnóstico baseado na situação político-militar, portanto, também policial e administrativo; tudo isto é poder estatal, que é o que tem a ação mais contundente e de curto prazo; então os diagnósticos baseados na situação político-militar também são contundentes e de curto prazo. Num estrato mais profundo você terá que estudar a situação econômica. E num nível mais profundo e de mais longo prazo ainda você terá que estudar os fatores morais, culturais e psicológicos. Estes últimos criam o quadro dentro do qual aparecem os outros dois. A presente situação de segurança pública no Brasil tem raízes culturais muito fundas, de mais de cinquenta anos. Entre os anos cinquenta e os anos setenta nós tivemos uma espécie de ruptura da história cultural brasileira. Se você examinar a intelectualidade brasileira até os anos sessenta você verá que aquilo estava alcançando um padrão idêntico a de qualquer outro país do mundo. De repente houve uma queda vertiginosa. A queda vertiginosa coincide, por incrível que pareça, com a ampliação dos meios de acesso aos estudos universitários, a classe intelectual se amplia formidavelmente e decai para baixo do poço. Na mesma medida em que isto acontece as discussões públicas se simplificam até o nível da imbecilidade. E quando a própria elite falante, que é a que está incumbida mais ou menos de iluminar o caminho – lembrem que eu disse que a função da casta sacerdotal é interpretar o sentido e dizer para onde estamos indo – quando ela mesma tem seu horizonte temporal restringido a dois anos, cinco anos ou uma semana então ninguém mais está enxergando nada. Quando aparecem pessoas que dizem seriamente que a causa do banditismo é o desemprego então não é possível mais uma discussão séria. Esta hipótese simplesmente não é para ser lavada em conta. Não existe nenhuma casuística no mundo que jamais tenha comprovado isto, você não tem um único caso. Quando aparecem outras pessoas dizendo que o banditismo existe porque se vende armas em lojas e não é um idiota qualquer, não é um deputado, é um cientista político da USP, Paulo Sérgio Pinheiro, que aparece dizendo isto, como podemos falar em debate público? Eu estaria disposto a discutir o assunto com ele se ele me mostrasse um único caso de assalto feito com armas compradas em lojas, um único. Se tivesse um único então existiria a possibilidade de 0,0001, mas quando você não tem nem isto para mostrar e a pessoa discute a coisa seriamente, então, como diria Stanislaw Ponte Petra, entramos no perigoso reino da galhofa. E no entanto o homem fala isto com toda seriedade, usando de toda sua pompa de professor da USP, então todo o debate nacional se transformou numa palhaçada. Eu publiquei dois volumes do “Imbecil Coletivo”, que é o Febeapá dos intelectuais, e tenho três outros prontos. Isto quer dizer que o Febeapá dos intelectuais é interminável, e a gente ri para não chorar. Não adianta nós tentarmos diagnosticar as causas ou econômicas ou político-administrativas do banditismo se não se tem uma idéia das causas culturais. Agora, um país que está tão perdido e tão desorientado que se permite discutir seriamente idéias pueris como esta, como não haveria de ter banditismo? Se a própria classe

orientadora está totalmente desorientada, se ela não sabendo o que dizer se apega a slogans idiotas e começa a raciocinar como cabo eleitoral... o sujeito fornece um diagnóstico do banditismo não porque o banditismo tenha realmente aquelas causas mas porque ele acha que dizendo aquilo ele vai eleger o Lula, então nós estamos entrando num processo de degradação da mente, da inteligência e da consciência humana, e não adianta querer remover as causas economico-sociais e político-militares do banditismo se antes não corrigirmos isto. Se você tem um amigo e ele tem dois problemas, por um lado ele está desempregado e por outro lado ele está louco, qual dos dois problemas você acha que deve resolver primeiro? O problema econômico dele? O problema do Brasil é este, a nossa classe falante está louquinha, despreparada, burra. Nós temos que corrigi-la antes. Nós não temos que resolver o problema do banditismo, nós temos que criar uma elite pensante e falante capaz de resolvê-lo, nós não podemos ir direto neste ponto. Agora, com gente como o professor Paulo Sérgio Pinheiro e Rubem Cesar Fernandes discutindo a coisa... “não é uma coisa séria” como diria Pirandello. Este pessoal é simplesmente ridículo, grotesco, não há a menor capacidade de discutir a coisa. Ou seja, nós temos que afinar um pouco nosso senso de ridículo e quando certas pessoas disserem certas coisas nós devemos passar a mão na cabeça delas porque o médico mandou não contrariar, e devemos discutir nós a coisa seriamente.

A depreciação da humanidade

Por Olavo de Carvalho

Estamos tão acostumados a ouvir cientistas e filósofos acadêmicos proclamarem a insignificância da espécie humana do cosmos, a nulidade das nossas pretensões a uma superioridade em relação às outras criaturas, que não nos damos conta da insensatez quase imensurável que essas asserções encerram — insensatez que se torna ainda mais intragável devido ao tom de fingido triunfalismo com que são pronunciadas. Pois qualquer juízo depreciativo que se faça quanto ao conjunto da humanidade, considerada em sua natureza, em suas potencialidades e em seus atos, não passará nunca de mais um ato humano, expressão dessas mesmas potencialidades e dessa mesma natureza, e fatalmente afetado da mesma tara congênita que denuncia. E, se há pretensão e orgulho na espécie que se considera superior às outras, quanto mais não haverá no membro dessa espécie que, fingindo situar-se acima dela na condição de juiz supremo, pronuncia a sua condenação sem apelo? Mais ainda: a pretensão da superioridade humana funda-se na experiência milenar de uma espécie biológica que jamais viu uma outra fazer o que ela faz, saber o que ela sabe; de uma espécie que, tendo primeiro adquirido o poder de subjugar todas as outras até estender seu domínio sobre todo o planeta, soube refrear sua escalada no ponto culminante, para converter-se de conquistadora em guardiã da natureza; de uma espécie que é a única, até agora conhecida, a acumular sobre seus ombros todo o poder e toda a responsabilidade sobre os demais seres vivos ao seu alcance. Tudo isso são dados de experiência, ao alcance de quem tem olhos para ver, ao passo que a hipótese pejorativa não se assenta senão na conjectura de possíveis seres superiores encastelados em algum planeta desconhecido, sem levar sequer em conta que, se esses seres existem corporalmente, se têm vida biológica investida de inteligência e capacidade de ação racional sobre o meio físico, não são outra coisa senão seres humanos, malgrado as diferenças de constituição anátomo-fisiológica que possam eventualmente distingui-los de nós. Pois que outra coisa poderiam ser? Anjos? Demônios? Não, porque não são puros espíritos, e sim corpos materiais viventes. Bichos? Não, porque, como nós, e talvez — admitamos a hipótese — até melhor que nós, pensam, conhecem e exercem a liberdade de decisão. São então humanos, por mais esquisitos que pareçam, e certamente não hão de parecer tão mais esquisitos do que o primeiro português que um dia um pretinho aterrorizado viu desembarcar nas costas da África, como um fantasma de além-mar que trouxesse na face a palidez que até então fora para os nativos o sinal inconfundível da morte. E se essas humanidades longínquas conseguirem atravessar o espaço para chegar até nós, que terá sido isto senão a prova final da glória de animais-rationais?

Não pode ser portanto em nome delas que o juiz autônomo produz sua condenação da espécie humana, que pela constituição essencial da animalidade racional é uma só e a mesma em toda parte, quer exista ou não em outras partes. Será então que ele o faz em nome das demais espécies animais? A lei que nos rebaixa o fará em nome da dignidade dos leões e dos piolhos, das lesmas e hipopótamos, dos gatos e formigas? Pois que nosso acusador aponte então a superioridade que podem ter aqueles entes que, outrora vencidos em guerra de vida ou morte, hoje não podem subsistir senão sob a guarda, carinho e proteção daqueles que os pouparam por amor à natureza e consciência das responsabilidades da espécie. Que tente reunir os bichos em conselho — concedendo-se que já não seja uma superioridade cabal o fato de somente o homem poder reunir o hipopótamo ao urso polar, e de somente ele, aliás, ter conhecimento simultâneo de espécies que se ignoram e se ignorarão entre si pelos séculos dos séculos, como as amebas e os tigres. Que os reúna, digo eu, e obtenha deles uma resposta, uma única resposta, que não seja mera projeção de coisas que o homem sabe ou pensa de si mesmo, e que lhes empresta projetivamente sob a forma gentil da alegoria. Que os reúna e, fingindo mesmo que o seu testemunho não será apenas o testemunho da nossa consciência sobre nós mesmos, pergunte se preferem viver sob a nossa proteção ou entregues à Mãe-Natureza, num suposto acordo paradisíaco pré-darwiniano. Pois mais de nós matou a Mãe-Natureza antes que o homem

existisse, dirão eles, do que o homem desde que existe. Muitas mais são as espécies desaparecidas em glaciações, degelos, sacudidas monstruosas das camadas geológicas, deslocamentos de continentes e cataclismos naturais variados, do que aquelas que o homem matou para comer ou vender. Mais são aquelas sacrificadas ao deus temível chamado Equilíbrio Ecológico do que aquelas que a humanidade extermina no empenho de domar esse deus e conservar-nos a salvo, para sempre se possível, dos movimentos cegos e tremendos com que ele restaura periodicamente a homeostase dos seus intestinos sem ter em conta o custo em vidas. Há milênios vem a Mãe-Natureza criando-nos e exterminando-nos sem guardar de nós outra lembrança que não uns ossos petrificados, que só o homem recolhe, pois só ele pensa em nós. Nós mesmas, quando nos liquidamos umas às outras, não guardamos o menor remorso nem temos sentimento de perda; o homem, em contrapartida, faz o registro dos nossos mortos, e baseia neles seus cálculos para a preservação dos vivos. O homem introduz, na balança cega da justiça natural, uma ponderação de equidade e compaixão que a Natureza desconhece; e ele procura, na lei que pelo equilíbrio geral que determina a nossa extinção — e da qual às vezes é ele mesmo o executor —, sempre a brecha de uma exceção salvadora pela qual alguns de nossos exemplares possam subsistir como sementes de um renascimento futuro. Não, a Mãe Natureza não liga para nós. Nosso único guardião é o homem, e se ele teve de nos subjugar primeiro para só depois assumir plenamente sua responsabilidade de guardião, é pela simples razão de que não se concebe um protetor sem poder maior que o do protegido.

Os animais, portanto, exaltarão o homem, mostrando-lhe que o equilíbrio terrestre só pode converter-se de uma interdevoração assassina numa delicada articulação de conveniências mediante a intervenção da autoconsciência planetária, que só o homem carrega em si. Não são eles que nos condenam pela boca do pretensioso acadêmico. Nem muito menos são as plantas ou os minerais, cujo discurso, se o tivessem, imitaria de perto o dos animais.

Falará então o nosso juiz em nome de Deus? Esta hipótese só será viável se aceitarmos o pressuposto de que ele é um profeta, portador de uma mensagem nova que revoga todas as anteriores. Pois todos os livros sacros, do *I Ching* aos *Vedas*, da *Bíblia* ao *Corão*, conferem ao homem, junto com a estação vertical e a fala, o dom da autoconsciência responsável que o torna infinitamente superior a todos os demais seres da natureza. O budismo, então, preza tanto a existência humana que a considera, no conjunto inesgotável das formas de vida possíveis, uma oportunidade ímpar concedida a raríssimos seres de eleição: para um ser qualquer dentre os que ainda virão ao mundo, é tão difícil que venha a fazê-lo sob forma humana, diz o Buda, quanto o seria para uma tartaruga, jogada num ponto qualquer do oceano, meter acidentalmente a cabeça por uma argola jogada num outro ponto qualquer do oceano. Para o taoismo, é o homem o mediador cósmico, o único ponto de interseção entre a natureza sensível e o mundo celeste. Ele é essencialmente *Wang*, o imperador, cujos ritos equilibram o mundo. Para o Islam, ele é *khalifat-Ullah*, mandatário de Deus na Terra, com poder de império sobre as pedras, os bichos e os seres sutis da natureza invisível, duendes e elfos. A Índia preza de tal modo o dom especificamente humano da linguagem, que denomina aos demônios *asuras*, isto é, seres desprovidos de linguagem. O cristianismo e o judaísmo são também explícitos: “Povoi a Terra e dominai-a, imperai sobre os peixes do mar, sobre os pássaros do céu e sobre todo animal que se move sobre a Terra” (*Gen. I:28*). Se fala em nome de Deus, nosso juiz severíssimo é decerto o profeta de uma religião bem diferente de todas as outras. Ele veio talvez trazer a edição revista e corrigida do Verbo divino, que os profetas anteriores não haviam compreendido bem. Nesta hipótese ele não apenas seria o detentor de uma autoridade sobre-humana, porém seria o profeta dos profetas, trazendo como cetro a revogação de todas as mensagens celestes anteriores. O único problema, aqui, é que ele próprio desmentiria essa hipótese, não sendo como de fato não é nem hindu nem judeu nem cristão nem budista ou mussulmano, mas ateu, pois se pertencesse a qualquer dessas religiões estaria comprometido a crer na superioridade humana que elas proclamam. Não, ele não fala em nome de um Deus que, a seu ver, não existe.

Chegamos enfim à última das alegações concebíveis: ao condenar a humanidade, ele não fala em nome dos extraterrestres nem dos bichos terrestres, e também não fala em nome de

Deus. Ele fala simplesmente em nome da humanidade mesma; mais especificamente: em nome da mais humana das faculdades, a razão, encarnada na sua modalidade mais plena e típica — a ciência. É a ciência que revela nossa pequenez e nossa insignificância: é a ciência que, com Copérnico, nos tira do centro do mundo; com Darwin, nos submete a uma ancestralidade animal e, com Freud e Pavlov, mostra nossa completa dependência de instintos e reflexos animais. Mas com que autoridade a ciência nos diz isso senão a da superioridade humana? Como pode ela tirar-nos do centro sem ter antes descoberto onde está o centro e sem fazer do homem, *ipso facto*, o único animal que sabe onde está o centro, o único animal, enfim, que sabe onde está? Como pode ela reduzir-nos a produto final de uma evolução animal sem no mesmo ato colocar-nos no topo dessa evolução? Como pode provar nossa submissão ao instinto sem submeter o fato bruto do instinto às categorias racionais que fundam a validade da prova, e sem transcender infinitamente, no mesmo ato, qualquer escravidão cega ao império do instinto? Não pode enfim a ciência rebaixar-nos sem no mesmo ato exaltar-nos mais ainda. Ademais, se de ciência se trata, e não de mera retórica científica, não cabe dar a essas apreciações gerais do destino humano senão o valor de uma conjectura, de uma expressão de sentimentos subjetivos que nenhuma prova científica jamais validará, e que podem amanhã, numa súbita virada do estado de ânimo de quem fala, converter-se nos sentimentos contrários e explodir, sem razão plausível, numa exaltação desmedida da glória humana, como tantas outras que outrora já nos deu o *violon d'Ingres* de uns cientistas metidos a literatos e de uns literatos metidos a cientistas? Nosso detrator da humanidade deveria lembrar que não evoca a autoridade de outra casta senão a de Renan.

Não, a ciência não valida a detração do homem.

Mas, não podendo, finalmente, falar em nome da razão humana no instante mesmo em que desbanca em palavras sua pretensão de ser um *modus cognoscendi* superior, só resta ao nosso acusador uma última saída: falar em nome do Deus que *não existe*, pretendendo que seja acreditado e obedecido *como se* existisse. Não existe Deus nenhum, mas o juiz que condena a humanidade é *como se* fosse um Deus. Eis aí em nome de quem fala, eis aí sua verdadeira identidade: ele é o porta-voz do mais velho acusador que, em troca da nossa auto-depreciação ascética, nos oferece o prêmio de nos tornarmos, à sua imagem, algo que, se não é Deus, é *como se* fosse. De quebra, podemos ganhar algum prestígio acadêmico.

25/12/95

A filosofia de Mário Ferreira dos Santos

Olavo de Carvalho

A obra de Mário Ferreira dos Santos¹ tem uma série de características que a impedem de ser abordada como a obra de qualquer outro filósofo. Em primeiro lugar pelo seu estado de conservação, é uma obra que nunca foi submetida a uma edição regular, as edições foram todas feitas pelo próprio autor em condições que nós não poderíamos dizer amadorísticas mas em condições muito precárias. Nós temos que reconhecer que ele foi um péssimo editor de seus próprios textos, o que ele fez com os textos dele é um crime, de certo modo ele merece um pouco do sofrimento post-mortem dos próprios textos. Mas isso é uma brincadeira na verdade porque o sujeito não tem obrigação de ser tão bom nem como editor nem como escritor quanto foi como filósofo.

Então eu tenho insistido muito nessa idéia de que a filosofia não se transmite essencialmente nos textos, só acidentalmente, que a idéia de obra que nós temos em literatura não pode ser transposta para a filosofia. A obra de um poeta são os seus poemas, o poema que ele pensou não interessa, só interessa o poema ao qual ele deu uma forma definitiva fisicamente reconhecível. A obra literária é uma presença física reconhecível, ela nada seria sem o seu estrato sonoro. O poema tem que poder ser lido repetindo-se o mesmo som, a mesma seqüência de sons a cada vez que for lido. A presença física do poema é uma coisa fundamental, tanto que se você ler um poema numa língua cuja fonética você desconhece ele não funciona tanto quanto se numa língua cuja fonética você conhece. Essa presença física da obra é muito importante na literatura e isso nada tem a ver com a filosofia. A obra do poeta são seus poemas, a do romancista são seus romances, mas a obra do filósofo não são os seus livros e sim sua filosofia.

É uma noção bastante evidente, se bem que possa parecer bastante escandalosa em face das práticas constituídas, e também é uma idéia que tem as conseqüências mais extraordinárias do ponto de vista metodológico, tanto na metodologia filosófica propriamente dita quanto do ponto de vista do ensino e do aprendizado da filosofia. Isto quer dizer que em princípio uma mesma filosofia terá de poder ser exposta de muitas maneiras diferentes e a maneira pela qual ela efetivamente foi exposta é somente uma delas, e não necessariamente a melhor. Não podemos excluir a hipótese de que até mesmo um outro sujeito fosse capaz de expressar a filosofia de Platão ou Aristóteles melhor do que eles mesmos, o que não quer dizer compreendê-la mais mas explicá-la melhor. Isto até acontece com uma certa freqüência, de obras que são mais de divulgação ser melhor escritas de certa maneira do que os originais dos quais ela partiu. Também acontece de obras fundamentais do pensamento filosófico serem apenas fragmentos, rascunhos, anotações de aula ou textos feitos por terceiros. A lista desses exemplos não acaba mais. Bastaria que isso tivesse acontecido uma única vez para que você entendesse que a forma completa do escrito não faz parte da essência da filosofia, embora possa acidentalmente ser muito importante para esta ou aquela filosofia em particular caso a expressão escrita seja uma forma preferencial de expressão de um filósofo em particular. Se coincide de o sujeito ter uma vocação de escritor, além de filósofo, então é evidente que o escrito predominará. Do mesmo modo que se o indivíduo tiver o dom da oratória, terá esta como meio predominante. Agora, pode ser apenas um dom de conversador como Sócrates. Sócrates conversava, este era o grande talento dele, ele não era nem escritor nem orador, era um conversador. Então pode ser este o instrumento predominante, mas isto é apenas uma coincidência. Se o filósofo opta por este ou aquele meio de expressão predominante é apenas uma coincidência que vem do talento, da vocação pessoal dele, nada tem a ver com a essência da atividade filosófica.

¹ Aulas do Seminário de Filosofia de 25 e 26 de Julho de 1997, transcritas por Fernando Antonio de Araujo Carneiro. Sem revisão do autor.

No caso do estudo da obra do Mário é preciso ter isto em vista o tempo todo, porque os escritos não vão te dar moleza, ao contrário, vão complicar formidavelmente a sua vida, ao ponto de o estado desses textos ser uma das causas principais, eu acho, da repugnância que muita gente tem diante dessa obra. Uma repugnância meio inconsciente, quer dizer não é bem uma repugnância, é uma preguiça de se aproximar dela, é uma relutância em se colocar o problema. Um outro motivo, é claro, é a própria incredulidade de princípio de que um brasileiro possa ter feito algo de realmente importante. É compreensível essa relutância. Mas também é preciso contar que se o indivíduo começou por descrer dessa possibilidade, quando em seguida ele descobre que ela é verdadeira, ele ainda se sente humilhado por não ter percebido antes, e aí fica com mais raiva ainda. A burrice e a incapacidade aí são fontes de inveja e de rancor, e isso conspira para fazer do homem um bode expiatório da burrice nacional. Ele acaba sendo como que o culpado, *nós o escondemos porque ele representa a nossa vergonha*. Não porque ele seja motivo de vergonha, mas porque ele de certo modo é um ponto de comparação que faz ressaltar a nossa vergonha.

Aluno: mas isso na própria época dele? Chegou a esse ponto de execração?

Não, chegou ao ponto de pessoas que sabem perfeitamente quem é o Mário preferirem esconder, chegou a esse ponto. Ex-alunos até preferiram esconder. Olha, o complexo de inferioridade brasileiro não é uma coisa simples, leve, é muito grave e pesado, atrapalha a vida de todos nós. Eu acho que o Brasil nunca vai deixar de ser Brasil. O horizonte de minha consciência, se ainda está acima, a superação disso não é fruto do progresso, tem que partir de uma perspectiva melhor. Não creio que tenha existido alguma civilização que tenha subido realmente do zero para cima, não, sempre tem que começar do alto, que se mantém, e pode melhorar a partir de um certo patamar. Sair da burrice total para alguma coisa acho que nunca aconteceu. Acontece quando um país é ocupado por outro, ele é integrado numa outra sociedade, só assim. Além disso, este fenômeno é denunciado geração após geração e você vê que está acontecendo exatamente igual. O Lima Barreto já falava disso, Machado de Assis também, é muito renitente. E no caso do Mário não chegou a um extremo justamente porque se trata de uma grandeza desproporcional. O Brasil realmente não está apto a engolir uma coisa dessas, ninguém está, nem os filósofos profissionais. Se você pegar a nossa classe intelectual, os melhores dentro dela, os melhores são os caras que conseguem manter uma atividade intelectual a altura de uma universidade européia atual – a altura da média. Conseguiram ser bons alunos, tirar seus mestrados, doutorados, mas não vai passar disso aí. O sujeito que no Brasil chega a isso já é quase gênio. Mas acontece que toda essa formação que eles recebem é medida pela altura de certas obras e certos autores que estão na moda neste momento. Teve um artigo do Sérgio Augusto em que ele dá como referência da autora do livro que ele comentava, *não, ela está muito bem escorada teoricamente em Baudrillard, Foucault...* ela leu esses autores, assimilou a teoria e é capaz de aplicá-la. Se chegou a isto já é um grande negócio. Mas entre você ser capaz de aplicar uma teoria que foi inventada agora mesmo e você conseguir realmente ter uma participação global em todas as épocas, quer dizer, você conseguir transitar no pensamento grego, medieval, oriental, aí já é outra coisa. Essa pessoa, comentada pelo Sérgio Augusto, ela pode se sentir à vontade em Paris, em torno de Lyotard, Baudrillard, Foucault, mas fora de Paris é caipira, e se sair da época é mais caipira ainda. Então são pessoas que estão presas dentro do espírito da época e não conseguem sair dele, não conseguem enxergar nada para trás, e forçosamente nem para diante.

Para um público assim, o Mário é um bicho muito esquisito, porque ele dialoga com a filosofia de todas as épocas, ele dialoga com Platão cara a cara, com Aristóteles, depois passa para Nietzsche, para ele é tudo a mesma coisa, tanto faz se é de agora ou de dois mil anos atrás. Ele tem uma visão universal da filosofia e não está de maneira alguma preso aos limites do que uma certa época, um certo consenso social toma como se fosse a realidade inteira. Ele sabe que a realidade é muito maior, então ele transita dentro da realidade sem problema algum. Mais ainda, ele está tão fora disso que ele pode discutir com filósofos absolutamente desconhecidos porque

ele não é de maneira alguma dependente de um consenso exterior que lhe diz que tal filósofo é importante e merece ser discutido e o outro não. Não, ele faz sua avaliação própria. Quer dizer, quando ele descobre um filósofo como os escolásticos portugueses, ele vai lhes dar uma atenção danada e ninguém tem nada que ver com isso. Ele não vai selecionar seus focos de atenção de acordo com o critério de um outro, ele tem o seu próprio. E esse critério dele é mais amplo que o dos outros, porque ele conhece mais autores, conhece mais profundamente. Como ele tem uma amplitude maior de informação ele pode ter um critério de importância que não coincide com o universitário. É simplesmente o problema de que o homem é muito mais culto do que todos eles juntos. Mais ainda, se você sabe muito mais do que os outros, você tem duas alternativas: ou você os trata como crianças e vai tentar ensiná-los, ou você simplesmente se afasta. E o Mário optou pela última, ele não queria papo. Não sei por quê, é uma coisa do temperamento dele, ele nunca sequer criou polêmica com esses caras, ele os ignorava, ele os desprezava. Aliás, ele não teve tempo para isso, a obra dele toda é desenvolvida a parte mais significativa, que são os cinquenta e seis volumes da Enciclopédia Filosófica desenvolvida num prazo de dezessete anos – quatro livros por ano – evidentemente não ia dar certo o cara querer dialogar com o meio universitário. E, aliás, para quê? Não tem nenhum motivo porque das pessoas que estavam em destaque naquela época você não ouve mais falar de nenhuma. Quem é que hoje lê um livro do João Custódio, do Luís Washington (???), do Renato Cherna? Ninguém lê, e são os filósofos que se discutia na época, dentro da universidade, mas tudo isto passou junto com o vento. Mesmo o Vicente Ferreira da Silva, que era um homem mais inteligente, hoje quando a gente lê já tem um certo ranço, já aparecem uns cinquenta iguais. Então o Mário, ao não prestar atenção nessa gente isto lhe fez muito bem, porque ele ficou e eles passaram.

Esta obra mais do que qualquer outra exige de nós a compreensão de que a filosofia não está no escrito mas está num certo estilo, ou num certo conjunto de pontos de vista que o sujeito lança sobre o objeto, de certo modo livremente escolhido, e que forma o que nós chamamos de filosofema. O filosofema não é apenas um conjunto de teses mas um conjunto de métodos, e não só um conjunto de métodos mas também é um estilo. Um estilo não necessariamente de pensar mas um estilo de olhar, é um modo de se aproximar de certas questões. É isso sempre é necessário apreender. Então a forma dos escritos pode ser determinada em parte pelas circunstâncias às quais eles vão ser limitados. Se o sujeito está dentro de uma universidade ele vai ter que se adequar ao gênero literário adequado para aquilo, ele vai fazer teses universitárias, dar aulas, algum gênero adequado àquilo. Agora, se ele escreve para si mesmo ou amigos ele pode escolher um gênero que existe no meio ambiente ou até inventar um outro. Quer dizer, a forma do escrito é muito accidental. Agora, pode acontecer também que de certos casos essas maneiras padronizadas de se pensar sejam muito próximas do espírito daquele filósofo. Eu não posso imaginar São Tomás de Aquino fora do ambiente da universidade medieval porque ele encarna de certo modo esse espírito. Não há hiatos entre uma coisa e outra, ele estava perfeitamente adequado àquilo. E talvez se não existisse esse gênero ele talvez o tivesse inventado.

No caso do Mário, o primeiro problema é esse: a que gênero pertencem os livros de Mário Ferreira dos Santos? Veja, é um sujeito que está fora do meio universitário, portanto não se dirige a um público universitário. E ele se dirige a um público que ele também não sabe quem é, podia ser de um, de dois, de três ou de mil, até podia ser o Brasil inteiro. Mas é um Brasil imaginário que só podia existir na cabeça dele, ele tinha que supor um auditório possível, eventualmente futuro. Por outro lado também não podia desprezar totalmente as pessoas que já estavam interessadas em filosofia, que já estavam envolvidas na atividade filosófica de algum modo. Então ele está falando para um auditório indefinido mas com uma espécie de uma ramificação ali para acertar nos filósofos de ofício da época. Por outro lado, ele está discutindo com filósofos de outros países, às vezes já mortos há muito tempo, e não se sabe bem qual é a platéia que está ouvindo isso.

Então nós temos que partir disso: o Mário é um autor que escreve para um público imaginário, e que na cabeça dele nunca esteve muito bem definido, quer dizer, tinha um leitor ideal e talvez um dia tivesse. Mas ele não escreve como quem vai ser ouvido no futuro, ele

escreve como se já estivesse sendo ouvido na mesma época. Então isso aí já complica muito para a informidade dos livros. Você não tem um gênero definido, você não sabe para quem você está falando, então você não sabe exatamente com que propósito, qual é o resultado que você pretende obter com o escrito, então você acaba escrevendo para si mesmo ou para Deus, o auditório universal. Em retórica nós sabemos que quanto menos definido é o público mais difícil é você definir o rumo do discurso. Porque para Deus você vai falar qualquer coisa, não tem motivo para você desejar persuadir Deus de uma coisa em particular ou de outra. Então você já vê na composição dos livros dele uma hesitação constante neste ponto. Nos primeiros livros que ele publica até os quarenta anos você não tem muito isto porque você tem um resto da experiência jornalística – Mário começou a vida como jornalista. Ora, o jornalista escreve para o público de jornal, que são os dois mil leitores para os quais escrevem os outros colegas, então você já tem mais ou menos um perfil definido e que ajuda a definir o tom, a seleção de vocabulário, o enfoque, e até o tamanho dos escritos. Tudo isto é definido em função dos hábitos do seu público.

No começo da carreira do Mário existe um monte de escritos que não são propriamente filosóficos, mas são filosófico-literários, como o livro “Se a esfinge falasse”, ou o “Provas a favor e contra a existência de Deus”, que são livros de assuntos filosóficos mas como se fossem crônicas literárias com fundo filosófico dirigidos a um público que não é de estudantes de filosofia mas geral, leitor, no qual o intuito de aprendizado é menos intenso do que o intuito de recreação. O leitor que lê uma coisa porque é curiosa, interessante. Então nos primeiros escritos existe uma certa unidade de gênero, de estilo. Mas a partir do momento em que o Mário toma o rumo do seu pensamento definitivo isso se dilui. E a primeira obra dele que é formalmente filosófica, “Filosofia e cosmovisão”, essa aí já mostra a total hesitação do autor quanto ao gênero que ele vai dar ao livro. Porque ele começa como se estivesse fazendo uma introdução à filosofia para um público que desconhece o assunto. Ele tinha essa idéia de educar o seu público, de junto com o livro criar o público. Não é somente um autor que escreve para um público filosófico já existente, mas um pedagogo, na verdade mais um reformador social que vai criar um público para ouvi-lo. Mas, ao mesmo tempo, ele já tinha – na época estava com uns quarenta e cinco anos – pelo menos um vislumbre dos objetivos finais de sua filosofia e de sua obra, que eu acredito que seja muito difícil expor a um público principiante. Então o que ele faz? Ele promete um livro de iniciação mas este praticamente não é compreendido por seus leitores iniciais. Então de repente você vê o Mário largando o tom pretensamente didático com que ele começa e entrando em discussões difíceis que o sujeito só vai compreender depois de ter apreendido a totalidade da filosofia do Mário Ferreira dos Santos. Então “Filosofia e cosmovisão” é um livro híbrido onde você tem várias intenções misturadas e quase antagônicas, uma que é a de ser pedagógico e outra que é a de dizer tudo. São as intenções mais antagônicas que pode ter. Se você quer ser pedagógico vai ter que dizer só um pedacinho de cada vez. Inclusive Ortega y Gasset é mestre nisso aí, em adiar, diluir o discurso para não dizer muita coisa de uma vez, porque ele está seguro de que quando ele disser você vai entender tudo. Então tem todo um rodeio para ter certeza de que o leitor o acompanhou. Mas esta habilidade propriamente retórica falta ao Mário. Mesmo porque se for comparar os dois são filósofos que estão em ambientes despreparados para a filosofia. Acontece que o Ortega y Gasset contava com um ambiente literário altamente desenvolvido, um público leitor cultíssimo mas de cultura literária; um público com um domínio muito grande da linguagem, um público que gostava de sua língua e que já tinha lido todos os clássicos da literatura espanhola. Então ele tinha de onde partir. O Mário não tinha nem isso. Por isso mesmo o primeiro livro da série é o livro mais desastroso para você começar a ler. Se você começar a ler o Mário por “Filosofia e cosmovisão” eu te garanto que você nunca vai entendê-lo.

Não deixa de ser interessante a gente repetir que a evolução do Mário foi muito temporária (???) e feita aos saltos, porque a passagem do estilo litero-filosófico para o estilo propriamente filosófico é repentina e coincide com descoberta ou a apropriação de certas idéias que já vinham sendo trabalhadas no fundo dele. Eu, de fato, não consigo explicar de maneira alguma para mim a evolução interior do Mário, para mim é um mistério. Porque você vai ver até

uma certa época um homem profundamente influenciado pelos temas nietszchianos. O Mário traduziu oito ou nove livros de Nietzsche diretamente do alemão e escreveu um comentário simbólico muito bonito sobre o Zaratrasta de Nietzsche, ele vive sob o fantasma de Nietzsche durante a maior parte de sua vida. Ora, todo mundo que é muito influenciado por Nietzsche tende a imitá-lo na expressão escrita, então tende a falar através de aforismos, a usar uma linguagem poética mais ou menos enigmática e nunca a uma argumentação filosófica, em regra. E até os quarenta e poucos anos o Mário só escreve assim, de forma bastante literária, poética – de má qualidade. O Mário acho que foi um caso de erro de vocação no começo, ele descobre tardiamente sua vocação. Você vê que ele tem muitos recursos mas não tem auto-crítica, contenção, que é a coisa básica para o escritor – qualquer idéia, qualquer figura ele põe no papel e vê se deu ou não deu. Além disso ele tem esse negócio de escrever demais e não ler o que escreve. De repente esse sujeito publica “Filosofia e cosmovisão” cuja intenção você só vai perceber claramente na medida em que você vê a continuação. E você de repente percebe que aquele indivíduo que era um cronista filosófico nietszchiano vira um filósofo no sentido formal do termo, ele está montando um sistema filosófico da maneira mais organizada que você possa conceber. E o mais paradoxal é que a mais extrema organização do pensamento filosófico começa a aparecer justamente num dos livros mais desorganizados, que é “Filosofia e cosmovisão”. Desorganizado primeiro por causa da duplicidade de intenção, ao mesmo tempo pedagógica e ao mesmo tempo é enunciada uma doutrina final. Ele queria dizer só um pouquinho mas também queria dizer tudo ao mesmo tempo. Mas à medida em que ele vai publicando todos os outros livros você vê que está diante de uma construção filosófica de tipo antigo, como as metafísicas clássicas, do idealismo ou dos escolásticos. Ou seja, ele redige tratados sobre cada uma das disciplinas filosóficas. Primeiro ele tem uma concepção própria das disciplinas filosóficas, ele as rearticula, as redefine, demarca o ponto de cada uma, e vai consagrando um tratado a cada disciplina. Não apenas isto, mas ele procura expor o sequenciamento de uma maneira sistêmica de modo que nada escape e que ao mesmo tempo tudo esteja totalmente justificado.

Se você lê escritos literários dele já dos quarenta e poucos anos e compara com livros que ele publica a partir desta mutação é absolutamente incompreensível o que se passou com esse cara. Algo muito estranho se passou porque ele era apenas um escritor de não muito talento, mas de muita cultura, e de repente você vê um filósofo completo. Então eu suponho que todas essas idéias foram trabalhando dentro da cabeça dele e ele mesmo não percebeu, foi um processo meio inconsciente. Houve uma época na vida dele em que ele consultou ||| e ela fazia a leitura de horóscopo por escrito, pegava o horóscopo e lia para o sujeito na presença dele e conversava em cima daquilo ||| o que ele tinha realizado até então aquilo tem uma intenção de um exagero brutal. Ora, o Mário tem uma idéia de que se esse negócio de astrologia tem algo a ver com a realidade, ele só pode ter a ver com um estrato muito profundo da personalidade que nem sempre equivale à personalidade concreta que o indivíduo está mostrando no seus atos. Mas há um pouco de possibilidades disso ter sido ignorado totalmente pelo sujeito a vida inteira. É aí que entra a distinção entre caráter e personalidade. É impossível você ignorar a sua própria personalidade, até um louco conhece, porque esta se constitui do conjunto de valores, referências, gostos que você sabe que tem, mas você pode ignorar o caráter, que é a estrutura profunda que está por baixo daquilo. Então eu acredito que essa leitura de horóscopos tenha contribuído - além de outros acontecimentos da mesma época que eu ignoro e que daria um trabalho medonho para sondar - para que esse homem aceitasse que ele tinha que fazer um algo a mais. É claro que o sujeito num meio bastante rudimentar, mas não tanto quanto hoje, na época ele trabalhava na editora Globo do Rio Grande do Sul, que foi uma editora que publicou coleções de clássicos da literatura e traduções que também viraram clássicas. A edição brasileira da Comédia Humana de Balzac, a edição completa, ganhou um monte de prêmios internacionais e talvez seja a melhor edição da Comédia Humana que se fez no mundo. Também editou o Proust inteiro, Tolstoy, um monte de clássicos, e isto circulava bem na época em edições grandes e elegantes e o Mário era tradutor da editora. Ele não estava num meio inculto totalmente mas num

meio sem retaguarda filosófica nenhuma. Então é muito possível que toda essa preocupação profunda do Mário com certas questões filosóficas fundamentais permanecesse reprimido até mesmo dentro dele. Tudo aquilo que você não tem meios de verbalizar é como se não existisse. Conta a filha dele que um dia ele estava fazendo uma conferência e no meio da conferência ele repentinamente parou e disse: desculpe eu interromper a conferência mas eu tive uma idéia e tenho de ir para casa escrever. E foi. O que ele escreveu? Ele escreveu um sistema axiomático, que é um sistema que parte de certos princípios e vai deduzindo matematicamente as suas conclusões. Este sistema axiomático é a base interna de uma parte da obra filosófica dele.

Então esse foi o primeiro escrito que marca a inauguração do Mário Ferreira dos Santos como filósofo propriamente dito. Antes ele era o que se chama de filosofante. Um filosofante é alguém incapaz de filosofar mas que escreve alguma coisa sobre filosofia, como tem tantos, e filosofantes altamente qualificados. O José Guilherme Merquior é um filosofante, o maior dos filosofantes, mas não é um filósofo. Então o Mário era um filosofante e de repente ele aparece como um filósofo capaz de pegar questões fundamentais da filosofia, recolocar, com uma grande coragem, recolocar tudo desde a base, e criar um novo sistema filosófico. Então ele redige esse sistema axiomático, que dá umas trezentas e poucas teses, com as suas conseqüências todas, redige isso muito rapidamente, e daí surge a idéia do que ele chamou de “Enciclopédia das ciências filosóficas”. A idéia era tão confusa no início que ele até hesita no nome, às vezes “Enciclopédia das ciências filosóficas e sociais”, outra vezes “Enciclopédia das ciências filosóficas e culturais”, e às vezes apenas “Enciclopédia das ciências filosóficas”. Ele deu três títulos, nós vamos abreviar e usar o mais curto.

Então ele bola o esquema da ECF, que é um conjunto de obras cuja divisão por volumes corresponde rigorosamente às partes do sistema, você tem idealmente pelo menos uma obra para cada disciplina, e os primeiros volumes correspondem às disciplinas de base e à medida em que você vai avançando na numeração dos volumes você vai penetrando em zonas cada vez mais altas do pensamento filosófico. Como nós supomos que fez Aristóteles – isto se refere à organização que Andronico de Rhodes deu às obras de Aristóteles e não à do próprio, porque nós não sabemos que organização Aristóteles deu – seriam as obras sobre o método primeiro, depois as obras de filosofia da natureza, de física, depois as obras de metafísica, completando a filosofia teórica, depois as obras de filosofia prática, a Ética e a Política, e finalmente as obras de filosofia referente às técnicas, a filosofia criativa, que seria a Poética e a Retórica. O Mário cria uma organização desse tipo que tem a pretensão de que a organização dos volumes corresponda rigorosamente à distribuição das matérias, coisa que não acontece sequer na obra de São Tomás de Aquino. Um sujeito no qual isso acontece é Kant. Kant tem uma obra de teoria do conhecimento, de ética, de física, tudo organizadinho, para cada disciplina pelo menos um volume.

Mas esse sistema que ele escreve tudo de uma vez não é a primeira coisa que ele publica. Dessa enciclopédia que ele inventa ele começa a escrever os dez primeiros volumes de uma série que se completaria com uns cinquenta e poucos. Ele desde o início já tem mais ou menos uma idéia dos cinquenta e pouco volumes que ele precisará escrever para expor o sistema todo. Mas ele começa a fazer somente os dez. Do décimo-primeiro em diante ele tem alguma idéia mas em alguns casos ele ainda hesita. Tem livros que ele promete mas não escreve, outros ele escreve mas não prometeu, e assim por diante. Mas no geral a obra que ele chega a realizar corresponde bastante de perto ao plano esboçado no começo. E esse sistema que ele redigiu na interrupção dessa conferência corresponde mais ou menos ao conteúdo do décimo volume dessa primeira série, que ele chamou de Filosofia Concreta. A Filosofia Concreta é a exposição sistemática do pensamento do Mário Ferreira e os nove livros anteriores são o desenrolar não sistemático mas pedagógico, onde ele vai abordando as questões não por sua ordem de importância mas por disciplina. Tem esse primeiro livro que seria uma introdução geral à filosofia, “Filosofia e cosmovisão”, depois você tem um livro de lógica, Lógica e Dialética, depois tem um livro de Teoria do Conhecimento, um livro de Psicologia, depois tem um livro sobre simbolismo, Tratado de Simbólica, e depois tem um livro chamado Filosofia da Crise, que é a justificação do

pensamento do Mário Ferreira em função do estado de nosso tempo, é quase uma filosofia da cultura; depois você tem uma teologia filosófica, depois você tem uma obra que ele chama de Noologia, que seria o estudo das naturezas e propriedades do espírito, e finalmente você tem a Filosofia Concreta, que é o fecho do sistema. Se da obra do Mário tivessem sobrado somente esses dez nós teríamos já uma idéia de conjunto mas não do alcance total que ele iria dar a seu pensamento. Então a coisa certa é começar do fim, é começar da Filosofia Concreta, porque a idéia do Mário era de que tudo que você apreende você começa com uma síntese inicial confusa; depois você analisa, corta em pedaços e você monta uma síntese final clara e distinta. Mas se você for ler os livros pela ordem você não vai ter exatamente essa experiência, você vai entrar direto numa análise e você vai se perder, você não vai pegar a noção de conjunto. Então eu sugiro essa inversão: você pega a Filosofia Concreta em sua redação final – o Mário fez redações da FC, primeiro em um volume, depois em dois, depois em três, e na terceira ficou bem arrumadinho mesmo.

Aluno: mas se o aluno for iniciante de filosofia vai ser complicado fazer essa ordenação.

Mas vai ficar mais complicado se começar pelo primeiro. Todas as pessoas que leram Mário Ferreira dos Santos ficaram numa confusão mental... e eu fiquei durante quinze anos pensando como fazer para sair dessa confusão mental, eu também fiquei numa confusão. Agora, eu li o Mário Ferreira sem ter nenhuma referência a respeito dele, não sabia nada. Uma aluna minha, que era uma besta quadrada, e que a única coisa que ela fez de bom na vida, a única coisa útil foi me trazer esses livros. Daí eu comecei a ler de noite e percebi que ou ele era um louco completo ou era um dos maiores filósofos de todos os tempos, e precisava ler o resto para tirar a dúvida. Então eu tive essa chance de não ter nenhum preconceito nem a favor nem contra. Agora, quando você vai ler sabendo que lá tem alguma coisa, as coisas que você vai pegando nem sempre são exatamente as que você deveria pegar. Primeiro pode acontecer que o indivíduo não tem cultura filosófica e as coisas que lhe atraem a atenção sejam simples informações referentes à filosofia de Platão, Aristóteles, ou São Tomás de Aquino e você vai ficar deslumbrado com aquilo, achando que é o Mário Ferreira mas aquilo de Mário Ferreira não tem nada. O Mário não é um autor para principiantes. A pior que pode acontecer na sua vida é você começar o seu estudo pelo Mário Ferreira, porque você faz uma confusão dos diabos. É como dar a uma criança que está aprendendo a ler uma Enciclopédia Britânica com as páginas rasgadas e mandar que ela ordene. Existe uma ordem, não é impossível reconstitui-la, mas não é uma experiência pela qual um principiante possa passar sem ficar um pouco traumatizado com aquilo e sem criar idéias absolutamente fantásticas, que não vão corresponder à realidade de maneira alguma. A filosofia do Mário é um negócio tão poderoso que ela desorientou muita gente na época. Eu conheço um sujeito que praticamente pirou da cabeça tentando – ele era estudante de Wilhelm Reich – articular a filosofia do Mário com Reich e ainda misturou com candomblé e macumba. Claro que o Mário não tem nada a ver com isso, é apenas um cara que entrou dentro daquilo sem a atitude devida. Se você não sabe mesmo o que é uma filosofia não vai procurar nada no Mário. Aquilo é para quem já sabe o que é filosofia, e sabe muito bem. Porque seria como a obra de São Tomás de Aquino mas em desordem. Quer dizer, a possibilidade de você ir direto ao que é essencial é mínima. E é por isso mesmo que essa obra continua desconhecida. Ela não é boa para o principiante, ela vai desorientar o sujeito, ela é muito grande e muito ampla. É uma internet. Então você tem que mapear o negócio, ver por onde pode entrar e ir por partes. Vamos pegar as partes que interessam e onde está o pulo do gato. E não fazer isso fora do contexto de um estudo geral da filosofia. Portanto não tenha a ilusão de se iniciar na filosofia através do Mário. Não dá para fazer isso.

Eu acho que o próprio intuito pedagógico que o Mário teve só atrapalhou. O livro que ele escreveu sem nenhum intuito pedagógico que é a Filosofia Concreta e que era um simples sistema axiomático, que é uma leitura para filósofos, está muito mais claro e muito mais eficiente do que as coisas que ele fez antes. Mesmo porque nos primeiros livros da série ele começa a

expor certas noções que são puramente de ordem enciclopédica, informação geral, o que se entende por tal palavra, o que se entende por tal outra. Quando você vê ele repentinamente passou do uso corrente da palavra para o uso específico dele e não avisou nada e daí você se estrepa todo. É próprio de uma filosofia nova reconceituar todos os termos básicos da filosofia, vai dar uma acepção nova a cada palavra. Cada filosofia tem o seu vocabulário, não tem jeito de não ser assim. E o Mário quando começa ele não sabe se ele vai usar a filosofia dele, as acepções dele mas que ainda não estão prontas ou aquelas que já estão prontas mas não são dele. E isto cria uma hesitação que para o leitor é um desastre. Eu tive muita sorte de começar a ler pelo Pitágoras. Por acaso eu catei lá no meio o Pitágoras e o Tema do Número, que é um dos decisivos, é um livro importante e que não faz parte da primeira série. É um livro isolado, com começo, meio e fim e que até dá para você entender fora do contexto da filosofia inteira do Mário.

O essencial aí é mapear o conjunto para ver onde o sujeito quis chegar e em que medida que ele realmente chegou. Essa primeira série de dez livros seria na cabeça dele na época o essencial da filosofia dele e o resto seriam aplicações pelas quais ele ia ilustrar esse sistema ao qual nessa época ele chamava Filosofia Concreta. Acontece que quando ele terminou essa série de dez ele começou a escrever os volumes seguintes que ele chamava de livros de problemática. Você tem os livros de temática que são os livros que vão se dividir pelas disciplinas e tem os livros de problemática que partem de algum problema em particular e aprofundam esse problema. A segunda série então seriam os livros de problemática, ou seja, com a filosofia e os métodos criados nos dez primeiros volumes ele atacaria esse, aquele ou aquele outro problema que tem interesse para a filosofia contemporânea de algum modo. Acontece que durante essa segunda fase lhe ocorrem certos aprofundamentos da filosofia que ele tinha concebido na primeira parte que ele mesmo jamais poderia prever. Quer dizer, na verdade você tem três Mários: o Mário Ferreira escritor, filosofante; depois você tem o MF filósofo dos dez primeiros volumes, da FC, que é o nome do último volume e também do sistema inteiro nesta época; e depois você vai ter o MF da fase final, e ele muda o nome do sistema, que agora se chama Mathesis Megisto, quer dizer, ensinamento supremo. Se a FC já é uma tentativa de fundamentação de todo o mundo do conhecimento, na Mathesis ele vai dar o fundamento mais profundo ainda. E ele concebe a ambição de criar um modo de raciocínio que funcione para ele como uma meta-linguagem de todo o conhecimento possível. Uma linguagem na qual você possa abordar todas as ciências e estabelecer a conexão de todas elas. Mais ainda, ele cria a idéia de que ao longo da evolução do pensamento filosófico houve uma série de constantes, uma série de máximas, sentenças, frases, juízos que se repetiram, que todos os filósofos sempre concordaram, pelo menos os mais importantes. A este conjunto de teses ele chama as positividades – não no sentido comum e sim no sentido etimológico, daquilo que é posto. Quer dizer, a filosofia positiva é o contrário da filosofia crítica. Esta é a que vai analisar e derrubar os conceitos, a filosofia positiva é a que vai pôr. Então ele acha que ao longo da história da filosofia surge uma série de positividades que não apenas se repetem mas que podem ser organizadas em um sistema, que elas somam uma espécie de sistema dedutivo dentro delas e que isso formaria uma espécie de meta-filosofia. A esta meta-filosofia ele chama Mathesis Megisto.

Aluno: mas de certa forma a filosofia concreta já era isso.

Já era mas não era. Já era mas ele não sabia que era. E por isso mesmo ele muda o nome do sistema. Ele percebe que ele deu um passo. O sujeito é um prodígio filosófico, ele criou de fato dois sistemas filosóficos, só que um está dentro do outro. Então a FC fica sendo uma introdução à Mathesis Megisto. Para o indivíduo chegar ao último patamar da coisa ele vai ter de passar por uma série de etapas. A primeira etapa então pode ser abreviada todinha nesse volume dez que se chama FC. O que é a FC no entender dele? A FC é uma tentativa, um sistema axiomático todinho feito de evidências ou provas. Aquilo que não for automaticamente evidente terá de ser provado, e nada pode sair disto. Então parece a metafísica clássica num sentido de

usar o sistema axiomático como Spinoza, como uma organização geométrica. Mas ao mesmo tempo não se limita ao processo espinoziano porque à medida em que ele vai construindo o seu sistema axiomático ele vai calçando com comentários críticos. Quer dizer, ele vai dialetizando, ele vai fazer uma construção lógica e linha reta – uma coisa leva à outra, à outra, e assim por diante – mas ao mesmo tempo ele vai dialetizando. Na primeira tacada ele escreve só essa linha central da dedução mas depois ele vai acrescentando corolários, comentários, escólios... que vão calçando a coisa por tudo quanto é lado. O conjunto do edifício é muito consistente. Ele diz que o problema básico de toda a filosofia é encontrar o que ele chama de ponto arquimédico, que é algo que não pode ser negado de maneira alguma. Enquanto Descartes acredita encontrar este ponto arquimédico na própria consciência, quando ele diz que não pode negar que está pensando, o Mário parte de uma base que não é interior, não é subjetiva, mas também não é exterior. A afirmação da qual parte a FC é *alguma coisa há, algo há, algo existe*. O que é esse algo? Esse algo é por um lado o conceito mais vazio que você pode supor mas também é o mais cheio. Então a primeira constatação do Mário é a da impossibilidade da negação total, não existe negação total. Na hora em que você negar essa afirmação pelo menos a negação há. Esta é a coisa mais evidente. Se *algo há* então não há o nada absoluto. Se o nada absoluto não existe ele também não age. Portanto todas as privações ou negações que existam têm que ser em função de algo que há, de certo modo é um efeito, uma manifestação ou um aspecto do algo que há. Então a partir dessas constatações iniciais ele vai construindo todo um sistema axiomático até fundar as bases da metafísica, da psicologia, da teoria do conhecimento, e assim por diante. Ele acredita que é possível reduzir a doutrina filosófica a uma forma inteiramente matematizada, dar à dedução filosófica uma continuidade tão grande quanto a de uma demonstração matemática. Porém, ele distingue muito bem o de que ele está falando, o objeto, e a atividade cognitiva que o apreende. Então todo conhecimento tem um lado ontológico, que é o objeto, e vai ter o lado psicológico, que é a atividade cognitiva que você desempenha. Não em função da natureza do objeto mas em função da sua própria natureza de sujeito cognoscente você não pode se ater exclusivamente à demonstração lógica, porque a sua mente suscita contradições. Então de cara ele percebe que uma abordagem unilateralmente lógica não funciona e que ele vai ter que recorrer a uma dialética.

O que é a dialética? A dialética, diz ele – ele privilegia nessa raiz *dia* a acepção do através de – ele vê a dialética como um pensamento que vai através de hipóteses, ou através de erros, buscando alguma coisa. É um pensamento essencialmente crítico, e crítico de si mesmo. E nesta dialética ele vai ver justamente que a partir da hora em que você tem uma abordagem lógica e uma dialética, ele vai ver que há a impossibilidade de abordar qualquer objeto num plano único. Então pergunta ele: de quantas maneiras nós temos que olhar o objeto para nós termos certeza de que o cercamos? Então surge na cabeça o primeiro esboço na cabeça dele do método que ele vai chamar de decadialética, que é um conjunto de dez pontos de vista – tem que ser dez porque a partir do décimo você começa a se repetir, e até o décimo eles são distintos – então ele diz que qualquer objeto, qualquer conceito ||| fictícia, pode ser a unidade do engano; mas ele é um engano e não dois. Então, mesmo que você conceba um conceito que seja obtido por mera acumulação de detalhes inconexos, ainda assim essa coleção é uma coleção e não duas. Mesmo aquilo que tenha o mínimo de unidade terá alguma para você saber que ele é ele. Essa é a primeira característica. Então em primeiro lugar temos que olhar a unidade do objeto. Mas se a unidade do objeto for uma unidade absolutamente simples ||| então qual é a contradição máxima que existe dentro desse objeto? Essa seria a segunda abordagem. No mínimo você teria que olhar o objeto, saber o que é, saber a unidade dele, e qual é a contradição máxima que existe dentro dessa unidade. Porém, essa unidade e essa dualidade, pelo simples fato de você ter unidade e dualidade, você já estabeleceu uma relação qualquer entre elas. Em que medida esses dois fundam a unidade e em que medida a unidade gera a dualidade? Isto ele chama de relação. Com isso aí ele vai formando o sistema dos dez enfoques: primeiro a unidade, segundo a dualidade, terceiro a relação. Agora, a hora em que você consegue equacionar essa relação e dizer qual é ela, você a enuncia sob a forma de uma proporção. Proporção quer dizer uma fórmula do tipo: $a/b = x/y$. Quer dizer que a dualidade equacionada e expressa é sempre uma quaternidade.

Essa é uma lei: todo par é um par de pares. Se você colocar a e b, você colocou aparentemente só dois elementos. Mas se você colocou uma ordem entre eles, a primeiro e b depois, então já colocou implicitamente a negação dela, senão ela seria impensável. Quer dizer, a dualidade em si não é pensável, a unidade também não. Você sabe mais ou menos o que é, mas você sabe por um ato de intuição intelectual, você não é capaz de expressar o que é. O expressável começa a partir dessa quaternidade. Quer dizer que é uma relação $a/b = x/y$. Como em geometria, você tem aqui um ponto e ali outro ponto, então existe uma figura chamada miponto. Você não pode estabelecer um miponto sem que você estabeleça a distinção entre um ponto e outro. Mas na hora em que você colocou uma distinção lógica, *este ponto não é este outro ponto mas ambos são pontos*, então você colocou dois elementos, uma identidade e uma diferença, você formou uma quaternidade. Sem isso ela não seria pensável. Então aí você estabelece a categoria da proporcionalidade. Porém esta proporcionalidade, por sua vez, é ela o resumo da forma total do que você sabe do sujeito, então esta quaternidade tem sua unidade, ela é uma forma. Então isto dá a quinta categoria que se chama forma. A forma é a unidade, mas já não a unidade simples do começo mas é a unidade de uma contradição montada num sistema de proporções.

Aluno: na verdade todas as categorias têm uma forma que é sempre superada na próxima.

Todas ela. Todas as categorias têm uma forma, mas também têm uma proporcionalidade, também têm uma relação. Então essas categorias são inseparáveis. Só que neste momento em que ele está concebendo a FC e para isto está concebendo este método que ele chama dialética concreta, ele encara isto apenas do ponto de vista metodológico, é apenas um método. Mais tarde que ele vai descobrir que isso não é só um método, que é mais alguma coisa. A partir do momento em que você tem a forma você vai ter a relação entre esta forma, que é uma unidade, e uma outra unidade possível qualquer. Quando você pegar uma unidade completa, que seria como um pentagrama, este pentagrama também é um ponto. Então se você pegar esta unidade completa e considerar em face de uma outra unidade qualquer você vai ter uma harmonia, uma semelhança de forma entre esta e aquela. Isto se chama harmonia. Então quando você chegar aqui você já não está falando de um objeto só, entrou um outro. Então todo o objeto, todo o ser que você compara com um outro qualquer tem que ter algum padrão de harmonia entre os dois senão você não poderia estabelecer comparação nenhuma. Porém existe o seguinte: pode ter harmonia mas um não é o outro. Então esta é a categoria da separação ou do abismo, ou da crise. A crise é a irreducibilidade de uma coisa à outra. Porém entre esses dois objetos que ao mesmo tempo têm alguma harmonia, para poder ser comparados, mas também tem uma crise, um abismo, esses dois, se você está podendo falar deles, é porque há algo em comum que os subordina, eles pertencem à alguma linha, à alguma categoria, à alguma lei que os transcende de alguma maneira. Isto se chama integração.

Aluno: seria uma relação maior entre um e outro?

É uma relação que abarca a ambos. Então essa seria a oitava categoria, que se chama integração. Mas acontece que tudo aquilo que está integrado um com o outro está integrado no conjunto todo. Então todas as coisas que têm alguma conexão entre si estão conectados de alguma maneira no conjunto, e isto se chama integração transcendental. Porém, tudo isto que está integrado se está integrado num todo é porque este todo também tem unidade. Então a redução do todo à unidade forma a décima categoria que se chama a unidade transcendental.

Quer dizer, a hora em que você conseguiu pegar um ser qualquer e olhá-lo por todos esses lados você realmente o entendeu. Então você sabe qual é a unidade que ele tem e que portanto o distingue. Ele é um cachorro, um bicho, uma equação, uma idiotice, qualquer coisa. Qual é a contradição que o compõe? Qual é a relação entre as duas partes da contradição e como nós podemos equacioná-la numa fórmula proporcional? Qual é a forma que essa fórmula proporcional adquire dando a este ente a figura de uma unidade distinta? Ou seja, não é uma

unidade simples como no começo. Qual é a harmonia e a separação que há entre este objeto e os outros que o circundam? Aí ele chama a normal: a lei que os integra. Esta lei por sua vez está integrada em qual conjunto de leis e qual é a unidade de leis deste conjunto no todo? Aí você sabe tudo que dá para saber, supondo-se que você pudesse saber isto a respeito de alguma coisa, então você teria aí a resposta final sobre o que é aquilo lá, sem cair nem no abstratismo que só vai ver os aspectos gerais e universais da coisa nem no nominalismo que só vai ver o aspecto separativo e empírico. Quer dizer que a separação do objeto em relação à sua classe, espécie, gênero, é importantíssima, mas a integração também, e você só compreende uma pela outra e a outra pela uma. Não existem separadamente. Quem está certo, realismo ou nominalismo? Os dois. Se você não conseguir integrar você não vai entender porra nenhuma. Qual está certo, materialismo ou espiritualismo? Os dois.

Aluno: daí que entra a positividade de que ele falou.

Exatamente. É com este método, decadalético que ele vai complementando esta dedução que ele faz na FC. Ele vai fazer um sistema axiomático mas preenchido de abordagens dialéticas que passam por esses dez níveis. Tudo isso em tese, não atacou nenhum problema concreto, ele está concebendo como mero conjunto de possibilidades. Ninguém nos disse que é possível uma filosofia assim e, de fato, a FC não realiza isso, ela apenas enuncia. Daí se segue a segunda série de livros, que são os livros de problemática onde ele vai mostrar que pensando assim a gente chega em algum lugar e a gente pode resolver problemas concretos de moral, teologia, metafísica, política. E daí estaria realizado o trabalho. Acontece que daí ele ataca o problema do Pitágoras. Eu não sei se a esta altura quando ele fez a FC ele já estava consciente de que ele era um pitagórico.

Aluno: a ordenação da primeira série foi inconsciente?

Não, foi consciente. Foi uma ordenação dele, mas isto não quer dizer que ele soubesse perfeitamente dentro de qual tradição filosófica que ele estava. Ele pode ter percebido tudo num relance, só que num relance. Isto não quer dizer que especulativamente, no espelho de sua mente, você seja capaz de reproduzir aquilo. Você pode ter a sacação intuitiva mas na hora de tentar lembrar você já produz uma redução. A intuição filosófica dele é idêntica desde o primeiro livro até o último, desde a “Filosofia e cosmovisão” até a Matesis certamente a intuição é a mesma. Mas isso vai passar por várias representações sucessivas que vão ficando cada vez melhores. Ele vai tomando consciência de algo que no fundo ele já sabia desde o início. Todos nós somos assim.

Quando ele vai atacar o problema do Pitágoras, especificamente no livro “Pitágoras e o tema do número”, ele relê todos os textos que foram deixados pela escola pitagórica, comentários, etc, e aí ele faz uma descoberta formidável: ele descobre primeiro que Platão é um pitagórico – ele não foi o primeiro que disse isso, mas ele se conscientiza disso – e de que por trás de toda a teoria das idéias tinha que ter um outro patamar da filosofia platônica que seria mais ou menos essa decadalética que ele acabou de inventar. Quer dizer, ele acabou de inventar e depois descobriu que não inventou. Ele vai dizer então que quando Pitágoras dizia que os números, que as coisas são feitas de números, quer dizer, que os números eram a substância real das coisas, ele não diz isso do número no sentido matemático concreto mas do número como expressão da forma do ser. Ou seja, o que é o número de um ser? É a fórmula dele. E ele vai dizer que é a lei de sua proporcionalidade intrínseca, é aquilo que faz com que ele seja o que é. E todo esse sistema dos números vai ter no topo o um e o dois, o um e a díada. Ora, mas o um e a díada já era o começo também da dialética simbólica. Então aí eu já acho que o Mário já não sabia mais se a filosofia era dele ou não era, porque aí ele descobre a cadeia áurea que vem desde Pitágoras até agora e todo mundo pensou exatamente a mesma coisa. Então ele já não sabe se ele está fazendo uma coisa que saiu de seu pensamento ou se está fazendo a mesma filosofia de

sempre. E também não interessa mais porque aí ele já entrou num patamar onde isso já não vem mais ao caso. Então aí já não se trata mais de expor a filosofia do Mário Ferreira mas de expor a Mathesis Megisto, quer dizer o pensamento que expressa aquelas verdades axiomáticas fundamentais que todos os filósofos pensaram mais conscientemente ou menos conscientemente, mais claramente ou menos claramente, desde o começo dos tempos.

Fim da primeira aula.

A simetria total do negócio não é tão perfeita assim. Mas eu acho que é até impossível realizar isso no prazo que ele teve para trabalhar. Nessa segunda série naturalmente não existe uma numeração porque nós temos os livros do que ele chama de problemática, então pode ter um número indefinido de assuntos, são simples exemplificações. Então ele começa a segunda série com um livro de ética e de sociologia e de filosofia dos valores. E naturalmente a pista que ele vai seguir para a solução dos problemas aí é o problema da falibilidade, o problema da previsibilidade, onde você vai ter que entrar em problemas de natureza ética à medida em que existe margem para uma decisão e esta só é cabível onde existe a possibilidade da falha.

Mas ele não se interessa muito por problemas éticos. Eu acho que ética é um assunto para cérebros inferiores. Ética no fundo é dizer o que os outros devem fazer, é ocupação para desocupados. Então deve-se tocar o mínimo nesse assunto e com um certo comedimento. Dos grandes filósofos poucos se ocuparam disso aí. Aristóteles tem dois livros de ética mas isso se perde dentro do oceano de obras dedicadas a outras coisas. A ética de Spinoza na verdade não é uma ética mas é uma metafísica. A ética como é filosofia prática certamente é um domínio menor. Nesta segunda série de livros do Mário os pontos de máximo interesse são o livro sobre Pitágoras, evidentemente, e os estudos que ele vai fazendo a respeito das obras dos filósofos antigos. Ele lançou uma série de traduções comentadas. Quando ele vai calçar Platão e Aristóteles ele ainda é o filósofo da primeira parte, mas quando ele chega no Pitágoras a coisa começa a tomar um outro rumo. Para entender esse outro rumo nós precisamos ter uma idéia mais precisa do ponto onde ele estava na FC. Para isso eu vou ler e comentar algumas das teses da FC.

O Mário primeiro escreveu um certo número de teses, umas trezentas e poucas, que formavam o encadeamento de um sistema dedutivo. Depois ele faz demonstrações e comentários. Nós vamos ver, desde logo, as dez primeiras teses. Não por coincidência ele fecha o início do sistema com as dez primeiras.

Primeira tese: alguma coisa há e o nada absoluto não há.

Segunda tese: o nada absoluto, por ser impossível, nada pode.

Dos comentários que eu selecionei aqui tem o seguinte: “para poder é preciso ser, portanto o nada absoluto nada poderia fazer. Se pudesse fazer alguma coisa, já seria alguma coisa e não o nada absoluto. Portanto nada podemos esperar que dele provenha, porque não é nada”.

A terceira tese sai aparentemente dessa linha, que está numa linha ontológica, e ele vai dizer que existe não somente a prova por demonstração mas a prova por mostração. A prova por mostração é a prova por auto-evidência. Então diz ele que o conceito de demonstração implica o conceito de mostrar, quer dizer, a demonstração seria uma mostração indireta. Isso aí, para aqueles que acompanharam as minhas outras aulas, é exatamente a idéia da evidência da prova. “A primeira certeza tem naturalmente que ser mostrada” – a demonstração exige que algo seja definitivamente mostrado para que algo possa ser demonstrado por ela – “o axioma *alguma coisa há* é evidente de per si e mostra a sua validade de per si independentemente da esquemática humana” – isso aqui eu já vou explicar o que ele quer dizer com isso – “pois esta pode variar, podem variar os conteúdos esquemáticos, mas que *alguma coisa há* é evidente para nós e extra-mentis” – independente da mente humana.

O que ele quer dizer com evidente de per si? Algo que não requer e nem admite prova. Mas eu mesmo depois descobri que a característica do auto-evidente é que ele não admite uma contraditória unívoca, que se tentar formular a contraditória dele você cai necessariamente numa sentença de duplo sentido. Se você diz que *algo há* qual é a contraditória disto? *Algo não há* ou *nada*

há? As duas, não é? Qual das duas vale? Qual é o contrário de *algo há*? É *algo não há* ou é *nada há*, mas não dá para saber se é uma ou outra. As duas valem como contraditória dela, e isto é indecível. E isto sempre acontece com os juízos auto-evidentes. E isto é uma propriedade fantástica. Isto não está no Mário, eu que descobri e tenho um espanto por ninguém ter reparado nessa coisa antes. Porque o problema com o conceito da evidência é que nele parece que existe um resíduo irracional. Se todo raciocínio lógico tem um fundamento, que por sua vez não é demonstrável, então toda a demonstração depende de algo que não é demonstrável. E esse algo de onde vem? É um mistério, é algo que se impõe por si mesmo, é algo que escapa do mundo da razão. Então nós temos que ter também um critério lógico para decidir o que é evidência e o que não é. E está aí o critério. Todo juízo evidente não pode ter contraditória unívoca. Por que é assim? Aí eu também não sei, só posso dizer apenas que é um fato que descobri, mas ainda não sei os fundamentos desse fato. Mas toda vez que você tentar vai acontecer isso. Por exemplo, esse *algo há* afirma a existência de um particular, que é o algo, mas ao mesmo tempo, ao afirmar o particular, ele afirma também coerentemente o seu gênero. Quer dizer que se algo existe, existe a existência; se existe esse algo em particular é porque existe a existência em geral. Então aí você tem o sentido particular e o sentido geral imbricados na mesma frase. Você não precisa decidir, para que a sentença geral valha, você não precisa decidir se além desse *algo há* há, alguma outra coisa também, basta que exista um algo para que a sentença seja válida seja no sentido particular de que este algo há, seja no sentido genérico de que algo em geral há. Quer dizer, não há salto, não há incoerência entre o sentido particular e o sentido geral. Por isso mesmo a contraditória vai visar de um lado o sentido particular e de outro o sentido geral, só que aí fica contraditório. Uma coisa é você negar a existência de um algo e outra coisa você negar a existência de tudo. O contraditório da sentença *algo há* são duas sentenças que são totalmente diferentes entre si e que não podem ser reduzidas uma à outra, uma no sentido de que algo não há ou de que nada há. Bastaria isso para você perceber que está lidando com um conhecimento que é auto-evidente e com o qual, portanto, você não pode lidar na esfera da lógica, vai entrar na esfera dos fundamentos da lógica.

Em seguida o Mário vai dizer que a demonstração exige o termo médio e que a mostração não exige. “A mostração segue uma via intuitiva. A evidência do que se mostra impõe-se por si mesma, pois a sua não aceitação levaria ao absurdo. Também se pode fazer uma demonstração direta pela mera comparação acima citada; ou indireta, como a *reductio ad absurdum*”. Aqui você vê que ele só admite como tentativa de prova lógica da evidência a redução ao absurdo. Se você contradiz aquela sentença você chega num absurdo. Aí é que eu acrescento algo mais: além da redução ao absurdo existe uma outra, se não uma prova pelo menos um indício, que é a impossibilidade da contraditória unívoca. A redução ao absurdo não prova efetivamente uma tese, apenas prova a absurdidade da sua contraditória. Agora, uma sentença absurda pode ter uma contraditória também absurda. Se você disser que todos os homens são vivos. Esta sentença é absurda evidentemente. No entanto se você contraditar você tem que nenhum homem é vivo e esta também é um absurdo. Então a prova do absurdo do contrário não é uma prova positiva de um juízo. Então a evidência sempre fica um pouco sob suspeita por causa disso, nós sabemos que o contrário dela é absurdo ou leva a absurdos mas isso não quer dizer que ela seja verdadeira em si mesma. Agora se você diz que o contrário é informulável, o contraditório dela não apenas é absurdo logicamente mas é informulável, não dá para formular. Então você entende que este juízo tem uma necessidade intrínseca. Ele se afirma a si mesmo e exclui a possibilidade de formular o contraditório. Uma coisa é você ter uma idéia que seja absurda e outra coisa é você ter uma idéia que não dá para ser pensada, não é sequer formulável, portanto ela não quer dizer nada. Então nós diríamos que como o contraditório de uma sentença evidente é uma sentença ambígua, o ambíguo, como ele pode ter dois sentidos contrários ele não pode ter sentido nenhum. Então não é que o contraditório da sentença evidente leve a absurdos, ele não tem significado, ele não diz nada.

Então aí a gente chega num ponto muitíssimo importante que vai faltar no Mário Ferreira mas que acho que é uma das bases para validar essa coisa, que é de que existem dois planos de

conhecimento: um seria o plano da intuição das essências simples – gato, homem, parede – e outra a dos complexos, onde você forma juízos – esta parede é branca, o gato miou, e assim por diante. Aristóteles dizia que no que diz respeito à apreensão das essências simples não existe erro, só existe erro quando você afirma algo. Quando você pensa na essência gato não há erro; pode haver um erro de denominação, você pensa numa essência mas no nome de outra, mas o que você está pensando é verdadeiro em si. Se eu penso gato e digo peixe, errei a palavra mas o conteúdo do conceito pensado é verdadeiro em si mesmo. A possibilidade de erro só começa a partir da declaração do juízo. Quando você diz que isso é aquilo, este peixe é grande ou esse gato está miando. Acontece então que tudo aquilo que você apreende num certo senso ou num certo termo, se você o apreende não como um juízo que você faz a respeito desse ser mas como sendo a simples essência desse ser você não erra.

Quando você pensa assim: Sócrates é homem; é um juízo, então pode estar errado, Sócrates pode ser um hipopótamo, mas isso só no plano da composição verbal. Na verdade eu nunca pego o conceito de Sócrates sem que lá dentro esteja o homem. Portanto a hominidade de Sócrates é auto-evidente, e se eu tirá-la não é em Sócrates que estou pensando, é outra coisa. É como se fosse um retrato de Sócrates. Eu vejo uma figura e digo: este é Sócrates. Mas é claro que esse não é Sócrates, é só um quadro pintado, uma imagem de Sócrates. Mas para eu pensar essa essência individual Sócrates, eu penso enquanto homem. Eu não preciso formular o juízo Sócrates é homem para saber que ele é homem, na hora em que falo ‘Sócrates’ o que eu penso é essa essência de Sócrates, e sem nada afirmar ou negar eu já estou pressupondo dentro dela a hominidade. Agora se eu digo: o homem é um animal racional. Bom, na hora em que eu pensei Sócrates, eu pensei Sócrates separado de sua racionalidade e animalidade, de modo a depois ter desdobrar e afirmar Sócrates é homem e portanto é um animal racional? Não. Eu já pensei tudo isso, tudo isso já está na essência simples. Então é esse o domínio do que é intuitivo e verdadeiro. O problema é que para você expressá-lo você só pode expressá-lo pelas formas da lógica, portanto aquilo que você apreendeu como conceito você tem que expressar como juízo, tem que fazer uma sentença. Aquilo que você apreende como um nome só, Sócrates, você tem que expressar ‘Sócrates é um homem, homem é animal racional’, e assim por diante; você faz uma sequência de juízos que na realidade nada estão acrescentando, são apenas juízos analíticos, só estão analisando o conteúdo do conceito. Mas acontece que esses juízos analíticos já estão todos implícitos logicamente no conceito.

Agora, quando eu penso este conceito eu já o penso com todas suas implicações lógicas ou só com uma parte? Essa é uma diferença accidental e psicológica. Algumas vezes eu penso o conceito cheio, quer dizer, já com todas as suas determinações e todos seus conteúdos implícitos, outras vezes eu penso só o nome. Se eu penso só o nome então eu preciso captar a restante das características que eu desejaria apreender e daí eu preciso pensar, preciso fazer a dedução, e na dedução posso errar. Então existe a possibilidade de você apreender dentro de um conceito já todos os juízos analíticos que estão dentro dele e apreender isso tudo intuitivamente. E neste caso o sujeito apreendeu de maneira correta, automaticamente. Mas o que determina essa diferença? Nada determina essa diferença, ela é accidental, um pensa assim e o outro assado, depende da sua quantidade de atenção, depende da sorte. Então isto quer dizer que aquilo que para um é um conceito intuitivo para outro é um conceito racional. É uma diferença meramente accidental, no que diz respeito a esses conceitos simples. Aquilo que para mim é um conceito simples para o outro é uma sequência de juízos que ele deduziu. E não conheço nenhum meio legítimo de distinguir essas coisas efetivamente, distinguir teoricamente. Isto é um mero acidente. Quando você pensa em um ser que você conhece muito bem você já o pensa com todas as suas determinações e outros que você conhece apenas pela espécie, pelo nome da espécie, então você pensa ele só com uma definição vazia da qual você depois pode com muito esforço ir deduzindo.

Aluno: o Mário chega a fazer uma distinção formal entre animalidade e racionalidade, mas não uma distinção no ser, na substância.

Mas nem pode ser, no indivíduo homem a animalidade e a racionalidade não estão separados, são apenas nomes que você dá. A racionalidade do homem está dentro de sua animalidade.

Aluno: inclusive você pode num momento ter o conceito cheio e depois esquecê-lo.

Exato. Então você que toda essa distinção entre racional e intuitivo ela na verdade vem de uma confusão de fatos. Porque a mesma coisa pode ser por um lado racional e por outro intuitivo dependendo do momento que você a enxerga. É uma distinção meramente funcional e não real. Agora, até aqui o Mário só tinha chegado neste ponto de que o evidente é aquilo cujo contraditório é absurdo. Mas nós vimos que isso pode ser muito mais fundamentado.

Quinta tese: há proposições não deduzidas, inteligíveis por si, de per si evidentes (axiomas). Bom, ele já enunciou uma, que é: *algo há*.

Sexta tese: pode-se construir a filosofia com juízos universalmente válidos. Bastando que se estabeleça um juízo universalmente válido sob o qual se possa construir todo um sistema.

Sétima tese: o nada absoluto é a contradição de alguma coisa há. É fácil você perceber isso, já está constituído na própria *alguma coisa há*.

Oitava tese: o que há – é; é ser. O que não há é não-ser. Ele está apenas denominando.

Nona tese: a proposição *alguma coisa há* é notada suficientemente por si mesma. Note bem, por um lado ele diz que ela é auto-evidente em si, quer dizer, ontologicamente. Agora na tese nove ele fala do ponto de vista cognitivo. Quer dizer, nós não precisamos nos reportar a alguma outra coisa para compreender que *algo há*. Ou seja, o conhecimento de que *algo há* provém do fato de que *algo há*, e mais nada.

Finalmente, décima tese: *alguma coisa há* não é apenas um ente de razão, mas um ente real-real. Todo mundo sabe o que é o real-real.

Isto aqui é o miolo da filosofia concreta, é a fundamentação de uma nova metafísica realista. Isto também é o limite dessa série. Tudo que ele fez nesses dez livros vai chegar aqui nessas dez teses. É fácil você ver que essas dez teses têm uma estrutura similar aos números que as designam. Primeiro ele coloca esse algo, que é o ser. Na segunda tese ele coloca o nada, que é o contraditório do ser. Na tese três ele coloca o problema da prova, que é o silogismo, o ternário. Na tese quatro ele coloca uma comparação entre a mostração e a demonstração; uma exige o termo médio e a outra não, portanto ele já fez aqui uma proporção $a/b = x/y$. Na tese cinco ele volta à unidade, mas colocada já do ponto de vista cognitivo – há proposições não deduzíveis, inteligíveis por si, de per si evidentes – então ele está falando de novo da primeira tese. Ela é inteligível por si e evidente por si. Já com tudo isso que está dentro. Na tese seis ele diz que pode-se construir uma filosofia com juízos universalmente válidos, então ele fez uma relação entre esse juízo e outros juízos. Na sétima tese ele diz que o nada absoluto é contradição de alguma coisa há, e ele esclarece que há contradição quando há simultaneamente ausência e presença do mesmo aspecto no mesmo objeto. Quer dizer, a simultaneidade da presença e da ausência traz a idéia da crise, do abismo, da contradição absoluta. Na tese oito ele vai passar da idéia de algo para a idéia de ser. Ele generalizou, subiu de nível. Na nove ele vai falar que a proposição *alguma coisa há* é notada suficientemente por si mesma, esse já é o aspecto cognitivo ou noológico da coisa. E finalmente na dez ele afirma a realidade ontológica do *alguma coisa há*, quer dizer, que não é uma validade apenas formal, mas ontológica. Com isso fechou o sistema, fechou os dez.

Daí para diante para onde ele vai? Ele tenta então resolver uma série de problemas filosóficos com isso aqui, e quando ele chega no Pitágoras ele tem que elucidar em que sentido Pitágoras dizia que as coisas são números. E ele vê claramente que ele tem que distinguir entre os números matemáticos, que são os números do cálculo, e que evidentemente não se trata disso em Pitágoras. Mas, se não se trata disso, se trata do quê? Então seriam números arquetípicos, os números como categorias, os números como princípios. As categorias são as mesmas dez. Todas elas são dadas no um e na díada, seria o ser e o contraditório do ser. Quando ele percebe isso ele vê que tem na mão os seguintes elementos: ele tem por um lado os dados sensíveis e por outro

lado os esquemas matemáticos do mundo sensível, como, por exemplo, a contagem – uma, duas, três... – é a numeração do mundo sensível. Mas por outro lado você tem os números arquetípicos que são a possibilidade mesma de você enumerar alguma coisa. Para que exista número no sentido matemático é necessário que exista algo que seria a própria numerosidade, a própria idéia de quantidade. De onde sai esta idéia? Como que ela poderia se originar não na nossa cabeça mas ontologicamente? O que torna possível a quantidade? Não é a idéia nossa de quantidade mas para que exista quantidade é necessário que algo exista e que este algo tenha por um lado unidade mas que por outro lado tenha a possibilidade de multiplicar-se, de ser várias coisas ao mesmo tempo. Então você já tem aí o um e a díada. Na hora em que ele fala isso ele percebe que esses são os princípios platônicos. Então ele vê a unidade de pensamento que vem desde Pitágoras até Platão, e ele chega então, como antecedente de mais de quarenta anos, ao resultado do Giovanni Reale. Giovanni Reale vai dizer exatamente isso, que em Platão o universo das idéias não é o ponto terminal, elas não são explicações últimas do mundo, mas que elas dependem de um universo de princípios dos quais os primeiros são o um e a díada. A partir daí ele vai vendo que todos os conceitos fundamentais da filosofia, de ser, nada, causa, antecedente, conseqüente, que todos estes podem ser montados num sistema axiomático; que seria possível você estabelecer a partir das dez categorias numéricas a expressão de sentenças universalmente válidas nas quais estariam fundamentadas todas as noções que você usa não só em filosofia como em ciência. Então ele refaz esses dez princípios expressando já as categorias não apenas no sentido de unidade, dualidade, ternariedade, e assim por diante, mas como juízos universalmente válidos. Por exemplo, a primeira lei seria: *tudo que é, é um*; regra dois: *esse um sempre se compõe de uma oposição*; regra três: *os opostos estão relacionados*; regra quatro: *a relação forma uma proporcionalidade*; regra cinco: *a proporcionalidade tem uma forma*. Essas sentenças são absolutamente inegáveis porque elas são ao mesmo tempo a estrutura da aritmética elementar, estrutura da contagem, e a fundamentação de todos os conceitos científicos e filosóficos básicos.

Acontece que ele enuncia então essas dez regras. Tendo enunciado essas dez ele descobre a coisa mais assombrosa: a contagem prossegue, e, na medida em que prossegue, o enunciado dos princípios também prossegue. Então quando você chega no dez, você tem o onze. O que é o onze? Bom, os dez primeiros princípios se enunciarão mais ou menos assim: o Todo forma uma unidade transcendental, unidade que transcende tudo aquilo que o compõe; a regra onze seria o quê? A unidade da unidade transcendental. A unidade transcendental é uma. Doze: a unidade transcendental se compõe de uma oposição; e assim por diante, e chega até não-sei-quantas teses. Todas essas sentenças são absolutamente axiomáticas, não tem nenhum jeito de você dizer que não. Agora, você poderia dizer que esse sistema é meramente formal. Bom, se o sistema é meramente formal ||| adiantando mais um pouquinho, há uma hora em que não podemos encontrar um contraditório unívoco. Ainda assim eu ainda não provei que tem alcance ontológico. Provei apenas que a tese contrária, além de absurda, não dá nem para formular, portanto provei que o contrário é não apenas absurdo mas impensável, informulável, que ele é nonsense, que é absurdo, mas ainda não está provado que esse absurdo não seja ontológico. Então você tem dois contraditórios: *algo não há* e *nada há*.

Aluno: esse *algo não há* pode ser verdadeiro também.

Ele pode ser verdadeiro também mas de fato ele só contradiz esse aqui no seu sentido particular, você tem o sentido particular e o sentido geral. Os dois não se contradizem, você não precisa escolher entre eles porque um implica o outro. Agora, este implica aquele mas aquele não implica esse. Se *nada há* é evidente que cada um dos algos também não há, mas o fato de que algo não haja não significa que *nada há*. Aliás o fato de que *algo não há* nem mesmo contradiz este aqui. Então eu descobri que na negação do princípio evidente você não pode decidir entre o contrário e o contraditório. Este é o contrário e aquele o contraditório. E isto é indecidível, não dá para saber de qual dos dois você está falando. Tudo isto aqui só prova que esta negação é absurda, mas nada nos prova que o ser mesmo não é absurdo. Então nós temos duas hipóteses: ou este

algo há tem alcance ontológico e fundamenta portanto o real e o conhecimento do real ou o ser mesmo é absurdo. E isto ainda não está resolvido no Mário Ferreira.

Como é que a gente sai dessa? O Mário coloca o *algo há* como fundamento da ontologia. A negação disto cai no duplo sentido *algo não há* e *nada há*, e isto é indecível. Portanto além disso nós caímos no informulável e no absurdo. Mas dizendo isso nós não provamos ainda que o ser mesmo não é informulável e absurdo. Pode ser que essa parte, essa negação, *algo não há* e *nada há*, ela seja válida, contanto que o ser seja intrinsecamente informulável e absurdo. Se você nega o *algo há* você cai no absurdo. Mas e se a realidade for absurda? Daí ela ganhou. Então nós temos duas hipóteses: ou *algo há* ou prevalece o absurdo. Na hora em que nós formamos essa alternativa, ou *algo há* ou tudo é absurdo, nós só formulamos uma alternativa mas nós não a decidimos, nós não excluimos a possibilidade do absurdo. É impensável, mas quem disse que o real tem que ser pensável? Pode ser que seja impensável, pode ser que seja absurdo.

Como saímos dessa? Saímos da seguinte maneira: esse *algo há* expressa uma sentença necessária. É logicamente necessária. Porque o necessário é aquilo que não pode não ser, logicamente falando. Em que medida você poderia pensar o necessário apenas como hipotético? Você teria o hipoteticamente necessário. O que é o hipoteticamente necessário? É o *se A então necessariamente B*. Ou seja, se houver a condição A então se seguirá necessariamente a condição B. Isto seria o hipoteticamente necessário. Mas o hipoteticamente necessário, de fato, das duas, uma: ou o caráter hipotético dessa sentença é meramente pensado ou ele também é real, ontológico. Isto você poderia verificar com o negócio do Santo Anselmo, que diz: Deus é um ser necessário, o ser necessário não pode não existir. Porque se é necessário então tem que existir necessariamente. Então o conceito de Deus exige a sua existência. Daí responde a crítica kantiana: essa necessidade se refere apenas ao conceito de Deus. Portanto se esse conceito é real então a necessidade do ser se segue, mas é uma necessidade hipotética. Aí que eu pergunto: em que medida o necessário pode ser hipotético? Se ele for hipotético você admite a possibilidade de que ele não seja, e daí ele não é necessário de maneira alguma. Mas se eu digo que esse ser é hipotético, pergunto eu: ele é necessariamente hipotético? Ele tem que ser hipotético?

Aluno: ele tem que ser necessário até para viabilizar essa hipótese.

Ele é hipotético mas não necessariamente hipotético, portanto ele não pode ser hipotético em si mesmo. Ele só pode ser hipotético na nossa cabeça. Portanto entre o necessário e o hipotético não há meio-termo. Ou é necessário ou é hipotético. E o hipoteticamente necessário, que o Mário admite, é um rombo nessa coisa toda. Se uma coisa é necessariamente hipotética, ela é hipotética em si mesma, e portanto necessariamente hipotética, então ela não é necessária de maneira alguma. Se ela é necessariamente hipotética então é impossível que ela seja necessária. Então isto está negado já no conceito da necessidade do ser. Então ele só pode ser hipotético acidentalmente. Ora, se ele só pode ser hipotético acidentalmente e está excluída totalmente a possibilidade de ele ser hipotético necessariamente então é necessário necessariamente.

Algo há é colocado como uma sentença necessária. Se você diz que *algo não há* ou que *nada há*, das duas, uma: ou essa negação é necessária em si mesma, e então prevalece o absurdo, ou é desnecessária. Ou *algo há* é necessário ou *nada há* é necessário. Então este *algo há*, que é necessário, ele começa a ser visto como uma necessidade hipotética, pode ser que *algo haja*. Então note que nesse caso é hipoteticamente necessário. Se *algo há* então não há o nada. Mas o que quer dizer o hipoteticamente necessário? É uma coisa que se cumprir certas condições se tornará necessária. Mas se a sentença é hipotética, ela é hipotética necessariamente ou só acidentalmente? Se ela é hipotética necessariamente então ela não é necessária de maneira alguma. Como nós admitimos essa idéia intrinsecamente impensável que é o necessariamente hipotético, e ainda admitimos que esse necessariamente hipotético é necessário de algum modo, isto é absurdo, porque se é necessariamente hipotético então não pode ser necessário necessariamente, ou então nós admitimos que há algo de estranho na idéia do hipoteticamente necessário. Na verdade o termo

hipoteticamente necessário que se usa designa uma necessidade absoluta, apenas limitada a uma condição. O que não quer dizer que o conceito de que se trata seja em si mesmo hipotético.

Voltando agora ao exemplo de Santo Anselmo, ele diz que se Deus é um ser necessário então o ser necessário existe necessariamente. Pronto, está provada a existência de Deus. Daí a resposta famosa é a seguinte: que essa necessidade de Deus é meramente hipotética, ela se refere não a um ser mas a um conceito de Deus que você mesmo está formando; se este conceito é verdadeiro então o seu Deus será necessário e ele existirá necessariamente, mas nós não sabemos ainda se o conceito é verdadeiro. Isto supõe que você possa pensar como hipotético o conceito do ser necessário. Façamos a hipótese de um ser absolutamente necessário. Em que medida nós podemos fazer esta hipótese? Para fazer essa hipótese eu tenho que pensá-lo como apenas hipoteticamente verdadeiro e não como necessariamente verdadeiro. Mas se eu digo que ele é hipoteticamente verdadeiro, hipoteticamente necessário, então falta saber se esse caráter hipotético dele é necessário também ou se é acidental. Ou seja, ele é necessariamente hipotético? Ele só pode ser hipotético? Se ele só pode ser hipotético então não é necessário. Então o conceito mesmo é contraditório, e daí você não está falando de nada. Então o necessário não pode ser hipotético a não ser para nós, do ponto de vista da mente. Na hora em que você formula a hipótese, pelo simples fato de formular a hipótese você já afirmou a existência dele. Portanto esta mesma hipótese ela mesma afirma que *algo há*. A simples tentativa de torná-la hipotética a afirma como necessária. Portanto isso não é uma negação de fato, parece uma negação mas não é. É uma prova. Você pode dizer que *nada há* porque *algo há*. A possibilidade da afirmação depende do *algo há*. Portanto essa sentença não tem contraditória, só tem contraditória aparente. Primeiro nós vemos que o contraditório é absurdo – o Mário diz que é absurdo. Daí eu acrescentei que além de ser absurda ela é de duplo de sentido, portanto não tem sentido. E agora eu estou afirmando que ela não existe. Então temos aqui um exemplo da necessidade absoluta.

Aluno: mas do ponto de vista da mente você tem que contar com as duas alternativas.

Do ponto de vista da mente você pode pensar isso aqui só como necessariamente hipotético. Isto é o necessariamente hipotético: uma coisa que não pode ser de maneira alguma. Aqui você tem o necessariamente necessário e ali o necessariamente hipotético. O que é o necessariamente hipotético? O que não pode ser de maneira alguma. Então você vê que na verdade esses pensamentos não existem, essa é uma mera possibilidade gramatical. Isso nunca foi negado, nunca ninguém negou. E cada vez que negou, na hora em que negou afirma. Então no fundo tudo isso é a mesma coisa, maneiras diferentes de dizer alguma coisa. Se o sujeito diz *algo há*, *algo não há* e *nada há* ele disse três vezes a mesma coisa. Este algo que você diz que não há certamente não é o algo ao qual estou me referindo que há, é um outro. Este nada é o algo? Não. Então esse nada ao qual você está se referindo é um outro e não esse, portanto esse continua existindo necessariamente. Então essas sentenças nunca foram contraditadas e nunca serão. Chegamos então no ponto arquivado, daqui não dá para passar. Claro, isso sou eu que estou colocando esse tijolo embaixo. Ele, Mário, parte do *algo há*. E qual é a demonstração que ele dá de que *algo há*? De que o contrário é absurdo, mas isso só não satisfaz. A possibilidade de que o mundo seja absurdo existe, então precisa fundamentar melhor. E para você fundamentar precisa primeiro descobrir essa característica lógica das sentenças auto-evidentes que é a de que elas não tem contraditória unívoca. Quando você tenta fazer o contraditório você não sabe se aquilo é o contraditório ou se é o contrário. Qual dos dois é contraditório e qual é o contrário? Depende do sentido que você está dando àquilo, pois aquilo também tem dois sentidos; acontece que esses dois sentidos são coerentes entre si, um está contido no outro. O *nada há* só contradiz o sentido geral, e o *algo não há* só contradiz o sentido particular. Mas acontece que o particular e o geral um depende do outro e o outro depende do um. Então para que algo em geral exista é necessário que exista um algo em particular, então o sentido particular já está garantido pelo geral, e vice-versa. Agora, do fato de que algo não haja não implica que nada há, ao contrário. Quer dizer, a relação aqui não é simétrica como do outro lado. Então essa é a segunda etapa. A terceira é essa de que

estou falando, de que se você nega uma sentença necessária dizendo que ela é apenas hipoteticamente necessária, falta esclarecer se é apenas você que está pensando que ela é hipotética ou se ela é hipotética em si mesma. Se ela for hipotética em si mesma ela é necessariamente hipotética. Ora, se ela é necessariamente hipotética ela não pode ser necessária. Então o necessário necessariamente hipotético é auto-contraditório, não pode existir.

Aluno: não pode fundamentar uma ontologia em cima de uma hipótese.

Não pode. Então o necessário pode ser pensado como hipotético só hipoteticamente. Quer dizer, eu finjo que estou pensando que o necessário é hipotético, mas não estou pensando realmente, só estou combinando palavras.

Aluno: o hipotético não pode ser o contrário do necessário. Mas tudo isto é uma busca dele de montar uma ontologia?

É, ele quer encontrar o ponto arquimédico, o que é absolutamente inegável. Muitos procuraram isso. Muitos procuraram e não encontraram. E de fato ele encontrou, *algo há*, é muito simples. O contrário é o cinismo, quando o sujeito diz que *nada há*, o que o sujeito diz é que ele está tentando pensar que *nada há*. Só fiz isso por hipótese, eu estou declarando que é mentira na hora em que digo isso. Não precisa nem recorrer a isto de que o sujeito precisa existir para poder dizer. Aí seria um requinte, mas não precisa. Você quer dizer que essa sentença que é colocada como necessária, ela é apenas hipotética, hipoteticamente necessária, fingimos que ela é necessária. Mas somos nós que fingimos que ela é assim ou ela é assim mesmo? Para que você pudesse demonstrar sua tese de que *nada há* seria necessário que a sentença *algo há* fosse necessariamente hipotética e não apenas pensada como hipotética. Mas acontece que aquilo que é necessariamente hipotético não pode ser definido como necessário, nem mesmo no sentido hipotético. Na hora que eu faço a hipótese de que algo é necessário, para isso eu vou ter que expressar que é necessário. Mas se ao mesmo tempo eu estou dizendo que ela não é necessária, acabou, não tem conceito. Quer dizer, quando eu digo *penso algo como necessário* eu já estou dizendo para mim que aquilo não é necessário de maneira alguma, porque só é necessário condicionalmente, portanto não é necessário. Mas se ao mesmo tempo eu quero insistir que é necessário então meu conceito é auto-contraditório. Ou ele é necessário ou não é necessário. O hipoteticamente necessário é condicional. Agora, ele é necessariamente condicional. Se ele é necessariamente condicional ele depende de um outro. Qual é esse outro? Não tem um outro ao qual você possa recorrer. Então não é verdade o que você falou, no ato você está declarando que isto é apenas uma frase, cujo conteúdo noético é de que *algo há*. O conteúdo da frase *nada há* é *algo há*.

Aluno: esse é o princípio.

Claro. É o princípio dos princípios. Então, como o Mário deixa esse pedaço meio nebuloso então precisa fazer uma demonstração mais rigorosa desse negócio, não pode ficar assim. Porque senão pode chegar lá para diante na tese 132 um engraçadinho vai lá e contesta o seu *algo há* e invalida tudo. Eu próprio não excluí o nada. *Não fui eu que o excluí, foi você que não o inclui; inclua se puder*. Você está falando *nada há* mas pensando *algo há*. Porque é idêntico, é a mesma coisa. O algo e o nada no fim são a mesma coisa. Esse nada o que acrescenta ao conceito de algo? Nada. Você não pode assinalar um único traço, uma única nota no nada que o distinga do algo. Ele não tem notas, mas o algo também não tem notas. Mas esse algo tem a existência e o nada não tem a existência. Mas como não tem a existência se você está afirmando isso? O único traço que tem nesse algo e que nós conhecemos é que ele há; e qual é a nota nós conhecemos do nada? Também que ele há. Então é esse há que é a nota positiva e não o algo ou o nada.

Aluno: só que esse há do nada é um há lógico apenas, está dentro da esfera lógica, enquanto que o outro não. O há do algo é ontológico.

Não é bem isso. É que este há é ontológico nos dois casos, e por isso mesmo esse nada não quer dizer nada a não ser que queira dizer algo. Essas duas frases são a mesma.

Aluno: a realidade lógica deriva da ontológica, ela só é possível na medida em que ela é uma realidade ontológica também.

Sim, mas nós nem precisamos chegar nisso. Isso é a consequência da consequência da consequência. Eu estou querendo dizer que o sentido desse nada é precisamente o algo. Me dê uma nota do algo. Você não tem, ele é totalmente genérico. A única nota que ele tem é a existência. Muito bem, você tem um algo que não possui uma nota que o caracterize a não ser a existência. E o seu famoso nada? Me dê uma nota desse nada. Ele não tem nota, a única nota que ele tem é que ele há. Mas essa nota é igual à do algo. Então você tem uma identidade, dizer que *algo há* e que *nada há* é exatamente a mesma coisa. Portanto isto nunca foi contestado, nem nunca vai ser. Ainda se poderia dizer: mas tudo isso que você demonstrou é apenas uma demonstração lógica e não ontológica. Então o conjunto dessa necessidade que estou demonstrando é hipotética? Aí cai no problema anterior: ela é necessariamente hipotética? Então você não sai disso. Que uma coisa necessariamente hipotética seja necessária de fato é o absurdo dos absurdos. Se é hipoteticamente necessário então não é necessário, você está apenas pensando como se ele fosse, está fingindo, sabendo que não é. Aí não é apenas o absurdo da hipótese contrária, é a total ausência de significado da hipótese contrária a não ser que ela seja a mesma hipótese. *Nada há* não quer dizer nada a não ser que queira dizer que *algo há*.

Aluno: é o faz-de-conta.

É o faz-de-conta. Quer dizer que nós só podemos pensar isto aqui como hipótese. Este é o necessariamente hipotético. E o que ele é? Nada. Então entendemos que *algo há* necessariamente. E algo só pode haver hipoteticamente. Então nós temos de um lado o necessário e do outro lado o impossível. O que é o impossível? Aquilo que só pode existir hipoteticamente. E aquilo que não pode existir nem hipoteticamente? Isto aí não existe. E a hipótese auto-contraditória? Claro que ela pode existir hipoteticamente, tanto que você já a formulou. E a coisa que é quadrada e redonda ao mesmo tempo, é impossível. Mas é impossível em termos do resultado da lógica, porque tem consequências absurdas, e não que não seja formulável, porque você acabou de formular.

Então temos aí o que é o nada ou o impossível. É aquilo que só é, que só pode existir hipoteticamente, só pode existir para nós, como uma possibilidade do pensamento humano, de combinar palavras. E tem um outro algo que não pode existir assim e não pode ser hipotético, ele não pode ser pensado como uma coisa que é apenas pensada. Toda vez que você tentar pensar que isso é apenas pensamento na mesma hora você está afirmando que não é apenas pensamento.

Aluno: tanto que o nada do ponto de vista lógico é apenas hipotético, e do ponto de vista ontológico ele não existe.

O nada só existe logicamente. Ele é um ente de razão. Agora, ele é um ente de razão que é necessariamente um ente de razão e não pode ser nada mais do que isso. Nem concebido como outra coisa, nem falado como outra coisa, toda vez que você fala que *nada há* você está falando que *algo há*. Para lembrar disso aí é simples. Defina esse algo por alguma nota. Não tem nenhuma nota além da existência. Agora defina o nada. Não tem nenhuma nota a não ser a existência. Então é igual. O nada é o famoso algo do qual eu estava falando. O seu nada é idêntico ao meu

algo. Ou ele não é nada ou ele é o meu algo. Não sendo o nada ele continua sendo o meu algo, porque ele não tem nada a não ser a existência. Você pode reduzir isso aí para: a existência existe; existe o existir. Tanto que o velho Parmenides já dizia que o Ser é. Era isto que ele estava querendo dizer.

Agora, com isso a gente expõe a última possibilidade. Antes você estava na brincadeira. É claro que na vida cotidiana todos vivemos baseados na hipótese de que algo há. Mas nós nunca a abraçamos como mera hipótese. *Ah, nós não temos a prova.* Agora, aqui você tem a prova. Para que serve essa prova? Entre outras coisas serve para você saber que todas as hipóteses que você fez são todas verdadeiras. Toda vez que você foi para casa acreditando que existia a casa, ela existia mesmo. Toda vez que você acreditou que ontem você existia, você existiu mesmo. Isto serve para curar o indivíduo, definitivamente, da ilusão de fugir para algum lugar. Não há como fugir. Onde quer que você esteja está lá a existência.

Aluno: até no campo da ficção.

No campo da ficção, da fantasia. *Ah, vou fugir para a fantasia.* Mas a fantasia também é real. Você vai fantasiar mesmo? Ou vai fazer de conta que fantasia? Bom, se você faz de conta que fantasia, você está realmente fazendo de conta que fantasia ou você está apenas fingindo que faz de conta que fantasia?

Não há escapatória para fora da existência, isto é que é fundamental. A realidade é mortalmente densa, em todo lugar, mesmo na fantasia, no reino da carochinha, no inferno, no céu... tudo é tremendamente real e não tem escapatória, não tem para onde fugir, não tem o nada para você se esconder lá dentro. ||| se você sabe algo que você não sabia houve uma transformação. Essa transformação se deu onde?

Aluno: no tempo.

No tempo e no espaço. Kant era um trapalhão monumental. Eu tenho ódio de Kant. Ele era um cara até bem intencionado e o que ele queria era até legal, porque ele percebeu o perigo que existia em você formular uma metafísica para sustentar o dogma. Porque o Cristianismo aparece sob a forma de um mistério, é um mistério que vem sob a forma de símbolos. Na hora em que você equaciona isso como um dogma e formula uma metafísica isso vira matéria de discussão. E na hora em que virou discussão acabou a religião. Então ele quer preservar o domínio do mistério. Até que é boa a intenção, *isso aqui nós não podemos conhecer, nós só podemos ter fé.* Bom, é melhor para você que você conheça pela fé, mas não quer dizer que você não possa conhecer por outros meios também. Mas por outros meios é mais perigoso. O Cristo dizia que era maldita a geração que pede provas. Isto não quer dizer que as provas sejam impossíveis. Quer dizer, o caminho que exige uma prova não é um caminho bem-aventurado. E é fácil você perceber que não é. O caminho da fé é direto e o outro é um caminho de tormento e de dúvidas que pode dar certo, pode dar errado, você não sabe, e é cheio de tentações, é um pepino. Então, quando a doutrina cristã se coloca como um mistério para ser acreditado isso não quer dizer que esse conjunto de mistérios não possa ser provado. Ele pode, apenas não lhe convém que você faça isso. Não é necessário e não é bom. Porque você para ter a prova precisa entrar no reino dialético, e o reino dialético é o da disputa entre sim e não, e aí você entra na disputa do diabo.

Aluno: e é isso que a gente faz aqui, é a filosofia.

Sim. Mas antes estava tudo arrumado. Desde a primeira pergunta que o sujeito fez: ah, por que é assim? É aí que começa. Mas não fomos nós que inventamos isso, nós não escolhemos essa via. Aliás, é uma coisa perversa o sujeito que escolhe ficar nisso, que gosta de ficar nisso. Mas você entra na filosofia porque a circunstância a tornou necessária, e não porque você gosta de ficar no negócio dialético. Entrar na dialética é ter espírito de contradição. Mas para que você

vai ter espírito de contradição? Isso é espírito de porco. Então não é por gosto mas por necessidade. Uma necessidade não só do indivíduo mas de toda a sociedade humana. Agora, e se tivesse obtido pela fé? Aí é fácil, você acredita e logo em seguida você fica sabendo a coisa intuitivamente. Agora, isso nem sempre é possível. Agora, a intenção de Kant era defender esse mundo da fé. Agora, para isso o que é que ele faz? Ele nega a possibilidade do conhecimento. Mas se você nega então o que acontece? Você não tem mais nenhum conhecimento que seja absolutamente fundamentado a não ser o conhecimento de ordem puramente formal. Mais, todos os absolutos vão para as cucuias exceto os limites do entendimento humano, os limites do entendimento humano é que se tornam um novo absoluto. Ora, esses limites são justamente a ignorância. Então você tirou o conhecimento de Deus e botou lá um negócio chamado ignorância. Agora você não vai mais procurar Deus porque ele é bom, isso ou aquilo, mas simplesmente porque você não o conhece. Daí vai haver essa ruptura que é característica do mundo protestante, que vai então definir Deus como aquele que é totalmente outro, totalmente diferente, que nunca é aquele do qual nós falamos. Essa patacoada é negócio de Mestre Eckhart, eu não gosto dele não, eu acho que aquilo tudo é fazer drama. Eu acho que muitos desses místicos que falam do incognoscível, do mistério, estão fazendo drama, não é tão misterioso assim. Se Deus encarnou, veio aí, para você ver, ficou na tua frente, então não pode ser tão misterioso assim. Isso é um dramatismo. E esse dramatismo que está no fundo de Kant. Agora, isso aí termina assim: esse Deus é incognoscível, então não adianta você fazer nada porque você não vai ter acesso a Ele de jeito nenhum. Poderia ter pela fé? Como, se você nunca vai saber se esse Deus no qual você tem fé é Deus de fato? Não pode saber. Você tem uma fé que não tem um respaldo efetivo de ordem metafísica, vai ter uma fé que é puro chute. A fé em não-sei-quê. Então as disputas ficam impossíveis de se solucionar inclusive aquelas que dão dentro de sua própria cabeça. E daí você vai terminar na radical separação entre homem e Deus, e vai terminar na morte de Deus. Isto tudo é de uma lógica implacável. Se você começa a ler Lutero e essa tradição germânica de Mestre Eckhart termina na morte de Deus fatalmente. Não tem como escapar disso aí. Quer dizer, esse pessoal é tudo maluco, do primeiro ao último. É uma teologia do desespero. Embora eu tenha descendência germânica e latina eu decididamente acho que eles estão malucos mesmo, querem sofrer.

Agora, a característica da linha mestra do pensamento cristão, católica, é de oscilar entre as duas coisas e de não fazer drama. E o Mário está decididamente nessa linha. Ele vai demonstrar que existe o conhecimento, que ele é possível, objetivo e provado, o que não vai eliminar a necessidade da fé. A fé significa fidelidade. Se você quer saber o que é uma coisa você procura o seu contrário. O que é o contrário da fé? É a dúvida ou a negação. Você pega o exemplo de Pedro. Ele negou a fé. Ele é o primeiro caso manifesto do sujeito que tinha fé e negou. Mas ele negou porque ele sabia. Ele tinha fé em um treco invisível? Não, ele andava com Jesus Cristo há um tempão, estava careca de saber, ele viu a transfiguração, viu um monte de coisas. E mesmo assim ele deixou de acreditar. Porque estava com medo. Então a fé não pode ser entendida só no sentido de você confiar numa coisa que você não vê mas também em você confirmar a crença naquilo que você já viu mas não está vendo neste instante. Então é no sentido da fidelidade. Agora, pode ser no sentido hebraico, *emunah*, a fidelidade numa promessa. Mas não é necessário ser fiel só a uma promessa futura mas também a uma promessa passada. Se não tem fidelidade ao passado como pode ter fidelidade ao futuro? Então é também a fidelidade à palavra dada. Então é também fidelidade ao que você já sabe, já declarou, já pensou.

Então a fé não tem essa dimensão tão profunda quanto vêem os protestantes, que ela é tudo. Porque algo precisa lhe ser dado para você crer no restante. Quando chegava o leproso para ser curado pelo Cristo, Cristo curava e dizia *tua fé te salvou*, não foi a fé, foi o Cristo. O Cristo pode dizer isso, mas eu não posso dizer que foi a minha fé me salvou, porque senão fui eu que me salvei a mim mesmo através de um simples ato de pensar. Não é possível isso, não pode ser isto que ele quis dizer. Além do mais o leproso viu Cristo. Viu e ouviu. Portanto ele não podia ter menos fé do que nós. Você vê que você não vê mas você acredita nele porque você viu ele fazer com o outro (???). Precisa de uma certa fé, uma certa coragem, mas não tanto quanto para

acreditar num treco que você nunca viu, você nunca sabe e parece ser o absurdo total. Então os apóstolos receberam tanto do que nós (???).

Aluno: eles tinham o feedback.

Eles tinham o feedback, nós não. E ainda negaram. Nem por isso deixou de ser santo. Pedro negou, Tomé duvidou e mesmo assim são santos, porque isso aí é humano. A fé não pode ter toda essa dimensão tão decisiva quanto dizem os protestantes. Ela é um elemento dentro de um conjunto razoável. Essa noção do razoável, do proporcional, do humanamente possível, a igreja católica sempre teve. E ela vai ver a negação disso como um negócio diabólico, porque a negação disso afasta você de Deus, o torna impossível. E toda a história do protestantismo está aí, começa no Mestre Eckhart e vai terminar na negação, a teologia germânica vai terminar na morte de Deus.

Se você pega o negócio do Mário, qual é o papel da fé nesta coisa? Claro, ele também tem que ter fé. Ele morreu rezando o pai-nosso. Colocaram-no de pé e morreu rezando o pai-nosso. Ele tinha a fé. E ia na igreja. (???) eu já cheguei à conclusão de que não posso ir à igreja, é muita tentação (???). Então não dá. Agora, lá em Paris eu assisti uma missa em lituano. Suponho que o padre estava falando de coisas sublimes.

Você vê que a dualidade começa com esse negócio forma e matéria, ato e potência. Mas entre esses pólos forma-matéria, ato-potência, mas entre eles tem que existir também a proporcionalidade. Quer dizer, o ato tem nele algo de potência, porque senão ele entraria em ato simultaneamente. Ora, essa incapacidade do ato ser ato simultaneamente isso aí nós chamamos (???). Por outro lado, a potência também tem que ter um ato senão ela não seria nada. Quer dizer, ela precisa ser algo para poder ter alguma potência. Na medida em que ela é ela tem uma forma própria, ela tem a forma de matéria. E os elementos que a compõem e que são a sua matéria? Também tem. Você pega a madeira, que era de uma árvore, árvore se constitui de celulose, que também tem uma forma que é dela, que na hora em que é integrada naquele vegetal em particular ela não perde sua forma própria. A forma da matéria é a matéria da forma. No entanto essas coisas ainda que estejam numa reciprocidade elas conservam sua distinção. Muito bem mas se você tem aqui a forma com a sua matéria, a matéria com a sua forma, tudo isso juntado, quando isso se junta você tem um ser que tem uma forma determinada, a forma da sua singularidade. Este é o cinco.

O número cinco é um número chave no Mário Ferreira, porque o cinco vai definir a lei de proporcionalidade intrínseca do objeto. Então nós podemos dizer que a compreensão do mundo físico, do mundo realmente existente, começa com esse número cinco, com a idéia da forma intrínseca. Nós podemos dizer que a filosofia de Aristóteles começa então nesse número cinco. Porque o conceito básico de Aristóteles é o da substância individual, que é exatamente isso aí que o Mário chama de proporcionalidade intrínseca, que faz com que o objeto tenha esta forma. Então aí nós entendemos que o Aristóteles e o Mário não estão falando exatamente da mesma coisa. O Mário buscou detalhar mais.

Aluno: ampliou mais o horizonte.

Aprofundou, foi abaixo da categoria da substância. Você vê então que essas categorias não correspondem às de Aristóteles. A única correspondência que eu posso encontrar para a substância é o que o Mário chama de forma intrínseca de um objeto. Aí nesse ponto o Mário desenvolve um outro lado da ontologia dele que é dos mais interessantes que existem. Ele diz que essa forma intrínseca não é só uma forma que agrupa matérias, ela agrupa possibilidades. Só que essas possibilidades, algumas delas são contraditórias. E é justamente o aglomerado dessas contradições que vai formar o ser individual. A estas contradições que existem dentro do ser e cujas (???) fazem com que o ser seja o que é e mantenha de certo modo a sua forma é o que ele chama de tensões. Então ele percebe que a substância individual é não apenas uma forma mas

uma forma tensional. Eu acho que este foi, desde Aristóteles, deste assunto aqui, foi o primeiro que deu um passo além de Aristóteles. Para não dizer que ele foi o primeiro, Leibniz tinha visto algo disso aí na mônada. Porque ele definia a mônada não só como substância mas como vontade, ou forças. Essa coisa ainda está meio nebulosa no Leibniz. Há algo na mônada que não é definido somente pela sua forma. Então, pensando aristotelicamente, tem que ter a forma, a forma é a finalidade, mas tensional. O Mário vai dizer que esta tensão é interna. Não é uma mônada simples que tem uma vontade única, uma forma única, dirigida a uma finalidade única, não é. É um aglomerado de finalidades e de coisas que estão em conflito e que produzem para fora uma determinada resultante. Então se não houvesse tensões dentro do próprio indivíduo ele só poderia sofrer alterações vindas de fora. Se toda mônada fosse um negócio simples e unívoco então ela não pode agir em cima de si mesma, só pode agir para fora. Mas não existe nada que seja assim no mundo. Então todos os seres realmente existentes têm uma forma que, juntando as proporcionalidades entre a forma e a matéria e a matéria e a forma, produzem uma tensão que dá o tônus daquela individualidade. Ela se caracteriza não por ser apenas uma forma mas por ser a forma de um conjunto de tensões e portanto um tônus específico. Olha que maravilha este sujeito está fazendo.

Aluno: só que isto está misturado com uma porção de coisas ali na hora.

Todas as vezes que eu tento explicar a filosofia do Mário eu me atenho aos aspectos mais formais, à estrutura da obra. Quando você vai entrar na matéria das doutrinas você precisa peneirar muito para saber o que ele está dizendo mesmo. Porque ele dá muitos exemplos, ele repete essas coisas ao longo da obra dele milhares de vezes e cada vez de um jeito. E você vê que ele não conseguiu uma expressão simples do que ele está fazendo. Então, se ele não conseguiu como é que eu vou conseguir? Em Aristóteles tem algum texto onde o essencial está ali? Tem a “Metafísica”. Então você lê a “Metafísica” e depois vai olhando o resto. Mas no Mário não tem isso. As coisas mais importantes estão espalhadas. E você vê ele lutando com as dificuldades de expressar essas coisas, que vem do fato de não ter público. Aristóteles tinha um público que vinha sendo fabricado desde Sócrates. Aquela turminha de discípulos em torno de Platão e Sócrates já tinha todo o domínio do vocabulário, tinha todo um contexto, questões, preocupações, e Aristóteles falava para eles como um dentro do meio platônico. Então você sabe para quem você está falando, para uma assembléia de platônicos. E o Mário? Está falando para quem? É muito difícil falar para o ar, ou para o público que você mesmo está tentando formar, a partir do zero, como ele estava tentando e não conseguiu.

O Mário não teve um aluno que estivesse à altura do que ele estava fazendo. Eu nem tive como ter contato com ele, quando eu ouvi falar de MFS ele já estava morto há cinco anos. Aliás, para dizer que eu nunca tinha ouvido falar, eu tinha, porque ele tinha a editora no mesmo prédio do meu pai, e eu me lembrava vagamente do nome MFS. Mas nunca teria suspeitado que era isto aqui. E eu digo que jamais pegaria numa livraria um livro daqueles. Um livro com aquela aparência gráfica, está na cara que é um negócio brega. O conteúdo deve ser tão amador quanto à forma. Parecia o ‘universo em desencanto’, havia milhares de livros ‘universo em desencanto’, brega para caramba. Eu nem iria encostar o meu dedo numa porcaria daquelas, e teria saído perdendo.

Aluno: você nunca pensou em resgatar a filosofia dele, tentando extrair o que fosse essencialmente dele?

Sim, mas o problema é que ele repete muito essas coisas sob muitas formas e muitas vezes. Então, vamos supor que você botasse todas as obras do Mário no computador e fosse ver quantas vezes aparece escrito a expressão *lei de proporcionalidade intrínseca* ou *proporcionalidade intrínseca*. São milhares e milhares. E cada vez ele está dizendo uma outra coisinha, de um jeito diferente. É muito difícil você condensar isso aí. Para condensar você tem que ter certeza de que

nenhuma nuance do contexto lhe escapou. Então para isso você precisaria ver todos os lugares na obra onde ele falou isso. Claro que isso só pode ser feito por uma coletividade. Com autores muito mais claros do que ele, levou séculos para você chegar a um consenso. Se você pegar São Tomás de Aquino, você tem o Index Tomisticus, que foi obra de mais de uma centena de pessoas e é um índice remissivo de duas mil páginas. O Mário, com o trabalho meu sozinho, e ele é muito mais confuso que São Tomás de Aquino, o que você quer? Já fiz milagre aqui. Consegui enxugar e fazer essas... consegui primeiro perceber a estrutura do todo. Esse é o capítulo um. Não tem índice remissivo mas tem um índice analítico, o índice das partes. Já melhorou. Só isso demorou oito anos. A partir do momento que você tem esse arcabouço, como nós conseguiríamos fazer uma expressão não do arcabouço, mas da matéria, do conteúdo do que ele está falando? Aí leva mais dez, quinze anos. Sem contar o seguinte: eu não sou especialista em MFS, eu sou especialista no meu pensamento. Eu tenho o maior interesse em fazer isso, porém eu tenho outras perguntas que esse cara não fez e me interessam muito mais urgentemente do que as que ele fez. Mesmo porque essas já estão respondidas, já está no Mário.

Essa coisa é a explicação de ontem, qual é a fundamentação última da sua crença no Ser, na realidade? É a absurdidade do contrário? Claro que isso não basta, tem que aprofundar. Agora, essas coisas aqui de proporcionalidade, não são para mim matéria de investigação, porque isso aqui para mim é de uma obviedade tremenda. O cara está certíssimo, é claro que é assim, não precisa nem pensar. Se não fosse assim você não poderia reconhecer o que são as individualidades. Você reconhece as individualidades por quê? Porque elas têm suas formas, agora, está na cara que essa forma não é estática. Você conhece uma pessoa e vai ver que ela não foi transformada apenas pelo tempo, ela também se transformará agindo. Quando você vai aconselhar uma pessoa a não fazer algo supõe-se que ela tem três ou quatro alternativas, tem escolhas, e portanto se moldou a si mesma. Para ela se moldar a si mesma precisa ter um antagonismo dentro dela, entre a parte que decide e a que sofre a decisão. Então está na cara que ela é um todo tensional, é só você olhar para você mesmo. E o horóscopo é exatamente isto, o conjunto de antagonismos que tem ali dentro e que dão três ou quatro resultantes possíveis. Como é que você sabe qual vai ser a resultante? Aí entra o elemento da decisão individual, que não é irracional, não é arbitrário. Ele não é nem arbitrário e nem determinado, ele é criado pelo indivíduo, é a capacidade que o indivíduo tem de ser causa. Se a coisa fosse causada por algo de fora o sujeito não seria causa de coisa alguma, ele não seria o começo. Ele vai apertando, afunilando as possibilidades, daí chegou lá. O sujeito não sabe se casa ou se compra uma bicicleta; bom, mas já está determinado que ele vai comprar uma bicicleta mesmo, acabou. Muito bem, mas e ele? Não é causa do seu ato? Se todo ato tivesse uma explicação que fosse para trás, que remontasse para trás do indivíduo, ele seria inteiramente desnecessário. Se existe indivíduo é porque a partir da hora em que ele existe ele é uma origem, ele é uma fonte.

Aluno: isso não quer dizer que não existam coisas determinadas, padrões determinados.

Há coisas determinadas, mas ele tem que dar seu lance. Ele pode tentar ir de encontro à determinação, mas nunca é uma coisa arbitrária. Se fosse arbitrário não seria voluntário também, seria por sorteio. O que é especificamente o voluntário? É o elemento de criação que você coloca lá, é o elemento que faz com que você seja você, o elemento que o distingue. Nem tem uma causa que o explique além do próprio indivíduo nem é irracional e totalmente inexplicável. Claro que é explicável. O indivíduo teve boas e sólidas razões para agir assim, e a primeira delas é que ele é ele. É aquele negócio: por que o gato miou? Porque ele é gato, se fosse boi mugia. Por que você agiu assim? Porque em primeiro lugar você tem a causa formal, e eu sou eu e não você. E eu acho que essa explicação é mais do que suficiente. Não para explicar tudo mas pelo menos para justificar.

Então esse negócio do tensional que é estudado pelo Mário, ele matou esse problema. Então você não precisa chover no molhado, não precisa se preocupar com esses assuntos, é só pegar o que ele falou. Agora, toda filosofia se alimenta do que os outros filósofos não falaram,

evidentemente. Ou tem que ter uma brecha, ou tem que ter um problema, ou então o estudo da filosofia viraria o estudo da filosofia do MFS, até que surgisse a necessidade de uma outra. Pode acontecer, se eu não conseguir inventar nenhum problema que os caras já não tenham de alguma maneira resolvido. Isto aconteceu em parte com Aristóteles, os caras inventavam e iam ver em Aristóteles que ele já tinha resolvido. Até que chegou uma hora em que os caras formularam perguntas que não tinham resposta em Aristóteles, ou começaram a perceber deficiências dentro da própria construção de sua filosofia.

Este papel aqui vocês podem fazer xerox dele hoje mesmo. Ele está incompleto, faltam duas páginas para completar, sobre a lei da harmonia, mas já dá para ter uma idéia. Vamos fazer uma leitura comentada. Alguns dos comentários já estão dados nas notas, justamente porque eu dava aula, comentava, e transformava os comentários em notas, fazendo comentários para aquele que está mais devagar. |||

Tínhamos nestes os elementos de base para esta reconstrução das leis, pelo menos nos seus aspectos ontológicos e nos seus aspectos matéticos. Dada a coerência que as leis apresentam – o ontológico se refere ao Ser e o matético à Possibilidade Universal, é a distinção do Guenon entre ontologia e metafísica, a ontologia é o estudo do Ser e a metafísica é o estudo do possível e do impossível, que segundo ele precede o Ser, mas segundo eu, não, tudo isto é ontologia; eu não aceito essa distinção, mas no fim das contas dá no mesmo – **para esta doutrina expressa dos textos podemos supor que a demonstração de sua validade, tal como a apresentamos, deve ser similar àquela que era conhecida pelos iniciados pitagóricos de terceiro grau, e que eles teriam chegado às mesmas conclusões a que chegamos pelo desenrolar dos pensamentos segundo as leis dialéticas da consequência. De qualquer modo a questão da validade histórica não é a que nos interessa em primeiro instância. O que nos interessa é que pitagóricas ou não estas leis são válidas. Se, na análise que se segue, vamos usar de argumentos extraídos dos textos pitagóricos, procuraremos por outro lado reforçar esses argumentos segundo enfoques que são próprios ao nosso modo de considerar as coisas.**

Distinções (título dado pelo Olavo)

Antes de mais nada não se deve, quando se fala de pitagorismo, confundir os números matemáticos (os arithmos mathematicoi), que pertencem à tríada inferior, com os arithmos archai, que são da tríade superior.

O que ele quer dizer? Que o número matemático é simplesmente um número quantitativo, um número de contagem. O número superior é o que expressa a forma de uma relação. Quando você conta, um, dois, três, quatro, o dois não é somente a enumeração de elementos mas a designação de uma relação entre eles. Para ficar mais claro isto, isso é a mesma coisa que você contar vários elementos ou contar vários aspectos dentro de um mesmo elemento. Matematicamente essa diferença não existe, ela é irrelevante. Na contagem, um, dois, três, quatro, pouco interessa se são um, dois, três, quatro laranjas, ou um, dois, três, quatro aspectos que são internos à própria unidade. Ao mesmo tempo é uma enumeração e uma relação. Matematicamente isso é irrelevante; ou era, hoje em dia já se estuda um pouco isso. Então os números encarados como formas e relação são os archai. Se essas formas e relações não forem somente lógicas então são leis ontológicas.

Estes últimos, os archai, correspondem às formas no sentido platônico, às idéias exemplares no sentido de Santo Agostinho, aos paradei mata (???) do neo-pitagorismo.

Os números supremos, os números arquetípicos, correspondem às formas platônicas; mas isto não está muito exato, porque corresponde aos princípios platônicos e não às formas ou

idéias. Isso aí foi mais um lapsus lingua. Para os fins do que ele estava falando aí essa distinção não importa, mas para nós importa.

Isto é, as idéias universais, eideticamente, não só noéticamente, consideradas.

Qual é a distinção entre eidético e noético? Eidos é a própria noção de forma, então, se refere às essências dos seres, e noeticamente é na nossa possibilidade de conhecê-las.

Outra distinção que devemos ter em mente é aquela já mencionada que há entre as duas maneiras ou níveis em que podemos encarar os logoi, ou princípios. De um lado podemos considerá-los enquanto formas arquetípicas, idéias exemplares, arithmoi archai, paradei mata, ou ainda, na terminologia escolástica, pura possibilis – possibilidades puras – e de outro lado enquanto leis ou normas reais e efetivas que imperam e regem sobre as coisas existentes. Neste último caso os logoi são normas não somente pelo seu conteúdo noemático, mas pela função que efetivamente desempenham.

Qual é a diferença entre noemático e noético? Noético se refere ao ato de conhecimento e noemático ao objeto de conhecimento. Noema é aquilo que você conhece e noesis é o ato de conhecer.

É das leis nesse sentido efetivo que desejamos falar. Estas leis que regem todas as coisas constituíam aquilo que os pitagóricos denominavam tétrada sagrada, ou quaternário sagrado, também chamada de década sagrada, porque a soma dos quatro primeiros números – $1+2+3+4$ – dá dez. Ao conjunto de dez leis eles denominavam ‘mãe de todas as coisas’, entendendo com isso que elas constituíam a matriz, a fonte, que ao reger se repete e ao repetir faz repetir.

O que a mãe faz? O Pai é a própria unidade e a infinitude, agora, a possibilidade de desmembrar e de enumerar é a mãe. O Schuon diz o seguinte: “o Infinito é o aspecto maternal ou feminino do Absoluto”. É a mesma coisa. O Absoluto visto como Infinitude é materno, visto como Absoluto é paterno. Nós vemos então que esse negócio de mãe – essa é a minha teoria – mulher não existe, só existe homem. Todas estas discussões de sexos já partem do princípio de que os dois existem como duas espécies. Tem até um maluco que diz que os problemas vem do fato de que são espécies diferentes que tem origens cosmológicas diferentes – os homens são marcianos e as mulheres venusianas. Como é que esses marcianos se reproduziram?

Na verdade claro que não existe, mulher é um tipo de homem especializado em levar um outro homem dentro dela. Então a idéia de você procurar uma explicação dos conflitos conjugais a partir das diferenças entre o homem e a mulher é uma das idéias mais estúpidas que tem no mundo. Por quê? Porque casal gay também briga. Então basta ter um caso destes para você ver que é claro que não pode ser essencialmente as diferenças entre homem e mulher que produziram.

Por que você briga com as pessoas que você ama? Tem algum motivo, há uma identificação. Então, na medida em que você tem uma identificação com a pessoa os atos dela é como se fossem seus. Tudo que ela faça é como se você tivesse feito. Acontece que você tem essa identificação mas ao mesmo tempo você não tem poder de determinar os atos. Então você tem a responsabilidade sem o poder. Qualquer pessoa que você ama, se ela faz uma coisa vergonhosa você se envergonha, mas você não tem o poder de impedir de fazer. Por isso que o amor implica uma dimensão sacrificial. Ou seja, na verdade você está assumindo uma responsabilidade sem o poder concomitante. Só lhe resta rezar para que dê certo. Esta é a origem. Agora, se você não se interessa absolutamente pela pessoa o que quer que ela faça ou desfaça não vai mudar. Então esta é a origem dos problemas, não tem nada a ver com sexo. O sexo é

inocente, ele não cria problema nenhum, e a distinção entre os sexos não é problema algum, é uma coisa da natureza, não pode ser conflitiva.

Basta essa observação para você ver que tudo que se tem escrito sobre psicologia diferencial de homem e mulher se não é errado pelo menos é brutalmente exagerado. Agora, isto aqui de que estou falando se aplica tanto da mulher para o homem quanto do homem para a mulher, quanto do pai para o filho, quanto do filho para o pai. É a relação amorosa que é problemática e não a relação sexual. Agora, os caras querem encontrar uma raiz biológica para isso mas não tem raiz biológica. Isto é um problema de relação de poder, aí é que a coisa embanana. Por isso que você pode ter essa coisa com um irmão, com um filho. Você pensa por exemplo se um pai de família, a mulher dele fazer uma coisa que lhe envergonha é muito diferente de um filho fazer? Não, é a mesma coisa, o sentimento é o mesmo, não tem nenhuma diferença. Portanto o negócio não está no sexo, está na relação de amor e de poder. Tanto que para você obter efetivamente o poder sobre as pessoas é necessário que você não as ame. Daí você pode obrigá-las a fazer exatamente o que você quer. Agora, se contrai amor aí você comprou a pessoa para você, agora ela é você. Então você entregou o poder, mas não entregou a responsabilidade. Então por isso que o máximo de amor é você morrer pela pessoa que você ama. Porque aí você assumiu uma responsabilidade total com um poder mínimo. Isso já é uma aplicação disso aí. Mas é isso que você vê a potência extraordinária dessa teoria. É muito mais fácil de se resolver milhões de problemas.

Aluno: eu participava de um grupo de discussão de Aristóteles e certo dia resolvi explicar o simbolismo de Adão e Eva e eu estava querendo colocar a precedência ontológica do homem em relação à mulher. Quase que me mataram. Ninguém aceitou aquilo.

Ela não é outra coisa, Deus não criou uma outra espécie, ele simplesmente pegou essa aqui e especializou. Qual a diferença entre o homem e a mulher? A mulher carrega dentro de si um ser que pode crescer e você carrega um que não pode. Um dia o Pedro, meu filho perguntou onde ele estava antes de nascer, e eu disse: *antes de nascer você estava na barriga da sua mãe*. Aí ele perguntou onde ele estava antes de estar na barriga da mãe, e eu disse: *antes você estava no meu saco*. E ele disse: *eu estava esmaguinho*? Quer dizer, você carrega lá dentro um ser humano, mas ele não tem a possibilidade de crescer. A única diferença entre mulher e homem é essa. Todos eles carregam um ser humano, mas num pode crescer, no outro não.

Aluno: também tem uma diferença no simbolismo de que um homem pode fecundar várias mulheres mas uma mulher só pode ser fecundada por um homem de cada vez.

Exatamente. E você vê que essa função da mulher de levar um outro ser humano que passa a existir não apenas como potência mas como ato, isso aí transparece fisicamente no fato de que para todos os órgãos que o homem tem há um correspondente na mulher, exceto um: o útero. Não há nada que corresponda. O útero é um órgão que está ali só para essa finalidade. Para que serve o útero? Para deixar a mulher histérica e para carregar o bebê. Então você vê que a diferença é em função da procriação e não de outra coisa. Ela pode ser duas pessoas ao mesmo tempo, o homem não pode. O homem pode ser um e um número indefinido, que são todos os espermatozoides, que são pessoas possíveis, mas são meramente possíveis. Esse negócio da masturbação eu acredito que é desperdício por causa disso, (???). Então são pessoas possíveis. A piada é completamente absurda mas é estritamente verdadeira. São pessoas possíveis, você está jogando fora meras possibilidades, não são seres humanos, são possibilidades de seres humanos. O homem pode ser um, que é ele, e pode ser estas milhões de possibilidades teóricas. Agora, a mulher pode ser dois não teoricamente mas ao mesmo tempo. Quer dizer, o feto que está nela é ela e não é ela. Sob certos aspectos é, e sob certos aspectos não é. Não tem jeito de você resolver essa questão. Isto aí então se expressa em toda a dualidade da aparência da mulher. É fácil você

perceber que pelas formas do corpo do homem e da mulher, o do homem tende a ser uma reta e da mulher tende a ser duas bolinhas. Não é assim? É um simbolismo perfeito.

Agora, é claro que disto aqui não podem sair diferenças psicológicas muito profundas, porque isso é (???), é uma extensão disto. É impossível que você não possa compreender o outro. Mesmo porque desses milhares que seres que estão no seu saco um monte deles são mulheres. Tem mulher até aí dentro de você. Então não pode ser tão abissal a diferença entre os sexos. Eu acho homem e mulher claramente muito parecidos psicologicamente. Existem diferenças (???) claro. (???). E os ciclos dos homens são muito diferentes dos ciclos das mulheres. Então é só essa a diferença. Mas isso não podia dar tanto bode, não pode ser tão abissal. Veja que nem com uma espécie animal que é totalmente diferente da gente temos conflitos desse tipo. Até com um leão a gente pode se dar bem. Então tem que ter outra explicação, tem que ser por outro lado. Não é pelo lado biológico, sexual, é outra coisa.

Você veja a potência que têm esses princípios filosóficos de eliminar problemas (???) para você. Quer dizer, as aplicações da filosofia não são na verdade deduções que você tira a partir dela, você não precisa deduzir, não precisa pensar, você lê aquele negócio, se impregna daquilo e daí por diante as suas intuições já vão no caminho. Não são deduções. Claro que você pode justificar logicamente a partir daqueles princípios, mas não vai por dedução lógica que você vai encontrar.

Aluno: isso aí você vai fazer depois, num trabalho escrito.

Na hora de explicar você fundamenta logicamente, mas o modo de expor não pode ser confundido com o modo de descobrir. O modo de descobrir é claro que é intuitivo. Mas por que isto? Porque primeiro o esquema mental de um é mais simples que o do outro, então de cara já sobra mais energia para você conhecer. Então a primeira função de uma filosofia dessas é resolver uma série de problemas para você não ter que pensar neles. Aí você cria uma espécie de patamar em cima do qual você tem uma grade de direções de atenção possíveis que se multiplica e você começa a perceber coisas que você não percebia antes. Quer dizer, tem uma função terapêutica, não no sentido que tem na França à moda dos filósofos que viraram terapeutas e acham que discutindo e dialetizando vão chegar a alguma coisa. Na verdade não vai, vai confundir mais ainda.

Aluno: estão oficializando isso aqui. Vai ter um curso depois do de filosofia acadêmica, de dois anos, para você se tornar clínico.

Esse negócio de filosofia acadêmica é urgentíssimo, é de se denunciar insistentemente esse negócio de filosofia acadêmica. Isto tem que ser (???). Porque é claro que por esse meio de ensino ele não pode treinar ninguém para nada, porque é um curso que não exige nada do indivíduo enquanto indivíduo, ele não precisa acreditar em uma linha do que ele estudou lá, ele não precisa tomar posição pessoal quanto a nada. Basta tirar as notas para passar. Exige o mínimo e não o máximo. Mas agora a minha presença no Globo vai mudar isso aí. Porque agora eu já existo, já não se pode dizer que eu não existo. *Esse cara não existe, não é filósofo, é o filósofo de que mais se fala...* você vê que o cara que é o filósofo mais público não saiu da (???), então ele começa a ser um padrão, ele começa a ser exceção, e um cara como eu começa a ser a regra.

Ao conjunto de dez leis eles denominavam ‘mãe de todas as coisas’, entendendo com isso que elas constituíam a matriz, a fonte, que ao reger se repete e ao repetir-se faz repetir, produz a repetição, faz surgir as coisas semelhantes e também as coisas que sendo dessemelhantes de umas são semelhantes a outras.

A repetição é a marca do lado que seria o Yin.

Essas leis, sendo dez, podem ser então denominadas a lei do um, a lei do dois, a lei do três, e assim por diante, até completar finalmente a décima.

A lei da unidade: a lei do um seria conseqüentemente a lei da unidade. Ora, o princípio de todas as coisas tem necessariamente de ser algo positivo. Se as coisas existentes são positivas seu princípio tem de ser positivo. O princípio positivo, o princípio que se afirma, que dá testemunho de si, que se positiva a si mesmo, é precisamente o que se chama Ser. O princípio de todas as coisas positivas é o Ser. O nada não pode ser princípio de nada. Ora, a unidade, como já dissemos anteriormente, caracteriza-se por ser indivisa (???) divisa ab allos, isto é, distinta de qualquer outro.

Isto, ela é indivisa em si mesma, mas ela está dividida de outro, quer dizer, ela não é o outro. Ab allos quer dizer a partir de outro.

Portanto a unidade é a lei da integral. Em toda e qualquer forma dotada de existência seu ser é um. Tudo aquilo que deseja ser, tudo aquilo que possamos admitir como presença, ou abscência – ele prega uma série de prefixos a este cência; abscência é estar para algo, para um outro; o ab significa antes, na frente de, mas não no sentido opositivo – **tem de ser uma unidade. A unidade e o ser portanto são mutuamente conversíveis. Onde há unidade há ser, onde há ser há unidade. A primeira lei é simbolizada pelo número 1. O um é a primeira lei que rege todas as coisas. O ser é imperiosamente regido pela lei da unidade. Só o nada não é unitário, porque o nada não é. Há, por certo, uma hierarquia do ser, uma hierarquia de graus intensistas ou graus de intensidade do ser. Cada ser participa da unidade segundo o seu próprio grau de intensidade.**

Com essa intensidade onde é que ele quer chegar? Essa intensidade é a coesão, o grau de coesão entre as tensões que formam a unidade do ser. Quando o indivíduo morre o corpo dele perde unidade porque as várias tensões têm mais tônus do que o conjunto, então elas se desmembram.

Aluno: mas é engraçado que no simbolismo do centro e da circunferência o ponto de máxima intensidade, que é o ponto de coesão, é o centro, e no entanto é o ponto de repouso. Você tem a máxima intensidade no repouso.

Exatamente. A unidade é a coerência consigo mesma. Mas a unidade das tensões é o ponto onde todas elas convergem. Então necessariamente tem de ser um ponto de repouso, mas é um repouso ativo.

Cada ser participa da unidade segundo seu próprio grau de intensidade, o qual por sua vez é proporcionado à natureza de cada ser. Mas, qualquer que seja seu grau de intensidade, todas as coisas são unidades; num grau intensistas maior ou menor, mas sempre unidades.

Essa idéia de intensidade e extensidade ele tira de um lógico romeno-francês chamado Stephano Lupasco. Ele vai pegar então todos os conceitos científicos fundamentais e ver que eles sempre se baseiam nessa distinção entre extenso e intenso, que em última análise corresponde aos fatores quantitativos e fatores qualitativos.

A lei de unidade preside a todos os seres, os quais participam assim segundo as suas respectivas intensidades da unidade suprema do Ser.

É claro que o grau de tensão que coere as várias tensões que compõem um ser é um grau de intensidade e não de extensidade. A extensidade é como se fosse a contiguidade de vários

elementos, onde começa um termina o outro, e na intensidade não, se dá dentro, você tem todas em todos os pontos.

A máxima unidade é a unidade absoluta da simples simplicidade do Ser.

Só mais uma nota: você aumenta o volume, isso é um grau de intensidade, porque os volumes menores não foram abandonados, eles estão lá dentro.

A máxima unidade é a unidade absoluta da simples simplicidade do Ser supremo, que é apenas Ser, sem deficiências. Tudo quanto há depende desse Ser supremo. D'Ele provém todas as unidades, todos os seres participam deste Um, participam da grande lei da integral, da lei suprema do Um que rege todas as coisas. Tudo quanto é finito é unitariamente o que é e tende a tornar-se parte integrante de uma unidade. Nada se dá que não seja unitariamente, segundo graus intensistas maiores ou menores, não importa. Esta lei é o logos supremo, é a lei primeira de todas as leis. Tudo quanto é finito é unitariamente o que é e tende a tornar-se parte integrante de uma unidade. Ora, o número aritmético um, o arithmos mathematikoi um, simboliza a unidade, e por isso pode também simbolizar tudo aquilo quanto existe, pode simbolizar todos os entes naquilo que têm de unitários. O um simboliza todas as coisas enquanto unitariamente consideradas. Fundando-nos em textos genuinamente pitagóricos verificamos que segundo eles o Ser supremo Um, que é absolutamente simples, cuja essência e existência se identificam, que é uma pura forma, que é um puro logos, é, na terminologia pitagórica, o Pai. Este Pai, que é o Um, considerado em si mesmo, gera um segundo Um, que é o Um considerado enquanto operação, enquanto operatio.

Quer dizer, o Um é o Um enquanto absoluto, (???) e infinito; outra coisa é o Um como começo da série. ||| ele fez a bomba, botou embaixo da ponte, foi embora, ele morreu antes da ponte explodir. E o Mário? O Mário não calculou não, o Mário não trabalhou de caso pensado, ele trabalhou na base da criatividade vulcânica. E se perguntassem isso para ele, ele não saberia se colocar. Ora, aquilo que não tem um lugar orgânico dentro da História não acontece. Ele não fez isso nem movido por uma intenção qualquer, foi dizer a verdade tal como ela apareceu na cabeça dele. É inteiramente desculpável, não houve tempo para pensar na coisa, a intuição filosófica foi uma coisa muito tardia. Agora, Rene Guenon não, Rene Guenon com dezessete anos já pensava do jeito que pensou até o último dia. O Mário não, foi por um outro caminho.

Então, nesse problema que eu comecei a pensar: nós temos que arrumar um lugar para ele. Para arrumar um lugar para ele tem que se conectar a obra com a cultura do tempo e com as perspectivas do futuro – com a cultura não de agora, mas do século XXI. Então o certo é o seguinte: se a obra do Mário, vamos supor que ela começasse a ser lida, ela iria devastar tudo, nada iria sobrar, a cultura brasileira inteira ficaria anulada. É muito desproporcional, iria ter que recomeçar, fundar um novo Brasil. E é isso que nós temos que fazer, pensar como nós vamos fundar um novo Brasil. Então tem que achar outros elementos que concorram para esse fim também. Isso é o negócio do Futuro do Pensamento Brasileiro, tem alguns elementos aqui que podem ter uma certa intemporalidade, que podem sobreviver ao século XXI, e que vão se tornar necessários num certo momento. É isso aí que estou tentando fazer, tentando explicar essas coisas para que no século XXI isso seja possível. Quando não haja mais a ilusão dessa cultura brasileira, cultura no sentido antropológico da coisa. A cultura no sentido antropológico, se você juntou meia dúzia de pessoas em algum lugar, é cultura. Nós compramos uma ilha e vamos morar lá, nós vamos inaugurar uma cultura de qualquer jeito. Nós não vamos inventar um jeito de nos adaptar ao lugar, transmitir conhecimento? A gente faz uma cultura, a cultura surge sozinha. Cultura no sentido de interpretação da vida que não seja válida só para você mas que seja válida para outra cultura, e isso que é a coisa decisiva. Se você pensar bem não sobra nada, não há nada

no Brasil que seja indispensável ao mundo, o Brasil nada deu ao mundo. Intelectualmente nós continuamos na miséria.

O José Carlos Azevedo, que foi reitor da universidade de Brasília, tentou convencer o pessoal do Scientific American a ceder para ele os direitos de publicação de uma coleção de livros que eles têm. Os caras se recusaram dizendo que no Brasil menos de dois mil exemplares da revista são vendidos. E é a maior revista científica do mundo. Então não tem duas mil pessoas de ciência aqui. Isso aqui é nada, nada, nada. Só tem tamanho. E se nós insistirmos, você pega nossos suplementos literários, nós chegamos a um ponto de baixeza e subserviência que na última edição do suplemento cultural do Globo a primeira página era dedicada ao sujeito que aprendeu a copiar os truques literários do Sidney Sheldon. Se fizessem uma página para o Sidney Sheldon já seria um absurdo, mas faz com o discípulo brasileiro do Sidney Sheldon. É claro que tem que fazer uma reportagem porque o cara é importante, lançou um best-seller, mas isso é matéria para as páginas de comportamento – pois é a parte que reflete a vida social, é a antropologia na verdade. Agora, as páginas de cultura você põe outra coisa. Então os caras não têm mais essa distinção.

Surgir um MFS num lugar destes é mais ou menos como surgir um Dostoievsky na Rússia. Nada deixava prever. Dostoievsky é o profeta do século XX, que aparece no país mais atrasado, e hoje nós entendemos o nosso mundo, o século XX, através do Dostoievsky. Nós entendemos o comunismo, o nazismo, essas coisas. O Mário é a mesma coisa, ele é o profeta do século XXI, não foi feito para ser cultura brasileira, foi feito para ser cultura mundial. O mundo hoje já está suficientemente abalado nas suas crençazinhas materialistas que tem que poder confrontar esta obra aí. Mas para isso temos que torná-la falável, transmissível. Você não vai esperar que um outro país leia cento e vinte livros do seu filósofo, vai ter que compactar isso aí, tapar as lacunas. E eu vou fazer isso. Doa a quem doer eu vou fazer. Isso vai acontecer. Do mesmo jeito que eu falei para vocês do Imbecil Coletivo, que ia fazer um barulhão, esse lançamento do Mário eu vou fazer. Entre outras coisas que eu pretendo fazer, isso não é o objetivo. O propósito do que eu estou fazendo não é divulgar o Mário Ferreira, não é o meu projeto próprio, mas também vou fazer isso.

Eu acho que dos filósofos do século XX não tem nenhum que dê para discutir com o Mário, ele taparia a boca de todos. Não tem por onde derrubar isso aqui que ele fez, e ele consegue derrubar os outros. É por isso mesmo que ele não emplacou ainda. Iria ocupar um espaço muito grande. Como aconteceu com o Leibniz, que no século XVIII fez a ciência do século XX. Não podiam prestar atenção nele. Então Leibniz entra para a História, ainda publicou alguma coisa em vida mas só foi falado, mas só uma parte ínfima de sua obra, e ele entra para a História como o Dr. Pangloss, personagem do Voltaire, que é um personagem caricato, um tipo esquisito, excêntrico. E o Mário nem como personagem caricato, não entrou nada. Eu acho muito curioso o número de pessoas que perguntam do Mário, das obras do Mário, e nunca aparece um sujeito querendo fazer uma tese universitária.

Aluno: porque essas pessoas que estão no mundo acadêmico nunca ouviram falar dele.

Muitos ouvem, só que tem um mecanismo de impedimento, como acontece com este curso, tem uma urucubaca, um impedimento.

Aluno: e só de dizer MFS já sabem que é brasileiro e aí já deixam um pouco de lado.

Isso aí é aquela garotinha que tem fantasia erótica de estupro e de repente aparece o Mike Tyson na frente dela. Aí ela fica assustada, *ah, não quero mais!* Então você sonhou com o negão, ele apareceu e vai te pegar.

Aluno: esquentando, esquentando e pula fora.

É, aí vem o negão e você vê o que vai te acontecer. Agora, precisa preparar o caminho. E a primeira coisa é deixar o texto de uma maneira que seja engulível, palatável.

Aluno: eu acho que poderia ser resumida a obra numa série de dez.

Tem que compactar. E tem jogar fora impiedosamente a história, que a família não quer. A família valoriza por igual todos os livros dele. Eles não percebem. Agora, vão reeditar a tradução comentada do Nietzsche. Só que isso não tem a menor importância, é uma curiosidade literária.

Aluno: mas talvez porque seja mais comercializável atualmente.

Na cabeça deles. Mas não é, as coisas não são assim. Não funciona desse jeito. A família acaba servindo de empecilho, involuntário. Agora tem a mulher dele velhinha doidinha, sentada nos manuscritos para ninguém mexer. É o Brasil, que sentou em cima do sujeito. Por outro lado eu acho que na obra do Mário tem coisas que o mundo não aguenta saber. Vocês vejam que o Rene Guenon, eles conseguiram engulir aquelas coisas do Guenon, você imagina o que foi necessário fazer. Foi necessário virar de cabeça para baixo todos os departamentos de estudos religiosos do mundo, criar novas disciplinas, formar novos professores, inventar novo vocabulário, tudo, para poder engulir as coisas que o Rene Guenon estava falando e disfarçar um pouco. Tem um sujeito chamado Antonio Ferri diretor do departamento de estudos religiosos da Sorbonne, que escreveu um livro sobre esoterismo falando tudo o que o Guenon falou. Só que ele não é um esoterista, ele é um 'esoterologista', ele fala sobre; o esoterismo deixa de ser meio de conhecimento e se torna objeto de conhecimento. Para fazer isso deu uma trabalhadeira, foram precisos milhares de pessoas para fazer esta coisa. Hoje já está pronto, já dá para engulir o Rene Guenon e botar ele lá no meio e disfarçar um pouco. Com a obra do Guenon eles conseguiram fazer isso, mas os efeitos da obra do Guenon já estão feitos, já estão aí. Agora, daqui para diante, você vê que a fase do Guenon já passou, o que ele tinha que fazer ele já fez, tem que partir para outra. Sobretudo porque todo esse pensamento guenoniano de certo modo se fechou numa espécie de recusa do mundo moderno. Mas não adianta nada você recusar o mundo porque ele está pouco ligando para você, você é só mais um que vai ficar dentro de casa e não vai interferir na ordem das coisas e nem vai poder transmitir isso para ninguém, você vai se fechar. Porque para você transmitir você tem que fazer exatamente o que o Guenon fez, você tem que refazer uma crítica do mundo contemporâneo, não é só dizer *que merda*, você tem que fazer tudo de novo. O que o Guenon fez você tem que fazer de novo e já num patamar mais baixo na verdade, porque coisas que o Guenon anunciou aconteceram com uma velocidade impressionante. Quando ele fala da extinção do dinheiro, que logo logo não ia mais ter dinheiro, iam inventar uma outra maneira. Isto já acontece no mundo inteiro. Na Europa se você paga alguma coisa mais cara com grana todo mundo já desconfia. Nos Estados Unidos mais ainda. Você usa um negócio eletrônico. E logo o negócio eletrônico vai ser substituído por reconhecimento da retina, do toque, esses padrões irrepetíveis. Melhor que impressão digital. Melhor que código, porque para isso você já tem por exemplo seu código genético. Portanto chegamos naquele negócio que está no Apocalipse de que todo mundo teria um número de identidade que seria gravado em seu corpo e que sem essa marca você não poderia nem comprar, nem vender, nem arrumar emprego, nem fazer coisa alguma. Então você vai ter um reconhecedor de retina, um reconhecedor de voz, e pronto, uma marca no seu corpo que permitirá que você comercie, arranje emprego, e o dinheiro sumiu. Você trabalhou, recebeu o salário, comprou uma casa e pagou a prestação, tudo isso sem você ver um tostão. Mas ninguém viu, o dinheiro não foi transportado materialmente, só mudou na conta, no crédito. Tudo isso está já acontecendo claramente.

Aluno: nas bolsas internacionais não passa um tostão.

Isso aí estava no Guenon escrito em 1925. E muitas outras coisas. Agora nós estamos numa outra fase, aconteceu um monte de coisas e nós temos que reinterpretar tudo do mesmo jeito que o Guenon fez. É outra situação. E justamente por causa disso a gente tem que inverter certas polaridades que o Guenon enfatizou. O Guenon enfatizava muito o combate ao individualismo ocidental e insistia na idéia de que a existência individual humana é só uma fase, um estado do ser, que vai se integrar no universal. Aí nós temos que inverter, o contrário disso também é verdadeiro. O fato é que só a existência individual biológica é que pode ter consciência disso, o geral não pode. Então tem que haver a ênfase na individualidade biológica, só tem você e só tem seu corpo. Agora, essa coisa do Mário sobretudo essas dez leis – dez não, mil e tantas que ele enuncia – esse negócio é tão enormemente verdadeiro, tão enormemente eficaz, que eu mesmo não gosto muito de falar nisso, só entro nisso um pouquinho, porque isso causa uma confusão desgraçada. Se você tenta entrar no Mário, tirar verdadeiro proveito disso, pressupõe conhecimento de toda a história da filosofia, conhecimento do esoterismo, a leitura da obra do Guenon – a obra do Guenon já embola. A gente lê Guenon e aquilo é tão poderoso que não vai mais querer nada. Com o Mário também. Serve para você de todo lado, e daí esteriliza você. E isso aconteceu com os alunos dele. No fim você entra num snapping, aquilo exerce um fascínio, você não consegue sair de dentro daquele negócio e mais tarde você só se liberta daquilo mediante um outro snapping em que você apaga tudo.

Então se realiza a profecia de Santo Agostinho, *aquilo que aprenderam por curiosidade esqueceram por orgulho*. Para você conseguir recuperar o seu orgulho você apaga tudo, nega tudo, faz de conta que não viu. Então para não ter esses efeitos malignos o negócio tem que ser lento, devagar, para ter um resultado, para que seja bom para as pessoas, e não mau. A linguagem de que o Mário se serve é totalmente abstrata, tem uma beleza, é uma espécie de música das idéias, tem isto. É um negócio hipnótico. Então você tem que romper esse negócio hipnótico, você tem que poder continuar pensando depois que leu isto. Quer dizer, você não pode nem recusar o jogo nem aceitá-lo. Você tem que ficar na sua, ele tem o jogo dele e você tem o seu jogo, qual pode ser a colaboração. No começo, da mesma maneira, todas estas sentenças do Mário tem que ser interpretadas longamente. Só quando você estiver vendo fisicamente de que ele está falando, aí tudo bem. Mas se você engole o discurso sem essa operação, você entra no fascínio das palavras. Qualquer retórica, perto do poder encantatório disso aí, é mixaria. Para isso aí você precisa ser um pouco mais esperto que frente à retórica.

Lei de superação ou lei do octonário: mas esta evolução também ela se dá através de graus, através de mutações, contidas dentro das possibilidades da natureza das coisas, quer dizer, nas suas relações, na sua interatuação com outras, a coisa vai sofrer mutações que são correspondentes, contudo, à sua forma. Este desenvolvimento que se contém ainda dentro de sua forma é a sua evolução normal porque se trata de modificações proporcionadas ainda à sua forma.

Quer dizer, são modificações que se dão no confronto entre seres colocados no mesmo plano.

Mas quando se dá o rompimento de sua harmonia e ela passa a possuir outra forma, isto é, quando se dá a sua corrupção e ela passa a constituir um elemento de uma nova estrutura, de uma nova harmonia, e com outra forma, então dá-se o fenômeno da assunção, da superação, ou da lei da evolução superior, que é simbolizada pelo número oito, a lei do octonário.

Veja que até o sete você está falando de um ser que existe, aí você fala num ser que foi extinto e cuja forma foi integrada num outro. É como Napoleão enquanto estava vivo e Napoleão enquanto força histórica agente que continua depois que ele morre. Não é a mesma coisa. Quer dizer que aquela individualidade física de Napoleão ela some, porque ficou integrada

nessa. Agora não precisa mais existir, porque aquela existe independentemente desta. Não precisa nem pensar na hipótese de ascensão celeste. A simples absorção da individualidade no personagem histórico – para quem estudou astrocaracterologia isto é o que a gente chama de personagem precisamente – já é um exemplo disso.

Lei da integração ou lei nonária: todas as evoluções tendem a chegar a seus limites e a passar para uma forma evolutiva outra, superior, não em sentido axiológico, mas no sentido de posterior, logicamente, ontologicamente e mateticamente.

Então, usando ainda o mesmo exemplo isto aí designaria a finalidade última a que concorre a ação total do personagem histórico Napoleão. Quando ela chegar a realizar suas últimas possibilidades ela aponta no sentido de a uma outra unidade que a transcende infinitamente. Napoleão, não dentro do ciclo histórico em que ele atua, mas Napoleão dentro da História total do mundo.

Esta lei encontramos simbolizada nas religiões pela idéia da ressurreição, pela idéia da salvação do ser, que é então retirado do ciclo da evolução, isto é, o ser segue o seu fadalho e depois então salva-se, salta deste estágio para um estágio superior, para o qual tendem todas as coisas, em direção a uma integração posterior no todo, no grande todo.

Quer dizer, onde não há mais ação propriamente dita, a ação foi totalmente completada e ela alcança um significado definitivo, não vai mudar mais. Por exemplo, pegando um exemplo terrestre, a ação global de Júlio César, ela está encerrada. O indivíduo Júlio César é integrado em seu personagem histórico, o qual age dentro de um ciclo histórico bem grande e que transcende muito a duração da pessoa de Júlio César, e ela chegou num ponto final. Então ele tem uma identidade, ele tem um significado definitivo. Isto é o nove. Isso é uma analogia terrestre que eu estou fazendo com isto.

Aluno: são as camadas da personalidade?

Certamente. Quer dizer, eu estou traduzindo isto na linguagem das camadas porque se torna mais fácil. Há uma correspondência bem clara.

Integração esta que é simbolizada pela lei unitiva de todos os seres cósmicos, que é a lei da integração universal, a lei da coerência final de todas as coisas, que constituem o contexto beta. A lei que determina este movimento na direção da integração no Todo é a lei do nove, a lei do nonário.

Que poderia se chamar lei da convergência, tudo converge para um significado que transcende tudo.

Lei da unidade transcendente ou lei denária: todas as coisas integradas no Todo seguem a direção do Bem, que lhes é transcendente, em direção à unidade transcendental, a unidade que está acima de todas as coisas, que é a fonte, a origem de todas as coisas, que é o Ser supremo, que, por sua vez, é a lei das leis.

Quer dizer, é o retorno ao Um não numérico. É o mesmo um mas o primeiro um da série é o um numerador, o um quantitativo, que seria esta unidade, aquela unidade; e, quando chega no dez, todas elas se integram na unidade não-numérica.]

Aluno: o nove se aproxima muito dessa perfeição, todo múltiplo de nove tem por soma de seus algarismos um múltiplo de nove.

Logos dos logoi, a lei da unidade transcendental, a lei que rege todas as coisas na sua aspiração ao Bem supremo.

Conclusão das leis da década: todas essas leis são simultâneas no seu atuar sobre todas as coisas quer delas tomemos ou não consciência, quer as compreendamos ou não. Tudo no universo é regido por essas leis. Essas dez leis são simultâneas porque provêm do contexto alfa e atuam sobre o contexto beta.

A grande novidade da obra do Mário é que ele pega tudo isto aí e ele não está falando nem em linguagem simbólica nem em linguagem esotérica, isto é trazido para um ambiente estritamente filosófico. Antes você tinha aquela coisa do esotérico, irracional, mistério, e agora não tem. De uma maneira ou de outra está explicado, está tudo como filosofia.

Aluno: mas no fundo quando você trabalha com símbolo não há muita confusão entre uma coisa e outra, há uma distinção.

Na prática do simbolismo você discerne. Mas aqui não tem simbolismo nenhum, o negócio é literal. Você volta do símbolo para a simplicidade do ideograma. É aquele negócio do I-Ching. Aquilo não é símbolo, é uma espécie de pré-símbolo. Voltamos para essa simplicidade geométrica. Aliás, nem geométrica, aritmética.

As coisas do contexto alfa estão sujeitas somente até a lei da harmonia. Elas não sofrem uma evolução porque não sofrem mutações intrínsecas nem ações extrínsecas.

Aluno: o que ele considera contexto alfa e beta?

Alfa é o infinito e beta o finito.

Não dão saltos específicos, portanto não conhecem a lei do sete, não são regidas pela lei do sete, nem pela do oito, nem pela do nove, elas são transcendentais a essas leis. As coisas do contexto beta são regidas pelas dez leis. Se fizermos tanta questão de salientar essas dez leis e falar tanto sobre elas é para que elas se gravem para sempre com aquelas palavras dos pitagóricos: que a tétrada sagrada se grave na vossa mente como se fosse marca de fogo, porque destas dez leis surgem todas as outras leis, as leis binárias, as leis ternárias, as leis quaternárias, que passaremos daqui por diante a estudar.

A escola pitagórica terminou muito mal, devastada, os caras todos foram mortos. Não foram suportados. É simbólico que passe tanto tempo para que um sujeito consiga recuperar isso e falar, em português claro. Isso aqui talvez nem mesmo os pitagóricos fossem capazes de explicar dessa maneira. Ainda que seja um discurso, é por um fator acidental, que é o fato de ser gravado. Se ele tivesse escrito ficaria muito melhor.

Aluno: ninguém tentou essa recomposição do sistema pitagórico em outro lugar?

Não. Fizeram como uma explicação. Sobrou algo da escola pitagórica no platonismo, em toda uma linha que vai pugnar com Kepler. Nas ciências você teve um movimento pitagórico que busca a matematização da imagem do cosmos. Mas aí é uma matematização no sentido quantitativo. Todo o mundo moderno resulta de um pitagorismo, um platonismo mal compreendido. No Renascimento esses caras acham que vão obter, vão recompor este

pitagorismo reduzindo as ciências à idéia matemática. Mas eles não tinham a idéia dos números arquetípicos, eles tinham apenas a idéia de sua repetição no mundo sensível, essa idéia de harmonia das esferas e essa coisa toda. Eles não tinham a idéia do número como lei da proporcionalidade intrínseca da coisa. Eles só tinham a idéia de proporções entre coisas, que era o que Kepler procurava. Quer dizer, qual é a harmonia matemática do sistema solar. É uma harmonia entre coisas. E o pulo do gato não é esse, não é uma harmonia entre coisas, é a forma de cada ser. Na verdade as relações entre coisas não precisam ter essa harmonia e nem podem, porque senão o cosmos como tal seria absolutamente perfeito e absolutamente indestrutível e você não teria infinitude, você encenaria tudo numa dimensão cósmica. Então este é o perigo do pitagorismo renascentista.

*A imortalidade como premissa do método filosófico*¹

por Olavo de Carvalho

Se somos imortais, temos de sê-lo em essência e não por acidente. A imortalidade é então a nossa verdadeira condição e o plano de realidade no qual efetivamente existimos. Nesse caso, a presente vida corporal não é senão uma fração diminuta da nossa realidade, uma aparência momentânea que encobre a nossa verdadeira substância. Em conseqüência, todo o conhecimento que podemos adquirir dentro dos limites da existência corporal é apenas uma aparência dentro de uma aparência. Ainda que apreenda porções genuínas da realidade, não pode ter em si seu próprio fundamento, mas tem de buscá-lo na esfera da imortalidade.

Tudo isso é bem claro. O que confunde as coisas é que o termo “imortalidade”, na presente cultura, adquiriu a conotação de algo que só se manifesta – se existe – depois da morte física. Esconde-se aí uma sugestão inteiramente absurda: somos mortais em vida, mas “tornamo-nos” imortais após a morte, como se a morte fosse a passagem a um estado de existência radicalmente separado, heterogêneo e incomunicável com a vida presente. É nesse pressuposto que repousa toda a esperança de um conhecimento puramente imanente, sem referências ao “além”. Se a imortalidade existe, essa esperança é tão absurda quanto o pressuposto que a sustenta. Se temos uma vida que transcende toda duração, essa vida transcende, e portanto abrange, em vez de excluir, a sua fatia imersa em duração. Se somos imortais, temos de sê-lo agora, desde a vida presente, em vez de sermos, por assim dizer, imortalizados pela morte. A morte não pode imortalizar o mortal: só pode tornar manifesta a imortalidade preexistente e impugnar, no mesmo ato, a ilusão da mortalidade.

Mas, se já somos imortais nesta vida, é claro que não podemos conhecer adequadamente esta última senão à luz da imortalidade: o conhecimento mortal da vida mortal é o conhecimento ilusório de uma ilusão.

O esclarecimento da imortalidade torna-se assim uma exigência primeira do método filosófico: ou demonstramos que a imortalidade não existe ou, caso a aceitemos ao menos como hipótese, temos de fundar nela toda a possibilidade de um conhecimento efetivo da realidade.

Demonstrar que a imortalidade existe pode ser difícil, mas provar que ela não existe é impossível: todas as provas estariam limitadas ao acessível na vida presente, em nada debilitando a possibilidade de que haja algo para além dela. Já as provas da imortalidade nada perdem com essa limitação, de vez que a vida presente está dentro da vida imortal e o que se sabe de uma pode revelar algo da outra.

As provas, no entanto, de nada servem se, uma vez obtidas, não modificam em nada o hábito reflexo de raciocinar a partir da vida presente como se esta fosse um todo fechado e auto-suficiente – hábito que tanto pode fundar-se na negação quanto na afirmação da imortalidade.

A própria busca de provas cientificamente válidas, obrigantes, portanto, para toda a comunidade dos estudiosos, já tende a fazer da existência presente a medida da vida imortal, já que, na escala desta última, a autoridade humana da comunidade científica não conta para absolutamente nada.

De um lado, a prova científica da imortalidade não dá a ninguém, por si, uma consciência de imortalidade pessoal e muito menos a força para operar a passagem de nível desde uma cognição baseada na experiência temporal a outra fundada no senso da imortalidade.

De outro lado, quem quer que tenha operado essa passagem não precisa de provas científicas daquilo que lhe foi dado em experiência pessoal direta. Pode usar essas provas como meios pedagógicos para estimular os outros a buscar experiência idêntica, ou para tapar a boca de

¹ Texto-base para a aula de 5 de junho de 2010 do *Curso Online de Filosofia*.

adversários da imortalidade, mas esses dois objetivos são menores e secundários em comparação com a experiência em si.

A expressão “experiência da imortalidade” é, decerto, metonímica. Designa o objeto da experiência por uma de suas partes, subentendendo que esta requer incontornavelmente a existência do todo. Deve-se falar de experiências de cognição extracorpórea, ou mais propriamente supracorpórea, estando aí implícito que, se a consciência opera fora e acima do corpo, não tem por que morrer quando ele morre.

Essas experiências não são necessariamente “paranormais”. Qualquer um pode ter acesso a elas, contanto que se prepare para isso mediante uma série adequada de meditações. Em geral não se trata de perceber objetos à distância, ou futuros, mas de tomar consciência daquilo que, na percepção comum e corrente, já é supracorpóreo embora não seja percebido habitualmente como tal. Tão logo você assuma consciência dos elementos supracorpóreos que perpassam e fundamentam a percepção corporal, sua noção de “eu” vai modificar-se automaticamente. Quando digo “assumir consciência” quero dizer que há aí algo mais que um simples ato de percepção isolado ou mesmo repetido. “Assumir consciência” é algo mais que “tomar consciência”: implica um ato de responsabilidade intelectual e moral pelo qual você se compromete intimamente a não permitir que a porta aberta para a consciência de extracorporeidade se feche e o conteúdo aí assimilado se dilua no fluxo de impressões corporais até ser esquecido ou ao menos perder toda força estruturante sobre a sua vivência de “eu”.

Leitura e Hermenêutica

Por Olavo de Carvalho

A melhor maneira de entrar em qualquer assunto é contar um caso. Quando moço, eu dividia um quarto de república com um estudante de Direito. Ele possuía pilhas de livros e passava o tempo todo lendo. Eram obras de assunto imensamente variado e estaria óbvio que na leitura ele empregava o melhor de sua atenção, por horas a fio, mal reparando na minha presença. Um dia, ele subitamente parou a leitura e ficou estático por uns minutos, boquiaberto como quem tivesse acabado de reparar em alguma brutal contradição na estrutura do cosmos; e, quando ele notou que eu o estava olhando, espantado por minha vez com seu espanto, arregalou dois olhos na minha direção e perguntou:

– Você entende o que lê?

Eu era a pessoa mais errada para ele fazer essa pergunta. Até aquela época, fora os livros escolares obrigatórios e algumas revistas em quadrinhos, só havia lido um único livro, que era *Os Sofrimentos de Werther*, de Goethe, e não me passara nem por um minuto pela cabeça a hipótese de não tê-lo compreendido, pois as lágrimas que ele fizera brotar à face do jovem romântico e um tanto desmiolado que eu era então constituíam para mim a prova mais evidente de que aquela coisa tinha algo a ver comigo, e eu não podia – e não posso até hoje – conceber nenhuma forma mais séria de compreender.

A possibilidade de que alguém se dedicasse com tanto afinho a uma coisa que absolutamente não compreendia surgiu naquele instante aos meus olhos como uma imagem viva do inferno. Tive muita pena do meu amigo, mas percebi que a preguiça de ler e uma repugnância inata pelas coisas opacas e incompreensíveis me havia preservado de muitas encrencas.

Talvez não seja um bom cartão de visitas um homem que pretende escrever um livro sobre a arte de compreender os livros confessar logo de cara que até os vinte e poucos anos não havia lido quase nada. Devo declarar em minha defesa que minha pouca leitura não se devia a nenhuma indiferença pelo conhecimento, mas a uma espécie de pressentimento – que recebi da Graça divina – de que o conhecimento não se encontra nas coisas (e livros são coisas), mas na inteligência. E de que a inteligência pode ser preservada pela modéstia e pelo senso das proporções. Um pouco de preguiça de ler e um grande desejo de compreender são o fundamento de um hábito que aos poucos confirmei ser uma regra: ater-se ao essencial. Isto não quer dizer apenas que se deve ler somente os livros essenciais, deprezando os outros, mas também que, ao ler um livro essencial, é necessário buscar nele o essencial, contornando os falsos problemas e as curiosidades vãs.

Ora, o essencial, que se pode encontrar num livro, ou em qualquer outra coisa, é a verdade. Deve-se ler um livro única e exclusivamente para encontrar e conservar o que ele tenha de verdade. O resto deve ser educadamente esquecido; e, para esquecer, basta um pouco de preguiça.

Junto com a preguiça de ler, fui brindado pela Providência com o mais total desinteresse por todos os assuntos que não dissessem respeito – de modo suficientemente direto e eloquente para sacudir-me da letargia – à única questão que realmente importa: a finalidade última da existência humana. Mais ainda, tampouco me interessavam considerações gerais a esse respeito: o que eu queria era uma resposta certa, acompanhada dos devidos meios de realizá-la na prática.

Acho que, no fundo, é isso que todo mundo quer. Mas, para se fazerem de bons meninos na escola, eles fingem que se interessam realmente pelas fórmulas da química ou pelos fatos dos heróis nacionais (de quem, fora das vistas do professor, fazem motivo de piada), e depois o hábito faz com que eles acabem gostando realmente dessas bobagens, e até ganhando algum dinheiro com elas, com o que se esquecem de que um dia haviam desejado encontrar um sentido para a vida.

É claro que interesses parciais e especializados conduzirão a uma seleção parcial e especializada dos livros, e a um entendimento parcial e especializado das leituras.

Por outro lado, também é claro que uma leitura “desinteressada” e “generalista”, que procure escapar à parcialidade refugiando-se num beletismo humanístico e na adoração vagamente idolátrica e boboca da “cultura geral”, também não resolve o nosso problema. A “cultura geral”, tão prezada por alguns críticos do especialismo moderno, não passa de um outro meio de adaptação social, tanto quanto a leitura especializada e “interessada”. É sempre um jeito de se fazer de bom menino.

Ortega y Gasset, que era um homem notavelmente sincero, dizia que todas as idéias não valem nada, exceto as idéias dos naufragos. O homem que estivesse em vias de se afogar não se lembraria de nem uma única palavra das suas leituras especializadas, nem da sua cultura gera. Mas, nesse instante, ele se apegaria à única coisa necessária, e entenderia que o sentido derradeiro de existência é a única coisa verdadeiramente prática.

Assim, não vamos ler como quem busca subir na vida nem como quem busca o prazer ocioso da cultura geral. Vamos ler como quem naufraga e clama por socorro. É o único jeito de encontrar alguma coisa.

Honório Delgado, que leu muito em busca do sentido da vida, dizia que existe a leitura vício, a leitura prazer e a leitura trabalho. Podemos excluir a leitura prazer. Apesar do prestígio atual do conceito de prazer, tenho uma teoria de que o prazer não existe; pelo menos não existe o “prazer em si”. O prazer só existe como apêndice, não como coisa. O fato de que as fontes de prazer difiram tanto quanto as cabeças humanas e de que nem sempre consigamos obter o mesmo prazer quando voltamos às mesmas coisas prazerosas mostra que o prazer é uma resultante e que, ademais, ele não está nas coisas, mas é uma questão de jeito. Os escolásticos, que quase sempre têm razão, dizem que ele resulta de uma adequação, de uma acomodação, isto é, do acerto momentâneo de uma harmonia entre o gesto e a coisa, a forma e o intuito. Portanto, o prazer em si não é um jeito, já que resulta do jeito. E a leitura que dá prazer deriva de um vício ou de um trabalho.

A palavra “trabalho” também não está bem colocada; ela marca apenas a intensidade do esforço, e não o intuito com que se lê. O homem que, como um palito de fósforo fincado entre as pálpebras para manter o olho aberto, vara noites em tratados de física para passar no vestibular, sem o menor interesse pela física enquanto tal, e o homem que bebe as palavras do Evangelho para acalmar as angústias da sua alma, fazem ambos um “trabalho”, no sentido que lhe dá o filósofo peruano. Diríamos antes que a leitura difere quando um homem lê porque lê, e quando ele lê em busca de alguma coisa; e que esta coisa pode ser importante como fim ou como meio. O homem que lê o Evangelho busca alguma coisa que é uma finalidade em si.

Aqui podem então me perguntar se estou dizendo que só se devem ler livros religiosos, que falam de Deus e do sentido da existência de modo direto e exclusivo. Ora, para mim está claro que a verdade última só se encontra precisamente nos livros religiosos, e que o homem que meditasse continuamente algumas palavras dos *Vedas*, do *Corão* ou dos *Evangelhos* teria empregado muito melhor o seu tempo do que aquele que lesse pilhas de teses universitárias de economia ou de processamento de dados, ou mesmo boas obras de literatura profana. Este ponto é absolutamente indiscutível. As obras sacras provêm da Origem e Centro da realidade. Elas são o essencial do essencial e, em princípio, não seria preciso ler outra coisa.

Mas aí surgem alguns problemas. Primeiro, que as obras sacras são muito difíceis. Se não fosse assim, os Padres da Igreja, os teólogos escolásticos da Cristandade e do Islam, os eruditos vedantinos, os monges budistas e toda uma plêiade de mentes privilegiadas e santas não se teriam dado o trabalho de comentá-las e explicá-las ao longo dos séculos, formando a imensa biblioteca da exegese tradicional e canônica; e todas as religiões do mundo não teriam condenado como fruto do orgulho demoníaco a pretensão de poder dispensar o apoio dessa biblioteca e arriscar “interpretações pessoais” sem nenhum compromisso com o legado da tradição. Com isto, aqueles que acreditariam sentir-se demasiado oprimidos se tivessem de limitar-se à leitura das

obras reveladas por Deus, já podem respirar aliviados: sua biblioteca acaba de ampliar-se em alguns milhões de volumes.

Em segundo lugar, há mais obras sacras do que as pessoas imaginam. Na opinião de alguns teólogos muçulmanos (entre os quais Al-Ghazzali, o mais prestigioso de todos), as obras de Platão e Aristóteles são de origem divina; e, com isto, todos os livros de Plotino, Porfírio, Avicena e (?) prolongaram no tempo a tradição platônico-aristotélica, são elevados à categoria de comentários canônicos. Há também as narrativas míticas dos povos antigos e dos índios, que, no entender deles – e também na perspectiva da unidade transcendente das religiões –, não são nem podem ser outra coisa senão literatura sacra. E existem ainda todas as obras expositivas e narrativas dos místicos e visionários, como Swedenborg, El-Hallaj, Ruysbroeck e outros tanto, as quais, sem constituírem comentários canônicos nem teologia de espécie alguma, são no entanto diretamente ligadas à “única coisa necessária”, às vezes de modo até mesmo mais direto e significativo do que a teologia.

Em terceiro lugar, não estamos propondo que o leitor comece pelo essencial, mas que se esforce para chegar ao essencial. E, para isto, ele tem de partir de onde está, e não de onde deveria idealmente estar. Assim como a humanidade mudou muito – quer dizer, piorou muito – desde os tempos de Adão e Eva, assim também, no curso dos séculos e das civilizações, e através dos eventos e peripécias da sua vida individual, o foco de atenção e de interesse do leitor pode ter ido parar bem longe do essencial. Sobretudo se as pressões da vida, os traumas e os maus conselhos lhe enfiaram realmente na cabeça que o que interessava na vida era tornar-se um bom menino, seja no sentido profissional e especializado, seja no sentido “cultural”. A verdade é esta: temos de pegá-lo onde está, e você pode ter ido parar muito longe.

Se os livros sacros estão lhe dizendo algo de imensuravelmente importante enquanto sua mente vaga por milhões de assuntos que não têm importância nenhuma, ou que só têm uma importância condicional e relativa, isto significa, nada mais, nada menos, que a regra e método da vida intelectual consiste precisamente em reconduzir a atenção ao centro e topo das coisas, e fazê-lo sem descanso, subindo e descendo, indo e voltando, com a paciência do pastor que vai buscar suas ovelhas desgarradas, por mais longe que estejam.

Não há assunto, por mais longínquo, periférico e insignificante que seja, que não tenha algum filete, ainda que infinitamente sutil, a ligá-lo ao coração da realidade.

Na verdade, esse método reflete aquilo que as doutrinas sapienciais dizem sobre o Espírito e a mente. Enquanto o Espírito repousa imóvel e soberano no centro das coisas, a mente se dispersa e erra, em todas as direções, e como coisa viva que é, incessantemente em busca de alguma imagem do Espírito mesmo, que por trágico engano ela assim vai deixando cada vez mais longe às suas costas. Para evitar que ela se perca, o Espírito semeia sinais e caminhos por toda a extensão do cosmos, de modo que ela possa encontrar um jeito de voltar. Estes sinais e caminhos são as doutrinas e os símbolos; e os símbolos – entre os quais se inclui o simbolismo próprio da forma lógica enquanto tal – se distribuem igualmente nas obras de doutrina e no mundo da natureza, de modo que, pelo jogo das imagens mutuamente refletidas, a alma compreenda que é sempre do Espírito que se fala e que é o Espírito quem fala.

A arte de interpretar símbolos – escritos ou naturais – denomina-se hermenêutica. O nem vem de Hermes, entidade celeste grega cuja função consistia precisamente em conduzir as almas através dos infernos, da terra e dos céus, “costurando” assim os diversos planos de realidade e reconstituindo para as almas e perante as almas os laços da unidade espiritual do mundo, que elas haviam perdido na fragmentariedade das suas existências terrestres. Por isto hermes era chamado um deus *psicopompo*, ou “guia das almas”. Na astrologia, o planeta Mercúrio, que não é outra coisa senão uma espécie de cristalização corporal e simbólica dessa função espiritual e cósmica, está tradicionalmente associado à função da fala e do pensamento racional, isto é, da lógica. E a lógica, na verdade, não faz outra coisa senão, pelo jogo das premissas e consequências, reatar incessantemente os laços entre o particular e o geral, entre os entes concretos e sensíveis e as idéias abstratas e gerais, o que é, por sua vez, um equivalente simbólico da união entre o

individual e o universal – entre a alma individual e o espírito universal – que se opera no coração da inteligência.

Assim, à regra da essencialidade do intuito podemos acrescentar uma outra, que é a da elasticidade dos meios e da variedade das direções. Os meios de compreensão que Deus colocou à disposição do homem são tão variadas quanto a profusão das palavras em todos os idiomas e dos seres no universo; cada um destes seres é um símbolo. Quer dizer que há símbolos na linguagem e símbolos nas coisas. A diferença, como diz Santo Tomás de Aquino, é que o homem escreve apenas com palavras, e Deus escreve com palavras e com coisas. Ora, os escritos são coisas feitas pelo homem, que por sua vez é uma coisa escrita por Deus. Deste modo, a interpretação das palavras escritas pelo homem é, em segundo grau, uma interpretação da escrita de Deus.

É neste sentido que a ciência da filologia – hoje reduzida a um corpo de técnicas de utilidade meramente social, isto é, à fabricação de bons meninos no sentido letrado e generalista das coisas – pôde algum dia ter um sentido espiritual e até mesmo sacro. Porque a filologia é o amor e o entendimento dos escritos humanos, e assim uma reverberação mais ou menos direta do amor a Deus. O filólogo medieval Martianus Capella escreveu um livro chamado *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* (), isto é, “o casamento de Mercúrio, ou Hermes, com a filologia”, isto é, a filologia era a parte feminina – portanto anímica e humana – da função que, no plano espiritual e divino, cabia a Hermes. Hoje em dia dificilmente encontraremos nas universidades algum filólogo que acredite seriamente que, com suas investigações fonológicas e suas técnicas de crítica textual, esteja concorrendo para algo assim como a salvação das almas; no máximo, eles esperam concorrer para o aluno arrumar um emprego na universidade. Por aí se vê o quanto a “cultura”, com todas as suas pretensões de coisa sublime e sacrossanta, que paira acima dos interesses materialistas e terrenos – os quais no entanto lhe consagram polpudas verbas –, se afastou da “única coisa necessária” e se transformou num mero interesse social, tão bem comportado como qualquer outro.

A NOVA ERA
E A REVOLUÇÃO
CULTURAL

OBRAS DE OLAVO DE CARVALHO¹*Astros e Símbolos**

São Paulo, Nova Stella, 1985.

*O Caráter como Forma Pura da Personalidade**

Rio, Astroscentia Editora, 1993.

*A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci**

Rio, IAL & Stella Caymmi, 1994. 1ª ed., fevereiro; 2ª ed., agosto; 3ª ed., Rio, Faculdade da Cidade Editora, 1998

*O Jardim das Aflições: De Epicuro à Ressurreição de César (Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil)**

Rio, Diadorim, 1995.

O Imbecil Coletivo. Atualidades Inculturais Brasileiras

6ª ed., Rio, Faculdade da Cidade Editora, 1998 (1ª ed., 1996).

Aristóteles em Nova Perspectiva

Rio, Topbooks, 1996

O Futuro do Pensamento Brasileiro. Estudos sobre o Nosso Lugar no Mundo

Rio, Faculdade da Cidade Editora, 1997

Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão. Comentários à “Dialética Erística” de Arthur Schopenhauer

Rio, Topbooks, 1997

A Longa Marcha da Vaca para o Brejo. O Imbecil Coletivo II

Rio, Topbooks, 1998

A Dialética Simbólica. Ensaios Reunidos I

Rio, Faculdade da Cidade Editora, 1998.

¹ Não inclui os livros de menor porte que são reproduzidos no presente volume.

OLAVO DE CARVALHO

A Nova Era
e a Revolução Cultural
Fritjof Capra & Antonio Gramsci

3a. edição,
revista e aumentada.

Capa: *Beemoth e Leviathan*
Gravura de WILLIAM BLAKE
V. pp. 38-43.

IMPRESSO NO BRASIL. *Printed in Brazil.*

*THE blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned;
The best lack all conviction, while the worst
Are full of passionate intensity.*

William Butler YEATS,
The Second Coming.

INTRODUÇÃO GERAL À TRILOGIA	11
PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO.....	25
NOTA PRÉVIA [DA 1ª EDIÇÃO]	38

LANA CAPRINA, OU: A SABEDORIA DO SR. CAPRA43

ADENDO	71
SUGESTÕES DE LEITURA.....	76

STO. ANTONIO GRAMSCI E A SALVAÇÃO DO BRASIL..... 79

ADENDOS.....	116
1.....	116
2.....	123
3.....	125
4.....	126

A NOVA ERA E A REVOLUÇÃO CULTURAL 131

APÊNDICES 138

I. AS ESQUERDAS E O CRIME ORGANIZADO.....	139
NOTA.....	173

OBSERVAÇÕES FINAIS..... 181

INTRODUÇÃO GERAL À TRILOGIA

MANUAL DO USUÁRIO

de *O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras* e dos volumes que o antecederam: *A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci* e *O Jardim das Aflições: De Epicuro à Ressurreição de César – Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil*.

Texto lido no Lançamento de *O Imbecil Coletivo*. Faculdade da Cidade, Rio de Janeiro, 22 de agosto de 1996.

O *IMBECIL COLETIVO* encerra a trilogia iniciada com *A Nova Era e a Revolução Cultural* (1994) e prosseguida com *O Jardim das Aflições* (1995).

Cada um dos três livros pode ser compreendido sem os outros dois. O que não se pode é, por um só deles, captar o fundo do pensamento que orienta a trilogia inteira.

A função de *O Imbecil Coletivo* na coleção é bastante explícita e foi declarada no Prefácio: descrever, mediante exemplos, a extensão e a gravidade de um estado de coisas – atual e

brasileiro – do qual *A Nova Era* dera o alarma e cuja precisa localização no conjunto da evolução das idéias no mundo fora diagnosticada em *O Jardim das Aflições*.

O sentido da série é, portanto, nitidamente, o de situar a cultura brasileira de hoje no quadro maior da história das idéias no Ocidente, num período que vai de Epicuro até a “Nova Retórica” de Chaim Perelman. Que eu saiba, ninguém fez antes um esforço de pensar o Brasil nessa escala. Meus únicos antecessores parecem ter sido Darcy Ribeiro, Mário Vieira de Mello e Gilberto Freyre, o primeiro com a tetralogia iniciada com *O Processo Civilizatório*, o segundo com *Desenvolvimento e Cultura*, o terceiro com sua obra inteira. Separo-me deles, no entanto, por diferenças essenciais: Ribeiro emprega uma escala muito maior, que começa no Homem de Neanderthal, mas ao mesmo tempo procura abranger esse imenso território desde o prisma de uma determinada ciência empírica, a Antropologia, e fundado numa base filosófica decepcionantemente estreita, que é o marxismo nu e cru. Vieira de Mello, com muito mais envergadura filosófica, não se aventura a remontar além do período da Revolução Francesa, com algumas incursões até o Renascimento e a Reforma. Quanto a Gilberto, o ciclo que lhe interessa é o que se inicia com as grandes navegações. De modo geral, os estudiosos da identidade brasileira deram por pressuposto que, tendo entrado na História no

período chamado “moderno”, o Brasil não tinha por que tentar enxergar-se num espelho temporal mais amplo. Estou, portanto, sozinho na jogada, e posso alegar em meu favor o temível mérito da originalidade.

Temível porque originalidade é singularidade, e a mente humana está mal equipada para perceber as singularidades como tais: ou as expelle logo do círculo de atenção, para evitar o incômodo de adaptar-se a uma forma desconhecida, ou as apreende somente pelas analogias parciais e de superfície que permitem assimilá-las erroneamente a alguma classe de objetos conhecidos. Entre a rejeição silenciosa e o engano loquaz, minha trilogia não tem muitas chances de ser bem compreendida.

Mas a singularidade, nela, não está só no assunto. Está também nos postulados filosóficos que a fundamentam e na forma literária que escolhi para apresentá-la, ou antes, que sem escolha me foi imposta pela natureza do assunto e pelas circunstâncias do momento.

Quanto à forma, o leitor há de reparar que difere nos três volumes. O primeiro compõe-se de dois ensaios de tamanho médio, colocados entre duas introduções, vários apêndices, um punhado de notas de rodapé e uma conclusão. O todo dá à primeira vista a idéia de textos de origens diversas juntados pela coincidência fortuita de assunto. A um exame mais detalhado, revela a unidade da

idéia subjacente, encarnada no símbolo que fiz imprimir na capa: os monstros bíblicos Behemot e Leviatã, na gravura de William Blake, o primeiro imperando pesadamente sobre o mundo, o maciço poder de sua pança firmemente apoiado sobre as quatro patas, o segundo agitando-se no fundo das águas, derrotado e temível no seu rancor impotente. Não usei a gravura de Blake por boniteza, mas para indicar que atribuo a esses símbolos exatamente o sentido que lhes atribuiu Blake. Detalhe importante, porque essa interpretação não é nenhuma alegoria poética, mas, como assinalou Kathleen Raine em *Blake and Tradition*, a aplicação rigorosa dos princípios do simbolismo cristão. Na Bíblia, Deus, exhibe Behemot a Jó, dizendo: “Eis Behemot, que criei contigo” (Jó, 40:10). Aproveitando a ambigüidade do original hebraico, Blake traduz o “contigo” por *from thee*, “de ti”, indicando a unidade de essência entre o homem e o monstro: Behemot é a um tempo um poder macrocósmico e uma força latente na alma humana. Quanto a Leviatã, Deus pergunta: “Porventura poderás puxá-lo com o anzol e atar sua língua com uma corda?” (Jó, 40:21), tornando evidente que a força da revolta está na língua, ao passo que o poder de Behemot, como se diz em 40:11, reside no ventre. Maior clareza não poderia haver no contraste de um poder psíquico e de um poder material: Behemot é o peso maciço da necessidade natural, Leviatã é a infranatureza

diabólica, invisível sob as águas – o mundo psíquico – que agita com a língua.

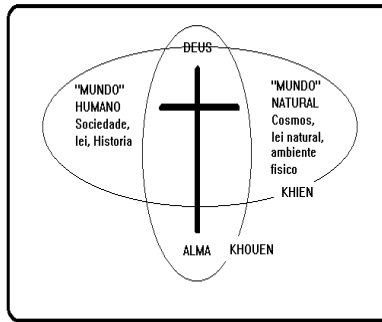


O sentido que Blake registra nessas figuras não é uma “interpretação”, na acepção negativa que Susan Sontag dá a esta palavra: é, como deve ser toda boa leitura de texto sacro, a tradução direta de um simbolismo universal. Para Blake, embora Behemot represente o conjunto das forças obedientes a Deus, e Leviatã o espírito de negação e rebelião, ambos são igualmente monstros, forças cósmicas desproporcionalmente superiores ao homem, que movem combate uma à outra no cenário do mundo, mas também dentro da alma humana. No entanto não é ao homem, nem a Behemot, que cabe subjugar o Leviatã. Só o próprio Deus pode fazê-lo. A iconografia cristã mostra Jesus como o pescador que puxa o Leviatã para

fora das águas, prendendo sua língua com um anzol. Quando, porém, o homem se furta ao combate interior, renegando a ajuda do Cristo, então se desencadeia a luta destrutiva entre a natureza e as forças rebeldes antinaturais, ou infranaturais. A luta transfere-se da esfera espiritual e interior para o cenário exterior da História. É assim que a gravura de Blake, inspirada na narrativa bíblica, nos sugere com a força sintética de seu simbolismo uma interpretação metafísica quanto à origem das guerras, revoluções e catástrofes: elas refletem a demissão do homem ante o chamamento da vida interior. Furtando-se ao combate espiritual que o amedronta, mas que poderia vencer com a ajuda de Jesus Cristo, o homem se entrega a perigos de ordem material no cenário sangrento da História. Ao fazê-lo, move-se da esfera da Providência e da Graça para o âmbito da fatalidade e do destino, onde o apelo à ajuda divina já não pode surtir efeito, pois aí já não se enfrentam a verdade e o erro, o certo e o errado, mas apenas as forças cegas da necessidade implacável e da rebelião impotente. No plano da História mais recente, isto é, no ciclo que começa mais ou menos na época do Iluminismo, essas duas forças assumem claramente o sentido do rígido conservadorismo e da *hübris* revolucionária. Ou, mais simples ainda, direita e esquerda.

O drama inteiro aí descrito pode-se resumir iconograficamente no esquema em cruz que

coloquei depois em *O Jardim das Aflições*, mas que já está subentendido em *A Nova Era e a Revolução Cultural*, pois constitui a estrutura mesma do enfoque analítico pelo qual procuro aí apreender a significação das duas correntes de idéias mencionadas no título: o holismo neocapitalista de Fritjof Capra e o empreendimento gramsciano de devastação cultural.



Nesse primeiro volume, a forma adotada inicialmente não podia ser mais clara e foi imposta pela natureza mesma do assunto: uma introdução, um capítulo para Capra, outro para Gramsci, um retrospecto comparativo e uma conclusão inescapável: as ideologias, quaisquer que fossem, estavam sempre limitadas à dimensão horizontal do tempo e do espaço, opunham o coletivo ao coletivo, o número ao número; perdida a vertical que unia a alma individual à universalidade do espírito divino, o singular ao Singular, perdia-se junto com ela o

sentido de escala, o senso das proporções e das prioridades, de modo que as ideologias tendiam a ocupar totalitariamente o cenário inteiro da vida espiritual e a negar ao mesmo tempo a totalidade metafísica e a unidade do indivíduo humano, reinterpretando e achatando tudo no molde de uma cosmovisão unidimensional.

As notas e apêndices, que aparentemente colocam alguma desordem na forma do conjunto, servem aí a dois propósitos opostos e complementares: de um lado, indicar as bases mais gerais que o argumento conservava implícitas, mostrando ao leitor que a análise de Capra e Gramsci era apenas a ponta visível de uma investigação muito mais ampla que, àquela altura, só meus alunos conheciam através das aulas e apostilas do *Seminário de Filosofia*, mas que, nas condições de uma vida anormalmente agitada, eu não estava certo de poder redigir por completo algum dia; de outro lado, indicar que minhas análises não pairavam do céu das meras teorias, mas que se aplicavam à compreensão de fatos políticos que se desenrolavam na cena brasileira na hora mesma em que eu ia escrevendo o livro – daí as arestas polêmicas que dão a trechos desse ensaio uma aparência de jornalismo de combate. Se alguns leitores não viram no livro mais que essa superfície – como outros não verão em *O Imbecil Coletivo* senão a crítica de ocasião a certos figurões do dia e em *O Jardim das Aflições* um ataque ao

establishment uspiano –, não posso dizer que perderam nada, pois o restante e o melhor do que se contém nesses livros não foi feito realmente para esses leitores e é bom mesmo que permaneça invisível aos seus olhos.

Se no primeiro volume permiti que a idéia central fosse apenas esboçada em fragmentos, um tanto à maneira minimalista, para que o leitor, antes pressentindo-a do que percebendo-a, tivesse o trabalho de ir buscá-la no fundo de si mesmo em vez de simplesmente pegá-la na superfície da página, no segundo, *O Jardim das Aflições*, segui a estratégia inversa: ser o mais explícito possível e dar à exposição o máximo de unidade, obrigando o leitor a seguir uma argumentação cerrada, sem saltos ou interrupções, ao longo de quatrocentas páginas. Mas, para não dar a ilusão de que essa forma completa abrangesse a totalidade do meu pensamento a respeito do tema, espalhei ao longo do texto centenas de notas de rodapé que indicavam os pressupostos teóricos implícitos, as possibilidades de aprofundamentos por realizar (ou já realizados só oralmente em aula), e mil e umasementes de desenvolvimentos possíveis e interessantes, que eu realizaria se tivesse uma vida sem fim, mas que os leitores inteligentes bem podem ir realizando por sua conta. A unidade de argumentação de *O Jardim das Aflições*, que na minha intenção, confirmada por alguns leitores, dá a esse livro não obstante pesadíssimo e complexo a

legibilidade de um romance policial, mostra assim não ser a unidade cerrada de um sistema, mas a unidade de um *holon*, como diria Arthur Koestler: algo que, visto de um lado, é um todo em si, e, de outro lado, é parte de um todo mais vasto. Esta homologia de parte e todo repete-se, por sua vez, na estrutura interna do livro, onde o evento aparentemente insignificante que lhe serve de ponto de partida já contém, na sua escala microcósmica, ou microscópica, as linhas gerais da interpretação global da história do Ocidente, que é apresentada nos capítulos restantes. Aqueles leitores que se queixaram de que um livro tão substancioso começasse pelo comentário polêmico de um acontecimento menor, mostraram não compreender bem uma das mensagens principais do livro, que é a de que, à luz de uma metafísica da História, não há propriamente acontecimentos menores – o grande e o pequeno estão coeridos na unidade orgânica de um Sentido que tudo pervade. Aquilo que nada pesa na ordem causal pode muito revelar na ordem da significação.

E, na verdade, se houvesse acontecimentos perfeitamente insignificantes, que nada merecessem senão o desprezo e o silêncio, o terceiro volume da série, *O Imbecil Coletivo*, não poderia sequer ter sido escrito: pois o que nele apresento é um mostruário comentado de banalidades culturais que muito significam precisamente na medida em que não valem nada. E, se decidi reuni-las num volume,

dando-lhes a dignidade de serem lembradas quando seus autores já nada mais forem senão sombras no Hades, que é o sepulcro do irrelevante, foi precisamente porque entendi que, partindo de cada uma delas, e girando em círculos concêntricos cada vez mais amplos, se poderia chegar a visões de escala universal semelhantes àquela em que, partindo de uma picuinha cultural ocorrida no Museu de Arte de São Paulo em 1990, mostrei aos leitores de *O Jardim das Aflições* o combate de Leviatã e Behemot no horizonte inteiro da história Ocidental. E, não podendo refazer tamanho esforço hermenêutico a cada nova babaquice cultural que lesse nos jornais, decidi reunir algumas e oferecê-las aos leitores como amostras para fins de exercício. *O Imbecil Coletivo* é, portanto, o livro de tarefas que acompanha o texto-base trazido em *O Jardim das Aflições*, ficando *A Nova Era* como abreviatura para principiantes. Quem leia assim *O Imbecil Coletivo*, buscando ali as lições de casa para reconstituir, desde três dezenas de exemplos, os lineamentos da visão da História e do método interpretativo exposto nos volumes anteriores, e buscando sempre a unidade orgânica entre a parte e o todo, entre a visão filosófica de uma cultura milenar e as amostras da incultura momentânea de um país esquecido à margem da História, esse terá conquistado para si a melhor parte do que lhe dei. Pois é assim que se lêem os livros dos filósofos,

mesmo quando se trate apenas de um filosofinho como este que lhes fala.

Admito que, se em qualquer dos três livros tivesse adotado uma forma expositiva mais ao gosto acadêmico, eu não precisaria estar agora chamando a atenção para uma unidade de pensamento que transpareceria à primeira vista. Mas essa visibilidade custaria a perda de todas as referências à vida autêntica e o aprisionamento do meu discurso numa redoma lingüística que não combina nem com o meu temperamento nem com a regra que me impus alguns anos atrás, de nunca falar impessoalmente nem em nome de alguma entidade coletiva, mas sempre diretamente em meu próprio nome apenas, sem qualquer retaguarda mais respeitável que a simples honorabilidade de um animal racional, bem como de nunca me dirigir a coletividades abstratas, mas sempre e unicamente a indivíduos de carne e osso, despidos das identidades provisórias que o cargo, a posição social e a filiação ideológica superpõem àquela com que nasceram e com a qual hão de comparecer, um dia, ante o Trono do Altíssimo. Estou profundamente persuadido de que somente nesse nível de discurso se pode filosofar autenticamente.

Ademais, existe algum mérito pedagógico em não ser bem arrumadinho, em poder dispor os dados não na ordem mais costumeira em que os desejaria o espectador preguiçoso, mas em desarrumá-los inteligentemente de modo a obrigar

o leitor a tomar parte ativa na investigação. E há um prazer imenso em misturar os gêneros literários quando se é autor de um livreto que antes os distinguiu e catalogou com requintes de rigidez formal².

Estou imensamente satisfeito de ter podido concluir esta trilogia e de poder estar aqui hoje, nesta celebração que para mim é menos a do lançamento de um livro que a da conclusão de uma parte, de uma etapa da tarefa que me cabe nesta vida. Tarefa que é, em essência, a de romper o círculo de limitações e constrangimentos que o discurso ideológico tem imposto às inteligências deste país, a de vincular a nossa cultura às correntes milenares e mais altas da vida espiritual no mundo, a fazer em suma com que o Brasil, em vez de se olhar somente no espelho estreito da modernidade, imaginando que quatro séculos são a história inteira do mundo, consiga se enxergar na escala do drama humano ante o universo e a eternidade. Tarefa que é, no seu mais elevado e ambicioso intuito, a de remover os obstáculos mentais que hoje impedem que a cultura brasileira receba uma inspiração mais forte do espírito divino e possa florescer como um dom magnífico a toda a humanidade.

² V. *Os Gêneros Literários: Seus Fundamentos Metafísicos* (Rio, Stella Caymmi / IAL, 1993)

22/08/96

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

DECORRIDOS alguns meses da primeira edição, rapidamente esgotada, os acontecimentos não fizeram senão confirmar com igual rapidez os diagnósticos que apresentei neste livro.

O Brasil vive, de um lado, uma crise profunda da inteligência, de que é reflexo o deslumbramento apalermado com que recebemos e enalteçemos, como altas produções do espírito, as idéias mais sonsas e descabidas que nos chegam do estrangeiro. O sr. Capra não foi o último da série. Depois dele recebemos a visita e as luzes do sr. Richard Rorty, cuja proposta, filosoficamente indecorosa e moralmente repugnante, os pensadores locais não ousaram criticar senão com precauções e desculpas que raiavam o servilismo³.

³ V. José Arthur Gianotti, “Conversa com Richard Rorty”, *Jornal do Brasil*, 26 de maio de 1994. É no mínimo estranho que um homem como Gianotti, tão valente ao expor idéias políticas mesmo quando lhe atraíam a ira dos sumos -sacerdotes da esquerda nacional, se cubra de cautelas ao criticar um pensamento tão vulnerável como o de Rorty. Explica-se, talvez, pela crônica timidez uspiana, inibição intelectual que se tornou, em versão fetichizada, a caricatura tupiniquim do “rigor” ensinado pelos primeiros mestres — franceses — fundadores da USP. O “rigor” uspiano é na verdade moleza, tremor da

Esse fenômeno é, em parte, efeito passivo da crise da inteligência norte-americana, como explico num outro livro que deverá sair logo após esta segunda edição⁴.

Mas, de outro lado, ele é também o resultado de uma política deliberadamente conduzida pelos movimentos de esquerda, interessados em reduzir

geléia terceiromundana ante a autoridade dos ídolos da moda — compensação junguiana pela petulância ante o legado espiritual do passado. Mesmo em sua versão original européia, herdeira de nobres tradições filosóficas, um rigorismo acadêmico inibitório torna-se muitas vezes o refúgio comunitário onde o intelecto mal dotado vai abrigar-se contra os perigos da investigação solitária — vale dizer, contra o exercício mesmo da filosofia. O verdadeiro rigor filosófico, ao contrário, é pura coragem interior, não se curva senão ante a evidência e não tem nada de temor reverencial adolescente (ou colonial) ante os prestígios acadêmicos do dia. Com a ascensão da intelectualidade paulista ao primeiro plano da vida nacional, a inversão uspiana do rigor, que devota ao prestígio o culto que nega à verdade, ameaça contaminar o pensamento brasileiro como um todo, selando a morte da inteligência nesta parte do mundo. Nada vai aqui contra Gianotti, homem capaz e correto, que só peca por admirar quem não merece — ou por fingir admirar, talvez, já que o floreio bajulatório involuntariamente irônico é outra marca registrada do estilo uspiano, onde faz as vezes de polidez acadêmica.

⁴ *O Imbecil Coletivo. Atualidades Inculturais Brasileiras*, Rio, IAL & Stella Caymmi Editora, 1994, que forma, com o presente volume e com *O Jardim das Ilusões. Epicuro e a Revolução Gnóstica*, que também virá a público em breve, uma trilogia dedicada ao estudo da patologia cultural brasileira na presente fase da nossa História.

toda a vida intelectual brasileira a um coro unanimista de reclamações. O rebaixamento das artes, da filosofia e até de algumas ciências à condição de megafones da propaganda revolucionária, que os melhores pensadores marxistas sempre rejeitaram como uma tentação aviltante, tornou-se a praxe estabelecida, que ninguém ousa contestar, menos pelo temor de um revide explícito do que pela certeza absoluta de que seus ouvintes já não poderão compreendê-lo, tão longe estão de imaginar que a cultura possa ter outros e mais elevados fins. Pois o dogma da cultura militante não se adotou como opção consciente, vencedora no confronto com outras concepções possíveis, mas se infiltrou sorrateiramente, como um pressuposto implícito, aproveitando-se da ignorância das novas gerações, que ao despertarem para o mundo da “cultura” já a encontram identificada à propaganda ideológica como se este fosse o seu estado natural e seu destino eterno. O pior é que essa propaganda já não transmite sequer idéias ou símbolos de uma doutrina revolucionária, mas limita-se a repetir, de maneira rasa, literal e direta, as reivindicações do dia: fora Collor, morte aos corruptos, viva o Betinho, queremos sexo. Todos os anões do Congresso, reunidos e somados, não fizeram tanto mal a este país quanto essa prostituição completa da inteligência às ambições políticas imediatas e às paixões mais corriqueiras. O dinheiro perdido

pode-se ganhar novamente; o espírito, quando se vai, não volta mais. Os templos abandonados — é a experiência universal — tornam-se para sempre covis de feiticeiros e bandidos.

Pelo efeito conjugado da decadência norteamericana e da ação local tendente a amassar e fundir todos os cérebros deste país na fôrma sem rosto do “intelectual coletivo” gramsciano, o fato é que a inteligência nacional está indo ladeira abaixo, ao mesmo tempo que sobe, das ruas e dos campos, o rumor sombrio de uma revolução em marcha.

Sim, o Brasil está inequivocamente entrando numa atmosfera de revolução comunista. A imbecilização não é senão um sintoma: o temporário obscurecimento da luz, mencionado pelo *I Ching*, no qual se geram, entre as dobras da noite, os monstros que irão povoar as visões de um despertar temível.

Esses monstros já não são tão pequenos para que um olhar atento não consiga enxergá-los e espantar-se com a velocidade com que vão crescendo no ventre da inconsciência nacional.

O próprio unanimismo da intelectualidade é um dos sinais. Mas outro, aparentemente contraditório, é a proliferação das reivindicações gremiais, do espírito de divisão, na hora em que o país mais necessita do sacrifício das partes pelo bem do todo. Em cada classe, em cada região, em cada sindicato, em cada empresa, em cada família, em cada alma, o que se nota é um sentimento agudo e exasperado

dos próprios direitos e o completo amortecimento do senso do dever. É o predomínio desastroso do reivindicar e protestar sobre o criar e oferecer. Quanto menos cumpre sua obrigação, mais cada um se crê no direito de acusar o próximo. O governo reprime os aumentos abusivos de preços enquanto protege as elevadas taxas de juros e alimenta a gigantesca tênia petrolífera que pela majoração periódica dos combustíveis vai marcando o compasso para a subida generalizada do custo de vida. O pai de família vocifera contra a corrupção dos políticos enquanto solicita a um contador que “dê uns retoques” na sua declaração de rendimentos para tornar mais verossímil a mentira que o isentará do imposto. As empresas censuram o governo no instante mesmo em que elevam os preços de seus produtos e serviços acima de tudo quanto permite a lei e recomenda a decência. A esquerda clama contra as oligarquias enquanto promove greves de funcionários públicos voltadas diretamente contra os direitos da população. Os intelectuais e artistas clamam contra as injustiças enquanto levam vida de príncipes às expensas do erário público. A imprensa acusa, delata, aponta homens e instituições ao opróbrio, enquanto discretamente, em congressos de profissionais longe dos olhos da multidão, confessa sua própria falta de decoro, ética e dignidade. Os sem-terra exibem diante das câmeras sua pobreza comovente enquanto gastam fortunas em operações paramilitares que o próprio

exército não teria verba para sustentar. O discurso do unanimismo, como o coro entusiástico das torcidas durante a Copa, não é senão um *Ersatz*, a ostentação de uma unidade postiça que encobre a luta covarde e sem regras de todos contra todos. O egoísmo, a inconsciência, a maldade ganham terreno a cada nova investida da “campanha pela Ética”.

Quia bono? A quem aproveita o crime? Quem lucra com a dilaceração da alma nacional num confronto vil de todos os egoísmos e de todas as inconsciências? As pesquisas de opinião respondem que, de todos os brasileiros, o único que não tem medo de ser feliz já ganhou quarenta por cento das intenções de voto para a Presidência.

Poderia ser uma coincidência, o efeito accidental de uma conjuntura. Mas, recuando em busca das suas raízes, vemos que esse efeito foi longamente desejado e meticulosamente preparado pela mais hábil e talentosa geração de intelectuais ativistas já nascida neste país. A geração que, derrotada pela ditadura militar, abandonou os sonhos de chegar ao poder pela luta armada e se dedicou, em silêncio, a uma revisão de sua estratégia, à luz dos ensinamentos de Antonio Gramsci. O que Gramsci lhe ensinou foi abdicar do radicalismo ostensivo para ampliar a margem de alianças; foi renunciar à pureza dos esquemas ideológicos aparentes para ganhar eficiência na arte de aliciar e comprometer; foi recuar do combate político direto para a zona

mais profunda da sabotagem psicológica. Com Gramsci ela aprendeu que uma revolução da mente deve preceder a revolução política; que é mais importante solapar as bases morais e culturais do adversário do que ganhar votos; que um colaborador inconsciente e sem compromisso, de cujas ações o partido jamais possa ser responsabilizado, vale mais que mil militantes inscritos. Com Gramsci ela aprendeu uma estratégia tão vasta em sua abrangência, tão sutil em seus meios, tão complexa e quase contraditória em sua pluralidade simultânea de canais de ação, que é praticamente impossível o adversário mesmo não acabar colaborando com ela de algum modo, tecendo, como profetizou Lênin, a corda com que será enforcado.

A conversão formal ou informal, consciente ou inconsciente da intelectualidade de esquerda à estratégia de Antonio Gramsci é o fato mais relevante da História nacional dos últimos trinta anos. É nela, bem como em outros fatores concordantes e convergentes, que se deve buscar a origem das mutações psicológicas de alcance incalculável que lançam o Brasil numa situação claramente pré-revolucionária, que até o momento só dois observadores, além do autor deste livro, souberam assinalar, e aliás mui discretamente⁵.

⁵Um deles foi Fernando Henrique Cardoso (*Jornal do Brasil*, 11 nov. 93), um homem que conhece as esquerdas muito bem e que, por isto mesmo, sentiu o

A expectativa, a esperança, o anseio da revolução são tão velhos, tão arraigados na alma da *intelligentzia* nacional⁶ que, mesmo diante do fracasso mundial do socialismo, ela não terá forças para resistir à tentação de fazê-la, agora que a conjuntura local, pela primeira vez na nossa História, lhe oferece os meios de chegar ao poder. O Brasil, de fato, tem um descompasso crônico em relação ao tempo da História universal. O reconhecimento mundial da debacle do comunismo ecoou neste país — paradoxalmente, segundo a lógica humana, mas coerentemente, segundo a linha constante da História nacional — como um toque de esperança: chegou a nossa vez de conquistar aquilo que já ninguém mais quer.

Durante algum tempo, nutri a insensata esperança de que o PT expeliria de si o veneno gramsciano e se transformaria no grande partido socialista, ou trabalhista, de que o Brasil precisa para compensar, na defesa do interesse dos

dever de se opor a elas no momento em que mais poderia ajudá-las. O outro foi Oliveiros da Silva Ferreira, que vem explorando o assunto em vários artigos publicados em *O Estado de S. Paulo*.

⁶O mito da Revolução Brasileira é um componente ativo do *pathos* esquerdista desde a década de 30. “Fadado a um grande destino, o Brasil seria a terceira grande revolução neste século. A primeira, a União Soviética, segunda a República Popular da China, e a terceira, a República Democrática Popular do Brasil” (Luís Mir, *A Revolução Impossível*, São Paulo, Best Seller, 1994, p. 10).

pequenos, o avanço neoliberal aparentemente irreversível no mundo, e propiciar, pelo sadio jogo de forças, o movimento regular e harmônico da rotatividade do poder que é a pulsação normal do organismo democrático. Movido por essa ilusão, votei em Lula para presidente. Hoje não votaria nele nem para vereador em São Bernardo. É que, pela sucessão de acontecimentos desde a campanha do *impeachment*, o PT mostrou sua vocação, para mim surpreendente, de partido manipulador e golpista, capaz de conduzir o país às vias fraudulentas da “revolução passiva” gramsciana, usando para isso dos meios mais covardes e ilícitos — a espionagem política, a chantagem psicológica, a prostituição da cultura, o boicote a medidas saneadoras, a agitação histórica que apela aos sentimentos mais baixos da população —, e de adornar esse pacote de sujidades com um discurso moralista que recende a sacristia. O partido que, para sabotar um candidato, promove no lançamento da nova moeda algo como uma “greve preventiva” sob a espantosa alegação de uma *possibilidade teórica* de danos salariais futuros, sabendo que essa greve resultará em aumento do preço dos combustíveis e em retomada do ciclo inflacionário, dando facticiamente confirmação retroativa aos danos anunciados, é que, francamente, decidiu imitar o capeta: produz o mal para no ventre dele gerar o ódio, e no ventre do ódio o discurso de acusação. A greve dos petroleiros não deu certo,

mas ela é o mais puro exemplo do que o povo denomina “apelação”: o recurso extremo usado para fins levianos.

Se o PT faz isso, é porque perdeu sua confiança no futuro majestoso a que o destinava a nossa democracia em formação, e, excitado por indícios de um sucesso momentâneo que teme não repetir-se nunca mais, resolveu apostar tudo no jogo voraz e suicida do *it's now or never*. Não quer mais apenas eleger o presidente, governar bem, submeter seu desempenho ao julgamento popular daqui a cinco anos, fazer História no ritmo lento e natural dos moinhos dos deuses: quer tomar o poder, fazer a Revolução, dismantelar os adversários, expelir da política para sempre os que poderiam derrotá-lo em eleições futuras. Nos termos da poesia de Murillo Mendes, preferiu, às “lentas sandálias do bem, as velozes hélices do mal”. A mitologia gramsciana, diagnosticando pomposamente a “transição para um novo bloco histórico”, deu uma legitimação verbal a essas pretensões, e eis que o Brasil, mal tendo ingressado no caminho da democracia, já se apressa a abandoná-lo pelo atalho da Revolução. Aonde ele leva, é algo que o mundo sabe, mas que importa o conhecimento do mundo às hordas de menores-de-idade que a lisonja esquerdista consagrada em norma constitucional transformou na parcela decisiva do eleitorado, dando-lhes poder antes de lhes dar educação? O que importa é aproveitar o momento, levar a todo preço o Lulalá,

carregado nos ombros de garotos raivosos, insolentes e analfabetos, e, antes que o “consenso passivo” da população tenha tempo de avaliar o que se passa, atrelar irreversivelmente o país ao carro-bomba que se precipita, morro abaixo, no rumo da Revolução.

A geração que atingiu a idade adulta no momento em que a ditadura fechava as portas de acesso à vida política está agora com cinquenta anos. Ao longo dos últimos trinta ela esperou, sonhou, planejou, desejou, cobiçou entre lágrimas de rancor impotente, e, sobretudo, leu muito Antonio Gramsci. Que a Revolução socialista já tenha mostrado ao mundo sua verdadeira face, que ela já tenha provado cabalmente que *não vale a pena*, isto pouco interessa. A geração dos guerrilheiros fará o que longamente se preparou para fazer. Pouco importa que, pelo relógio do mundo, tenha passado a hora. O fim da festa é, para o catador de lixo, o sinal de que a *sua* festa está para começar.

Por essas razões é que este livro, aparentemente constituído de pedaços inconexos, começa a mostrar, pela força dos acontecimentos externos, a unidade que, no plano literário, o autor não teve o tempo ou o engenho de lhe dar. Sob a aparência comprometedora de uma salada histórica que mistura Lênin, o *I Ching*, Max Weber, Freud e o Comando Vermelho, ele aponta, pela ordem e, segundo creio, com lógica, o sintoma e a causa da

doença da intelectualidade brasileira: a origem ao menos parcial da nossa vulnerabilidade à falsa mensagem do sr. Capra está nas idéias de Antonio Gramsci, transformadas em prática pela geração de intelectuais esquerdistas que, na Ilha Grande, fez ofício de parteira do Comando Vermelho, e que agora dá o tom da vida mental neste país. Se, na primeira edição, não consegui dar desse fenômeno uma exposição seguida e coesa, tendo de adotar, em vez disso, um enfoque prismático e desnivelado, antes sugerindo em fragmentos do que declarando por extenso o sentido do conjunto, não foi por nenhuma intenção profunda: foi por autêntica incapacidade de fazer de outro modo. Mas não creio, por isto, merecer censura: afinal, aqui foi dito aos trancos e pedaços o que ninguém mais disse de maneira alguma. Do primeiro a esboçar a unidade de um quadro confuso, não se exige que seja completo; e do primeiro a anunciar um perigo terrível, não se exige que fale claro e ordenado segundo o bom estilo. Esbaforido e gaguejante, semilouco e abstruso, ele afinal presta um serviço de emergência. Como diz um provérbio árabe: “Não repares em quem sou, mas recebe o que te dou.”⁷

⁷Nada retirei nem alterei do original nesta Segunda Edição, apenas corriji erros de grafia, acrescentei este Prefácio, uns quantos adendos, e adendos de adendos, e muitas notas de rodapé. O leitor austero achará que são excrescências complicatórias, mas gosto delas

Rio de Janeiro, junho de 1994.

justamente por isso, porque eliminam do texto a enganosa linearidade e lhe dão aquele aspecto vivente de rede nervosa, de trama vegetal, que faz com que, precisamente, um texto seja um texto.

NOTA PRÉVIA [DA 1ª EDIÇÃO]

A “NOVA ERA” da qual Fritjof Capra se tornou festejado porta-voz e a “Revolução Cultural” de Antonio Gramsci têm algo em comum: ambas pretendem introduzir no espírito humano modificações vastas, profundas e irreversíveis. Ambas convocam à ruptura com o passado, e propõem à humanidade um novo céu e uma nova terra.

A primeira vem alcançando imensa repercussão nos círculos científicos e empresariais brasileiros. A segunda, sem fazer tanto barulho, exerce há três décadas uma influência marcante no curso da vida política e cultural neste país.

Nenhuma das duas foi jamais submetida ao mais breve exame crítico. Aceitas por mera simpatia à primeira vista, penetram, propagam-se, ganham poder sobre as consciências, tornam-se forças decisivas na condução da vida de milhões de pessoas que jamais ouviram falar delas, mas que padecem os efeitos do seu impacto cultural.

Para os adeptos e propagadores conscientes das duas novas propostas, nada mais reconfortante do

que a passividade atônita com que o público letrado brasileiro tudo recebe, tudo admite, tudo absorve e copia, com aquele talento para a imitação maquinal que compensa a falta de verdadeira inteligência.

Mas a Revolução Cultural de Gramsci e o movimento da “Nova Era” não são simples modas, que se possam adotar e abandonar à vontade, com a despreocupação de quem troca de cuecas. São propostas de imensa envergadura, que, uma vez aceitas, mesmo implicitamente, mesmo informalmente, mesmo hipoteticamente, levam a conseqüências de alcance incalculável. Essas conseqüências não pouparão, decerto, aqueles que tiverem aderido às suas causas por mero passatempo, sem uma clara consciência das responsabilidades em jogo. Não pouparão ninguém que esteja dentro do seu raio de ação. E todos estamos.

É, portanto, uma leviandade suicida absorver idéias como essas sem um exame crítico preliminar. É este exame que inauguro no presente livreto, ciente de que, ao fazê-lo, me adianto a uma lerda opinião pública que nem de longe levantou ainda as questões aqui discutidas, mas nem por isto o faço com menor atraso em relação às exigências de minha própria consciência, que me cobra este trabalho desde que pela primeira vez falei em público sobre estes assuntos, em 1987. Falador prolífico, sou tardo em escrever, motivo

pelo qual meu sentimento de urgência se transforma, às vezes, em sentimento de culpa. A urgência, no caso, era a de esclarecer a ligação entre aquelas duas correntes de pensamento; ligação que, uma vez percebida, revela a inconsistência de ambas, e de ambas nos liberta. Por não percebê-la, a mente brasileira gira hoje em falso em torno do eixo balizado por esses dois pólos. Pelo número de adeptos e pelos postos estratégicos que alguns destes ocupam na sociedade, Capra e Gramsci dominam as duas correntes mentais mais atuantes deste país. O fato de que jamais tenham sido confrontados e de que a idéia mesma de confrontá-los soe estranha mostra apenas que o país não tem clara consciência das alternativas em que se debate, e que a vida mental nele tende a cindir-se em devoções estanques a deuses que se desconhecem mutuamente e que mutuamente se hostilizam nas trevas, como espadachins vendados. Trata-se portanto, aqui, de esclarecer um conflito subconsciente, em que o destino de um país se decide entre as sombras de um sonho. Brasil sonâmbulo: para que sustentas com dinheiro e lisonjas os teus intelectuais, se não é para te revelarem a ti mesmo, para te dizerem o que se passa contigo para além da superfície do noticiário?

Os três capítulos que compõem este livro reproduzem, tanto quanto possível, o conteúdo de aulas e conferências que dei sobre os respectivos

temas, seja no Seminário Permanente de Filosofia e Humanidades, que dirijo no Instituto de Artes Liberais, seja fora dele. O capítulo sobre Fritjof Capra foi redigido e distribuído aos meus alunos em setembro de 1993, quando se anunciava a próxima vinda ao Brasil do guru da Nova Era, promovida pela Universidade Holística de Brasília. Os outros, seus naturais complementos como se verá, foram escritos agora em fevereiro de 1994, especialmente para este livro. Os apêndices ilustram detalhes que importam à compreensão do Cap. II.

Reconheço que, ao menos quanto a Gramsci, o exame que apresento é superficial, que haveria ainda milhares de coisas a dizer que aqui não foram ditas.⁸ Mas alguém tem de começar, e, na falta de melhores cérebros que se dispusessem a digerir o assunto, a coisa sobrou para mim. Quanto a Capra, ele está longe de representar a “Nova Era” na sua totalidade; embora alguns

⁸ Limito-me ao estudo da estratégia e, mais brevemente, de alguns aspectos da gnoseologia, sem tocar por exemplo na sociologia gramsciana, que mereceria — não por seu valor científico, mas pela força persuasiva da sua alucinante falsificação da realidade — um exame mais atento. Prometo fazê-lo no livro *O Antropólogo Antropófago. A Miséria das Ciências Sociais*, a sair no ano que vem. Também não pude senão mencionar de longe as concepções estéticas e literárias de Gramsci, tão influentes até hoje, mas sobre as quais não pretendo escrever nada nunca, se os deuses me pouparem esse castigo. [Nota da 2a. ed.]

vejam nele uma síntese desse movimento, ele constitui apenas um seu sintoma, ainda que agudo e sonante. Que ninguém me censure, portanto, a incompletude destas análises: minhas amostras levam o rótulo de amostras, com altiva modéstia. Também não tem, este trabalho, a menor pretensão de interferir no curso das coisas. Seu único anseio é fornecer, aos que tenham um sincero desejo de compreender os acontecimentos, alguns meios de fazê-lo. Ora, os que têm esse desejo são sempre poucos, no meio do vozerio, entusiástico ou ameaçador, dos que crêem já saber tudo e que não aguardam senão com impaciência que o mundo se curve às suas propostas. Àqueles poucos e silenciosos, portanto, é dedicado este trabalho. Dentre eles, destaco o romancista Herberto Sales, que leu em versão datilográfica o primeiro capítulo e lhe fez referências generosas, que agradeço comovido. Tanto mais comovido porque, se eu tivesse de escolher um guru estilístico, ele não seria outro, na presente fase da nossa literatura, senão Herberto Sales. Destaco ainda o valente grupo de alunos e ouvintes que há anos acompanha meu trabalho com um interesse que me reconforta.

Rio, fevereiro de 1994

Olavo de Carvalho

I

LANA CAPRINA, OU: A
SABEDORIA DO SR. CAPRA

N O COMEÇO de novembro⁹ estará chegando ao Brasil o sr. Fritjof Capra, chamado pela Universidade Holística de Brasília para falar sobre a Nova Era que ele anuncia no seu livro *O Ponto de Mutação*.

A voz do sr. Capra não clamará no deserto. A Universidade Holística já reuniu uma congregação de intelectuais locais para dizer-lhe amém. Entre os acólitos contam-se Frei Betto e o ex-reitor da UnB, Christovam Buarque. O sr. Capra, já se vê, não é um escritor como os outros: é um líder, uma autoridade espiritual e, admitamos logo, um profeta.

O conteúdo de suas profecias é bastante conhecido: *O Ponto de Mutação* anda até nas mãos das crianças, que o debatem nas escolas. Mas, segundo a Universidade Holística, isso não basta. O sr. Capra tem de ser ouvido por todos os amigos da espécie humana. Pois, embora homônimo de um cineasta que se celebrou pelas fitas de *happy end*, ele não garante nenhum final feliz para o nosso século a não ser que a humanidade siga os seus

⁹Escrito em setembro de 1993.

conselhos. Passemos portanto a examiná-los, com a urgência requerida pelo caso.

Segundo o sr. Capra, a história do mundo chegou a um *turning point*, e deve mudar o seu curso. As três principais mudanças em pauta são as seguintes: primeira, a humanidade deixará de consumir combustíveis fósseis (petróleo); segunda, o patriarcado vai acabar; terceira, o paradigma científico vigente será substituído por um outro, de base holística. Estas três coisas já estão acontecendo, mas, assegura o sr. Capra, urge apressar a sua consumação, que marcará o advento da Nova Era.

Ao falar do primeiro item, o sr. Capra é muito breve, como convém aos profetas. Em vez das longas análises que concede aos dois outros temas, ele emite apenas esta profecia: “Esta década será marcada pela transição da era do combustível fóssil para uma nova era solar, acionada por energia renovável oriunda do Sol.” Tendo o livro sido publicado em 1981, a década a que o sr. Capra se refere terminou em 1990. Bem, nem todos os profetas dão sorte. Mas, se a mencionada profecia vier a cumprir-se com quatro, cinco ou nove décadas de atraso, o sr. Capra sempre poderá alegar que S. João Evangelista também não foi muito preciso quanto à data do Apocalipse.

Como muitos outros profetas, o sr. Capra pode queixar-se de ser um incompreendido. Eu, por exemplo, não compreendo como é que o mundo

poderia ter saltado direto da era dos combustíveis fósseis para a da energia solar, sem passar pela era atômica, na qual já estávamos na data de emissão da profecia e na qual continuamos a estar após a data do seu vencimento. Mas talvez a intuição profética do sr. Capra opere à velocidade da luz, saltando etapas. Eis aí aliás um bom motivo para saltarmos logo para o item seguinte, já que o primeiro capítulo da mutação não teve um *happy end*.

O patriarcado consiste, segundo o sr. Capra, num complexo de três elementos: primeiro, o domínio do homem sobre a mulher; segundo, o domínio da espécie humana sobre a natureza; terceiro, o predomínio da razão (faculdade masculina) sobre a intuição (feminina). São três lados de um fenômeno único, que o sr. Capra resume como a supremacia do *yang* sobre o *yin*.

É, como se vê, um tipo especial de patriarcado, bem diferente daquele que podemos encontrar nos livros de história e sociologia. Pois estes nos dizem que o aumento do poderio técnico sobre a natureza abalou o regime de propriedade rural no qual se esteava o patriarcado; e que o advento do Império da Razão, trazido no bojo da Revolução Francesa, promoveu logo em seguida a igualdade de direitos para homens e mulheres, desferindo o golpe de misericórdia na autoridade do *pater familias*. Em suma, que das três coisas que o sr. Capra reúne sob o rótulo comum de “patriarcado”, duas são

precisamente o contrário. Mas os profetas não ligam para as ciências profanas. *Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae*, já nos tinha advertido a Bíblia. O sr. Capra, com efeito, não pensa como nós.

Mas há algo nele que pelo menos alguns de nós podem compreender perfeitamente bem. Sendo a lógica, no seu entender, uma expressão do abominável patriarcado cujo fim ele deseja, ele não poderia mesmo obedecê-la sem tornar-se, *ipso facto*, ilógico. É então por uma simples questão de lógica que ele opta por ser ilógico. Qualquer bebê de colo pode compreender isto. O difícil é compreendê-lo quando já não se é um bebê de colo. Para ser admitido nos céus da Nova Era, o leitor deve portanto tornar-se como os pequeninos.

Eis aqui um caso típico. Para livrar-se do odioso patriarcado, diz o nosso profeta, a humanidade deveria inspirar-se no exemplo da civilização chinesa, cuja concepção da natureza humana, expressa sobretudo no *I Ching*, “está em flagrante contraste com a da nossa cultura patriarcal”. Buscando agora munição antipatriarcal nas páginas do *I Ching*, o leitor encontrará, no hexagrama 37, as seguintes recomendações: “A esposa deve ser sempre guiada pela vontade do senhor da casa, isto é, pelo pai, pelo marido ou pelo filho adulto. O lugar dela é dentro de casa.” A vida que Betty Friedan pediu a Deus. Aliás, segundo informa Marcel Granet no clássico *La Civilisation Chinoise*

¹⁰, o feudalismo chinês, período no qual se redigiu o grosso dos comentários do *I Ching*, “repousa sobre o reconhecimento do predomínio masculino”. A China a que o sr. Capra se refere não deve portanto ser a mesma que os geógrafos profanos conhecem por esse nome.

O que o sr. Capra não pode mesmo é ser acusado de facciosismo sinófilo. Pois, se ele rejeita a lógica ocidental, nem por isto se curva às exigências da oriental. Segundo ele, o *yang* representa a razão analítica, que divide, e o *yin* a intuição, que unifica. Os chineses, nada entendendo destas sutilezas, representaram o divisivo *yang* por um traço contínuo, e o unificante *yin* por um traço dividido ao meio. Na Nova Era, as edições do *I Ching* virão devidamente retificadas.



Enquanto essas edições não aparecem, o sr. Capra já vai tratando, por conta, de introduzir no pensamento chinês umas modificações mais sérias. Ele diz, por exemplo, que na civilização chinesa o homem não procura dominar a natureza, mas integrar-se nela. Novamente, a sabedoria chinesa do sr. Capra pegou a China desprevenida: um chinês nem mesmo entenderia essa frase, pela razão de que na sua língua não há uma palavra que signifique “natureza” no sentido ocidental, isto é,

¹⁰Livro I, Cap. III.

ao mesmo tempo o mundo visível e a ordem invisível que o governa (ambiguidade que as línguas modernas herdaram do grego *physis*). O chinês é nisto, com o perdão da palavra, mais “analítico”: tem um termo para designar o mundo visível (*khien*), e um outro (*khouden*) para a ordem invisível. Para compensar, o mundo visível ou *khien* abrange, “sinteticamente”, tanto a natureza terrestre quanto a sociedade humana. O sr. Capra não diz a qual das duas “naturezas” o homem deveria integrar-se, mas é claro que ninguém poderia integrar-se em ambas simultaneamente e de um mesmo modo. Os antigos chineses já haviam advertido isto, e resolveram a contradição propondo uma dualidade de atitudes para fazer face a esse duplo aspecto da natureza: o sábio, diz o *I Ching*, deve *buscar ativamente* integrar-se na ordem invisível ou *khouden* (chamada por isto “perfeição ativa”) e *contornar suavemente* as exigências da natureza terrestre (*khien* ou “perfeição passiva”). Dito de outro modo: integrar-se *na* ordem celeste, integrando em si e superando dialeticamente *a* ordem terrestre (e portanto absorvendo-a, por sua vez, na ordem celeste). O “celeste” e o “terrestre”, nesse sentido, identificam-se respectivamente ao *dharma* e ao *kharma* da tradição hindu. O homem não se “integra” no *kharma*, porém “absorve-o” na medida em que se integra no *dharma*: livra-se do peso da terra na medida em que atende ao apelo celeste. Exatamente no mesmo sentido diz o

cristianismo que o homem vence a necessidade natural na medida em que segue as vias da Providência. Não é bem o que diz o sr. Capra.

O ideograma *Wang* ("o Imperador") esclarece isso melhor. Ele constitui, por si, um compêndio de cosmologia chinesa. Compõe-se de três traços horizontais — o Céu em cima, a Terra em baixo, o Homem no meio, formando a tríade *Tien-Ti-Jen*, "Céu-Terra-Homem" — cortados por um traço vertical, o *Tao*, que se traduz um tanto convencionalmente por Lei ou Harmonia. A Harmonia consiste em que cada coisa fique no lugar que lhe cabe, de modo que, por trás de todas as mudanças por que passa o mundo, a ordem suprema não seja violada (embora neste mundo de aparências ela o seja necessariamente, pois, como dizia o Evangelho, "é necessário que haja escândalo"; mas no fim todas as desordens parciais são reintegradas na ordem total).

Na Tríade chinesa, o homem é chamado "filho do Céu e da Terra". Sendo o Céu o pai, já se vê, pelo hexagrama 37, quem é que manda. O homem governa portanto o mundo visível, mas não o faz por arbítrio próprio, e sim em nome de uma ordem transcendente. *Tien* não significa o "céu" no sentido material, mas a "perfeição celeste" ou mais propriamente a "vontade do Céu"; em inglês, que o sr. Capra compreende melhor, não o *sky*, mas o *heaven*, morada do Espírito Santo. O sábio ou imperador apreende no invisível a vontade do Céu e

a põe em execução na Terra. Na sala central do seu palácio, ele cumpre diariamente ritos de um complexo simbolismo geométrico e numerológico (similar ao do pitagorismo), mediante os quais os arquétipos celestes “descem” (exatamente como na missa “desce” o Espírito Santo) para trazer à Terra a ordem e a harmonia. Se o imperador pára de fazer os ritos, a Terra — sociedade e natureza ao mesmo tempo — entra em convulsão, espalham-se por toda parte a ignorância, o medo, a violência, a fome, a peste.

Não era só a interrupção dos ritos que podia trazer a catástrofe. “O imperador — escreve Max Weber em *A Religião da China* — tinha de se conduzir segundo os imperativos éticos das escrituras clássicas. O monarca chinês permanecia basicamente um pontífice. Ele tinha de provar que era mesmo 'filho do Céu', o regente aprovado pelos Céus, para que o povo, sob o seu governo, vivesse bem. Se os rios arrebentavam os diques ou a chuva não caía apesar de todos os ritos, isto era prova — acreditava-se expressamente — de que o imperador não tinha as qualidades carismáticas requeridas pelo Céu.”

O homem governa a Terra, mas em nome do Céu. Governa como *pontifex*, “construtor de pontes”, que liga a Terra ao Céu através do Reto Caminho, o *Tao*. Caso se afaste do Reto Caminho, ele perde de vista a Vontade do Céu e já não pode governar senão em nome próprio, como tirano e

usurpador. Aí, num choque de retorno, ele perde seu poder e cai sob o domínio das potências terrestres que antes comandava. Como a Terra designa ao mesmo tempo a natureza física e a sociedade humana, o choque pode significar tanto uma revolução civil ou golpe militar, quanto uma tempestade ou terremoto. O monarca que cai representa, por analogia, qualquer homem que, rompendo com a ordem celeste, perca de vista o seu destino ideal e caia presa das paixões abissais. É a situação descrita no hexagrama 36, *O Obscurecimento da Luz*: “Primeiro ele subiu ao Céu, depois mergulhou nas profundezas da Terra.” O comentário tradicional, resumido por Richard Wilhelm, é o seguinte: “O poder da treva subiu a um posto tão alto que pode trazer dano a quantos estejam do lado do bem e da luz. Mas no fim o poder das trevas perece por sua própria obscuridade.”

Já se vê que o conselho do sr. Capra, afetado pela ambiguidade da palavra “natureza”, pode ter dois significados opostos: com “integrar-se”, pretende ele que obedeçamos à Vontade do Céu ou que mergulhemos nas profundezas da Terra? As falas dos profetas, quando obscuras, merecem interpretação. Interpretemos.

Na versão do sr. Capra, o Céu não é mencionado. A tríade fica reduzida a uma dualidade: de um lado o homem, de outro a natureza visível. O macho e a fêmea. O *yang* e o

yin. A cada um só resta a alternativa de subjugar o outro ou “integrar-se” nele. O homem da civilização industrial optou pela primeira hipótese. O sr. Capra advoga a segunda.

É verdade o que diz o sr. Capra, que a civilização ocidental optou por dominar a natureza. Mas é verdade também que, desde o Renascimento ao menos, ela apagou (exatamente como o sr. Capra) toda referência a uma ordem transcendente (*Tien*) e deixou o homem sozinho, face a face com a natureza material. Desde então a história das idéias ocidentais tem sido marcada por uma oscilação pendular entre as ideologias da dominação e as ideologias da submissão: classicismo e romantismo, revolução e reação, historicismo e naturalismo, cientificismo e misticismo, ativismo prometéico e evasionismo quietista, marxismo e existencialismo e, *last not least*, revolução cultural socialista *versus* ideologia da “Nova Era”.

É neste último par de opostos que reside a chave para a compreensão do nosso profeta. O sr. Capra acerta na mosca (nenhum profeta pode realizar o prodígio de errar sempre) ao dizer que sua visão da história cultural é uma alternativa ao marxismo. Para Marx e seus epígonos, a natureza nada mais é que o cenário da história humana. Está aí não como um *ser*, uma substância ontológica que o homem deva contemplar e respeitar em sua constituição objetiva, mas como matéria-prima a

ser apropriada e transformada livremente segundo o arbítrio humano. A natureza, em Marx, é *ancilla industriae*. O marxismo prossegue a tradição de prometeísmo revolucionário do Renascimento, potencializando-a mediante a submissão completa e explícita da natureza à história. A isto é que se opõe a ideologia da Nova Era.

Mas ela não se opõe somente ao marxismo em geral, e sim a uma forma específica de marxismo, que também, como ela, quis operar uma “mutação”, um giro de cento e oitenta graus na orientação do pensamento humano. O fundador desta corrente marxista foi o ideólogo italiano Antonio Gramsci (1891-1937). O gramscismo propõe uma revolução cultural que subverta todos os critérios admitidos do conhecimento, instaurando em seu lugar um “historicismo absoluto”, no qual a função da inteligência e da cultura já não seja captar a verdade objetiva, mas apenas “expressar” a crença coletiva, colocada assim fora e acima da distinção entre verdadeiro e falso. É a total submissão do “objeto” (natureza) ao “sujeito” (humanidade histórica). Neste novo paradigma, a ênfase da atividade científica já não cai no conhecimento objetivo da natureza (descrição exata da sua aparência visível e investigação dos princípios invisíveis que a governam), mas sim na sua transformação pela técnica e pela indústria, a isto correspondendo, na esfera das idéias, uma espécie de “revolução permanente” de todas as categorias

de pensamento a suceder-se numa aceleração vertiginosa do devir histórico.

Contra isto levantou-se a ideologia da Nova Era. Ao prometeísmo revolucionário, ela opõe a “integração na natureza”; à aceleração da história, o equilíbrio “ecológico” da Nova Ordem Mundial; e, ao historicismo absoluto, o “fim da História”. Capra é inconcebível sem Fukuyama. Capra é a casca da qual Fukuyama é o miolo. Todo o vistoso “esoterismo” da Nova Era, com suas iniciações secretas, seus gurus, seus magos e seus ritos, não constitui senão o *exoterismo*, o aparato religioso externo e social, cujo interior, cujo “sentido esotérico” é na verdade uma ciência bem moderna, racional e profana: o planejamento estratégico. Fukuyama está para Capra exatamente como o esoterismo está para o exoterismo, como a Igreja de João está para a Igreja de Pedro. Mas ambas, cada qual no seu plano e pelos meios que lhe são próprios, combatem um mesmo adversário.

O gramscismo fez muito sucesso nos anos 60, inspirando a febre passageira do eurocomunismo e revigorando algumas esperanças comunistas. No Brasil, conquistou praticamente a esquerda inteira, e o PT é um partido essencialmente gramsciano, admita-o ou não explicitamente. Mas o intento de renovação foi fraco e tardio: o comunismo acabou sendo derrotado pela ascensão mundial da ideologia da Nova Era. Afinal, a mistura de física quântica e simbolismos orientais, experiências psíquicas e

sexo livre, promessas de paz e miragens de auto-realização, que essa ideologia oferece, é infinitamente mais sedutora do que qualquer “historicismo absoluto”. O Brasil, sempre atrasado, é um dos poucos lugares do mundo onde o combate ainda prossegue, com um feroz núcleo de remanescentes gramscianos oferecendo uma quixotesca resistência local aos exércitos triunfantes da Nova Era.

Mas, se o prometeísmo revolucionário representou o máximo da *hybris*, da avidez dominadora do homem sobre a natureza, a ideologia da Nova Era não é outra coisa senão o choque de retorno anunciado pelo *I Ching*.

A Nova Era venceu a revolução gramsciana. Mas foi uma teratomaquia: um combate de monstros. Diriam os chineses que foi um combate suicida: que, sem a obediência comum a *Tien*, a luta entre *Ti* e *Jen* só pode terminar pelo “Obscurecimento da Luz”. A vitória da Nova Era prenuncia, portanto, o próximo passo do ciclo das mutações: a humanidade vai cair da autoglorificação prometética na passividade inerme; vai integrar-se, “ecologicamente”, no equilíbrio da Nova Ordem Mundial, onde o conformismo coletivo será assegurado mediante a justa repartição dos meios de satisfazer as paixões mais baixas e mediante um arremedo de religiosidade externa que dará a essas paixões uma aura lisonjeira de “profundidade” e “autoconhecimento”.

Pode-se interpretar isso psicanaliticamente. Gérard Mendel, no seu livro *La Révolte contre le Père*, uma das mais importantes contribuições das últimas décadas à psicanálise freudiana, diz que, ao longo da história, o impulso do homem para superar o pai tem sido, como pretendia Freud, um dos mais potentes motores do progresso. Mas este impulso, prossegue ele, pode tomar duas direções: ou o homem supera e vence o *pai carnal* integrando-se na ordem racional representada pelo *pai ideal*, ou manda logo às urtigas a ordem ideal para, livre de toda trava moral, matar o pai carnal e tomar posse da mãe. Esta última alternativa é a revolta prometéica, a que se segue, num choque de retorno, a queda no irracional, a regressão uterina, a “integração” do homem nas trevas. Daí, segundo Mendel, a importância antropológica, e também psicoterapêutica, das palavras da mais célebre oração cristã: a “revolta contra o pai” só é saudável e frutífera quando empreendida “em nome do Pai”.

Trocando em miúdos chineses: o pai carnal é, para o homem adulto (*Jen*), nada mais que um aspecto de *Ti*, a Terra. É preciso submetê-lo à ordem celeste, *Tien* ou pai ideal, para aí então poder assumir, sem usurpação nem violência, o governo justo e harmônico da Terra. Sempre achei que o dr. Freud tinha algo de chinês.

Nos termos de Mendel, a revolução gramsciana é a revolta destrutiva contra o pai, e a ideologia da Nova Era, com seus apelos à fusão das consciências

individuais numa sopa de miragens holísticas, é a regressão uterina que se lhe segue. Todas as regressões uterinas anunciam-se pela exacerbação da fantasia, pelo chamamento hipnótico das esperanças insensatas, pela antevisão mediúnica de delícias sem fim. Todas terminam na escravidão abjeta, na passividade inerme ante a agressão das forças abissais, no obscurecimento da luz.

É inevitável que haja escândalo. A Nova Era venceu o prometeísmo gramsciano, e sai de baixo: lá vem o hexagrama 36. *There's coming a shitstorm* e Fritjof Capra é o seu profeta. Mas, no fim, que por certo não se anuncia breve, o poder das trevas sucumbirá por força da sua própria obscuridade.



Findo o período das trevas, assegura o *Apocalypse*, a loucura dos novos profetas que arrastaram a humanidade ao erro será exibida à plena luz do dia, e todos a verão.

Como a Nova Era ainda mal começou, não está na hora de fazer o *show* completo. Por enquanto, tudo o que se pode fazer é dar umas amostras preliminares, que atestem, para as gerações vindouras, a realidade de um passado que lhes parecerá inverossímil. Como disse o sábio Richard Hooker ante o avanço do besteirol puritano no séc. XVI, quando tudo isto tiver passado “a posteridade

poderá saber que não deixamos, pelo silêncio negligente, as coisas se passarem como num sonho”.

De amostras está cheio o livro do sr. Capra. Porém manda a justiça que as selecionemos segundo a gradação de importância que lhes dá o próprio autor. Devemos portanto agora examinar o terceiro “ponto de mutação”: a revolução do paradigma científico.

Neste terreno o sr. Capra não parece estar em desvantagem como no mundo chinês, que só conheceu por fontes de terceira mão. Doutor em física pela Universidade de Viena, ele não pode ignorar a história da ciência ocidental como ignora a civilização chinesa. Mas quem disse que não pode? Aos profetas tudo é possível.

Segundo o sr. Capra, “o paradigma ora em transformação *dominou a nossa cultura por muitas centenas de anos*”; ele “compreende certo número de idéias” que “incluem a crença de que o método científico é a única abordagem válida do conhecimento; a concepção do universo como um sistema mecânico composto de unidades materiais elementares; a concepção da vida em sociedade como uma luta competitiva pela existência”. Essas concepções têm os nomes respectivos de: cientificismo, mecanicismo e social-darwinismo ou darwinismo social. Repito: segundo o sr. Capra, elas *dominam a nossa cultura há muitas centenas de anos*. Isto sugere duas perguntas. Primeira: Que

é “dominar uma cultura?” Segunda: Quanto é “muitas centenas”?

Dizemos que uma certa idéia domina uma cultura quando: primeiro, ela é acreditada pelos intelectuais mais importantes de todos os setores; segundo, as idéias concorrentes ou já não são férteis, quer dizer, já não se expressam em obras poderosas e significativas, ou então desapareceram completamente de cena. Assim, por exemplo, o cristianismo dominou a Idade Média porque, de um lado, todos os filósofos e os homens cultos em geral eram cristãos e, de outro lado, as correntes de pensamento não-cristãs, ainda que persistindo vivas pelo menos no subconsciente coletivo, não produziram nesse período nenhuma obra digna de atenção. Dizemos que o marxismo dominou a cultura soviética até a década de 60 porque nesse período nenhum intelectual eminente que residisse na URSS produziu nenhuma idéia que saísse dos quadros conceptuais do marxismo e porque as subcorrentes não-marxistas (exceto no exílio e em línguas ocidentais) nada criaram de significativo.

Nesse sentido estrito, nenhuma das três idéias que compõem o “paradigma dominante” jamais foi dominante em parte alguma do Ocidente. Desde que surgiram, as três foram incessantemente contestadas, combatidas, refutadas, rejeitadas no todo ou em parte por intelectuais importantes. De outro lado, correntes abertamente hostis a essas idéias continuaram férteis o bastante para produzir

algumas das obras mais significativas de seus respectivos campos.

Vejamos o mecanicismo. Como pode ser “dominante” uma corrente que, desde seu nascimento, é rejeitada por gigantes como Leibniz, Schelling, Vico, Schopenhauer, Driesch, Fechner, Boutroux, Nietzsche, Weber, Kierkegaard e muitos outros, até ser derrubada no século XX pela teoria de Planck?

A rigor, o mecanicismo só foi dominante, e mesmo assim com reservas, numa certa parte do mundo, que para o sr. Capra é “o” mundo: os círculos universitários anglo-saxônicos. Que esse mundinho tradicionalmente presunçoso e seguro de si se abra hoje para novas idéias, que se disponha até a ouvir os orientais sem a tradicional incompreensão colonialista, é sem dúvida uma novidade auspiciosa. Mas uma novidade local. Não há meio mais seguro de tornar provinciano um povo do que persuadi-lo de que ele é o centro do mundo. Desde esse momento ele declara inexistente ou irrelevante tudo o que saia do seu campo de visão, e quando finalmente descobre algo que todo o resto do mundo já sabia dá a esta descoberta uns ares de revolução mundial.

Quanto ao cientificismo, tanto se escreveu contra ele, que é perfeitamente errado considerá-lo dominante mesmo num sentido atenuado do termo. Para isto seria preciso excluir do primeiro plano da cultura o marxismo, a psicanálise, a fenomenologia,

o neotomismo e o existencialismo, pelo menos. Aqui, novamente, o sr. Capra toma como mundialmente dominante a opinião de um grupo restrito.

O darwinismo social, por sua vez, só chegou a ser dominante, como crença pública, num único país do mundo: nos Estados Unidos. Nunca entrou, por exemplo, nos países comunistas e no mundo islâmico, que, somados, completam quase dois terços da humanidade. Nos países católicos, foi recebido desde logo como perversa anomalia, suscitando reações de escândalo de que dão testemunho as encíclicas sociais dos papas desde pelo menos Leão XIII.

Mas, além de afirmar que essas três crenças “dominam o mundo”, o sr. Capra ainda assegura que o fazem “há muitas centenas de anos”. Contemos a história.

A mais velha das três é o mecanicismo. Prenunciado por Descartes, foi formulado plenamente por Isaac Newton (*Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, 1687), mas só se tornou conhecido da intelectualidade européia em geral a partir de 1738, quando Voltaire divulgou em linguagem compreensível aos leigos os *Elementos da Filosofia de Newton*.

Não foi só fazendo divulgação científica que Voltaire promoveu a vitória de Newton. Ele tanto difamou com ironias grosseiras o principal opositor de Newton, G.-W. von Leibniz, que os

contemporâneos cessaram de prestar atenção ao que este dizia. Leibniz caiu em quase descrédito até o século XX, quando a redescoberta de suas idéias ocasionou avanços prodigiosos nas matemáticas, na lógica e nas ciências da natureza. A nova física de Planck e Heisenberg veio a dar razão a Leibniz contra Newton, substituindo o mecanicismo pelo probabilismo. Esta substituição poderia ter ocorrido dois séculos antes, se Voltaire, imperador da opinião pública no século XVIII, não tivesse tecido em torno de Leibniz uma teia de preconceitos duradouros. Por ironia, Voltaire entrou para a História como o inimigo de todo atraso e de todo preconceito.

Mas, de qualquer modo, a opinião de Voltaire não se propagou com a velocidade do raio. Demorou duas ou três décadas, pelo menos, para tornar-se crença dominante na Europa inteira. Por volta de 1780, o mecanicismo gozava de um prestígio invejável, e pode ser dito, desde então, dominante, se dominante não quer dizer unanimemente aceito, ou aceito sem reservas. Não se pode esquecer a oposição que lhe moveram o vitalismo de Goethe e Driesch, o contingencialismo de Boutroux e muitas outras correntes, até o golpe de misericórdia desferido por Planck e Heisenberg.

No momento em que o sr. Capra redigia *O Ponto de Mutação*, o mecanicismo estava completando portanto *dois* séculos de glória incessantemente contestada e de periclitante

reinado sobre as facções majoritárias do mundo acadêmico. Isto é bem diferente de *um domínio de muitos séculos sobre todo o mundo*.

Quanto ao darwinismo social, é um filhote do darwinismo biológico e não poderia ter nascido antes do pai. O princípio da “subsistência do mais apto” surgiu como uma teoria biológica e só depois, aos poucos, foi se transformando num argumento ideológico para a legitimação retroativa da concorrência capitalista.

A Origem das Espécies é de 1859. Herbert Spencer, nos seus *Primeiros Princípios*, publicados em 1862, amplia o alcance das idéias evolucionistas, fazendo delas um princípio sociológico. Paralelamente, ocultistas como Allan Kardec e Madame Blavatski pegam no ar o termo “evolução” e lhe dão um sentido místico, ou misticóide: já não são somente os anfíbios que evoluem em répteis, e estes em mamíferos; são as almas desencarnadas que, no outro mundo, evoluem em “seres de luz”, subindo na escala cósmica enquanto os macacos descem das árvores. Revestida de mil e um sentidos, a palavra “evolução” se dissemina, e surgem os debates públicos, que atraem a atenção dos intelectuais para o potencial político-ideológico do evolucionismo. Os debates alcançam um auge de sucesso com a conferência de Thomas Henry Huxley, “Evolução e ética”, em 1892. Aí está aberto o caminho para a legitimação do capitalismo liberal pela

“sobrevivência do mais apto”. O resto vem com os livros de Gustav Ratzenhofer (*Natureza e Finalidade da Política*, 1893) e William G. Sumner (*Folkways*, 1906), que fundamentam explicitamente a noção de “evolução social”, dando aos ideólogos capitalistas o precioso *slogan* de que necessitavam. O darwinismo social tem, portanto, pouco mais ou pouco menos do que um século. Tinha menos no momento em que o sr. Capra redigia o seu livro.

Finalmente, o cientificismo. A rejeição formal e completa, em nome da ciência, de qualquer explicação filosófica ou teológica da realidade, foi proposta, pela primeira vez, por Augusto Comte (*Discurso sobre o Espírito Positivo*, 1844). Mas Comte ainda reservava para a filosofia a tarefa de síntese e ordenação do conhecimento científico, e Comte só foi aceito sem contestação num único lugar deste planeta: no Brasil! (Em 1914, o positivista Alain atribuíu a guerra mundial ao fato de nenhum outro país do globo haver seguido o exemplo do Brasil, que adotara na bandeira republicana o positivismo como doutrina oficial do Estado: *Ordem e Progresso* é, com efeito, o resumo da filosofia comtiana.) Uma declaração formal e taxativa de cientificismo, com a completa demissão de todas as demais formas de conhecimento como vazias ou insignificantes, só veio mesmo em 1934, com Rudolf Carnap, em *Sintaxe Lógica da Linguagem*. Mas Carnap não era nenhum Voltaire,

para contar com a imediata aprovação de um vasto público. A maioria dos filósofos do século XX rejeitou categoricamente o cientificismo, que só exerceu domínio sobre grupos determinados, principalmente no mundo anglo-saxão. Contemporaneamente à declaração de Carnap, o matemático e filósofo Edmund Husserl, fundador da *fenomenologia* — escola que iria gerar Heidegger, Scheler, Hartmann, Sartre e Merleau-Ponty, entre outros —, fazia na Universidade de Praga as célebres conferências depois reunidas no livro *A Crise das Ciências Européias*, em que negava o cientificismo pela base e desde dentro: as ciências físicas, dizia ele, haviam perdido o seu essencial fundamento científico e já não serviam como modelo de conhecimento da realidade. Husserl era e é pelo menos tão influente quanto Carnap, embora não tanto no mundo anglo-saxônico que é o limite do horizonte mental do sr. Capra.

Em suma, o cientificismo, que “domina a nossa cultura desde há séculos”, está completando sessenta primaveras neste ano de 1994. Mas, para cúmulo, sua primeira manifestação ostensiva já foi posterior, de três décadas, à publicação dos primeiros trabalhos de Max Planck, cujo indeterminismo viria a ser uma das bases do “novo paradigma” cujo advento o sr. Capra veio agora nos anunciar. O novo paradigma é um tanto anterior ao velho.



O sr. Capra, como se vê, pouco entende dos assuntos em que exerce, para um público multitudinário, uma autoridade profética. Ele prima pela carência de informação elementar sobre a cosmologia chinesa, na qual diz basear sua visão da história cultural, bem como sobre a história cultural mesma, que ele procura, mediante generalizações grosseiras, e escandalosas alterações da cronologia, encaixar à força num modelo preconcebido.

Não questiono, aqui, a validade da proposta holística em geral. Reservo-me o direito de fazê-lo num outro trabalho. Apenas creio que ela deve ter defensores um pouco mais qualificados do que o sr. Capra.

Meu propósito foi dar um testemunho sobre um fato de relevância mundial, que acontece bem diante das nossas barbas, e de cuja realidade as gerações vindouras terão o direito de duvidar. Pois, para a razão e o bom-senso, *não é verossímil* que milhares de intelectuais de prestígio, em seu juízo perfeito, possam aceitar e aplaudir como um marco da história do pensamento uma obra como *O Ponto de Mutação*, que não atende sequer aos requisitos mínimos de informação fidedigna, de autenticidade das fontes e de rigor conceptual que se exigem de uma tese de mestrado. Dentre tantos outros defeitos que um livro pode ter, este padece do único que não se pode tolerar em hipótese alguma: a *ignoratio*

elenchi, a ignorância completa do assunto. O sr. Capra define o seu livro, pretensiosamente, como *um novo modelo de história cultural* baseado nas *concepções chinesas* do homem e do universo. Mas ele não estudou o suficiente nem a história cultural nem as concepções chinesas para que sua opinião a respeito possa ter qualquer importância objetiva, fora do seu círculo de convivência pessoal. O conteúdo de sua propalada sabedoria do assunto é pura *lana caprina*.

O sucesso deste livro só pode ser explicado por um único fator, inteiramente alheio ao seu valor intrínseco: sua oportunidade. Ele diz o que as pessoas desejam ouvir, no momento em que o desejam. Ele oferece uma perspectiva sedutora a um público que pede para ser seduzido.

Que esse público não inclua somente populares incultos, mas intelectuais de projeção, e que estes se prontifiquem a aceitar as promessas do autor sem pedir-lhe sequer as credenciais científicas que se exigem de um estudante de faculdade, é realmente um acontecimento inverossímil.

Mas, dizia Aristóteles, não é mesmo verossímil que tudo sempre se passe de maneira verossímil. O inverossímil aconteceu. Ele atesta que, após séculos de fúria iconoclástica voltada contra todas as crenças do passado e os valores de outras civilizações, a opinião letrada do Ocidente enfim se cansou de ser arrogante; mas, em vez de um arrependimento sincero, está encenando diante de

nós um arremedo de conversão, que deixa à mostra todas as marcas do fingimento histeriforme. Estonteada pela visão súbita de suas próprias culpas, ela abjurou de toda precaução crítica como quem repele um vício do passado; e entregou-se, inerte e crédula, ao culto do primeiro ídolo que lhe ofereceu uma promessa de alívio. Ela pensa ou finge pensar que esse ídolo é o seu salvador. Na verdade é a sua Nêmesis.

Mas não é só ela que está enganada. O profeta do engano também se engana: ele imagina trazer ao mundo a sabedoria, quando traz o obscurecimento e a confusão. Imagina trazer uma nova profecia, quando traz o cumprimento de uma velha maldição.



Mas não posso encerrar estas considerações sobre o profeta da Nova Era sem fazer, também eu, uma profecia: nos séculos vindouros, quando puderem encarar o nosso tempo com alguma objetividade, o fenômeno da Nova Era será considerado um escândalo que depõe contra a inteligência humana.

É forçoso que venha o escândalo. Nada se pode fazer para evitá-lo. Nem mesmo vou sugerir, como Jesus, que se amarre ao seu portador uma pesada pedra, para jogá-lo ao fundo do mar. Pois, como diria o hexagrama 36, ele já está no fundo. Tudo o que posso fazer é deixar à posteridade, se vier a ter notícia destas páginas, um testemunho pessoal

destes tempos obscuros: Nem todos, nem todos acreditaram no falso profeta¹¹.

ADENDO

Há no livro do sr. Capra uma infinidade de erros e contra-sensos, além dos mencionados. Apontá-los e corrigi-los todos requereria um volumoso comentário: uma lei constitutiva da mente humana concede ao erro o privilégio de poder ser mais breve do que a sua retificação.

¹¹Tendo enviado a Frei Betto uma cópia deste capítulo antes de sua publicação em livro, recebi dele uma resposta em duas linhas, que é um singular documento psicológico. Ela diz: “*Apesar das suas reservas, o evento [NB: recepção ao sr. Capra] foi bom para quem lá esteve.*” Deve ter sido mesmo um barato, imagino eu. Mas o ilustre frade não me compreendeu. Longe de mim depreciar o evento em si — a organização do programa, o serviço de som ou o tempero dos salgadinhos. O que eu disse que não presta é a filosofia do sr. Capra, subentendendo que celebrá-la num congresso de intelectuais é jogar dinheiro fora; e quanto melhor o evento, mais lamentável o desperdício. Caso, porém, o missivista tenha pretendido alegar a qualidade do evento como um argumento em favor do sr. Capra, isto seria o mesmo que dizer que o preço da vela prova a qualidade do defunto. Além disso, que opinião se poderia ter de um pensador que argumentasse em favor de uma filosofia mediante a alegação de que ela lhe dá a oportunidade de freqüentar lugares agradáveis? [N. da 2ª ed.]

Mas vale a pena dar mais algumas amostras, para que o leitor veja quanto um erro nas premissas pode ser fértil em consequências:

1. O sr. Capra combate o uso da energia nuclear, mesmo para fins pacíficos, mas, ao mesmo tempo, faz da física moderna um dos fundamentos do “novo paradigma” que propõe. Ele separa a física enquanto modalidade de conhecimento teórico e a natureza das suas aplicações práticas, como se uma não decorresse da outra necessariamente.

O sr. Capra é, nisto, perfeitamente inconsequente com o método holístico que advoga. Para o holismo, toda separação estanque entre uma idéia e suas manifestações práticas é nada mais que um abstratismo. Holisticamente falando, o efeito benéfico ou destrutivo dos engenhos nucleares *tem* de estar arraigado no próprio *modus cognoscendi* que os produziu. Se o sr. Capra enxerga ligações até mesmo entre o mecanicismo e a estrutura da família patriarcal, como pode ser cego para as relações, muito mais próximas, entre o conteúdo teórico de uma ciência e suas aplicações práticas?

2. Em nossa sociedade, afirma o sr. Capra, o trabalho entrópico (trabalho repetitivo que não deixa efeitos duradouros, como por exemplo cozinhar um jantar que será consumido imediatamente) é desvalorizado, e por isto é atribuído às mulheres e aos grupos minoritários. Esta desvalorização, diz ele, é típica da sociedade industrial.

Nesse caso, deveríamos considerar sociedades industriais as tribos do Alto Xingu, as cidades-Estado da antiga Grécia, a sociedade europeia da Idade Média. Não existiu jamais uma sociedade em que os serviços entrópicos fossem mais valorizados que os outros.

Mas, segundo o sr. Capra, existiu. Ele dá como exemplos os mosteiros de monges budistas e cristãos, onde cozinhar é uma honra e limpar as privadas um mérito invejável. Será preciso explicar ao sr. Capra que uma ordem monástica não constitui uma “sociedade”, mas uma comunidade minoritária que pressupõe em torno a existência de uma sociedade a cujos valores possa se opor? Se, dentro de um mosteiro, o trabalho entrópico tem valor, é justamente porque não o tem na sociedade maior em torno. Os trabalhos humildes adquirem ali dentro um valor espiritual e disciplinar justamente na medida em que no “mundo” têm pouco prestígio social ou valor econômico. A desvalorização social do trabalho entrópico não é característica da sociedade industrial, mas da sociedade humana em geral; inversamente, a sua valorização espiritual é um traço distintivo das minorias espiritualizadas envolvidas em alguma forma de rejeição religiosa do “mundo”.

3. “Tradições como o vedanta, a ioga, o budismo e o taoismo assemelham-se muito mais a psicoterapias do que a filosofias ou religiões”, diz o sr. Capra. Bem, se há um traço característico do Ocidente moderno, que o distingue radicalmente das tradições orientais, é justamente o desenvolvimento, nele, de uma psicologia

como ciência independente de qualquer referência mística ou religiosa; e, em decorrência, o esforço para dar uma explicação “psicológica” de todos os fenômenos espirituais. Ao englobar as tradições espirituais do Oriente no conceito de “psicoterapia”, o sr. Capra mostra a típica incapacidade do cientificista moderno para apreender tudo quanto há nelas de puramente *metafísico* e não-psicológico.

Dizer, ademais, que essas tradições “se baseiam no conhecimento empírico e, assim, apresentam mais afinidades com a ciência moderna” é pretender enquadrar à força as idéias orientais numa moldura ocidental e moderna, para torná-las aceitáveis ao provincianismo acadêmico. Acontece que, nessa operação, tudo que há nelas de essencialmente oriental se perde por completo. O vedanta, por exemplo, afirma categoricamente que *a experiência não pode trazer conhecimento espiritual de espécie alguma*, e esta afirmação é mesmo um dos pontos basilares da doutrina, que o sr. Capra parece desconhecer completamente: toda experiência é ação, e a ação, não sendo o contrário da ignorância, não pode destruí-la (cf. *Brihadaranyaka Upanishad*, livro 10).

Por esse exemplo, vê-se que o sr. Capra está muito mais preso a esquemas mentais de acadêmico ocidental médio do que desejaria deixar transparecer. Alguém mais próximo da perspectiva oriental jamais procuraria explicar as doutrinas sapienciais da Índia ou da China à luz da moderna psicologia ocidental, mas, ao contrário,

emitiria sobre esta, em nome delas, um julgamento bastante severo (v., por exemplo, Wolfgang Smith, *Cosmos and Transcendence*, New York, 1970, ou Titus Burckhardt, *Scienza Moderna e Sapienza Tradizionale*, Torino, 1968).

4. Após realçar o sentido holístico das concepções fisiológicas de Hipócrates, o sr. Capra insinua que esse sentido desapareceu completamente da medicina ocidental e agora temos de ir buscá-lo na tradição chinesa: “A noção chinesa do corpo como um sistema indivisível de componentes inter-relacionados está muito mais próxima da moderna abordagem sistêmica do que do modelo cartesiano clássico.” Se o sr. Capra não seguisse o hábito ocidental moderno de saltar direto do pensamento grego para o Renascimento, teria reparado que a mesma concepção holística domina todo o pensamento médico e biológico do Ocidente medieval, com destaque para Sto. Alberto Magno e Roger Bacon. Na verdade, as concepções chinesas são muito mais parecidas com as da Idade Média que com a “moderna abordagem sistêmica”.

5. Ao explicar a psicoterapia de Arthur Janov, o sr. Capra diz que, segundo este eminente psiquiatra, as neuroses são tipos simbólicos de comportamento que “representam as defesas da pessoa contra a excessiva dor associada a traumas de infância”. Quem quer que tenha lido Janov sabe que, na teoria deste, a etiologia das neuroses *não é de ordem traumática*, mas reside na

frustração constante e habitual de necessidades básicas, frustração que às vezes não é sequer percebida no nível consciente. Um trauma, na psicopatologia de Janov, nada mais é que um fator superveniente. A minimização da importância etiológica dos traumas é justamente o que singulariza o sistema de Janov. Embora conhecendo o assunto de orelhada, o sr. Capra não se inibe de opinar a respeito com ar professoral: “O sistema conceitual de Janov não é suficientemente amplo para explicar experiências transpessoais...” O que certamente não é amplo é o conhecimento que o sr. Capra tem do sistema de Janov.

SUGESTÕES DE LEITURA

Além das obras citadas no texto, o leitor poderá consultar com proveito as seguintes:

1. Quem aprecie o holismo e deseje ter uma informação séria a respeito, sem aberrações caprinas e com mais ensinamento valioso, leia o livro de Joël de Rosnay, *Le Macroscopie. Vers une Vision Globale* (Paris, Le Seuil, 1975). O prof. de Rosnay ensinou no MIT e trabalha no Instituto Pasteur de Paris. É interessante ler também as obras de Edgar Morin, que foi aliás quem lançou a expressão “novo paradigma”. V. especialmente *La Méthode*, em dois tomos (I, *La*

Nature de la Nature, Paris, Le Seuil, 1977; II, *La Vie de la Vie*, id., 1980).

2. O *I Ching* tem três traduções ocidentais famosas: a de James Legge (versão brasileira de E. Peixoto de Souza e Maria Judith Martins, São Paulo, Hemus, 1972), a de Richard Wilhelm (versão inglesa de Cary F. Baynes, London, Routledge and Kegan Paul, 1951, várias reedições; versão brasileira de Lya Luft e Alayde Mutzembecher, São Paulo, Nova Acrópole), e a de P.-L. F. Philastre: *Le Yi:King. Livre des Changements de la Dynastie des Tsheou*. Annales du Musée Guimet, t. huitième, 2 vols. (Paris, Adrien Maisonneuve, 1975). Um estudo sério do assunto requer o exame das três. A de Wilhelm é mais didática e fácil de consultar. Legge enfatiza muito as ligações estruturais entre as partes e abre para um estudo mais aprofundado. Das três a de Philastre é de longe a mais interessante, pois é a única que transcreve integralmente e pela ordem as glosas das dez “gerações” de comentaristas chineses.

3. Sobre os símbolos da tradição chinesa, v. o livro clássico de René Guénon, *La Grande Triade* (Paris, Gallimard, 1957). Convém recorrer ainda, quanto aos ideogramas, à obra monumental do Pe. L. Wiegner, *Chinese Characters. Their Origin, Etimology, History, Classification and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents*, transl. by L. Davrout, s. j.

(New York, Dover, 1965; a primeira edição é de 1915).

4. Sobre o pensamento chinês é ainda indispensável, a quem deseje aprofundar o assunto, estudar: quanto às concepções cosmológicas, Marcel Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris, Albin Michel, 1968) e *La Religion des Chinois* (Paris, Payot, 1980). Quanto às instituições e ao governo, Granet, *La Civilisation Chinoise* (Paris, La Renaissance du Livre, 1929). Sobre a moral, o direito e as classes sociais, Max Weber, *The Religion of China*, transl. by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York, The Free Press, 1951).

5. Um “novo modelo de história cultural” baseado em concepções orientais é algo que já estava realizado pelo menos desde 1945, em *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, de René Guénon (Paris, Gallimard). Um monumento de sabedoria.

6. Sobre a disputa Leibniz-Newton pode-se ler: José Ortega y Gasset, *La Idea de Principio en Leibniz y la Evolución de la Teoría Deductiva* (em *Obras Completas*, t. 8, Madrid, Alianza, 1983); Paul Hazard, *La Crise de la Conscience Européenne 1660-1715* (Paris, Gallimard, 1961); Edwin A. Burt, *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*, trad. José Viegas Filho e Orlando Araújo Henriques (Brasília, UnB, 1983).

II

STO. ANTONIO GRAMSCI E A SALVAÇÃO DO BRASIL

QUEM DESEJE reduzir a um quadro coerente o aglomerado caótico de elementos que se agitam na cena brasileira, tem de começar a desenhá-lo tomando como centro um personagem que nunca esteve aqui, do qual a maioria dos brasileiros nunca ouviu falar, e que ademais está morto há mais de meio século, mas que, desde o reino das sombras, dirige em segredo os acontecimentos nesta parte do mundo.

Refiro-me ao ideólogo italiano Antonio Gramsci. Tendo-se tornado praxe entre as esquerdas jamais pronunciar o nome de Gramsci sem acrescentar-lhe a menção de que se trata de um mártir, apresso-me a declarar que o referido passou onze anos numa prisão fascista, de onde remeteu ao mundo, mediante não sei que artifício, os trinta e três cadernos de notas que hoje constituem, para os fiéis remanescentes do comunismo brasileiro, a bíblia da estratégia revolucionária. Mas não está só nisso a razão da aura beatífica que envolve o personagem. Da estratégia, tal como vista por ele, constituía um capítulo importante a criação de um novo calendário dos santos, que pudesse desbancar, na imaginação popular, o prestígio do hagiológico católico (uma vez que a Igreja, na visão dele, era o maior obstáculo ao avanço do comunismo). O

novo panteão seria inteiramente constituído de líderes comunistas célebres, e baseado no critério segundo o qual “Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht são maiores do que os maiores santos de Cristo” — palavras textuais de Gramsci. Os seguidores do novo culto, com inteira lógica, puseram ainda mais alto na escala celeste o instituidor do calendário, motivo pelo qual não se pode falar dele sem a correspondente unção. E eu, temeroso como o sou de todas as coisas do além, não poderia iniciar esta breve exposição do gramscismo brasileiro sem a preliminar invocação ao seu patrono, em quem se depositam, neste momento, muitas esperanças de salvação do Brasil. Digo, pois: *Sancte Antonie Gramsci, ora pro nobis.*

Atendida esta devota formalidade, retorno aos fatos. Gramsci ficou, dizia eu, meditando na cadeia. Mussolini, que o mandara prender, acreditava estar prestando um serviço ao mundo com o silêncio que impunha àquele cérebro que ele julgava temível. Aconteceu que no silêncio do cárcere o referido cérebro não parou de funcionar; apenas começou a germinar idéias que dificilmente lhe teriam ocorrido na agitação das ruas. Homens solitários voltam-se para dentro, tornam-se subjetivistas e profundos. Gramsci transformou a estratégia comunista, de um grosso amálgama de retórica e força bruta, numa delicada orquestração de influências sutis, penetrante como a Programação Neurolinguística e mais perigosa, a longo prazo, do

que toda a artilharia do Exército Vermelho. Se Lênin foi o teórico do golpe de Estado, ele foi o estrategista da revolução psicológica que deve preceder e aplainar o caminho para o golpe de Estado.

Gramsci estava particularmente impressionado com a violência das guerras que o governo revolucionário da Rússia tivera de empreender para submeter ao comunismo as massas recalcitrantes, apegadas aos valores e praxes de uma velha cultura. A resistência de um povo arraigadamente religioso e conservador a um regime que se afirmava destinado a beneficiá-lo colocou em risco a estabilidade do governo soviético durante quase uma década, fazendo com que, em reação, a ditadura do proletariado — na intenção de Marx uma breve transição para o paraíso da democracia comunista — ameaçasse eternizar-se, barrando o caminho a toda evolução futura do comunismo, como de fato veio a acontecer.

Para contornar a dificuldade, Gramsci concebeu uma dessas idéias engenhosas, que só ocorrem aos homens de ação quando a impossibilidade de agir os compele a meditações profundas: amestrar o povo para o socialismo *antes* de fazer a revolução. Fazer com que todos pensassem, sentissem e agissem *como* membros de um Estado comunista enquanto ainda vivendo num quadro externo capitalista. Assim, quando viesse o comunismo, as resistências possíveis já estariam neutralizadas de

antemão e todo mundo aceitaria o novo regime com a maior naturalidade.

A estratégia de Gramsci virava de cabeça para baixo a fórmula leninista, na qual uma vanguarda organizadíssima e armada tomava o poder pela força, automeando-se representante do proletariado e somente depois tratando de persuadir os apatetados proletários de que eles, sem ter disto a menor suspeita, haviam sido os autores da revolução. A revolução gramsciana está para a revolução leninista assim como a sedução está para o estupro.

Para operar essa virada, Gramsci estabeleceu uma distinção, das mais importantes, entre “poder” (ou, como ele prefere chamá-lo, “controle”) e “hegemonia”. O poder é o domínio sobre o aparelho de Estado, sobre a administração, o exército e a polícia. A hegemonia é o domínio psicológico sobre a multidão. A revolução leninista tomava o poder para estabelecer a hegemonia. O gramscismo conquista a hegemonia para ser levado ao poder suavemente, imperceptivelmente. Não é preciso dizer que o poder, fundado numa hegemonia prévia, é poder absoluto e incontestável: domina ao mesmo tempo pela força bruta e pelo consentimento popular — aquela forma profunda e irrevogável de consentimento que se assenta na força do hábito, principalmente dos automatismos mentais adquiridos que uma longa repetição torna inconscientes e coloca fora do alcance da discussão

e da crítica. O governo revolucionário leninista reprime pela violência as idéias adversas. O gramscismo espera chegar ao poder quando já não houver mais idéias adversas no repertório mental do povo.

Que esse negócio é tremendamente maquiavélico, o próprio Gramsci o reconhecia, mas fazendo disto um título de glória, já que Maquiavel era um dos seus gurus. Apenas, ele adaptou Maquiavel às demandas da ideologia socialista, coletivizando o “Príncipe”. Em lugar do *condottiere* individual que para chegar ao poder utiliza os expedientes mais repugnantes com a consciência tranquila de quem está salvando a pátria, Gramsci coloca uma entidade coletiva: a vanguarda revolucionária. O Partido, em suma, é o novo Príncipe. Como o sangue-frio dos homens fica mais frio na medida em que eles se sentem apoiados por uma coletividade, o Novo Príncipe tem uma consciência ainda mais tranquila que a do antigo. O *condottiere* da Renascença não tinha apoio senão de si mesmo, e nas noites frias do palácio tinha de suportar sozinho os conflitos entre consciência moral e ambição política, encontrando no patriotismo uma solução de compromisso. No Novo Príncipe, a produção de analgésicos da consciência é trabalho de equipe, e nas fileiras de militantes há sempre uma imensa reserva de talentos teóricos que podem ser convocados para produzir justificações do que quer que seja.

Os intelectuais desempenham por isso, na estratégia gramsciana, um papel de relevo. Mas isto não quer dizer que suas idéias sejam importantes em si mesmas, pois, para Gramsci, a única importância de uma idéia reside no reforço que ela dá, ou tira, à marcha da revolução. Gramsci divide os intelectuais em dois tipos: “orgânicos” e “inorgânicos” (ou, como ele prefere chamá-los, “tradicionais”). Estes últimos são uns esquisitões que, baseados em critérios e valores oriundos de outras épocas, e sem uma definida ideologia de classe, emitem idéias que, ignoradas pelas massas, não exercem qualquer influência no processo histórico: acabam indo parar na lata de lixo do esquecimento, a não ser que tenham a esperteza de aderir logo a uma das correntes “orgânicas”. Intelectuais orgânicos são aqueles que, com ou sem vinculação formal a movimentos políticos, estão conscientes de sua posição de classe e não gastam uma palavra sequer que não seja para elaborar, esclarecer e defender sua ideologia de classe. Naturalmente, há intelectuais orgânicos “burgueses” e “proletários”. Estes são a nata e o cérebro do Novo Príncipe, mas aqueles também têm alguma utilidade para a revolução, pois é através deles que os revolucionários vêm a conhecer a ideologia do inimigo. Gramsci mencionava como protótipos de intelectuais orgânicos burgueses Benedetto Croce e Giovanni

Gentile: o liberal antifascista e o ministro de Mussolini.

O conceito gramsciano de intelectual funda-se exclusivamente na sociologia das profissões e, por isto, é bem elástico: há lugar nele para os contadores, os meirinhos, os funcionários dos Correios, os locutores esportivos e o pessoal do *show business*. Toda essa gente ajuda a elaborar e difundir a ideologia de classe, e, como elaborar e difundir a ideologia de classe é a única tarefa intelectual que existe, uma *vedette* que sacuda as banhas num espetáculo de protesto pode ser bem mais intelectual do que um filósofo, caso se trate de um “inorgânico” como por exemplo o autor destas linhas.

Os intelectuais no sentido elástico são o verdadeiro exército da revolução gramsciana, incumbido de realizar a primeira e mais decisiva etapa da estratégia, que é a conquista da hegemonia, um processo longo, complexo e sutil de mutações psicológicas graduais e crescentes, que a tomada do poder apenas coroa como uma espécie de orgasmo político.

A luta pela hegemonia não se resume apenas ao confronto formal das ideologias, mas penetra num terreno mais profundo, que é o daquilo que Gramsci denomina — dando ao termo uma acepção peculiar — “senso comum”. O senso comum é um aglomerado de hábitos e expectativas, inconscientes ou semiconscientes na maior parte, que governam o

dia-a-dia das pessoas. Ele se expressa, por exemplo, em frases feitas, em giros verbais típicos, em gestos automáticos, em modos mais ou menos padronizados de reagir às situações. O conjunto dos conteúdos do senso comum identifica-se, para o seu portador humano, com a realidade mesma, embora não constitua de fato senão um recorte bastante parcial e frequentemente imaginoso. O senso comum não “apreende” a realidade, mas opera nela ao mesmo tempo uma filtragem e uma montagem, segundo padrões que, herdados de culturas ancestrais, permanecem ocultos e inconscientes.

Como o que interessa não é tanto a convicção política expressa, mas o fundo inconsciente do “senso comum”, Gramsci está menos interessado em persuasão racional do que em influência psicológica, em agir sobre a imaginação e o sentimento. Daí sua ênfase na educação primária. Seja para formar os futuros “intelectuais orgânicos”, seja simplesmente para predispor o povo aos sentimentos desejados, é muito importante que a influência comunista atinja sua clientela quando seus cérebros ainda estão tenros e incapazes de resistência crítica.

O senso comum não coincide com a ideologia de classe, e é precisamente aí que está o problema. Na maior parte das pessoas, o senso comum se compõe de uma sopa de elementos heteróclitos colhidos nas ideologias de várias classes. É por isto que, movido pelo senso comum, um homem pode agir de

maneiras que, objetivamente, contrariam o seu interesse de classe, como por exemplo quando um proletário vai à missa. Nesta simples rotina dominical oculta-se uma mistura das mais surpreendentes, onde um valor típico da cultura feudal-aristocrática, reelaborado e posto a serviço da ideologia burguesa, aparece transfundido em hábito proletário, graças ao qual um pobre coitado, acreditando salvar a alma, comete, na realidade, apenas uma grossa sacanagem contra seus companheiros de classe e contra si mesmo.

Aí é que entra a missão providencial dos intelectuais. Sua função é precisamente por um fim a essa suruba ideológica, reformando o senso comum, organizando-o para que se torne coerente com o interesse de classe respectivo, esclarecendo-o e difundindo-o para que fique cada vez mais consciente, para que, cada vez mais, o proletário viva, sinta e pense de acordo com os interesses objetivos da classe proletária e o burguês com os da classe burguesa. A este estado de perfeita coincidência entre idéias e interesses de classe, quando realizado numa dada sociedade e cristalizado em leis que distribuem a cada classe seus direitos e deveres segundo uma clara delimitação dos respectivos campos ideológicos, Gramsci denomina *Estado Ético*. É a escalação final dos dois times, antes de começar o prélio decisivo que levará o Partido ao poder. O público brasileiro tem ouvido este termo, proferido num

contexto de combate à corrupção e de restauração da moralidade. Mas ele é um termo técnico da estratégia gramsciana, que designa apenas uma determinada etapa na luta revolucionária — uma etapa, aliás, bastante avançada, na qual a radicalização do conflito de interesses de classe prepara o início da etapa orgástica: a conquista do poder. Que, no caótico senso comum brasileiro, o termo *Estado Ético* tenha ressonâncias moralizadoras inteiramente alheias ao seu verdadeiro intuito, mostra apenas que o público nacional ignora a inspiração diretamente gramsciana do *Movimento pela Ética na Política* e nem de longe suspeita que seu único objetivo é politizar a ética, canalizando as aspirações morais mais ou menos confusas da população de modo a que sirvam a objetivos que nada têm a ver com o que um cidadão comum entende por moral. O *Estado Ético*, na verdade, não apenas é compatível com a total imoralidade, como na verdade a requer, pois consolida e legitima duas morais antagônicas e inconciliáveis, onde a luta de classes é colocada acima do bem e do mal e se torna ela mesma o critério moral supremo. Daí por diante, a mentira, a fraude ou mesmo o homicídio podem se tornar louváveis, quando cometidos em defesa da “nossa” classe, ao passo que a decência, a honestidade, a compaixão podem ter algo de criminoso, caso

favoreçam a classe adversária¹². Que o tradicional discurso moralista da burguesia brasileira tenha

¹²Para Karl Marx, aqueles que captam o sentido do movimento da História e representam as “forças progressistas” ficam *ipso facto* liberados de qualquer dever com a “moral abstrata” da burguesia; seu único dever é acelerar o devir histórico em direção ao socialismo, pouco importando os meios. Baseado nesse princípio, Lênin codificou a moral partidária, onde o único dever é servir ao partido. Esta moral, por sua vez, deu origem ao Direito soviético, que colocava acima dos direitos humanos elementares os deveres para com o Estado revolucionário. A delação de corruptos ou traidores, por exemplo, era na União Soviética uma obrigação básica do cidadão. Mas não é só na teoria que o comunismo é imoral. No Estado socialista, todos são funcionários públicos, e basta isto para que a corrupção se torne institucional. Na União Soviética ninguém conseguia tirar um documento ou consertar uma linha telefônica sem soltar propinas: ao socializar a economia, socializa-se a corrupção. A desonestidade desce das camadas dominantes para corromper todo o povo. O mesmo aconteceu na China, país que ademais se notabilizou por ser o maior distribuidor de tóxicos deste planeta. A justificativa, na época, era que os tóxicos enfraqueceriam a “juventude burguesa” e facilitariam o avanço do socialismo, sendo, portanto, benéficos ao progresso humano. As drogas só se tornaram um problema de escala mundial graças ao comunismo chinês, que, com isto, se tornou culpado de um crime de genocídio pelo qual, até hoje, ninguém teve coragem de acusá-lo.

Ainda segundo a moral comunista, as pessoas profundamente apegadas aos ideais burgueses são doentes incorrigíveis, devendo por isto ser isoladas ou exterminadas. Sessenta milhões de pessoas foram mortas, na União Soviética, em nome da reedificação

podido ser assim usado como arma para desferir um golpe mortal na hegemonia burguesa, mostra menos a esperteza da esquerda gramsciana do que a

da cultura e da personalidade. No Camboja, o genocídio foi adotado como procedimento normal e legítimo.

Foram os comunistas que, com base nas descobertas de Pavlov, desenvolveram o sistema de *lavagem cerebral*, para despersonalizar os prisioneiros e levá-los a confessar crimes que não haviam cometido.

Foi também o comunismo que instituiu o sistema de romper sem aviso prévio acordos internacionais, tratados de paz e compromissos comerciais, institucionalizando no mundo o do gangsterismo como norma de conduta diplomática, depois copiado por Hitler. Campos de concentração e de extermínio são também uma invenção comunista imitada pelo nazismo.

O governo comunista da URSS criou o maior sistema de espionagem interna de que se teve notícia na história humana, a KGB, e por meio dela tornou-se o primeiro governo essencialmente policial do mundo.

O comunismo foi ainda o primeiro regime a instituir em escala continental a mentira sistemática como padrão de ensino público, e a falsificação da ciência como meio de controle da opinião.

Que tudo isso possa ser um enorme tecido de coincidências, que não haja nenhuma conexão intrínseca entre todos esses horrores e a ideologia socialista, é somente mais uma mentira propagada por intelectuais ativistas cuja formação marxista os tornou para sempre cínicos, hipócritas e incapazes de qualquer sentimento moral.

A participação intensa de intelectuais marxistas na campanha pela “Ética na Política” é um sinal seguro de que essa campanha não moralizará a política, mas apenas politizará a ética, tornando-a uma serva de objetivos intrinsecamente imorais. Quem viver, verá. [N. da 2ª ed..]

estupidez paquidérmica da nossa classe dominante. Que, por outro lado, os próprios agentes do gramscismo finjam acreditar no caráter apolítico e puramente higiênico da campanha moralizante — apaziguando assim os temores daqueles que serão suas primeiras vítimas — é nada mais que uma expressão da linguagem dupla, inerente a uma estratégia na qual a camuflagem é tudo. São lições de Antonio Só-a-Cabecinha Gramsci.

É quase impossível que, a esta altura, a expressão “inversão de valores” não ocorra ao leitor. Essa inversão é, de fato, um dos objetivos prioritários da revolução gramsciana, na fase da luta pela hegemonia. Mas Gramsci é, neste ponto, bastante exigente: não basta derrotar a ideologia expressa da burguesia; é preciso extirpar, junto com ela, todos os valores e princípios herdados de civilizações anteriores, que ela de algum modo incorporou e que se encontram hoje no fundo do senso comum. Trata-se enfim de uma gigantesca operação de lavagem cerebral, que deve apagar da mentalidade popular, e sobretudo do fundo inconsciente do senso comum, toda a herança moral e cultural da humanidade, para substituí-la por princípios radicalmente novos, fundados no primado da revolução e no que Gramsci denomina “historicismo absoluto” (mais adiante explico).

Uma operação dessa envergadura transcende infinitamente o plano da mera pregação revolucionária, e abrange mutações psicológicas de

imensa profundidade, que não poderiam ser realizadas de improviso nem à plena luz do dia. O combate pela hegemonia requer uma pluralidade de canais de atuação informais e aparentemente desligados de toda política, através dos quais se possa ir injetando imperceptivelmente na mentalidade popular toda uma gama de novos sentimentos, de novas reações, de novas palavras, de novos hábitos, que aos poucos vá mudando de direção o eixo da conduta.

Daí que Gramsci dê relativamente pouca importância à pregação revolucionária aberta, mas enfatize muito o valor da penetração camuflada e sutil. Para a revolução gramsciana vale menos um orador, um agitador notório, do que um jornalista discreto que, sem tomar posição explícita, vá delicadamente mudando o teor do noticiário, ou do que um cineasta cujos filmes, sem qualquer mensagem política ostensiva, afeiçoem o público a um novo imaginário, gerador de um novo senso comum. Jornalistas, cineastas, músicos, psicólogos, pedagogos infantis e conselheiros familiares representam uma tropa de elite do exército gramsciano. Sua atuação informal penetra fundo nas consciências, sem nenhum intuito político declarado, e deixa nelas as marcas de novos sentimentos, de novas reações, de novas atitudes

morais que, no momento propício, se integrarão harmoniosamente na hegemonia comunista¹³.

¹³Exemplo característico da mutação da escala moral é a campanha contra a Aids. É mais do que evidente que a liberação sexual favorece a disseminação dessa doença. No entanto, jornalistas e agitadores culturais do mundo todo estão levando as pessoas a crer que o conservadorismo moral, particularmente católico, é o culpado pela difusão da Aids, na medida em que se opõe à distribuição de camisinhas. Fazer de um efeito desastroso da liberação sexual um argumento contra a moral conservadora é um truque sofisticado que só ocorreria a mentalidades inteiramente perversas. Os liberacionistas dão com isso um exemplo horrendo de insensibilidade moral, de hipocrisia cínica. Ocultar suas próprias culpas por trás da acusação lançada a um inocente é um dos comportamentos mais baixos que se podem conceber. Por outro lado, do ponto de vista meramente prático, a esperança no poder das camisinhas é uma insensatez, para dizer o mínimo. Junto com ela vem a recusa de enxergar a parcela de razão que têm os religiosos nessa questão. Qual a taxa de Aids entre católicos praticantes, evangélicos, monges budistas, judeus ortodoxos, muçulmanos devotos? É praticamente nula. Uma bela campanha moralista, por desagradável que fosse (e para mim também o seria, pois pessoalmente sou mais pela liberação), faria mais para conter o avanço da Aids do que a distribuição de trilhões de camisinhas. Neste momento da história, qualquer campanha moralista, por boboca que nos pareça, é um empreendimento digno de louvor, uma contribuição à salvação da espécie humana. Se amanhã ou depois a população do Brasil aderir em peso aos Pentecostais, ao Bispo Macedo ou à Renovação Carismática, a Aids estará vencida entre nós. Isto é uma obviedade que só os intelectuais não enxergam. [N. da 2ª ed..]

Milhões de pequenas alterações vão assim sendo introduzidas no senso comum, até que o efeito cumulativo se condense numa repentina mutação global (uma aplicação da teoria marxista do “salto qualitativo” que sobrevem ao fim de uma acumulação de mudanças quantitativas). Ao esforço sistemático de produzir esse efeito cumulativo Gramsci denomina, significativamente, “agressão molecular”: a ideologia burguesa não deve ser combatida no campo aberto dos confrontos ideológicos, mas no terreno discreto do senso comum; não pelo avanço maciço, mas pela penetração sutil, milímetro a milímetro, cérebro por cérebro, idéia por idéia, hábito por hábito, reflexo por reflexo.

É claro que a mutação almejada não abrange somente o terreno das convicções políticas, mas visa principalmente às reações espontâneas, aos sentimentos de base, às cadeias de reflexos que determinam inconscientemente a conduta. Condutas sedimentadas no inconsciente humano há séculos ou milênios devem ser desarraigadas, para ceder lugar a uma nova constelação de reações. É importante, por exemplo, varrer do imaginário popular figuras tradicionais de heróis e de santos que expressem determinados ideais, pois essas figuras estão imantadas de uma força motivadora que dirige a conduta dos homens num sentido hostil à proposta gramsciana. Elas devem ser substituídas por um novo panteão de ídolos, no qual, como se

viu acima, Karl Liebknecht, Rosa Luxemburgo, Lênin, Stálin e obviamente o próprio Gramsci ocupam os lugares de S. Francisco de Assis, Santa Terezinha do Menino Jesus e *tutti quanti*. Gramsci copiou nisto uma idéia de Augusto Comte, de trocar o calendário dos santos da Igreja por um panteão de heróis revolucionários. Apenas, os ídolos de Comte eram os da Revolução Francesa: Gramsci atualizou a folhinha.

Uma lavagem cerebral de tão vasta escala não poderia, certamente, limitar-se a extirpar da cabeça humana crenças religiosas, imagens, mitos e sentimentos tradicionais: ela deveria também estender-se às grandes concepções filosóficas e científicas. A estas, Gramsci queria destruir pela base, todas de uma vez, para substituí-las por uma nova cosmovisão inspirada no marxismo, ou antes, numa caricatura hipertrófica de marxismo que o próprio Marx rejeitaria com desprezo. Pois Marx considerava-se, sobretudo, o herdeiro de grandes tradições filosóficas como o aristotelismo, e construiu sua filosofia no intuito de torná-la uma ciência, uma descrição objetivamente válida das bases do processo histórico. Para Gramsci, as tradições filosóficas devem ser todas varridas de uma vez, e junto com elas a distinção entre “verdade” e “falsidade”. Pois Gramsci não é um marxista puro-sangue. Através de seu mestre Antonio Labriola, ele recebeu uma poderosa influência do pragmatismo, escola para a qual o

conceito tradicional da verdade como uma correspondência entre o conteúdo do pensamento e um estado de coisas deve ser abandonado em proveito de uma noção utilitária e meramente operacional. Nesta, “verdade” não é o que corresponde a um estado objetivo, mas o que pode ter aplicação útil e eficaz numa situação dada. Enxertando o pragmatismo no marxismo, Labriola e Gramsci propunham que se jogasse no lixo o conceito de verdade: na nova cosmovisão, toda atividade intelectual não deveria buscar mais o conhecimento objetivo, mas sim a mera “adequação” das idéias a um determinado estado da luta social. A isto Gramsci denominava “historicismo absoluto”. Nesta nova cosmovisão, não haveria lugar para a distinção — burguesa, segundo Gramsci — entre verdade e mentira. Uma teoria, por exemplo, não se aceitaria por ser verdadeira, nem se rejeitaria por falsa, mas dela só se exigiria uma única e decisiva coisa: que fosse “expressiva” do seu momento histórico, e principalmente das aspirações da massa revolucionária. Dito de modo mais claro: Gramsci exige que toda atividade cultural e científica se reduza à mera propaganda política, mais ou menos disfarçada.

A “filosofia” de Gramsci resolve-se assim num ceticismo teórico que completa a negação da inteligência pela sua submissão integral a um apelo de ação prática; ação que, realizada, resultará em

varrer a inteligência da face da Terra, por supressão das condições que possibilitam o seu exercício: a autonomia da inteligência individual e a fé na busca da verdade. Substituída a primeira pela arregimentação de “intelectuais orgânicos” de carteirinha, e a segunda pela concentração de todas as energias intelectuais no nobre mister da propaganda revolucionária, quê sobrará da aptidão humana para discernir entre verdade e mentira?

Gramsci é, em suma, o profeta da imbecilidade, o guia de hordas de imbecis para quem a verdade é a mentira e a mentira a verdade. Somente um outro imbecil como Mussolini podia considerá-lo “uma inteligência perigosa”. O perigo que há nela é o da malícia que obscurece, não o da inteligência que clareia; e a malícia é a contrafação simiesca da inteligência. Mas a reação de Mussolini é significativa. Há nela a típica inveja mórbida do brutamontes de direita pelo intelectual esquerdista, sua sombra junguiana que ele não compreende e que por isto mesmo lhe parece, por suas habilidades vistosas, o protótipo mesmo da inteligência. A atração é mútua, como se vê pelo culto de Nelson Rodrigues entre os esquerdistas que ele achincalhou como ninguém. Entre a grossura direitista e a pseudo-intelectualidade esquerdista, a relação é o amor-ódio de um casamento sadomasoquista. Casamento entre *le genti dolorose / C'hanno perduto il ben dello intelletto... Non ragioniam di lor, ma guarda e passa.*

Para quem quer que pense com a própria cabeça, as teorias de Gramsci não apresentam o menor interesse, tanto quanto não o apresentam as velhas escolas céticas gregas, das quais o gramscismo é uma reedição mal atualizada. A refutação do ceticismo é, como se sabe, o primeiro teste do aprendiz de filósofo. Tal como se refuta o ceticismo — a negação de toda certeza — pela simples afirmação de que a negação também é incerta, o gramscismo igualmente não resiste a um confronto consigo mesmo: tendo negado a veracidade objetiva, ele se reduz a uma “expressão de aspirações”. Tendo reduzido toda a cultura à propaganda, ele próprio se desmascara como mera propaganda. Não tem sequer a pretensão de ser verdadeiro: nada pretende provar nem demonstrar; quer apenas seduzir, induzir, conduzir. O tipo de mentalidade que se interessa por pensamentos desse gênero é certamente imune a qualquer preocupação de veracidade, mas é movido por uma ambição insaciável que o faz revolver sem descanso as trevas, numa “ação” estéril, nervosa, destrutiva, da qual promete em vão fazer nascer um mundo. Por uma inevitável e trágica compensação, quanto menos um homem é apto a enxergar o mundo, mais assanhado fica de transformá-lo — de transformá-lo à imagem e semelhança da sua própria escuridão interior¹⁴.

¹⁴ Querem um retrato moral de Antonio Gramsci?

Podem encontrá-lo numa das fábulas que, da prisão, ele remetia para que fossem lidas à sua filha:

“Enquanto um menino dormia, um rato bebeu o leite que a mãe lhe havia preparado. Quando o menino acordou, pôs-se a chorar porque não encontrou o leite; a mãe, por seu lado, também chora. O rato tem remorsos, bate a cabeça contra a parede, mas finalmente percebe que aquilo de nada serve. Então, corre à cabra para conseguir mais leite. Mas a cabra diz ao rato que só lhe dará leite se tiver capim para comer. Então, o rato vai até o campo, mas o campo é árido e não pode dar capim se não for molhado antes. O rato vai à fonte, mas esta foi destruída pela guerra e a água se perde; é preciso que o pedreiro conserte a fonte. O pedreiro precisa das pedras, que o rato vai buscar numa montanha, mas a montanha está toda desmatada pelos especuladores. O rato conta toda a história e promete que o menino, quando crescer, plantará novas árvores na montanha. E assim a montanha dará as pedras, o pedreiro re fará a fonte, a fonte dará a água, o campo dará o capim, a cabra fornecerá o leite e, finalmente, o menino poderá comer e não chorará mais.” (Laurana Lajolo, *Antonio Gramsci. Uma Vida*, trad. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, Brasiliense, 1982.)

As fábulas sempre foram, ao longo dos tempos, um depósito de símbolos portadores de um ensinamento espiritual. Por meio delas, a criança tinha o acesso ao conhecimento das possibilidades humanas mais elevadas, e este conhecimento, tanto mais potente porque cristalizado numa linguagem mágica e alusiva, bastava para defender sua alma da total imersão na banalidade esterilizante do meio adulto. Elas representavam, assim, o fio de continuidade do núcleo mais puro da alma humana no meio da agitação alienante da “História”.

Gramsci consegue aqui inverter a função da fábula, transformando-a num meio de ensinar à criança, com

realismo literal, o processo de produção capitalista — da matéria-prima à comercialização — e para lhe inocular, de um só golpe, o ódio aos malditos especuladores e a esperança na futura utopia socialista, onde “tudo será mais belo”.

O que Gramsci fez com sua própria filha, por que não o faria com os filhos dos outros? É preciso que a pregação comunista atinja os cérebros enquanto ainda estão tenros e indefesos, e, fechando-lhes o acesso a toda concepção de ordem espiritual, os encerre para sempre no círculo de ferro da mundanidade “histórica” (v. adiante, Cap. III).

Gramsci revela aqui toda a mesquinhez da sua concepção do mundo, onde a economia é não só o motor da História, mas o limite final do horizonte humano.

Que um tipo desses possa ser objeto de culto sentimentalista entre os militantes, isto mostra que a ideologia comunista traz em seu bojo uma perversão dos sentimentos, uma mutilação da alma humana. É preciso muito *agitprop* para fazer de Gramsci um personagem digno de admiração. Mas entre militantes esquerdistas já vi sujeitos capazes de proferir toda sorte de blasfêmias contra a religião alheia terem tremeliques de emoção religiosa ante o santo nome de Antônio Gramsci. Essa sentimentalidade pseudo-religiosa não é um excesso de zelo: é a essência mesma do gramscismo, que beatifica o mundano para abafar e perverter o impulso religioso e transformá-lo em devoção partidária. Querem ver no que dá? Narrando a morte de Gramsci, a hagiógrafa Laurana Lajolo (*op. cit.*, p. 148) termina falando dos cadernos “nos quais Antônio Gramsci havia depositado, em sentido laico e historicista, a imortalidade da sua alma, a possibilidade de sobrevivência intelectual na história”. Só um gramsciano roxo é incapaz de enxergar o ridículo que há em teologizar a esse ponto a fama literária. Se a idéia valesse, os imortais da Academia já não seriam



Se nos perguntamos, agora, como foi possível que uma filosofia assim grosseira alcançasse no Brasil tão vasta audiência a ponto de inspirar o programa de um partido político, a resposta deve levar em consideração três aspectos: primeiro, a predisposição da intelectualidade brasileira; segundo, as condições do momento; terceiro, a natureza mesma dessa filosofia.

Ao longo da nossa história intelectual, somente três correntes de pensamento lograram exercer uma influência duradoura e profunda sobre as camadas intelectuais brasileiras: o positivismo de Augusto Comte, o neotomismo de Leão XIII, o marxismo. O que há de comum entre elas é que não são propriamente filosofias, mas programas de ação coletiva, destinados a moldar ou remoldar o mundo segundo as aspirações de suas épocas e de seus mentores. O positivismo parte da constatação de que a Revolução Francesa, derrubando as concepções cristãs, deixou sua obra pela metade, na medida em que não pôs no lugar delas uma nova religião; o positivismo constitui esta nova religião, com templo, calendário dos santos, ritual e tudo o

imortais figuradamente, mas literalmente — e nossas preces pela vida eterna não deveriam dirigir-se a Jesus Cristo, e sim à pessoa do sr. Josué Montello. [N. da 2ª ed.]

mais; e as teorias filosóficas não são senão a sustentação do novo Estado teocrático que Comte pretende fundar. O neotomismo é a reação que, ao novo Estado teocrático, opõe um apelo ao retorno do antigo, devidamente revisto e atualizado. Finalmente, o marxismo é o programa de ação do movimento socialista. Nos três, as idéias, as teorias, não têm um valor intrínseco mas servem apenas como retaguardas psicológicas da ação prática. Os três não querem interpretar o mundo, mas transformá-lo. (Cabe uma ressalva com relação ao neotomismo: não confundi-lo com o tomismo, se por esta palavra se entende a filosofia de Sto. Tomás de Aquino. O tomismo é filosofia no sentido pleno; o neotomismo é, ao contrário, um movimento cultural e político — ideológico, em suma — votado à difusão dessa filosofia, tomada como solução pronta de todos os problemas e, portanto, esvaziada de boa parte de sua substância filosófica. Afinal, tudo o que é neo-alguma-coisa é, por definição, apenas uma nova casca da qual essa coisa é o miolo. Observações semelhantes poderiam fazer-se, com reservas, também do positivismo e do marxismo: em ambos há na raiz algo de filosofia autêntica, sufocada pelo desenvolvimento hipertrófico de um programa de ação prática, dela deduzido aos trambolhões.)

Filosofias que recuam da especulação teorética para a proposição de ações práticas são filosofias da decadência; marcam as épocas em que os homens

já não conseguem compreender o mundo e passam a agitar-se para escapar de um mundo incompreensível. A sofística nasce, na Grécia, do fracasso das primeiras especulações cosmológicas de Tales, Anaximandro, Anaximenes, Parmênides e Heráclito; incapaz de resolver as contradições entre as teorias, ela transfere o eixo das preocupações humanas para a vida prática imediata: para a política do dia. Os sofistas são professores de retórica, que ensinam aos jovens políticos os meios de agir sobre as consciências. À sofística opõe Sócrates a dialética e o ideal da demonstração apodíctica que orientará os esforços gregos em direção ao saber científico. Cinco séculos mais tarde, após o esquecimento das grandes sínteses teoréticas de Platão e Aristóteles, tornam-se novamente dominantes as escolas praticistas: os cínicos, os cirenaicos, os megáricos e, em parte, os estóicos. E assim prossegue a história do pensamento Ocidental, numa pulsação entre o empenho da compreensão teorética e a queda no ceticismo praticista. O fundo comum de onde emergem o positivismo, o marxismo e o neotomismo é a dissolução do racionalismo clássico, levado a um beco sem saída pela crítica kantiana e que tem no idealismo alemão o seu canto de cisne. Positivismo, marxismo e neotomismo são as filosofias de uma época que não tem filosofia nenhuma; de uma época que anseia por transformar o mundo na medida mesma em que é incapaz de

desempenhar o esforço teórico necessário para compreendê-lo.

Num texto clássico — *Crise da Filosofia Ocidental* (1874) —, o filósofo russo Vladimir Soloviev previu que a filosofia, como atividade intelectual essencialmente individual, oposta ao pensamento coletivo da religião e da ciência, estava em vias de acabar, para ceder lugar a algo de totalmente diferente. Ele esperava o advento de uma grande síntese, mas o que se viu foi o advento do “século das ideologias”. Ora, o Brasil entra no curso espiritual do mundo justamente no momento em que Soloviev faz esse diagnóstico: recebemos maciçamente o impacto das novas ideologias, antes de termos podido vivenciar a tradição filosófica que as antecedeu. Nosso contato com as fontes filosóficas da civilização do Ocidente continuou superficial, ao passo que nos entregávamos de corpo e alma às retóricas coletivistas. Passado mais de um século, ainda não temos uma boa tradução de Aristóteles, mas publicamos, já na década de 60, as obras completas de Antonio Gramsci.

De outro lado, toda tentativa nossa de penetrar mais fundamente no campo da filosofia mesma ficou limitada pela timidez, pela insegurança, que nos fazia apegar-nos como crianças à proteção de algum superego estrangeiro da moda. Cinco décadas de atividade filosofante na USP foram resumidas no título acachapante do livro recém-publicado de Paulo Arantes: *Um Departamento*

Francês de Ultramar. Escritórios de importação, representantes autorizados, imitação, pedantismo, oscilação entre a falsa consciência e a consciência de culpa marcam todos os nossos esforços filosóficos universitários no sentido de um pensamento independente. No fim, o intelectual com pretensões filosóficas só encontra alívio quando desiste delas e recai no pensamento coletivo; quando, abdicando de interpretar o mundo, se alinha, contrito e obediente, numa das correntes que professam transformá-lo: as conversões ao catolicismo, ao comunismo e às ideologias cientificistas originadas do positivismo constituem — independentemente dos motivos pessoais em cada caso — um melancólico *ritornello* na história dos fracassos das nossas ambições filosóficas. A queda no pensamento coletivo é vivenciada como um retorno da ovelha desgarrada, como uma libertação das culpas, como um reencontro com a infância perdida. Ao reintegrar-se numa comunidade ideológica o ex-filósofo arrependido encontra ainda um alívio para o isolamento que cerca o intelectual no meio subdesenvolvido, e o ingresso no grupo solidário arremeda a descoberta de um “sentido da vida”.

A intelectualidade brasileira estava, por todos esses fatores, fundamente predisposta ao apelo gramsciano, onde a vida intelectual deixa de ser o esforço solitário de quem *cherche en gémissant*, para tornar-se a participação num “sentido da vida”

amparado pela solidariedade coletiva. O Partido é às vezes chamado por Gramsci “intelectual coletivo”. É o abrigo dos fracos. Aí a ascensão ao estatuto de intelectual é barateada: já não custa a penosa aquisição de conhecimentos, a investigação pessoal, a luta direta com as incertezas. Obtém-se pelo contágio passivo de crenças, de um vocabulário comum, de cacoetes distintivos¹⁵. A

¹⁵O fenômeno da pseudo-intelectualidade é um dos traços mais marcantes do chamado Terceiro Mundo, e é ela, não o proletariado ou as massas famintas, a base social dos movimentos revolucionários. Eric Hoffer, que examinou o assunto com mais seriedade do que ninguém, explica esse fenômeno pelas condições peculiares em que, nessa parte do globo, se deu, com a reforma modernizadora empreendida pelas potências Ocidentais, a quebra do modo de vida comunitário-patriarcal. Escrevendo no começo da década de 50, e mencionando nomeadamente a Ásia, ele fala em termos que se aplicam com precisão ao Brasil de hoje: “Em toda a Ásia, antes do advento da influência Ocidental, o indivíduo estava integrado num grupo mais ou menos compacto — a família patriarcal, o clã ou a tribo. Do nascimento à morte, sentia-se parte de um todo eterno e contínuo. Jamais se sentia sozinho, jamais se sentia perdido, jamais se via como um pedaço de vida flutuando numa eternidade de nada. A influência Ocidental [...] destruiu e corroeu a maneira tradicional de vida. O resultado não foi a emancipação, e sim o isolamento e o desamparo. Um indivíduo imaturo foi arrancado do calor e segurança de uma existência coletiva e deixado órfão num mundo frio.

“O indivíduo recém-surgido pode atingir algum grau de estabilidade [...] somente quanto lhe oferecem abundantes oportunidades de auto-afirmação ou auto-realização. Somente assim ele poderá adquirir a

autoconfiança e auto-estima [...]. Quando a autoconfiança e a auto-estima parecem inatingíveis, o indivíduo em formação torna-se uma entidade altamente explosiva. Tenta obter uma impressão de confiança e de valor abraçando alguma verdade absoluta e identificando-se com os atos espetaculares de um líder ou de algum corpo coletivo — seja uma nação, uma congregação, um partido ou um movimento de massa.

“É necessário uma rara constelação de circunstâncias para que a transição de uma existência comunitária para a individual siga o seu curso sem ser desviada ou invertida por complicações catastróficas. [...] O indivíduo em surgimento na Europa, no fim da Idade Média, enxergou panoramas deslumbrantes de novos continentes, de novas rotas de comércio, de novos conhecimentos. O ar estava carregado de novas expectativas e havia a sensação de que o indivíduo por si só era capaz de qualquer empreendimento. A mudança [...] produziu uma explosão de vitalidade [...].

“Essa excepcional combinação de circunstâncias não estava presente na Ásia. Ali, ao invés de ser estimulado por perspectivas deslumbrantes e oportunidades jamais sonhadas, [o indivíduo] se viu enfrentando uma vida estagnada, debilitada, e extraordinariamente pobre. É um mundo onde a vida humana é a coisa mais abundante e barata. É, além disso, um mundo analfabeto. [...]

“A minoria letrada é, assim, impedida de adquirir um senso de utilidade e de valor tomando parte no mundo do trabalho, e é condenada a uma vida de pseudo-intelectuais tagarelas e cheios de pose.

“O extremista da Ásia é hoje geralmente um homem de certa instrução que tem horror ao trabalho manual e um ódio mortal pela ordem social que lhe nega uma posição de comando. Todo estudante, todo escriturário e funcionário menos graduado se sente como um escolhido. É essa gente palavrosa e fútil que dá o tom

sociedade em torno legítima a paródia: diante dessas marcas exteriores, o brutamonte de direita acredita piamente estar na presença de um intelectual. A mídia faz o resto.



O segundo fator, a situação do momento, pode-se descrever mais ou menos assim: desde a derrota da luta armada, a esquerda andava em busca de uma estratégia pela qual se orientar. Não sendo capaz de criar uma nova e não encontrando no repertório mundial uma outra à sua disposição, ela aderiu a Gramsci quase por automatismo, sonambulicamente, levada pela carência de opções.

De fato, o comunismo internacional só teve, ao longo de sua história, um número pequeno de propostas estratégicas. Marx não apresentou

na Ásia. Vivendo vidas estéreis e inúteis, não possuem autoconfiança e auto-respeito, e anseiam pela ilusão de peso e importância.

“É principalmente a esses pseudo-intelectuais que a Rússia comunista dirige seu apelo. Traz-lhes a promessa de tornarem-se membros de uma elite governante, a perspectiva de terem ação no processo histórico e, com seu falatório doutrinário, proporcionam-lhes uma sensação de peso e profundidade.” (Eric Hoffer, *The Ordeal of Change*, London, Sidgwick & Jackson, 1952; trad. brasileira de Sylvia Jatobá, *O Intelectual e as Massas*, Rio, Lidoar, 1969, pp. 16 ss..) É a descrição exata da liderança petista. [N. da 2a. ed..]

nenhuma. A primeira que fez sucesso foi a de Lênin. Consistia na formação de uma elite automeada, na tomada do poder por um golpe súbito, na posterior conversão forçada do proletariado a uma causa vencedora que se apresentava como sua. A proposta de Lênin veio a predominar sobre o *socialismo evolucionário* de Edward Bernstein, o que provocou o racha entre os partidos comunistas e a social-democracia, que pregava a tomada do poder por via pacífica, eleitoral e gradualista. Hoje em dia a social-democracia é a grande vencedora, dominando toda a Europa; mas, no tempo de Lênin, sua rejeição pelos comunistas parecia preannunciar o seu fracasso, o que a queda de governos social-democratas ante o avanço do nazismo aparentemente confirmou. A terceira grande estratégia foi a de Mao Tsé-tung. Nas condições da China, não havia um proletariado urbano suficiente sequer para dar apoio moral à guerra revolucionária, e como, por outro lado, o exército revolucionário, banido dos grandes centros, acabasse iniciando uma “grande marcha” pelos campos, o apoio das populações camponesas tornou-se fundamental, e Mao teorizou a coisa *a posteriori*, transformando a revolução proletária em “guerra revolucionária operário-camponesa” — o que teria provocado engulhos em Karl Marx, que via nos camponeses uma horda de reacionários incuráveis. Paralelamente, a submissão do movimento comunista internacional aos interesses

da política exterior soviética deu nascimento a uma quarta estratégia, que encontrou sua mais clara expressão no *Front Popular*, e que consistia fundamentalmente numa aliança dos comunistas com os “elementos progressistas” de todas as outras correntes, direitistas inclusive. Aí, a pretexto de antifascismo, até Benedetto Croce ficou simpático. Finalmente, a quinta estratégia do movimento comunista surgiu da revolução cubana e da guerra do Vietnã. Sem um autor definido, resultando de enxertos e mixagens de várias proveniências, ela fundia, num vasto plano de guerrilhas, o combate rural e o urbano. Uma de suas versões foi a “teoria foquista” difundida por um doidão de nome Régis Débray, que obteve ampla audiência na América Latina e propunha, para fazer face ao poder maciço do imperialismo norte-americano, a formação de variados e simultâneos “focos” de guerrilhas. A teoria resumia-se no *slogan* então pixado nos muros de todas as universidades: “Um, dois, três, muitos Vietnãs”. Deu no que deu. Dentre as muitas mixagens, uma particularmente interessante foi a que fundiu a estratégia comunista — até aí fundamentalmente proletária e camponesa, ao menos no nome — com as heresias de Herbert Marcuse, segundo o qual proletários e camponeses tinham-se integrado ao “sistema” e a revolução não tinha outros representantes autorizados senão os estudantes e intelectuais, de um lado, e, de outro, a massa dos miseráveis e marginalizados, o vasto

Lumpenproletariat, do qual o velho Karl Marx aconselhava que os militantes comunistas fugissem como se foge de um assaltante à mão armada. Um dos resultados locais deste enxerto foi que, após a derrota da luta armada, os militantes brasileiros presos passaram a alimentar uma vaga esperança no potencial revolucionário do *Lumpen*, e, para adiantar o expediente, trataram de ir ensinando táticas de guerrilha aos bandidos com quem conviviam no presídio da Ilha Grande. (Mais tarde ainda, a fusão do gramscismo com resíduos do marcusismo transformaria num dos pratos de resistência do cardápio esquerdista a defesa da legitimidade do banditismo como “protesto social”, que, formando polaridade com a onda de combate moralista aos “colarinhos brancos”, estabeleceria uma dupla moral para o julgamento dos crimes: brando para com o *Lumpen*, mesmo quando este mata ou estupra, rigoroso para com os ricos e a classe-média, quando cometem delitos contra o patrimônio — a mais curiosa inversão já observada na história da moralidade.)

Nessa resenha das estratégias comunistas, onde entra o gramscismo? Não entra. Ele ficou de fora, restrito a círculos locais italianos, e só alcançou maior difusão, mesmo na Itália, após a década de 50, com a edição das obras completas de Gramsci por Einaudi. A partir de 1964, a facção comunista brasileira ainda fiel à orientação moscovita de aliança com a burguesia acreditou ver em Gramsci

um potencial renovador desta estratégia, com a qual ele coincide ao menos no que diz respeito ao caráter eminentemente não-sangrento da luta revolucionária e na cuidadosa exclusão de quaisquer radicalismos que pudessem estreitar a base das colaborações possíveis. Porta-voz dessa corrente, o editor Ênio Silveira empreendeu então a publicação ao menos das principais obras de Gramsci: *A Concepção Dialética da História; Maquiavel, a Política e o Estado Moderno; Os Intelectuais e a Organização da Cultura; Literatura e Vida Nacional e Cartas do Cárcere*.

Estas obras foram muito lidas, mas, numa atmosfera dominada pela obsessão da luta armada, não exerceram influência prática imediata. Seu potencial ficou retido até a derrota da luta armada, que provocou, como não poderia deixar de ser, um retorno generalizado às teses do combate pacífico e aliancista defendidas pelo PC pró-Moscou. O reatamento do romance entre a esquerda armada e a desarmada deu-se, naturalmente, sobre um fundo musical orquestrado pelo maestro Antonio Gramsci. Simplesmente não havia outro capaz de musicar esta cena. A esquerda tornou-se gramsciana meio às tontas, jogada pelo entrechoque dos acontecimentos, como bolas de bilhar que, impelindo umas às outras, vão dar todas enfim na caçapa.

Agora, a imprensa brasileira acaba de descobrir, com um atraso de dez anos, que o programa do PT

é gramsciano. Mas, além de tardia, esta descoberta é inexata: não é só o PT que segue Gramsci: todos os homens de esquerda neste país o fazem há uma década, sem se dar conta. O gramscismo domina a atmosfera por simples ausência de outras propostas e também por uma razão especial: atuando menos no campo do combate ideológico expresso do que no da conquista do subconsciente, ele se propaga por mero contágio de modas e cacoetes mentais, de maneira que põe a seu serviço informal uma legião de pessoas que nunca ouviram falar em Antonio Gramsci. O gramscismo conta menos com a adesão formal de militantes do que com a propagação epidêmica de um novo “senso comum”. Sua facilidade de arregimentar colaboradores mais ou menos inconscientes é, por isto, simplesmente prodigiosa.

Eis aí o terceiro fator a que me referi. O gramscismo é menos uma filosofia do que uma estratégia de ação psicológica, destinada a predispor o fundo do “senso comum” a aceitar a nova tábua de critérios proposta pelos comunistas, abandonando, como “burgueses”, valores e princípios milenares.

Que essa “filosofia”, para se propagar, não conte tanto com a persuasão racional como com a eficácia da penetração sutil no inconsciente das massas, é o que se vê claramente pela sua ênfase na conquista das mentes infantis — um terreno onde o avanço da esquerda vem causando um dano incalculável a

milhões de crianças brasileiras, usadas como cobaias de uma desastrosa experiência gramsciana. Que, enfim, essa corrente haja alcançado sucesso no Brasil, é algo que testemunha a miséria intelectual de um meio onde os letrados, incapazes de suportar o isolamento, buscam menos a verdade e o conhecimento do que uma carteirinha de intelectual orgânico, que lhes garanta o apoio psicológico de um vasto grupo solidário e os aureole de um ambíguo prestígio aos olhos dos brutamontes de direita, sua mal disfarçada paixão.

Isso não poderia acontecer senão aqui.

ADENDOS

1

O número dos adeptos conscientes e declarados do gramscismo é pequeno, mas isto não impede que ele seja dominante. O gramscismo não é um partido político, que necessite de militantes inscritos e eleitores fiéis. É um conjunto de atitudes mentais, que pode estar presente em quem jamais ouviu falar de Antonio Gramsci, e que coloca o indivíduo numa posição tal perante o mundo que ele passa a colaborar com a estratégia gramsciana mesmo sem ter disto a menor

consciência. Ninguém entenderá o gramscismo se não perceber que o seu nível de atuação é muito mais profundo que o de qualquer estratégia esquerdista concorrente. Nas demais estratégias, há objetivos políticos determinados, a serviço dos quais se colocam vários instrumentos, entre eles a propaganda. A propaganda permanece, em todas elas, um *meio* perfeitamente distinto dos *fins*. Por isto mesmo a atuação do leninismo, ou do maoismo, é sempre delineada e visível, mesmo quando na clandestinidade. No gramscismo, ao contrário, a propaganda não é um meio de realizar uma política: ela é a política mesma, a essência da política, e, mais ainda, a essência de toda atividade mental humana. O gramscismo transforma em propaganda tudo o que toca, contamina de objetivos propagandísticos todas as atividades culturais, inclusive as mais inócuas em aparência. Nele, até simples giros de frase, estilos de vestir ou de gesticular podem ter valor propagandístico. É esta onipresença da propaganda que o singulariza e lhe dá uma força que seus adversários, acostumados a medir a envergadura dos movimentos políticos pelo número de adeptos formalmente comprometidos, nem de longe podem avaliar.

Um detalhe que assinala bem as diferenças é a atitude do gramscismo perante a arte engajada. Outras estratégias exigem do artista que ele imprima às suas obras um sentido político determinado, ou que, pelo menos, sua visão do mundo, expressa em *cada* obra, seja coerente com a interpretação marxista. A

literatura engajada do leninismo, do stalinismo ou do maoismo, é portanto uma coleção de obras das quais cada uma, por si, é uma peça de propaganda, com valor autônomo. Já no gramscismo o que interessa é apenas o *efeito de conjunto* da massa de obras literárias em circulação. Esse efeito de conjunto deve tender à mudança do senso comum desejada pelo Partido, pouco importando que cada obra, tomada isoladamente, nada tenha de marxista ou seja mesmo destituída de qualquer valor propagandístico.

Graças a isto, o julgamento gramsciano de cada obra é muito menos rígido e dogmático que o de outras correntes marxistas — o que muito contribuiu para elevar o seu prestígio entre intelectuais ansiosos por conciliar seus ideais marxistas com seu desejo pessoal de liberdade.

No gramscismo, *qualquer* obra literária pode contribuir para a propaganda marxista, dependendo apenas do contexto em que é divulgada — tal como num jornal o teor das notícias tomadas individualmente interessa menos do que sua localização na página, ao lado de outras notícias cujo efeito de conjunto imprime um novo sentido a cada uma delas.

O objetivo primeiro do gramscismo é muito amplo e geral em seu escopo: nada de política, nada de pregação revolucionária, apenas operar um giro de cento e oitenta graus na cosmovisão do senso comum, mudar os sentimentos morais, as reações de base e o senso das proporções, sem o confronto ideológico direto que só

faria excitar prematuramente antagonismos indesejáveis.

As mudanças aí operadas podem ser, no entanto, muito mais profundas e decisivas do que a mera adesão consciente de um eleitorado às teses comunistas. Mudanças de critério moral, por exemplo, têm efeitos explosivos. Essas mudanças podem ser induzidas através da imprensa, sem qualquer ataque frontal e explícito aos critérios admitidos. Um caso que ilustra isto perfeitamente bem, e que demonstra o alcance da estratégia gramsciana no Brasil, é o do noticiário sobre corrupção. A campanha pela *Ética na Política* não surgiu com um intuito moralizador, mas como uma proposta política antiliberal. Numa entrevista ao *Jornal do Brasil*, um dos fundadores da campanha, Herbert de Souza, o Betinho, deixou isso perfeitamente claro. A campanha surgiu numa reunião de intelectuais de esquerda em busca de uma fórmula contra Collor, muito antes de que houvesse qualquer denúncia de corrupção no governo. Mais tarde, estas denúncias vieram a dar à campanha uma força inesperada, trazendo para ela a adesão de massas de classe-média moralista que, politicamente, teriam tudo para se opor a qualquer proposta explicitamente esquerdista. Ora, a campanha exerceu uma influência decisiva na direção do noticiário nos jornais e na TV. Essa influência foi tal que introduziu nos julgamentos morais uma mudança profunda. Impressionado pelo conteúdo escandaloso das notícias, o público nem de longe reparou que a edição delas subentendia essa mudança, que, conscientemente,

ele não aprovaria. Ela consistiu em fazer com que os crimes contra o patrimônio público parecessem infinitamente mais graves e revoltantes do que os crimes contra a pessoa humana. P. C. Farias, um trêmulo estelionatário incapaz de dar um pontapé num cachorro, era apresentado como um Al Capone, ao mesmo tempo que se minimizava a gravidade do banditismo armado. Se de um lado jornalistas de esquerda promovem um ataque maciço aos criminosos de colarinho branco e de outro lado intelectuais de esquerda lutam para que os chefes de bandos de assassinos armados sejam reconhecidos como “lideranças populares” legítimas, o efeito conjugado dessas duas operações é bem nítido: atenuar a gravidade dos crimes contra a pessoa, quando cometidos pela classe baixa e aproveitáveis politicamente pelas esquerdas, e enfatizar a dos crimes contra o patrimônio, quando cometidos por membros da classe dominante. Eis aí a luta de classes transformada em supremo critério da moral, desbancando o preceito milenar, arraigado no senso comum, de que a vida é um bem mais sagrado do que o patrimônio.

Para que essas duas operações ocorram simultaneamente, produzindo um resultado unificado, não é preciso que emanem de um comando central organizado. Basta que os intelectuais envolvidos numa e noutra comunguem ainda que vagamente de um espírito revolucionário gramsciano, para que, numa espécie de cumplicidade implícita, cada qual realize sua tarefa e todos os resultados venham a convergir na

direção dos fins gramscianos. Isto não exclui, é claro, a hipótese de um comando unificado, mas, para o sucesso da estratégia gramsciana, a unidade de comando, ao menos ostensiva, é bastante dispensável na fase da luta pela hegemonia.

É interessante saber que, na Constituição do Estado soviético, o homicídio doloso era punido com apenas dez anos de cadeia e os crimes contra a administração pública sujeitavam o culpado à pena de morte. Nem poderia ser de outro modo, dado o pouco valor que, na perspectiva marxista, tem a vida individual quando não posta a serviço da revolução. Ora, o noticiário sobre corrupção conseguiu introduzir na mente brasileira o hábito de julgar as coisas segundo uma escala moral soviética; e o fez com muito mais eficiência do que lograria em anos e anos de debates explícitos. Uma vez explicitada, essa mudança seria rejeitada com horror por um povo em que ainda são vivos, no fundo, os sentimentos cristãos. Introduzida por baixo, como critério subjacente, ela penetra às ocultas no senso comum e o perverte até a raiz, preparando-o para aceitar passivamente, no futuro, aberrações maiores ainda, que venham a ser impostas por um Estado socialista¹⁶.

¹⁶A proposta do PT, de dar prêmios aos cidadãos que delatem casos de corrupção, seria repelida com horror se apresentada uns anos atrás, quando a corrupção não era menor mas os sentimentos morais da população brasileira conservavam uns vestígios de normalidade porque ainda não tinham sido corrompidos pela “campanha da Ética”. Hoje, é aceita com aplausos dos que não percebem nela aquilo que ela

A atuação espontânea, aparentemente inconexa, de milhares de intelectuais — no sentido gramsciano — em setores distintos da vida pública, pode ser facilmente dirigida para onde o deseja a revolução gramsciana, não sendo necessário para isto nem mesmo um oculto Comitê Central de super-cérebros a comandar o conjunto da operação. Basta que uma cumplicidade inicial se estabeleça entre certos grupos, para que, sobretudo na ausência de qualquer confronto crítico com outras correntes, o gramscismo avance como sobre trilhos azeitados, na estrada que leva à conquista da hegemonia. Ele já penetrou fundo, por esse caminho, na mentalidade brasileira. Quando um partido político assume publicamente sua identidade gramsciana, é que a fase do combate informal — a decisiva — já está para terminar, pois seus resultados foram atingidos. Vai começar a luta pelo poder. O que marca esta nova fase é que todos os adversários *ideológicos* já foram vencidos ou estão moribundos; nenhum outro discurso ideológico se opõe ao gramscismo, e os adversários políticos que restam lhe dão ainda maior reforço, na medida em que, não possuindo alternativa mental, pensam dentro dos

verdadeiramente é: a instauração do Estado policial em nome da moralidade, a corrupção de todas as relações humanas pela universalização da suspeita, o incentivo à espionagem de todos contra todos. Para que o Estado não perca dinheiro, será preciso que todos os brasileiros percam a dignidade e o respeito próprio, transformando-se em alcagüetes premiados. [N. da 2ª ed.]

quadros conceituais e valorativos demarcados por ele e só podem combatê-lo em nome dele mesmo. Isto é hegemonia.

2

Gramsci jura que é leninista, mas como ele atribui a Lênin algumas idéias de sua própria invenção das quais Lênin nunca ouviu falar, as relações entre gramscismo e leninismo são um abacaxi que os estudiosos buscam descascar revirando os textos com uma paciência de exegetas católicos. Uma dessas idéias é a de “hegemonia”, central no gramscismo. Gramsci diz que ela foi a “maior contribuição de Lênin” à estratégia marxista, mas o conceito de hegemonia não aparece em parte alguma dos escritos de Lênin. Alguns exegetas procuraram resolver o enigma identificando a hegemonia com a ditadura do proletariado, mas isto não dá muito certo porque Gramsci diz que uma classe só implanta uma ditadura quando *não tem* a hegemonia. As relações entre Gramsci e Marx também são embrulhadas, como se vê no uso do termo “sociedade civil”: para Marx, sociedade civil é o termo oposto e complementar do “Estado”, e, logo, se identifica com o reino das relações econômicas, ou infra-estrutura. Em Gramsci, a sociedade civil, somada à sociedade política ou Estado, compõe a superestrutura que se assenta sobre a base econômica.

Essas e outras dificuldades de interpretação do pensamento de Gramsci decorrem, em parte, do caráter

fragmentário e disperso dos seus escritos. Talvez elas possam ser resolvidas, mas o que é realmente espantoso é que, alguns anos após revelada ao mundo a maçaroca dos textos gramscianos, e antes mesmo que algum sério exame produzisse uma interpretação aceitável do seu sentido, ela já fosse adotada como norma diretiva por várias organizações, começando a produzir efeitos práticos sobre os quais ninguém, nessas condições, poderia ter o mínimo controle. Essa adesão apressada a uma idéia que mal se compreendeu assinala uma tremenda irresponsabilidade política, um desejo ávido de atuar sobre a sociedade humana sem medir as consequências. É claro que ninguém adere a Gramsci com outro propósito que não o de implantar o comunismo em alguma parte do mundo. Mas, sendo o gramscismo um pensamento obscuro e às vezes incompreensível, não há nenhum motivo para crer que sua aplicação deva produzir nem mesmo esse resultado, lamentável o quanto seja. Pode acontecer, por exemplo, que a estratégia gramsciana não gere outro efeito além de tornar os burgueses ateus, retirando os freios que a religião impunha à sua cobiça e ao seu maquiavelismo. Algo muito parecido aconteceu na própria terra de Gramsci: é impossível não haver conexão entre a decadência da fé católica e a transformação da Itália numa Sodoma capitalista. A nova cultura materialista e gramsciana que dominou a atmosfera intelectual italiana desde a década de 60 muito contribuiu para esse resultado; apenas, não se vê que vantagem os comunistas puderam tirar disso. Os esquerdistas

brasileiros deveriam pensar na experiência italiana antes de atirar-se a aventuras gramscianas que, na educação como na política, podem levar a resultados tão confusos quanto as idéias que as inspiram.

3

O termo “Estado ético” é ele mesmo um dos primores de ambiguidade que se encontram na mixórdia gramsciana. Ora ele designa o Estado comunista, ora o Estado capitalista avançado, ora qualquer Estado. De modo mais geral, Gramsci denomina “ético” todo Estado que procure elevar a psique e a moral de seus cidadãos ao nível atingido pelo “desenvolvimento das forças produtivas”, subentendendo-se que o Estado comunista faz isto melhor do que ninguém. A idéia é intrinsecamente imoral: consiste em submeter a moral às exigências da economia. Se, por exemplo, um determinado estágio do “desenvolvimento das forças produtivas” requer que todos os habitantes de uma região sejam removidos para o outro extremo do país, como aconteceu muitas vezes na União Soviética, torna-se “ética” a conduta de um garoto que denuncie o pai às autoridades por tentar fugir para uma cidade próxima. A asquerosa admiração que os brasileiros vêm demonstrando nos últimos tempos pelos irmãos que delatam irmãos, pelas esposas que delatam maridos, é índice de uma nova moralidade, inspirada em valores gramscianos. Não há dúvida de que o novo critério é

“ético” no sentido gramsciano, isto é, economicamente útil, já que a delação generalizada de pais, irmãos, maridos e amantes pode ressarcir alguns prejuízos sofridos pelo Estado. Mas isto não atenua sua imoralidade intrínseca.

4¹⁷

Em cursos e conferências, venho falando do gramscismo petista desde 1987 pelo menos, para platéias em que não faltaram jornalistas. Mas a imprensa brasileira, refratária a tudo quanto seja novo, só em 1994 informou ao público a inspiração gramsciana do petismo, quando ela não era mais uma tendência latente e já se havia externalizado no programa oficial do partido. O primeiro a dar o alarma foi Gilberto Dimenstein, na *Folha de S. Paulo*, logo após a publicação deste livro que aliás nem sei se ele leu; mas limitava-se a mencionar o nome do ideólogo italiano, sem nada dizer do conteúdo de suas idéias. Não teve a menor repercussão. Mais tarde li duas ou três frases alusivas a Gramsci, em outros jornais e em *Veja*. Tudo muito sumário, num tom de quem contasse com a compreensão de uma platéia versadíssima em gramscismo. É o velho jogo-de-cena do histrionismo brasileiro: dar por pressuposto que o ouvinte sabe do que estamos falando é um modo de induzi-lo a crer que

¹⁷Escrito para a 2a. edição.

sabemos do que falamos. Na verdade, fora dos círculos do petismo letrado, só sabem de Gramsci uns quantos acadêmicos, entre os quais Oliveiros da Silva Ferreira, que defendeu uma tese sobre o assunto numa USP carregada de odores gramscianos, na década de 60. Gramsci continua esotérico, lido só em família, a salvo de qualquer crítica exceto amigável — uma crítica dos meios, conivente com os fins, numa atmosfera de culto e devoção que raia a pura e simples babaquice. Mas pelo mundo civilizado circulam críticas devastadoras, que provavelmente jamais chegarão ao conhecimento do público brasileiro. Assinalo as de Roger Scruton¹⁸ e Alfredo Sáenz¹⁹, que tomam o assunto por lados bem diferentes daquele que abordo neste livro, mas chegam a conclusões não menos reprobatórias.

Devo apontar como exceção notável, ainda que tardia, um artigo de Márcio Moreira Alves²⁰. Ele resgata parcialmente a honra da imprensa brasileira, mostrando que há nela pelo menos um cérebro capaz de saber de Gramsci algo mais do que o nome e pelo menos um repórter que não foge da notícia. Ele explica em linhas gerais a estratégia gramsciana e o estado

¹⁸Roger Scruton, *Thinkers of the New Left*, Harlow (Essex), Longman, 1985. [N. da 2a. ed..]

¹⁹Alfredo Sáenz, s. J., “La estratégia ateísta de Antonio Gramsci”, em *Ateísmo y Vigencia del Pensamiento Católico. Actas del Cuarto Congreso Católico Argentino de Filosofía*, Córdoba, Asociación Católica Interamericana de Filosofía, 1988, pp. 355-366. [N. da 2a. ed..]

²⁰“A revolução passiva”, *O Globo*, 28 de junho de 1994.

presente de sua aplicação pela liderança petista, levando à conclusão de que, em vez de criar uma democracia como o partido promete, ela vai produzir aqui a ditadura de uma capelinha de intelectuais. É lamentável, apenas, que no reduzido espaço de sua coluna o sempre surpreendente Moreira Alves não pudesse abranger assunto tão vasto senão em abreviatura pesadamente técnica, de difícil assimilação pelo público. *O Globo* deveria dar-lhe duas páginas inteiras para trocar em miúdos os ensinamentos ali contidos, talvez os mais importantes e urgentes que a imprensa brasileira transmitiu ao público nos últimos anos.

Particularmente oportuna é ali a observação de que o programa mesmo do PT reconhece — oficialmente, por assim dizer — a hegemonia da esquerda, principalmente no campo cultural mas também na política, na medida em que proclama o ingresso atual do Brasil num novo “bloco histórico” (sistema cerrado de relações entre a economia e a superestrutura cultural, moral e jurídica). É digna da maior atenção, no programa do PT, a parte referente à “revolução passiva”. A passagem ao novo “bloco histórico” será feita pela elite ativista com base no “consenso passivo” da população. Isto quer dizer, sumariamente, que o povo não precisará manifestar seu apoio ao programa do PT para que este se sinta autorizado a promover a transformação revolucionária da sociedade. A simples ausência de reação hostil, para não dizer de rebelião, será interpretada como aprovação popular: quem cala consente, em suma. A proposta é de um cinismo

descarado. Ela investe o PT do direito divino de agir em nome do povo sem precisar ouvi-lo, já que o silêncio se tornará aplauso. Durante sete décadas o silêncio de um povo oprimido foi interpretado como “aprovação passiva” pelo governo da URSS. Em linguagem técnica mas incisiva, Márcio Moreira Alves mostra que por esse caminho não se pode chegar a uma democracia. Discordo dele só num ponto: ele acha que a estratégia petista é uma traição aos ideais de Gramsci, e eu estou seguro de que ela é a mais pura encarnação do gramscismo universal²¹.

O mais lamentável em toda essa história é que a massa dos militantes do PT não tem a menor condição intelectual de compreender as sutilezas da estratégia gramsciana, e vai se deixando conduzir sonambulicamente pelos guias iluminados, sem fazer perguntas quanto à verdadeira meta da jornada.

²¹ Há pensadores de quem a gente diverge com o maior respeito. Entre os marxistas, esse é para mim o caso de um Adorno, de um Horkheimer, de um Marcuse, ou mesmo de um Lukács. Mas por Gramsci, como o leitor já deve ter percebido, não consigo sentir o menor respeito, porque ele não respeita nada e se porta ante dois milênios de civilização com a petulância dos ignorantes. Acho uma babaquice ter ante um escritor qualquer uma reverência maior do que a que ele tem ante Moisés, Jesus Cristo ou a Virgem Maria. Mas a atmosfera de culto em torno do nome de Antonio Gramsci é tão carregada de zelo, que acaba inibindo por contágio inconsciente até os melhores cérebros, impedindo-os de chegar a uma visão objetiva e crítica do pensamento de Gramsci. [N. da 2a. ed..]

III

A NOVA ERA E A REVOLUÇÃO CULTURAL

AS IDÉIAS de Capra e de Gramsci são puras ficções, mas nem por isto as semelhanças entre elas são mera coincidência. A simples listagem basta para por à mostra uma raiz comum:

1 - Ambas essas correntes são radicalmente “historicistas” — quer dizer: para elas, toda “verdade” é apenas a expressão do sentimento coletivo de um determinado momento histórico. O que importa não é se esse sentimento coletivo capta uma verdade objetivamente válida, mas, ao contrário, ele vale por si como único critério do pensamento correto.

2 - Em ambas, o sujeito ativo do conhecimento não é a consciência individual, mas a coletividade. Elas divergem somente, na superfície, quanto à delimitação desse místico “sujeito coletivo”: para Capra, é “a humanidade”, ou, mais vagamente ainda, “nós” (é característico dos doutrinários da Nova Era, como Capra ou Marilyn Ferguson, dirigir-se a um auditório universal na primeira pessoa do plural, de modo que não sabemos se quem fala é um Autor divino ocultando sua supra-personalidade num plural majestático, ou se é a autoconsciência coletiva da humanidade). Para Gramsci, o sujeito coletivo é o “proletariado”, ou, mais propriamente, o conjunto dos intelectuais orgânicos que o “representam”, isto é, o Partido.

3 - Ambas insistem menos em provar alguma tese do que em induzir uma “mudança de

percepção”, uma virada repentina que faça as pessoas *sentirem* as coisas de um modo diferente. Com Capra e Gramsci ninguém pode discutir, tese por tese, demonstração por demonstração: a conversão tem de ser integral e súbita, ou não se realiza jamais: capristas e gramscistas são “convertidos” ou “renascidos”, que num determinado instante de suas vidas “viram a luz” mediante uma rotação instantânea do eixo de sua cosmovisão. O decisivo, em ambos os casos, não é a argumentação racional, mas uma *adesão* prévia, volitiva ou sentimental: o sujeito “sente-se” de repente, como um todo, identificado com a Nova Era ou com a causa do proletariado, e em seguida passa a ver os detalhes de acordo com o novo quadro de referência.

4 - Ambas são “revoluções culturais”. Pretendem inaugurar um novo cenário mental para a humanidade, no qual todas as visões e opiniões anteriores serão implicitamente invalidadas como meras expressões subjetivas de um tempo que passou. Como, de outro lado, a nova cosmovisão também não se apresenta como verdade objetivamente válida e sim apenas como expressão de um “novo tempo”, já não se pode confrontar as idéias de hoje com as de antigamente para saber quem tem razão: o critério de veracidade foi substituído pelo da “atualidade”, e como toda época é atual para si mesma, cada qual constitui uma unidade cerrada, com suas idéias que só são válidas

subjetivamente para ela. Platão tinha as idéias do “seu tempo”; nós temos a do “nosso tempo” — cada um na sua.

5 - A dimensão “tempo” é assim absolutizada, reinando sozinha num mundo de onde foi extirpado todo senso de permanência e de eternidade. Em Gramsci, a amputação é explícita; em Capra e na Nova Era em geral, implícita e disfarçada pela verborréia mística. Após essa cirurgia, a mente humana torna-se incapaz de captar o que quer que seja das relações ideais que, para além do real empírico, apontam para a esfera do possível, da infinitude, do universal. O empírico, o fato consumado, o horizonte imediato das preocupações práticas — pessoais ou coletivas — torna-se o extremo limite da visão humana. O “cosmos” de Capra e a “História” de Gramsci são campânulas de chumbo que prendem a imaginação humana num mundo pequeno, artificialmente engrandecido pela retórica.

6 - Com o senso da eternidade e da universalidade, vai embora também o senso da verdade, a capacidade humana de distinguir o verdadeiro do falso, substituída por um sentimento coletivo de “adequação” ao “nosso tempo”. A “supra-consciência” da Nova Era e o “intelectual coletivo” de Gramsci têm em comum a mais absoluta falta de inteligência. Para ambos vale o que o jornalista Russel Chandler disse de um deles:

“A maior capacidade da mente humana é a sua habilidade de discriminar entre o que é verdadeiro e o que é falso, distinguir o que é real do que é ilusório ou aparente. Mas a ‘supraconsciência’ da Nova Era está programada para ignorar essas distinções.”²²

7 - Dissolve-se também a autoconsciência reflexiva e crítica, pela qual o indivíduo humano é capaz de sobrepor-se às ilusões coletivas e *julgar* o seu tempo. Fechado na redoma do momento histórico, é vedado ao indivíduo enxergar para além dele, exercer os privilégios de uma inteligência autônoma, ter razão contra a opinião majoritária — seja ela a opinião conservadora do *establishment* ou o anseio coletivo dos ambiciosos insatisfeitos.

8 - A depreciação da consciência individual vem com a negação do critério da evidência intuitiva como base para julgar a verdade. Reduzida a seu aspecto psicológico, imanente, a intuição torna-se apenas uma experiência interna como qualquer outra, incapaz de evidência apodíctica. Confunde-se com o sentimento, com o pressentimento, com a vaga impressão e com a fantasia. Daí a necessidade de um novo critério, que será, na Nova Era, a fantasia mesma, adornada com o título de intuição mística, e na Revolução

²² *Compreendendo a Nova Era*, trad. João Marques Bentes, São Paulo, Bompastor, 1993, p. 47.

Cultural de Gramsci o sentimento coletivo do Partido, detentor profético do sentido da História.



As semelhanças são tão substanciais que, perto delas, as diferenças se tornam meramente adjetivas. A filiação comum remonta, no mínimo, ao mito mais querido da ilusão moderna: o mito da Revolução, do “apocalipse terreno”, que, num giro súbito de todas as aparências, transfigurarão o mundo, inaugurando um Céu na Terra. O mito da Revolução é a cenoura-de-burro que há séculos mantém a humanidade no encalço do comboio da História disparado em direção a uma miragem, sem poder atingir outro resultado senão a aceleração do devir, que, não chegando a parte alguma, acaba sendo entronizado ele mesmo como supremo objetivo da vida: o acontecer pelo acontecer, a eternização do fluxo das impressões, a redução do homem ao ser empírico preso a uma girândola sem fim de “experiências” e “momentos” atomísticos. Em termos orientais, que o linguajar da Nova Era repete sem compreender-lhes o sentido, é a absolutização da *Maya*, a prisão eterna no círculo do *samsara*.

Nem as idéias de Capra nem as de Gramsci necessitam de refutação. Sua interpretação ordenada e clara já vale como refutação. O simples desejo de compreendê-las basta para exorcizá-las.

São idéias que só podem prosperar sob a proteção de uma névoa de ambiguidades, e só encontram terreno fértil nas almas que anseiam por ilusões lisonjeiras, em cujo colo macio possam esquecer sua própria miséria, a miséria de toda vaidade.

APÊNDICES

I. AS ESQUERDAS E O CRIME ORGANIZADO

Comando Vermelho. A História Secreta do Crime Organizado, de Carlos Amorim²³, é um trabalho de valor excepcional, cuja leitura se recomenda a todos os brasileiros que se preocupem com o futuro deste país. Futuro do qual se pode ter um vislumbre pelas palavras de William Lima da Silva, o “Professor”, fundador e guru do Comando Vermelho, citadas à p. 255:

“Conseguimos aquilo que a guerrilha não conseguiu: o apoio da população carente. Vou aos morros e vejo crianças com disposição, fumando e vendendo baseado. Futuramente, elas serão três milhões de adolescentes, que

²³ Rio, Editora Record, 1993.

matarão vocês [a polícia] nas esquinas. Já pensou o que serão três milhões de adolescentes e dez milhões de desempregados em armas?”

A quem entenda isso como mera expressão de um delírio megalômano, o livro de Carlos Amorim mostra que a sinistra profecia já está em curso de realização: o Comando Vermelho não apenas domina dois quintos do território do Grande Rio, desfrutando aí o monopólio dos sequestros, do comércio de carros roubados, do tráfico de drogas, mas exerce também nessa área funções de governo, por meio do terror alternado com lisonjas paternalistas, e tem ainda a liderança no contrabando de armas pesadas, sendo hoje uma organização mais equipada do que a polícia ou mesmo do que as guarnições locais do Exército. As autoridades reconhecem que o poder da máfia dos morros é absolutamente incontrolável, e ela prossegue, de vitória em vitória, atordoando a polícia, humilhando os governantes, e atribuindo às suas operações criminosas, para cúmulo de descaramento, o sentido épico de uma luta pela libertação dos oprimidos.

Não vou aqui resumir o livro, pois pretendo que o leiam. Nas páginas que se seguem, concentrarei minhas observações antes no que me parece o seu único ponto fraco. Não farei isto para depreciar os méritos da obra, que são elevados, mas justamente para os realçar; pois essa lacuna, que está no

diagnóstico das causas e origens profundas do crime organizado, só poderia ser preenchida por uma investigação que iria muito além do seu escopo. O autor, de fato, alude a algumas causas prováveis, mas centraliza sua atenção no fenômeno do Comando Vermelho como tal, sem estender seu exame ao conjunto dos fatores históricos que cercaram, propiciaram e finalmente determinaram o seu surgimento. Não se trata portanto de assinalar aqui algum defeito do livro, mas de sugerir investigações suplementares que dariam matéria para outro livro, ou vários.



Uma certeza o livro de Amorim parece deixar definitivamente assentada: o Comando Vermelho nasceu da convivência entre criminosos comuns e ativistas políticos dentro do presídio da Ilha Grande, entre os anos de 1969 a 1978. Ali os militantes esquerdistas ensinaram aos bandidos as técnicas de guerrilha que eles viriam a usar em suas operações criminosas e os princípios de organização político-militar sobre os quais viria a estruturar-se o Comando Vermelho, bem como a fraseologia revolucionária com que o bando hoje glamuriza suas façanhas.

O que não fica claro de maneira alguma é o grau e a natureza da participação das organizações de esquerda na criação do Comando Vermelho, a sua

responsabilidade histórica pela eclosão do fenômeno que hoje aterroriza a população carioca e põe em risco a sobrevivência da jovem e frágil democracia brasileira.

Quanto a esse ponto, o autor se contradiz: sua narrativa dos fatos aponta num sentido, suas opiniões no sentido contrário. Eis uma dessas opiniões:

“Os revolucionários nunca pretenderam ensinar criminosos a fazer guerrilhas. Em mais de uma década de pesquisas, nunca encontrei o menor indício de que houvesse uma intenção — menos ainda uma estratégia — para envolver o crime na luta de classes.”²⁴

Logo, na interpretação do autor, os ensinamentos de guerrilha teriam sido passados aos bandidos de uma maneira natural, espontânea, impremeditada, ao sabor de contatos fortuitos entre indivíduos, e sem qualquer responsabilidade das organizações esquerdistas.

Mas os fatos narrados pelo próprio Amorim desmentem frontalmente essa interpretação. Sem chegarem a dar respaldo à tese policial que vê no Comando Vermelho uma extensão ou um recrudescimento da velha guerrilha revolucionária,

²⁴ Amorim, p. 197.

eles indicam, no entanto, que o que se passou na Ilha Grande foi algo de bem mais comprometedor do que simples conversas casuais. Poderosos interesses vetam, hoje, uma investigação mais profunda desses episódios. Os prisioneiros políticos de então tornaram-se gente importante, deputados, ministros, procuradores, com poderes suficientes para dissuadir qualquer olhar curioso que se lance sobre um passado que eles preferem manter protegido entre névoas. Não duvido que a ambiguidade do próprio Amorim tenha brotado do prudente desejo de evitar um confronto com essa gente, cujos partidários e simpatizantes exercem uma completa hegemonia sobre o seu ambiente de trabalho: as redações de jornais. Da minha parte, porém, nada espero deles. No tempo em que eram perseguidos políticos, ajudei-os o quanto pude, escondendo foragidos e armas, redigindo e distribuindo propaganda contra a ditadura, porque via em seus rostos o emblema da verdade, hostilizada pela mentira oficial. Hoje, que estão a um passo do poder, já enxergo em seu semblante a máscara da hipocrisia, que anuncia para breve, neste país, um novo império da falsidade. Todo sacerdócio converte-se, mais cedo ou mais tarde, num culto de si mesmo: tendo outrora servido à verdade, eles hoje tomam o lugar dela no altar de um culto degenerado.

Investigar o sentido dos episódios da Ilha Grande é romper um tabu, é violar o preceito consagrado

segundo o qual a maldade, a baixeza, a hipocrisia são monopólio da direita.



A convivência entre presos políticos e bandidos comuns é antiga no Brasil, reconhece Amorim. Vem desde 1917, com as primeiras prisões de agitadores sindicalistas e anarquistas. Intensificou-se durante e após a rebelião comunista de 1935. Desde então foi constante e sistemático o esforço dos comunistas para doutrinar criminosos e enquadrá-los na luta política. Um dos líderes de 35, Gregório Bezerra, conta em suas memórias como “transformou guardas penitenciários e bandidos em militantes comunistas”. Durante os anos do Estado Novo, conta Amorim, “o contato com intelectuais, militares radicais, políticos e sindicalistas fez a cabeça de punquistas e escroques. A partir dessa convivência, muitos homens deixaram para trás as carreiras no crime e optaram pela militância revolucionária”²⁵.

Nada disso no entanto provocou a menor alteração de conjunto no mundo do crime: “Nas ruas, o crime continuava o mesmo: avulso, violento, desorganizado. O fenômeno da conscientização e o surgimento do chamado crime organizado só vão aparecer na década de 70.”

²⁵ Amorim, p. 51.

Houve portanto aí a introdução de um fator novo, de uma diferença específica no tipo de influência exercido pelos militantes sobre os bandidos. Essa diferença residiu essencialmente no conteúdo das informações transmitidas: em vez de simples doutrinação ideológica, os bandidos receberam ensinamentos práticos, que puderam por em ação tão logo saíram da cadeia. Que ensinamentos foram esses?

Primeiro, princípios de organização, que incluíam desde a estrutura hierárquica e disciplinar do grupo armado até sistemas de comunicação em código.

Em seguida, técnicas de propaganda ou *agitprop*, que lhes permitiram transformar assaltos e sequestros em espetáculos de protesto — “propaganda armada”, no jargão esquerdista —, que ganham a simpatia ao menos parcial da população e da *intelligentzia*.

Terceiro, táticas de ação armada. Aqui a lista é grande. Dentre os procedimentos usados pela guerrilha e copiados pelo Comando Vermelho, pode-se destacar os seguintes:

1 - Realização de assaltos simultâneos em vários bancos, para desorientar a polícia.

2 - Com o mesmo objetivo, bombardear os postos policiais com dezenas de alarmes falsos, no dia dos assaltos planejados.

3 - Não sair para uma operação armada sem deixar montado um “posto médico” para atender os feridos (que antes os bandidos deixavam à sua

própria sorte, expondo-se à delação por vingança).

4 - Em caso de emergência, invadir pequenas clínicas particulares selecionadas de antemão, obrigando os médicos a dar atendimento aos feridos.

5 - Planejamento e organização de sequestros.

6 - Designar para cada operação um “crítico”, que não participa da ação mas apenas observa e assinala os erros para aperfeiçoar a ação seguinte.

7 - Planejar as ações armadas com exatidão, de modo a obter no mínimo de tempo o máximo de rendimento com o mínimo derramamento de sangue. (Hoje o Comando Vermelho consuma em quatro ou cinco minutos um assalto a banco.)

8 - Técnicas para o bando retirar-se do local da ação em tempo *record*, aproveitando-se da conformação das ruas, do congestionamento, etc., ou provocando deliberadamente acidentes de trânsito.

9 - Planejamento cuidadoso de todas as ações, segundo o princípio de Carlos Marighela: “Somos fortes onde o inimigo é fraco. Ou seja: onde não somos esperados.”

10 - Informação e contra-informação como base do planejamento.

11 - Sistema de “aparelhos” — casas compradas em pontos estratégicos da cidade, para ocultar fugitivos após as operações, guardar material bélico etc.

O quarto e último grupo de ensinamentos dizia respeito à seleção das melhores armas para cada tipo de operação, e ainda à fabricação de explosivos apropriados para o uso na guerrilha urbana, como coquetéis-molotov com uma fórmula especial preparada por estudantes de Química e “bombas de fragmentação com pregos acondicionados junto à pólvora e enxofre num tubo de PVC ou numa lata do tamanho de uma cerveja”²⁶.

O conjunto forma um curso completo de guerrilha urbana, apoiado ainda numa bibliografia especializada, que incluía *O Pequeno Manual do Guerrilheiro Urbano*, de Carlos Marighela, *Guerra de Guerrilhas*, de Ché Guevara, e *A Revolução na Revolução*, de Régis Débray, além de *A Guerrilha Vista por Dentro*, de Wilfred Burchett. Este último é apenas uma reportagem feita no Vietnã por um correspondente de guerra inglês; mas entre os militantes era tão prezado quanto as obras de guerrilheiros profissionais, e sua circulação chegou a ser proibida no Brasil durante os governos militares, porque “mostra como o vietcongue fabricava munição, inclusive com uma fórmula para se produzir pólvora caseira. Explica também como funcionava o sistema de túneis para a fuga dos comandos guerrilheiros, com iluminação a partir de geradores movidos a roda de bicicleta. O livro fala ainda dos códigos, do correio baseado em

²⁶ Amorim, p. 67.

bilhetes entregues de mão em mão, de aldeia em aldeia. Um manual de guerra revolucionária que contém longas explanações de tática e estratégia. Enfim, dinamite pura”²⁷. Rematavam a bibliografia clássicos da literatura marxista — Marx, Lênin — e obras menores de doutrinação.

Todos esses ensinamentos foram depois levados à prática pelo Comando Vermelho, que demonstrou possuir até mesmo um domínio mais extenso deles do que as próprias organizações guerrilheiras: “O crime organizado foi muito além do que a luta armada tinha conseguido nos anos 70, tanto em matéria de infra-estrutura quanto na disciplina e organização internas”²⁸. Como bem resumiu o assaltante de bancos Vadinho (Oswaldo da Silva Calil), que viu tudo de perto na Ilha Grande, “os alunos passaram a professores”.



Amorim opina enfaticamente que “não houve intenção” de ensinar guerrilha aos bandidos, que a transmissão desses ensinamentos se deu de maneira “involuntária”, em resultado espontâneo do “convívio eventual nas cadeias”. Diante dos fatos narrados, é difícil acreditar nessa opinião, é difícil mesmo admitir que o próprio Amorim acredite nela. Mais sensato é vê-la como uma concessão

²⁷ P. 44.

²⁸ P. 70.

verbal: tendo ousado divulgar fatos que são profundamente comprometedores para as esquerdas, Amorim preferiu deixar que a narrativa falasse por si, sem endossar pessoalmente a conclusão que ela impõe. Manha de repórter, que com muita prudência teme mais as línguas de seus colegas de ofício do que as balas do Comando Vermelho.

O que me faz interpretar as coisas desse modo é a desproporção entre a força da narrativa e a timidez dos argumentos em que Amorim sustenta sua opinião. Qualquer principiante do jornalismo sabe que a exposição dos fatos exerce sobre o leitor uma influência mais profunda do que a opinião expressa. A verdadeira intenção de um jornal está na sua maneira de selecionar e ordenar as notícias, e não no que ele afirma nos editoriais. As cabeças dos repórteres funcionam de modo análogo: inteligências antes narrativas do que analíticas, expressam-se mais plenamente contando os fatos do que alinhando argumentos.

O principal argumento que Amorim apresenta em defesa de sua tese é que, ao longo de doze anos, não encontrou indícios ou provas “de uma intenção, menos ainda de uma estratégia” no sentido de os militantes ensinarem guerrilha aos bandidos.

O argumento destrói-se a si mesmo. Em primeiro lugar, não existe prova de intenção, a não ser a lógica mesma do ato, pela qual das consequências podemos remontar às causas. Todo ato humano que

não possa ser explicado pela mera accidentalidade pressupõe uma intenção, e todo acidente é, por definição, momentâneo: não existem *acidentes continuados*; a mera casualidade não se prolonga, inalterada e uniforme, ao longo dos anos, como um par de dados não prossegue dando seis e seis incansavelmente ao longo das rodadas. *Qualquer ato reiterado é, por si mesmo, prova da sua intenção*. Se um homem fica bêbado uma vez, duas vezes, pode ser sem intenção e por mero efeito acumulado dos tragos mal medidos; mas se quatro ou cinco vezes por semana o encontramos virando novamente o copo até trocar as pernas, será preciso alguma outra “prova” para certificar que ele teve intenção de se embriagar? Ora, a transmissão de ensinamentos de guerrilha prosseguiu, na Ilha Grande, por nada menos que *nove* anos. Que mais será necessário para comprovar uma intenção?

Pode-se ver a coisa por um segundo ângulo. Uma intenção nada mais é do que a previsão de uma consequência, somada ao desejo de provocar essa consequência. Só podemos, portanto, supor ausência de intenção quando um homem não está em condições de prever as consequências de seu ato. Se um marido furioso desfere um tabefe na esposa e a manda para o hospital, podemos admitir que o brutamontes não mediu sua força; mas depois de uma longa série de internações da infeliz, devemos supor que ele ainda não avaliou corretamente a proporção entre o empuxe da

porrada e suas consequências hospitalares, ou que ele teve a intenção de desencadear precisamente essas consequências? Quanto aos nossos guerrilheiros, a hipótese da ausência de intenção pressupõe que fossem incapazes de atinar com o uso que os discípulos fariam de seus ensinamentos. Se um deles, uma vez ou outra, desse com a língua nos dentes, poderia ser coincidência. Mas vários deles transmitindo informações seguidamente ao longo dos anos, sem jamais atinar com as consequências do que faziam, é mais do que a credulidade humana pode admitir.

Provas externas só são necessárias quando a lógica dos fatos não fala por si, quando nos fatos há algo de ambíguo que admite interpretações variantes, o que não é o caso. Mas Amorim absolve os guerrilheiros justamente com base na ausência desse tipo de provas. E acontece que mesmo estas não estão realmente ausentes. Querem ver?

Só existem no mundo três tipos de provas: materiais, documentais e testemunhais.

A prova material está lá: a presença dos livros, dos manuais de guerrilha nas mãos dos bandidos é prova de que alguém os entregou a eles. Entregar um livro comprova, manifestamente, o intuito de transmitir informações, e de fazê-lo de maneira mais completa do que se poderia em meras conversas de ocasião.

Os livros citados por Amorim eram obras raras, de tiragem limitada e circulação proibida, que só se encontravam, quando se encontravam, nas mãos de militantes diretamente envolvidos nas organizações da esquerda armada. O de Régis Débray circulou num volume impresso clandestinamente pela ala marighelista do PC, e o de Guevara era uma apostila mimeografada, de pouquíssimos exemplares. Mesmo o de Burchett (Amorim escreve “Bulcher”, mas a grafia certa é Burchett), que saiu por uma editora comercial (Civilização Brasileira), teve tiragem reduzida e logo foi apreendido, sobrando em circulação uns poucos exemplares que os militantes de esquerda disputavam a tapa. Não eram, enfim, livros de interesse geral, que se dessem a alguém para ler por mero passatempo, mas manuais de ensino técnico, dirigidos a um público especializado. Transmitir esses livros aos bandidos *é* algo mais do que manifestar uma intenção de ensinar guerrilha: *é realizar* essa intenção.

Quanto a provas *documentais* que atestassem uma decisão das organizações de esquerda de promover o ensino de guerrilhas, só poderiam consistir em atas de reuniões dos comitês de presos políticos, que declarassem formalmente essa intenção. Mas os prisioneiros políticos teriam de ser doidos ou suicidas para registrar uma decisão desse teor em atas que certamente iriam parar nas mãos da direção do presídio mais dia menos dia. Aliás eles

nunca fizeram ata de decisão nenhuma, pela mesmíssima razão. Se o historiador fosse hoje depender de atas para estudar esse período, não teria sequer uma prova de que os comitês de presos políticos chegaram a existir. Uma prova documental, no caso, não é exigível. Presos políticos não fazem atas, tal como não se fazem atas de uma reunião de meliantes para planejar um assalto a banco. O argumento da falta de provas não vale, portanto, para provas documentais.

Restam, ainda, as provas testemunhais. Estas são ambíguas. Amorim aliás só cita duas. Vadinho afirma que houve ensinamento. O então prisioneiro político e depois (no governo Brizola) diretor do mesmo presídio da Ilha Grande, José Carlos Tórtima (hoje procurador do Estado), proclama que não:

“— É uma mentira essa história de que os presos comuns aprenderam como se organizar e noções de guerrilha urbana com os presos políticos. *O conteúdo ideológico deles é de tal forma individualista que de maneira nenhuma poderiam absorver a proposta de apoio coletivo...* Repudio claramente qualquer insinuação de que os presos comuns foram formados pelos

políticos. *Isso é um mito veiculado pela direita.*”²⁹

O dr. Tórtima é, pelo visto, um desses devotos esquerdistas, para quem a sentença “É de direita!” constitui, em si e por si, uma prova fulminante contra qualquer argumento. Algo assim como o *Roma locuta, causa finita*, um rótulo fatal que, colado a uma idéia, basta para invalidá-la para todo o sempre.

Se ele não pensasse assim, teria procurado calçar melhor seu testemunho, citando fatos em vez de dispensar-se de fazê-lo, confiado na força exorcizante da frase mágica.

Pois, na verdade, o seu não é um testemunho; é um parecer, uma opinião, que opõe à abominável tese direitista um argumento de probabilidade lógica: individualistas ferrenhos não podem, em princípio, absorver uma proposta de ação coletiva, ou pelo menos é muito pouco provável que o façam.

De um ponto de vista hipotético e abstrato, devemos dar razão ao dr. Tórtima: a lei das probabilidades está com ele. Mas, em primeiro lugar, é estranho que uma testemunha, chamada a mostrar a *falsidade* de uma alegação, se limite a demonstrar sua *improbabilidade*. Raciocinamos por probabilidades quando não temos acesso aos fatos,

²⁹ Pp. 77-78; grifos meus.

quando, não sabendo o certo, só nos resta conjecturar sensatamente. Testemunhas não conjecturam: testemunhas narram.

Se passamos da conjectura para os fatos, a conversa muda. Hipoteticamente, a absorção da proposta de apoio coletivo pelos individualistas era de fato improvável; mas o próprio livro de Amorim mostra bem claro que o improvável se realizou: que não somente os marginais absorveram a proposta, como também a puseram em prática com mais rigor, eficiência e amplitude do que os próprios militantes políticos; e, organizando-se melhor do que eles, chegaram ainda a coordenar o “apoio coletivo” da população pobre dos morros cariocas, superando tudo o que em matéria de arregimentação popular os guerrilheiros haviam sequer sonhado: “Os alunos tornaram-se professores.”

De que vale o argumento de improbabilidade, diante da prova do fato consumado? Diante desse fato, o que vemos é o argumento do dr. Tórtima voltar-se a favor da tese que ele enfaticamente repudia, contra a que defende. Se era pouco provável que os individualistas anárquicos absorvessem a proposta de apoio coletivo mesmo quando esta lhes fosse transmitida por hábeis e solícitos professores de guerrilha, *muito menor, para não dizer nula*, seria a probabilidade de que o fizessem tão-somente pelo esforço próprio e sem nenhuma ajuda pedagógica. O esforço necessário

para aprender sozinho é significativamente maior do que o requerido para seguir as lições de um bom professor. Se, portanto, os individualistas desorganizados se tornaram eficientes organizadores coletivos, o mérito muito provavelmente não é só deles, nem só deles a culpa pelo tipo de coisa que vieram a organizar.

De passagem, a desastrada argumentação do dr. Tórtima derruba também as opiniões do próprio Amorim em favor do caráter fortuito e impremeditado dos ensinamentos de guerrilha. Se os bandidos comuns eram uns individualistas anárquicos, como poderiam colocar em boa ordem fragmentos de informação colhidos aqui e ali em conversações casuais, a ponto de compor com eles uma técnica racional apta a desenvolver-se em amplas e notáveis aplicações práticas? Seria preciso um QI fora do comum, mas mesmo gênios teriam alguma dificuldade em aprender organização tão desorganizadamente. Com toda a franqueza: pedir que acreditemos que homens primitivos, bárbaros, indisciplinados e volúveis conseguiram apreender os complexos princípios de organização político-militar da guerrilha urbana tão-somente ciscando aqui e ali uns pedaços de conversas e depois transformar essa maçaroca informe numa técnica de grande eficácia, é realmente fazer pouco da nossa inteligência.

Contar com a credulidade alheia é aliás um vício da esquerda brasileira, adquirido nos anos que se

seguiram à queda da ditadura. A revelação das torturas, dos cadáveres escondidos, confirmando denúncias que antes a opinião oficial desqualificava como invencionices de agitadores, desmoralizou a direita e elevou às alturas a credibilidade da esquerda. Desde então esta vem abusando do crédito para nos fazer engolir patranhas e calúnias de toda sorte, sem outra garantia senão a de terem sido proferidas por quem nos disse a verdade uma vez. Até quando as atrocidades da direita serão fiadoras das mentiras da esquerda?

O que o dr. Tórtima nos impinge como testemunho não poderia mesmo valer nada, pois a “testemunha” saiu da cadeia em 1971, antes, portanto, da fase decisiva de formação do Comando Vermelho, sobre a qual ele sabe só o que leu nos jornais, se é que os leu. Isto aliás confirma o caráter muito provavelmente calunioso de insinuações que o acusem de envolvimento *pessoal* no ensino de guerrilha aos bandidos. Mas o fato de ele estar inocente não o qualifica para inocentar outros, dos quais nada sabe. Qual, no entanto, o esquerdista brasileiro que recusará falar em público sobre um assunto do qual ignora tudo, se o convite lhe servir de ocasião para dar umas alfinetadas na “direita”?

Acreditar que o “testemunho” do dr. Tórtima baste para absolver alguém além dele mesmo exigiria que a nossa fé removesse montanhas. Destituídos da fé, façamos algo que, no Brasil de hoje, se tornou sinal de impiedade: raciocinemos.

Raciocínio I - O livro de Carlos Amorim informa que os militantes esquerdistas, uma vez encarcerados, procuraram fortalecer a unidade disciplinar de suas organizações, para poderem resistir ao ambiente hostil. De outro lado, o mesmo livro deseja que acreditemos que homens assim afeitos a uma disciplina espartana deixaram escapar, em amenas conversas informais com os detentos comuns, todos os segredos de técnica militar e de organização política que constituíam o sangue e os nervos da revolução. Quer que acreditemos que esses homens de ferro, capazes de resistir à tortura física e psicológica para não entregar nenhum segredo aos policiais, deram tudo aos bandidos, de mão-beijada, por mera desatenção; que de conversa em conversa foram deixando vaziar teoria marxista, princípios de *agitprop*, técnicas militares, métodos de organização, enfim todo o conhecimento de guerrilha urbana então disponível, sem jamais se dar conta de que estavam ensinando guerrilha nem ter a mais mínima intenção de fazê-lo. Nunca ouvi uma coisa mais doida na minha vida.

Raciocínio II — Se, ao contrário dos presos comuns, individualistas anárquicos, os militantes eram socializados, politizados e disciplinados, então certamente nada faziam de importante sem prévia consulta ao “coletivo”. Logo, das duas uma: ou a transmissão de ensinamentos de guerrilha aos bandidos foi autorizada pelo coletivo, ou foi feita

em flagrante desobediência à sua proibição. Nesta última hipótese, devemos entender que, malgrado o alto grau de politização ali reinante, reinava também a mais completa anarquia, de modo que o coletivo não conseguia controlar as veleidades individuais de seus membros e os deixava à solta para que, como verdadeiros individualistas anárquicos, fizesse cada qual o que bem lhe desse na telha. É claro que, neste último caso, os presos políticos não teriam podido resistir às pressões do ambiente nem muito menos fazer, como disse o dr. Tórtima, “que os bandidos se acomodassem às nossas regras”. Então não há dúvida: transmitir aos bandidos ensinamentos de guerrilha *não pode* ter sido uma decisão deixada ao arbítrio individual. Amorim diz muito claro que, pelo menos a partir de 1975, etapa decisiva na formação do Comando Vermelho, as relações entre presos comuns e presos políticos não se davam de indivíduo a indivíduo, mas de comitê a comitê.

Raciocínio III — Se os livros, os manuais de guerrilha, estavam proibidos de circular em todo o território nacional, muito mais o estavam entre os muros da prisão. Introduzi-los ali e fazê-los circular, mesmo exclusivamente entre militantes, era grande temeridade. Transferi-los a bandidos comuns, gente isenta de qualquer compromisso ideológico e de toda confiabilidade moral, era certamente expor-se a risco de delação, *a não ser que houvesse um acordo prévio entre o comitê dos*

políticos e o dos presos comuns, com previsão de graves sanções contra os faltosos. Hipóteses contrárias, só há duas: ou os presos políticos entregavam aos bandidos obras de Ché Guevara e Carlos Marighela por mero descuido, folgadoamente como quem distribui a crianças exemplares de *Luluzinha* e *Tio Patinhas*; ou então os presos comuns é que tinham um organizadíssimo serviço de espionagem capaz de burlar a vigilância dos políticos e surrupiar uns quantos exemplares das obras explosivas ciosamente guardadas. Mas, se era improvável que militantes tão descuidados sobrevivessem na Ilha Grande, muito mais o seria que os “individualistas” anárquicos lograssem montar um serviço de espionagem tão eficiente.



O testemunho de Tórtima e as opiniões de Amorim, portanto, caem por terra. O que fica de pé é a narrativa de Amorim, a sustentar, com eloquência terrível, a conclusão que o autor não quis endossar pessoalmente: ou os militantes de esquerda ensinaram guerrilha aos bandidos com um propósito deliberado, ou então a aquisição desse conhecimento pelos líderes do Comando Vermelho é o mais prodigioso milagre de absorção espontânea já registrado nos anais da pedagogia universal. Deixo esta hipótese para os adeptos da tese segundo a qual Deus é brasileiro. Quanto à

outra, resta discutir se o propósito dos esquerdistas foi cooptar os bandidos para a luta armada sob seu comando ou simplesmente o de vingar-se pela derrota da guerrilha deixando para o governo militar a semente do futuro tormento do banditismo organizado. Pode ter sido uma mistura das duas coisas³⁰. Alguns policiais apostam na primeira,

³⁰Ao escrever este Apêndice, não tive a intenção de diagnosticar positivamente a intenção com que os militantes ensinaram guerrilha aos bandidos; quis apenas afastar, por absurda, a hipótese de *ausência de intenção*. Alguns leitores pediram-me depois conclusões positivas, que eu não estava e não estou em condições de oferecer, já que elas só podem ser obtidas por uma sondagem histórica e documentada, que ultrapassa meu escopo e meus recursos. A título de mera hipótese, notem bem, e sem qualquer pretensão de acertar, conjecturo no entanto que pode ter havido, entre os militantes esquerdistas, uma duplicidade ou obscuridade de intenções — alguns propondo explicitamente a integração do banditismo na luta de classes, outros rejeitando-a como inviável mas desejando-a no fundo e, enfim, colaborando com ela mais ou menos às tontas. A posterior recusa de admitir a intenção surgiria, então, menos como uma mentira consciente do que como um caso nítido de *falsa consciência*, tão comum entre os militantes de uma falsa causa. Isto, é claro, não atenuaria em nada a culpabilidade moral das esquerdas como conjunto, mas sim, ao menos em parte, a de seus membros individualmente considerados. E não haveria aí grande novidade, pois há um século o comunismo vive de levar homens bons a compactuar com o mal, corrompendo-os mediante o apelo da lealdade ao grupo. Mas tudo isto, acentuo, é mera hipótese. O certo é que *alguma*

jurando que o Comando Vermelho é uma extensão e recrudescimento da guerrilha urbana, um novo braço armado das esquerdas. Esta certeza tem o mesmo fundamento daquela do dr. Tórtima: uma opção ideológica prévia que faz ver tudo torto, ou tórtimo³¹. Deixarei esta questão para outra oportunidade, advertindo apenas que ela não pode ser resolvida pelo método das apostas sentimentais. Mas, qualquer que tenha sido o caso, uma coisa é certa: se os militantes da esquerda armada treinaram bandidos-guerrilheiros dentro da prisão, os da esquerda desarmada, fora dela, estão dando seguimento coerente à sua iniciativa, na medida em que ajudam o Comando Vermelho a conquistar uma posição de força como “liderança popular” legitimada artificialmente, e o integram assim na estratégia global da esquerda, já não como força militar, e sim política. Se os jovens guerrilheiros de

intenção existiu, e foi uma intenção de fazer precisamente o que se fez. [N. da 2ª ed.]

³¹Os mitos e ilusões da direita dariam um volume bem mais grosso do que este. Apenas, eles já foram inventariados e dissecados exaustivamente, ao longo de três décadas, por um exército de investigadores esquerdistas armados do melhor instrumental diagnóstico pérfuro-cortante, e não estou disposto a chover no molhado. Os esquerdistas que lerem este livro verão agora como é bom sentir-se vasculhado, virado do avesso, ter suas intenções mais ocultas exibidas em público. O que eles fizeram com a direita foi justo e merecido, mas eles também merecem a sua quota de *striptease* moral compulsório, que aqui lhes forneço em doses até mesmo modestas. [N. da 2ª ed.]

1968 não tinham uma estratégia definida para aproveitar-se politicamente do banditismo, os velhos políticos esquerdistas de 1994 estão lhes dando uma, retroativamente. Não se trata de uma ponte entre gerações: é que estes velhos, simplesmente, são aqueles jovens, adestrados pelo tempo. Os jovens matavam e roubavam pela revolução; os velhos tiram dividendos políticos de assaltos e homicídios praticados por outros. Servem-se do banditismo duplamente: ao protegê-lo e ao denunciá-lo. No primeiro caso, ganham — ou pelo menos tencionam ganhar — os votos da população pobre, que supõem obediente ao Comando Vermelho; no segundo, servem-se dele como pretexto para denunciar a corrupção da sociedade capitalista. Alimentam o mal para poder acusá-lo, o que é, sem exagero, o tipo da malícia propriamente diabólica, imitando o tihoso no seu duplo e inseparável papel de tentador e acusador³².

³² É de estranhar que pessoas capazes desse tipo de manipulação ardilosa tendam a uma visão paranoicamente conspiratória da vida política, enxergando por toda parte — projetivamente, como diria o dr. Freud — tramóias ocultas e “governos paralelos”? Se há neste país um poder secreto, é a esquerda, na verdade, quem o exerce, por meio da hegemonia gramsciana, ludibriando a opinião pública para levar este país de crise em crise e de espanto em espanto. O uso e abuso da espionagem política, o controle do fluxo de informações, o domínio oculto sobre a imaginação das massas são, por definição, o exercício de um poder secreto, que conta hoje com os

Se a idéia de cooptar os bandidos para a luta armada era uma fantasia insensata, se o desejo de vingar-se da ditadura era uma pirraça juvenil, uma esquerda mais madura e experiente está sabendo reaproveitar e tirar vantagem política daquilo que, entre névoas, foi gerado na Ilha Grande. A quem poderia ser doce esse fruto senão a quem, de olho no futuro, plantou a sua semente?

II. O Brasil do PT

A entrevista do teórico do PT, Marco Aurélio Garcia, no *Jornal da Tarde* de 12 de janeiro, mostra que, por trás de uma tranquilizante fachada moderninha, esse partido não tem nada a propor senão o bom e velho comunismo.

1. Segundo o entrevistado, o governo do PT não será socialista. Os ingênuos tomam esta promessa como uma garantia. Mas, prossegue Marco Aurélio, esse governo será uma “democracia popular” e constituirá “um aperfeiçoamento do capitalismo” com vistas a “um horizonte socialista” — um horizonte vago e indistinto o bastante para não

serviços de profissionais altamente treinados em informação e contra-informação, como o deputado José Dirceu, por exemplo.

alarmar o eleitorado. O que o eleitorado, novo e inculto, ignora por completo é que aperfeiçoar o capitalismo para chegar ao socialismo não é nenhuma proposta nova, mas sim a única estratégia de governo comunista que já existiu e a única que poderia existir, já que, segundo Marx, o socialismo não pode ser implantado antes que o capitalismo desenvolva suas potencialidades até o esgotamento. A função do governo de transição, “democrático-popular”, é acelerar esse esgotamento. Na Rússia, essa fase intermediária chamou-se NEP, Nova Política Econômica, implantada por Lênin logo após a tomada do poder pelos comunistas. Se o próprio Lênin, subindo ao poder no bojo de uma revolução armada, não implantou logo o comunismo, e sim apenas um “capitalismo aperfeiçoado”, por que o PT haveria de fazer mais, levado ao poder pela via gradual e pacífica do gramscismo?

2. Marco Aurélio Garcia, prosseguindo na linha tranquilizante, assegura que os empresários nada perderão e terão tudo a ganhar no Brasil petista: “Se queremos desenvolver um grande mercado de massas, é claro que grande parte da burguesia vai tirar proveito disso.” Mas é exatamente o que dizia Lênin: não se pode fazer a transição para o socialismo sem que, na passagem, a burguesia ganhe um bocado de dinheiro com o incremento dos negócios. Nisto consistiu precisamente a NEP. Mas não se pense que os comunistas fiquem tristes

com a súbita prosperidade dos seus desafetos³³. Ao contrário: acenando com a promessa de ganhos rápidos, o governo comunista faz trabalhar em favor da revolução a cobiça imediatista dos burgueses, cumprindo a profecia de Lênin: “A burguesia tece a corda com que será enforcada.” O truque é simples: com o progresso rápido do capitalismo, cresce também rapidamente o proletariado, base de apoio do governo comunista. Tão logo esta base esteja firme para sustentar o governo sem a ajuda dos burgueses, o governo puxa o laço. Em seguida os burgueses mortos ou banidos são substituídos em suas funções dirigentes

³³ Sobretudo quem pode lucrar muito nessa transição é a burguesia estrangeira com negócios no local. É claro que depois o dinheiro vai embora junto com ela. Leia-se Armand Hammer, *Um Capitalista em Moscou*, trad. Alberto Magno de Queiroz e Jusmar Gomes, São Paulo, Best-Seller, 1989. Com o que ganhou na NEP, o norte-americano Hammer, amigo de Lênin, montou a Occidental Petroleum, que se tornou o 12º maior complexo industrial dos EUA. É suma ingenuidade acreditar que o governo petista não poderá andar de mãos dadas com o capital estrangeiro: a briga dos petistas é com a classe dominante local, e um dos objetos em disputa é justamente o apoio estrangeiro. Estão longe os dias da velha esquerda nacionalista, da aliança entre comunistas e “burguesia nacional” contra o imperialismo. O quadro internacional é outro, e os líderes do PT não são nacionalistas: são apenas comunistas. Para tomar o poder, não hesitarão em fazer uma aliança com o capital internacional contra a burguesia local, invertendo a fórmula antiga. É óbvio que pelo menos estão tentando. [N. da 2ª ed.]

por uma nova classe de burocratas de origem proletária ao menos nominal.

3. Garcia diz que o PT quer um “Estado forte”, dotado de “mecanismos de controle do Parlamento, da Justiça, do Tribunal de Contas e das estatais”. Mas que diabo é isto senão o totalitarismo mais descarado? Nas democracias, a autonomia dos três poderes tem sido um mecanismo confiável e suficiente para o controle do poder. O que o PT advoga é que dois desses poderes sejam controlados por um terceiro, o Executivo, desde o momento em que este caia nas mãos do sr. Luís Inácio Lula da Silva. Nesta hipótese, dará na mesma que o Executivo policie os outros dois poderes diretamente, numa ditadura ostensiva, ou que o faça por intermédio de organizações automeadas representantes da sociedade civil — sindicatos, ONGs, grupos de intelectuais, grêmios estudantis — e controladas, por sua vez, pela facção política dominante, isto é, pelo PT: em ambos os casos, o que teremos será o crescimento hipertrófico do poder e seu absoluto descontrole.

4. Interrogado sobre o destino que o governo petista dará às Forças Armadas, Garcia responde, com toda a clareza de quem diz exatamente o que pensa: mudar a Constituição, para que as Forças Armadas deixem de ter, entre suas atribuições, a de combater inimigos internos, e passem a se incumbir exclusivamente da defesa das fronteiras nacionais. Ora, mandadas para a fronteira, desligadas do

combate a inimigos internos, as Forças Armadas estarão duplamente impedidas — pela obrigação constitucional e pela distância — de mover um só dedo contra o crime organizado, que, sob aplausos de uma certa intelectualidade esquerdista, já domina um Estado da Federação. Se, ampliando o que hoje acontece no Rio, uma aliança entre políticos e delinquentes atear fogo ao país inteiro, as Forças Armadas nada poderão fazer contra isso, porque estarão, fiéis ao dever constitucional, aquarteladas num cafundó amazônico, velando contra a iminente invasão boliviana ou talvez dando nos *marines* uma surra de fazer inveja ao vietcongue.

Mas será estranho que um dirigente petista alimente esse projeto insano, quando seu partido também tem, entre seus principais quadros teóricos, um tal sr. César Benjamin, biógrafo-apologista do fundador do Comando Vermelho? Recordemos: escrito com a ajuda deste teórico petista, o livro em que o quadrilheiro William Lima da Silva faz a apologia do crime foi publicado pela Editora Vozes, da esquerda católica, e lançado, com noite de autógrafos e muita badalação, em cerimônia realizada na sede da ABI em 1991. Apesar do que dispõe o Art. 287 do Código Penal, ninguém foi processado. Alguns vêem em fatos como esse perigosos sinais de ligações entre as esquerdas e o crime organizado. Se há ou não aí uma aliança política subterrânea, é algo que só o tempo dirá.

Mas que as esquerdas estão ligadas ao Comando Vermelho pelo passado comum e por uma profunda afinidade “espiritual” baseada no culto dos mesmos mitos e dos mesmos rancores, é coisa que está fora de dúvida. E como os senhores do crime não haveriam de sentir essa afinidade como um verdadeiro reconforto, diante da promessa petista de tirar do seu caminho o único obstáculo que ainda pode inibir suas ambições³⁴?

A proposta petista de aumentar a dotação orçamentaria das Forças Armadas em troca de retirar delas a responsabilidade pelo combate ao inimigo interno é puro suborno, em que o PT veste implicitamente a carapuça de inimigo interno. Se ainda existe consciência estratégica entre os militares, a proposta indecente será repelida.

5. Enfim, se Marco Aurélio Garcia procura aplacar o temor ante o espectro comunista dizendo que o regime petista não será socialismo e sim “democracia popular”, também nisto não há novidade alguma: *todos* os regimes comunistas se intitulavam “democracias populares”.

³⁴ No instante em que envio à gráfica esta 2ª edição, a revista *Interview* de julho de 1994 inicia uma campanha pela libertação do “Professor” William Lima da Silva. A intelectualidade esquerdista *chic* é fértil na produção de “heróis populares” postiços, quando lhe interessa. Mas se bandidos da espécie do “Professor” fossem tão queridos do povo quanto se deseja fazer crer, o Exército não seria tão bem recebido quando sobe aos morros.

O PT, seguindo a lição de Hitler, não se dá sequer o trabalho de ocultar o que pretende fazer: anuncia seus planos abertamente, contando com a certeza de que o *wishfulthinking* popular dará às suas palavras um sentido atenuado e inocente, sem enxergar qualquer periculosidade mesmo nas ameaças mais explícitas. Afinal, quanto mais assoberbado de males se encontra um povo, mais ansioso fica de crer em alguma coisa e menos disposto a encarar com realismo a iminência de males ainda maiores. Nessas horas, a maneira mais segura de ocultar uma intenção maligna é proclamá-la cinicamente, para que, tomada como inverossímil em seu sentido literal, seja interpretada metaforicamente e aceita por todos com aquela benevolência compulsiva que nasce do medo de ter medo. Quando Hitler prometeu dar um fim aos judeus, também foi interpretado em sentido metafórico.

A predisposição da opinião pública para não enxergar o risco evidente nasce, por um lado, da própria hegemonia que as ideologias de esquerda exercem sobre o nosso panorama cultural, impondo viseiras psicológicas mesmo a pessoas que, politicamente, divergem da esquerda. A política é apenas uma superfície da vida social, e de nada adianta divergir na superfície se, no fundo — nas convicções morais, nos sentimentos básicos, nas atitudes vitais elementares — copiamos servilmente o figurino mental do adversário.

Nasce, por outro lado, da ilusão de que o comunismo está morto. É um excesso de ingenuidade — ou, talvez, medo de ter medo — supor que o fracasso do comunismo no Leste europeu liquidou de vez as ambições dos comunistas em toda parte. O ressentimento move montanhas, dizia Nietzsche. Particularmente no Brasil, é muito profunda nas esquerdas a aspiração mítica de alcançar uma vitória local que, pelo seu próprio carácter inesperado e tardio, possa resgatar a honra do movimento comunista humilhado em todo o mundo. Permitir que o PT realize seus planos de “democracia popular”, sob o pretexto de que o comunismo é um cavalo morto, é arriscar-se a um coice que provará a vitalidade do defunto.

Ademais, o movimento das idéias no Brasil não acompanha *pari passu* a evolução do mundo, mas fica sempre atrás. Em 1930, quando o positivismo de Augusto Comte já era peça de museu no seu país de origem, uma revolução tomou o poder no Brasil inspirada no modelo positivista do Estado. O espiritismo, moda européia que morreu por volta da Primeira Guerra sem nunca mais reencarnar, ainda é no Brasil quase uma religião oficial. Nossos intelectuais ainda estão empenhados no combate ao lusitanismo em literatura, quase um século depois de rompido o intercâmbio literário entre Brasil e Portugal. As velhas religiões africanas, que os negros de todo o mundo vão abandonando para aderir ao islamismo, aqui vão conquistando novas

massas de crentes entre os brancos. Enfim, o tempo nesta parte do mundo corre ao contrário. Por que o comunismo, morto ou moribundo em toda parte, não poderá ressurgir neste país, fiel ao atraso crônico do nosso calendário mental? Pelo menos é o que nos promete a entrevista de Marco Aurélio Garcia: se depender dele, não falharemos em nossa missão cósmica de coletores do lixo refugado pela História.

Homens de formação arraigadamente marxista, insensíveis durante toda uma vida a quaisquer outras correntes de idéias, simplesmente *não podem*, no breve prazo decorrido desde a queda do Muro de Berlim, ter feito uma revisão profunda e séria de suas convicções. Mudanças, se houve, foram epidérmicas, para não dizer simuladas. A força atrativa do messianismo comunista não acabou: refluíu para a obscuridade, de onde, vitalizada pelo apelo nostálgico e pela ânsia de um *renouveau* transfigurador, está pronta a ressurgir ao menor sinal de uma oportunidade. Declarações improvisadas de arrependimento nada significam, sobretudo em homens que, habituados por uma praxe do cerimonial comunista a utilizar-se de rituais de “autocrítica” como instrumentos de sobrevivência política, acabaram por assimilar profundamente o vício da linguagem dúplice, a ponto de torná-la uma segunda natureza. Um século de história do comunismo prova que nada iguala a capacidade da esquerda de tapar os próprios

ouvidos à verdade, senão a sua habilidade de desviar dela os olhos alheios. A pressa mesma com que alguns próceres comunistas compareceram ante as câmeras de TV para declarar a falência do comunismo é suspeita, uma vez que em nenhum deles a desilusão foi profunda a ponto de fazê-lo desejar abandonar a política. Do dia para a noite, desvestiram a camisa soviética, vestiram um modelito novo, e sem mais delonga reapareceram, prontos para outra, com o maior vigor e animação, discursando com aquela certeza, com aquela segurança de quem jamais tivesse sido desmentido pelos fatos. Acredite nessa gente quem quiser.

Da minha parte, não duvido de todos os comunistas. Acredito em Antonio Gramsci, quando diz que o Partido é o novo “Príncipe” de Maquiavel, e acredito em Bertolt Brecht, quando diz que para um comunista a verdade e a mentira são apenas instrumentos, ambos igualmente úteis à prática da única virtude que conta, que é a de lutar pelo comunismo.

Nota

Aos que, lido este apêndice, enxergarem no autor um hidrófobo antipetista, advirto que votei

em Lula para presidente e o faria de novo, com prazer, se ele tomasse as seguintes providências:

1. Banir do seu partido o elenco de *vedettes* intelectuais que, formadas numa atmosfera marxista, e apegadas a ela como um bebê à saia da mãe, insistem em manter aprisionado nela o movimento socialista que anseia por novas idéias. Exorcizar de vez os fantasmas de Marx, Lênin, Débray, Althusser, Gramsci e *tutti quanti*, e permitir que a idéia socialista cresça livre de gurus e totens. Quando Lula diz que nossas elites viveram “com os olhos voltados para a França e a bunda voltada para o Brasil”, não percebe ele que isso é uma descrição exata da elite intelectual petista, e esquerdista em geral?

2. Reprimir o uso de táticas de movimento clandestino e revolucionário, que são indecentes num partido que professa conviver democraticamente com outros partidos num Estado de direito. Infiltração, espionagem, delação, boicote moral podem ser necessários e inevitáveis a um movimento de oposição que queira sobreviver numa ditadura. Em regime de liberdade, são práticas intoleráveis, principalmente em políticos que posam de professores de ética. Quando os apóstolos da ética citam como um exemplo para o Brasil o que os americanos fizeram com Nixon após o caso *Watergate*, esquecem de dizer que Nixon não caiu por causa de um desvio de verbas, mas por causa da prática de espionagem. Se a

corrupção é um crime, a espionagem é um *ato de guerra*, que destrói, pela base, o edifício democrático.

Lula é um homem decente e, como disse Francisco Weffort, é alguém maior do que o seu partido. Se ele se utilizar da tremenda força do seu prestígio para exterminar esses dois vícios, o marxismo e o clandestinismo, o Partido dos Trabalhadores se transformará naquilo que seu nome promete, deixando de ser apenas o partido da nostalgia comunista³⁵.

³⁵ Os analistas do fenômeno petista caem todos em erros elementares. O primeiro é tentar compreender o partido por seu programa e não por sua prática atual. O mais primitivo bom-senso indica que se conhece um homem menos por suas intenções declaradas do que por seu comportamento efetivo. O programa do PT, resultado de mil e um acordos entre tendências conflitantes, revela-nos menos sobre esse partido do que a sua organização e o seu modo de agir. O programa pode ser igual ao de qualquer partido socialista ou social-democrático do mundo, e até ser mais brando em certos pontos. Mas a organização do PT não é a de um partido eleitoral, feito para entrar e sair do poder ao ritmo normal dos resultados das urnas, mas sim a de um partido revolucionário, construído para *tomar* o poder. Um partido eleitoral não precisa de células organizadas nas empresas, não precisa infiltrar-se nos escritórios dos adversários, não precisa espionar, não precisa apoiar movimentos paramilitares, não precisa sabotar a administração incentivando a hostilidade de policiais armados contra o governo. Se ele fizer qualquer dessas coisas, estará fora, automaticamente, da legalidade democrática que o constitui como partido. Mas esses procedimentos,

anormais num partido normal, são a norma mesma dos partidos revolucionários, hostis a toda rotatividade do poder e dispostos a instalar-se nele de uma vez para sempre. Provavelmente a maioria dos militantes do PT não tem a menor consciência dessa diferença, e de fato não precisa tê-la para colaborar docilmente com os intuitos de uma elite dirigente que sabe o que quer e que, por sabê-lo, não o declara. Os militantes estão para a elite como os mencheviques estavam na Rússia para os bolcheviques.

O segundo erro está em supor que a pluralidade de correntes conflitantes dentro do PT o enfraquece de algum modo. Só precisam de unidade doutrinal os partidos socialistas democráticos e constitucionais, feitos para concorrer com os outros num sistema de rotatividade do poder, bem como os partidos comunistas já instalados no poder e ocupados em unificar uma nação sob a bandeira de uma doutrina única. Um partido revolucionário em luta pelo poder funciona exatamente ao contrário: ele *necessita* da pluralidade de tendências, em parte para tirar vantagem da confusão, em parte para ampliar sua margem de alianças até a tomada do poder, quando então os dissidentes serão banidos e se instalará a unidade monolítica.

Um terceiro erro é procurar indícios de corrupção financeira para atacar o PT pela mesma via por onde ele ataca seus adversários. Bobagem. A corrupção financeira é própria de quem está no poder, e o PT nunca esteve. A corrupção petista não é financeira: é uma corrupção política, moral e psicológica. Ela consiste em perverter até o fundo os meios de atuação política e mesmo cultural, os critérios de julgamento e a consciência moral dos indivíduos e das massas. Se ninguém entre seus adversários percebe isto, é porque são também pessoas insensíveis a qualquer exigência moral fora dos cânones corriqueiros da ética comercial.

De certo modo, eles merecem a surra que estão levando.

Se, vendo que falo mal dos dois lados, me perguntam agora o que proponho, digo que nada. Apenas, se fosse lícito sonhar, eu não sonharia nem com a permanência da oligarquia no poder, nem com a vitória do PT tal como ele hoje se apresenta. Sonharia com uma reforma moral do próprio PT, que, renunciando ao propósito revolucionário de “tomar o poder” e a todo método golpista ou revolucionário de atuação, poderia transformar-se no grande partido socialista que, numa futura e ideal democracia brasileira, se alternaria no poder com um partido direitista, cada qual compensando e corrigindo os erros do outro. Se há algo que a história das democracias nos ensina, é isto: é bom que haja uma esquerda, é bom que haja uma direita, e não é bom que uma das duas afaste a outra do poder definitivamente. Tudo isso é simples, prático e veraz, quer dizer: no Brasil, não funciona. [N. da 2a. ed.]

OBSERVAÇÕES FINAIS

*E*xpondo em conferências as idéias que depois viria a registrar neste livro, muitas vezes recebi dos ouvintes a exigência de uma “definição política”. Sentiam-se desconfortáveis ante um interlocutor sem filiação identificável, algo assim como um UFO ideológico, e desejavam saber com quem estavam falando.

Minha resposta, invariavelmente, tem sido a seguinte:

O pressuposto dessa exigência é que não se pode criticar uma ideologia senão em nome de uma outra ideologia, dentre as reconhecidas no catálogo do momento. Esse pressuposto, por sua vez, funda-se num preconceito meio historicista, meio sociologista, segundo o qual todo pensamento individual é apenas “expressão” de algum anseio coletivo, e deve a este sua validade. Em oposição a este preconceito e àquele pressuposto, estou profundamente convicto de que somente o pensamento do indivíduo como tal pode ter validade objetiva, pois não há verdade senão para a consciência reflexiva, que só existe no indivíduo. As correntes de pensamento coletivas apenas manifestam desejos, anseios, temores, e jamais se levantam ao nível de autoconsciência crítica no qual a distinção entre verdade e falsidade pode ter algum sentido. Somente a autoconsciência do

indivíduo pode captar essa distinção, ascender à esfera dos juízos universalmente válidos e da veracidade objetiva. Logo, é ela quem é juiz do pensamento coletivo.

A monstruosa inversão que submete o juízo da consciência individual ao critério das ideologias coletivas provém de uma mutilação da mente moderna, incapaz de atinar com alguma “universalidade” que não seja meramente quantitativa, reduzida portanto à “generalidade” e, em última análise, à validação puramente estatística. Como, de outro lado, toda prova estatística pressupõe a validade universal das leis da aritmética elementar, cujo fundamento é a evidência apodíctica somente acessível à consciência individual, o primado do pensamento coletivo repousa numa autocontradição pela qual nega sua própria validade.

Para piorar ainda mais as coisas, o pensamento coletivista, não tendo acesso à esfera da validade objetiva, logo perde toda referência ao “objeto” como tal e se fecha num subjetivismo coletivo: da estatística dos “fatos” caímos para a estatística das “opiniões”, e a contagem dos votos se torna o supremo critério da veracidade. Este processo, que se inicia na esfera da política, termina por contaminar a ciência mesma, onde hoje em dia ouvimos apelos generalizados em favor da aceitação de critérios puramente retóricos de argumentação como fundamentos legítimos da

credibilidade científica. O marketing, em suma, é elevado a ciência suprema, modelo e juiz de todas as outras ciências.

Ou aceitamos esse resultado, ou devemos negar pela raiz o primado do pensamento coletivo, restaurando a consciência individual no posto de dignidade que lhe cabe. E, neste caso, deveremos admitir que o indivíduo humano possa elevar-se acima das ideologias e julgá-las, contanto que não o faça em nome de um protesto pessoal e subjetivo, mas em nome da veracidade universal e apodíctica, da qual ele, com todas as suas fraquezas, com todos os seus condicionamentos limitantes, continua, afinal, o único representante sobre a Terra.

No século XX, a consciência individual sofreu, das pseudociências emergentes, os mais violentos ataques, que pretenderam negá-la, reduzi-la a um epifenômeno dos papéis sociais introjetados, a uma projeção do instinto de sobrevivência, a uma ficção gramatical, a mil e uma formas do falso e do ilusório. De outro lado, no campo das técnicas psicológicas, nunca se investiu tanto na busca de meios para subjugar a consciência individual, quebrar sua autonomia, forçá-la a repetir mecanicamente o discurso coletivo. Se o nosso é o século do marxismo, da psicanálise, do estruturalismo, é também o da hipnose, o das técnicas de influência subliminar, o da lavagem cerebral, o da “modificação de comportamento” e

o da Programação Neurolinguística. Se, por um lado, tudo se faz para demonstrar teoricamente a inanidade da consciência individual, de outro lado não se poupam esforços para reprimi-la e subjugar-la. Ora, estas duas séries de fatos, quando confrontadas, sugerem uma pergunta: para que tanto empenho em derrotar na prática algo que, em teoria, não existe? Se o cavalo está morto, para que açoitá-lo com tanta fúria?

Este é aliás o tema de um livro que estou preparando, A Alienação da Consciência. É uma resenha dos ataques teóricos e práticos dirigidos pelas doutrinas pseudocientíficas, em aliança com os governos totalitários ou com o establishment tecnocrático, contra a autonomia da consciência individual. Foi este estudo, precisamente, que me levou à rejeição completa e taxativa de todo pensamento ideológico. Não me perguntem, portanto, em nome de que ideologia combato esta ou aquela ideologia. Combato-a desde um plano que não é acessível ao pensamento ideológico, e que só existe para a autoconsciência individual, quando firmemente decidida a não abdicar de seu direito — e de seu dever — à verdade e à universalidade. Em consequência, também não me dirijo a ouvintes e leitores enquanto representantes desta ou daquela facção ou grupo, mas enquanto portadores de uma inteligência universalmente válida, capaz de sobrepor-se ao discurso de facções e grupos e julgá-lo objetivamente. Não

converso com fantoches coletivos, mas com seres humanos, investidos da dignidade suprema da autoconsciência, que os torna imagens de Deus. Se, enquanto apegada à identidade biológica e sujeita portanto à ilusão passional, a consciência do indivíduo é pura Maya, por outro lado é somente o indivíduo, e não o aglomerado estatístico das coletividades, que pode ascender ao plano da universalidade onde é lícito dizer: Eu sou Brahman.

Rio, março de 1994.

A Organização Econômica¹

OLAVO DE CARVALHO

1. Introdução

“Há longo tempo o economista já reconheceu que o caráter não econômico dos elementos naturais, mesmo úteis à vida, na medida em que não ofereçam obstáculo à ação humana. A ciência econômica não toma as coisas por seu objeto, senão na medida em que desempenhem um papel no processo de apropriação a manejo do universo natural pelo homem.”²

Eis aí o primeiro problema na definição do econômico. Existe realmente na natureza algo que não desempenhe um papel na apropriação do mundo pelo homem? A ar, por exemplo, nada custa, e esteve fora do ciclo econômico até que seus movimentos se tornaram necessários para a navegação à vela. Mais tarde, a observação de diferentes qualidades de ares determinou a valorização de certos sítios como benéficos para a saúde, atraindo a indústria turística e hospitalar. Finalmente, a poluição dos centros industriais tornou o ar um fator de máxima prioridade no cálculo de valores imobiliários.

É falso, por outro lado, o preceito quase universalmente admitido de que somente os bens e serviços raros ou difíceis são objeto de atividade propriamente econômica; pois *tornar* difícil o fácil, e raro o abundante, é uma das atividades econômicas principais, e seria aberrante supor que a atividade econômica só começa depois de terminada essa operação. Suponha-se, por exemplo, um excesso de diamantes no mercado. Segue-se a desvalorização. Um exportador inteligente compra grandes quantidades e manda queimá-las, produzindo artificialmente a escassez. Essa queima não é atividade econômica?

A escassez, portanto, não pode ser um simples pressuposto da atividade econômica, desde que é muitas vezes um efeito dela.

De outro lado, não existe em princípio nenhum bem cuja aquisição não custe ao homem algum esforço; mesmo o recém-nascido tem de fazer força para sugar e digerir o leite materno. A exclusão do abundante ou do fácil é portanto uma ficção conceptual, sem nenhuma coisa real dentro.

Ora, é precisamente essa exclusão que fundamenta idéias como a teoria marxista do valor: *o valor da mercadoria é função da quantidade de trabalho humano necessário para produzi-la*. Mas, como se vê pelas observações acima, a mercadoria pode custar algo não porque sua produção empenhe tal ou qual quantidade de trabalho, mas precisamente porque grandes quantidades dela foram destruídas. O trabalho necessário para produzi-la entra aí apenas como um cálculo conjectural da possibilidade de sua recuperação: mas o que determinará o valor da mercadoria não será o resultado desse cálculo, mera avaliação de uma possibilidade, mas sim a demanda atual e efetiva da mercadoria. Nesse caso, medir o valor da mercadoria pelo trabalho é tão rebuscado, tão artificioso, quanto calcular as paredes de um edifício pela quantidade de ar que será deslocado pela construção.

¹ Essa apostila compõe o capítulo V do livreto “Ser e Poder – Questões Fundamentais de Filosofia Política”, que ainda permanece inédito e cujos outros capítulos, formados por apostilas que já circularam entre alunos em outros cursos, serão publicados no Seminário de Filosofia.

² Gilles-Gaston Granger, *Méthodologie Économique*, Paris, P.U.F., 1955, p. 2.

2. O conceito de dinheiro

A Economia, como ciência, tem um prestígio ambíguo: quanto mais se reconhecem suas deficiências e seus fracassos, mais esperança se deposita nos seus poderes e mais confiança na palavra dos seus representantes.

Como muitas outras ciências hoje em dia, ela aprimora continuamente sua técnicas de investigação e medição, com a mesma velocidade com que perde controle sobre seus conceitos e princípios de base; mede com cada vez mais precisão coisas cada vez mais vagas e imprecisas.

Algo que, nos economistas, chama a atenção, é a confusão em que caem quando lhes pedimos que nos expliquem o que é o dinheiro — uma questão no entanto prioritária.

É claro que a Economia, clássica e moderna, oferece muitas definições do dinheiro. Por exemplo, a de que ele é *uma mercadoria da saída mais fácil* (que por isso serve de unidade de troca para as de saída mais difícil), a de que é *a forma universal do valor das mercadorias*, e de que é *um símbolo desse valor* (símbolo estatuído pela ordem jurídica ou pelo consenso popular espontâneo), ou a de que é *um princípio de organização quantitativa da atividade econômica*. A primeira dessas definições foi dada por Adam Smith; a segunda, por Karl Marx; a terceira, por George Knapp e L. von Mises; a quarta, por Adam Müller. Mais modernamente, diz-se que o dinheiro é um bem qualquer, que serve de unidade de contagem para os outros bens.

Cada uma dessas definições diz *algo sobre* o dinheiro, e algo perfeitamente real; o dinheiro é, de fato, cada uma dessas coisas, e a menção a qualquer delas nos permite reconhecer o objeto "dinheiro". Mas também podemos reconhecer "o homem" quando se diz, por exemplo, que é o animal que constrói navios, "o quadrado" quando se diz que é a figura obtida pela junção de dois triângulos isósceles pelo lado da hipotenusa, ou "a música" quando se diz que é aquilo que sai de um violoncelo bem tocado. É o que se chama definição descritiva: ela permite reconhecer seu objeto pela indicação de uma ou de algumas de suas propriedades, sem dizer-nos realmente o que ele é. Em todas as ciências, usamos de definições descritivas precisamente quando, conhecendo algumas propriedades de uma coisa, não sabemos o que ela é. Pior ainda: uma verdadeira e apropriada definição descritiva procura oferecer, ao menos, um conjunto numericamente significativo de propriedades, em vez de destacar uma só. Cada uma das mencionadas definições do dinheiro limita-se a citar uma só dentre as suas propriedades. Ao fazê-lo, não só peca por incompletude e falta de síntese abstrativa, como o fazem em geral as definições descritivas, como também arrisca-se, pela exclusão das demais propriedades, a fazer com que a única mencionada passe como principal, ou mesmo essencial. Ora, as propriedades de um ente não podem ser todas elas igualmente significativas; estão sempre organizadas numa hierarquia (por exemplo, não é igualmente importante no homem a propriedade de construir navios e a de usar meias — no entanto, ambas igualmente características da espécie humana). Deste modo, o tipo de *hierarquia por exclusão*, que destaca uma propriedade sem antes compará-la com as outras, torna-se uma seleção arbitrária. Isto reduz todas essas definições descritivas a meras *designações acidentais*, portanto sem qualquer valor científico.

Uma verdadeira definição científica só pode ser uma destas três coisas: ou é (a) uma simples *definição nominal*, que assinala o sentido em que se vai usar uma palavra, sem nada dizer quanto à natureza ou propriedades do objeto a que se refere; ou é (b) uma *definição descritiva* usada a título provisório e continuamente submetida a acréscimos e revisões até que se chegue a uma definição em sentido pleno; ou é (c) uma *definição em sentido pleno*, que cerca o objeto no seu núcleo mesmo, e dele permite então deduzir, por mera lógica, o conjunto de suas propriedades e distingui-las dos acidentes.

Desses três tipos de definições, é claro que somente o primeiro e o terceiro podem ser inseridos na rigorosa cadeia de uma demonstração lógico-matemática (com a diferença de que as deduções tiradas de uma definição nominal têm apenas um valor lógico-formal, isto é, hipotético). As definições descritivas, sendo variáveis e provisórias, só conseguiriam, se enfiadas à força no corpo de uma dedução, torná-la inconclusiva. Ora, as deduções dos economistas são em geral baseadas justamente nas mencionadas definições descritivas, e portanto não é de espantar que suas conclusões sejam tão vagas, quanto não completamente destituídas de sentido. É claro, também, que a maior precisão nos cálculos não ajuda em nada a remediar essa vagueza, pois esta não reside na forma dos cálculos e sim no conceito da coisa calculada.

A definição em sentido pleno, que é a única que pode ser usada com proveito para a formulação de leis científicas com valor de *hipóteses verificáveis*, deve ser formulada de tal modo que, da natureza ou essência nela expressada, se possam deduzir pelo menos as propriedades principais do objeto em questão. Deste modo, se, dada uma definição, dela devam decorrer necessariamente tais ou quais propriedades (nela incluídas como meras consequências lógicas), e se, de outro lado, na observação empírica, o objeto se revela destituído dessas propriedades, ou dotado de propriedades que as excluam, a referida definição estará posta em xeque e refutada ao menos provisoriamente as leis que dela se deduzam. A busca da perfeita concordância entre o processo lógico-dedutivo e o processo empírico-indutivo é a essência mesma da atividade científica, que é ciência por isto e por nada mais.

Assim, uma ciência que, partindo de meras definições descritivas, se põe a fazer cálculos — e a aprimorar seus procedimentos de cálculo — na esperança de chegar a qualquer coisa que não sejam meras hipóteses, revela, nos seus praticantes, apenas a ausência de uma consciência científica rigorosa. Quem levaria a sério um homem que, ignorando o conteúdo de uns caixotes, mas conhecendo o número de unidades contidas em cada um, esperasse, por cálculos cada vez mais precisos e sofisticados, descobrir se esse conteúdo é constituído de maçãs verdes ou maduras? Esse homem poderia ser dito um feticista de precisão matemática, mas não um investigador científico.

Quase todas as definições de dinheiro, oferecidas pelos economistas do passado e do presente, pecam por não se poder deduzir delas, logicamente, nenhuma das propriedades mais patentes e óbvias do dinheiro, como, por exemplo, a de produzir mais dinheiro quando bem investido, a de ser objeto da universal cobiça, ou a de poder perder seu valor, no todo ou em parte. Assim, três fenômenos que estão quase que universalmente presentes onde quer que haja dinheiro — a saber, a usura, a *auri sacra fames* e a inflação —, não podendo ser explicados como propriedades intrínsecas do dinheiro e consequências praticamente inevitáveis da sua simples existência, têm, então de ser atribuídos a causas externas e meramente acidentais, de ordem psicológica (ou mesmo psicopatológica), política, militar, geográfica, etc. Com isto, a ciência econômica se exime de qualquer responsabilidade na explicação causal daquilo que os homens fazem com o dinheiro; e, por outro lado, o dinheiro fica reduzido a uma inócua abstração, pura de todo contágio com as forças "externas" que o movem, e às quais cabe toda a culpa pelas males que se abatem sobre o mais puro e inocente dos seres. O economista lava as mãos, e o dinheiro sai santificado e neutro ante os homens culpados e maus.

Por exemplo, da definição oferecida pela escola metalista (Adam Smith e David Ricardo), segundo a qual o dinheiro é apenas uma mercadoria de saída mais fácil que as outras (e que por isto as substitui com vantagem prática), como poderíamos deduzir, como propriedade intrínseca, o dom de perder valor, ou seja, a inflação? Teríamos, inevitavelmente, de explicá-la como uma patologia perdulária, na qual os proprietários de dinheiro comessem de repente a oferecer quantidades cada vez maiores da mercadoria de saída mais fácil em troca de quantidades cada vez menores de mercadorias de saída mais difícil! Nesta situação, só quem teria a ganhar seriam os proprietários de

mercadorias encalhadas e invendáveis, como por exemplo os comerciantes de tangas de praia no Polo Norte ou os fabricantes de óculos para formigas. Como tudo isto é puro *nonsense*, entendemos que, na perspectiva da teoria metalista, a inflação teria de encontrar uma explicação externa, alheia à natureza do dinheiro em si. Ela seria, em suma, accidental. Restaria então a tarefa impossível de explicar a constância universal, regular e cíclica com que esse acidente sucede às economias capitalistas.

Do mesmo modo, a definição dada por Karl Marx — “forma universal do valor das mercadorias” — só permite explicar a inflação como resultado da maldade dos capitalistas, que, esvaziando cada vez mais essa pura forma de qualquer conteúdo em mercadorias, se tornam cada vez mais ricos em mercadorias, oferecendo, em pagamento ao trabalho dos operários, uma forma abstrata cada vez mais rarefeita. A inflação seria, no fundo, nada mais que um truque sujo dos malditos capitalistas; e o dinheiro, sendo, nessa operação safada, nada mais que o inocente instrumento, não teria nela senão uma participação passiva e neutra. Na perspectiva marxista, a inflação acaba, portanto, sendo atribuída a uma causa meramente psicológica, embora derivada, por sua vez, da contradição econômica intrínseca na qual, segundo Marx, se funda o capitalismo, que é a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e o sistema de propriedade dos meios de produção (as primeiras evoluindo no sentido da universalidade e o segundo fechando-se num crescente particularismo). Vivendo dessa contradição, o capitalista é uma intrínseca falsidade ambulante, que não teria como evitar, mais cedo ou mais tarde, o recurso ao truque sujo de remunerar o proletariado com uma forma abstrata vazia em troca de um cesto cheio de produtos da exploração da sua força de trabalho. Aqui, novamente, o dinheiro sai limpo: a culpa da inflação é do capitalismo, e não do dinheiro. Restaria explicar como puderam suceder episódios de inflação em economias não capitalistas, como a Grécia do tempo de Solon (séc. VI a.C.) e a França de Felipe, o Belo. Restaria explicar ainda por que as Escrituras judaicas cobriram de maldições o dinheiro como tal, e não somente o capitalismo.

A explicação real do fenómeno dinheiro reside nas seguintes considerações:

1º O dinheiro implica uma relação bilateral: contra uma certa quantidade dele, uma quantidade de bens. Esta relação pode ser variável quantitativamente, mas não perde jamais o carácter bilateral.

2º O dinheiro tem um valor que depende de uma legitimidade, seja ela garantida por uma ordem legal, seja pelo direito consuetudinário, vigente dentro de um determinado território (ou entre territórios regidos por um acordo comum, uma ordem jurídica transterritorial, seja legal ou consuetudinária).

Deste modo, o dinheiro é nada mais, nada menos, que o reconhecimento de um *direito*. Como todo direito, tem de ser garantido por uma autoridade e um sistema de sanções. Neste sentido, o valor maior ou menor do dinheiro depende única e exclusivamente de que a autoridade possa ou do modo pelo qual deseje oferecer garantias mais eficazes ou menos eficazes para proteger esse direito.

Ora, a autoridade está, necessariamente, envolvida também no processo econômico, podendo ser credora ou devedora. Quando devedora e inadimplente, ela pode escapar das garras dos credores por um subterfúgio de que os indivíduos humanos não dispõem: ela pode a qualquer momento mudar as leis ou a jurisprudência, a aplicação do direito, desvalorizando o dinheiro, do mesmo modo que pode mudar quaisquer leis ou a aplicação de quaisquer outros direitos, discricionariamente, se não for detida pela iniciativa do povo — ou do credor, qualquer que seja — armado em legislador e juiz (e neste caso ela já não é mais autoridade).

Assim, *é da essência do dinheiro* poder ser desvalorizado pela autoridade, fora de cujo poder de sanção ele não tem valor nenhum.

A inflação é, assim, a expressão de uma autoridade enfraquecida economicamente (e por isto política e militarmente), ou seja, de uma autoridade ilegítima, porém ainda dotada de suficiente poder material e psicológico. Por isto a inflação vem *sempre* — e não só acidentalmente — junto com a quebra da hierarquia política, de ordem moral e da unidade das consciências, num quadro de universal mentira.

A inflação é inerente, como propriedade, à essência do dinheiro, e essa propriedade somente não se manifesta quando detida pela intervenção de fatores político-sociais, estes sim alheios a essa essência e acidentais em relação a ela (por exemplo, queda do governo, reforma econômica feita sob pressão política, etc.). Em suma, a inflação somente não ocorre quando a autoridade devedora é corrigida ou substituída.

O dinheiro não é, assim, um conceito essencialmente econômico, mas jurídico. A introdução do dinheiro na economia é expressão do processo de universal e progressiva *jurisfação* (para usar o termo de Miguel Reale) da vida social.

Mais precisamente, o dinheiro é a medida quantitativa de um direito. Como essa medida, por sua natureza mesma, não é absoluta e sim proporcional, ela varia, necessariamente, na medida mesma em que varia o poder de cada uma das partes de fazer valer o seu direito. Não é a mesma coisa dever ao rico e dever ao pobre, dever ao poderoso e dever ao pobre quando não protegido por um mais poderoso (o Estado, por exemplo).

O dinheiro é pura forma, pura potencialidade lógica, sem outra realidade senão a do poder social que lhe atribui e lhe preserva um conteúdo ³. Daí a ambiguidade intrínseca desse ente, que fez os profetas bíblicos — e na esteira deles uma longa lista de pensadores, entre os quais o próprio Karl Marx — verem nele algo dotado do poder mágico, protético e demoníaco de transformar-se em tudo sem ser nada, e que, sendo em si uma quantidade determinada, corresponde a um número indeterminado de coisas, que só o arbítrio humano determina. Mistura do determinado e do indeterminado, do ser e do não-ser, o dinheiro assume por isto a força de um símbolo do tecido cósmico mesmo — cuja constituição ambígua ele imita —, motivo pelo qual o homem tende a tomá-lo como realidade *material*, como a realidade das realidades.

Daí que não possa haver propriamente uma definição econômica do dinheiro, exceto sob um enfoque multidisciplinar: se os economistas não acertam em nos dizer o que é o dinheiro, é porque sua ciência só se ocupa de algumas das propriedades dele; mais precisamente, da zona de interseção entre o dinheiro e os bens. As demais escapam do seu território, e como o conjunto delas não cai atualmente sob o domínio de ciência alguma, ele continua como um estrangeiro e um desconhecido, por mais que dele se fale. A própria ciência do Direito, a que ao menos num de seus aspectos mais relevantes ele parece pertencer por natureza, não atinou com sua potência de conhecê-lo — o que faz dele, antes de tudo, uma questão de Filosofia do Direito. Cabe à Filosofia, com efeito, delimitar os conceitos segundo a continuidade das várias ontologias regionais e arbitrar o convívio entre as ciências respectivas — quer reconheçam ou não a sua autoridade —, preparando o terreno para a formulação das hipóteses e dos métodos que permitam à investigação passar do terreno dos conceitos ao dos fatos.

³ Razão tinha Ludwig Klages ao assinalar o parentesco entre o pensamento formalístico-matemático e o espírito do capitalismo, que troca o direito aos bens concretos pelo direito a uma quantidade abstrata de bens indeterminados. Não estranha que o inventor da contabilidade moderna, Luca Pacioli, fosse um filósofo pitagórico, e que o advento do capitalismo coincidisse com a rebelião platônico-pitagórica do Renascimento contra o “concretismo” do pensamento aristotélico.

A tripla intuição

Por Olavo de Carvalho

1

Tripla intuição

A tripla intuição é um ato no qual se fundem, constituindo um único e indivisível ato, três intuições:

- a) uma intuição sensível da fonte de luz ;
- b) uma intuição sensível do ato de ver, ou seja, toma-se consciência *do que* se vê e do fato mesmo de ver, isto é, *de que* se vê;
- c) e, finalmente, uma intuição racional de causa-e-efeito.

Esta intuição racional de causa-e-efeito é por sua vez, a raiz da faculdade seguinte que é a razão. E isto é o que torna claro o motivo que levou Hegel a definir a razão como a unidade transcendente do conhecimento e da consciência de si - é o elo entre o que se conhece e a consciência de conhecer. A consciência do nosso modo de conhecer é algo que temos que levar em conta para sabermos se esse nosso modo de conhecer é válido. A simples referência ao objeto não resolve; a simples intuição sensível, se desacompanhada da intuição psicológica e da intuição racional que conecta uma à outra como causa-e-efeito, não têm validade cognitiva.

Podemos ter uma intuição sensível a partir de uma coisa falsa, de um indício falso. Quando temos uma intuição psicológica, temos apenas uma intuição do que estamos sentindo, experienciando, mas não das suas causas. Se sentimos tristeza, por exemplo, não sabemos se esta tristeza tem causa justificada ou é uma tristeza gratuita, não podemos sabê-lo por intuição e sim por raciocínio o qual de pouco adiantará se não conseguirmos conectar os vários pedaços do silogismo. Fica claro então que a tripla intuição é a raiz de tudo; e que nela, a parte que mais interessa é a intuição racional da conexão causa-e-efeito, na qual o olho e o Sol surgem apenas como variantes de uma mesma luz que, no Sol, é fonte e, ao mesmo tempo, é no indivíduo a sensação de luz o que está em jogo nos dois casos, no sujeito e no objeto, é a luz. Este é o elemento comum ao Sol e à visão.

Podemos perguntar se esta mesma tripla intuição seria possível tomando por base uma intuição psicológica e poderíamos responder que teoricamente sim, pois se temos uma intuição de um objeto, do que sentimos perante ele e de que o mesmo é a causa do que estamos sentindo, então tivemos uma tripla intuição, embora esse caso envolva questão mais complicada.

A diferença entre uma intuição sensível interna e a psicológica é que, a primeira refere-se a uma simples alteração corporal qualquer; a segunda, a intuição do sentimento, ao estado psicológico global, que não tem uma localização particular. Não se fica triste no estômago, na perna - fica-se triste no ser inteiro. A intuição sensível psicológica pode ser acompanhada de intuição sensível interna, porque os estados psíquicos às vezes têm traduções físicas simultâneas. Podemos intuir as duas coisas juntas, como por exemplo, ao sentirmos medo, nosso estômago pode contrair, este é o caso da tripla intuição: uma intuição sensível interna, uma intuição psicológica e uma racional, esta última, esclarecendo que os dois atos vêm da mesma fonte.

Em geral, todos os autores que estudaram teoria do conhecimento e perguntaram sobre o valor do conhecimento humano, sempre estudaram a percepção dos objetos, de corpos, deixando de lado este corpo muito singular que é a luz, que não pode ser comparado a nenhum

outro corpo desde que ele é a condição de possibilidade de percepção dos corpos. Muitas questões sobre a objetividade do conhecimento teriam sido evitadas se tivessem focado este objeto.

Poderíamos fazer a seguinte objeção: vemos uma cadeira e podemos duvidar de que ela exista objetivamente ou se ela é apenas um jogo de impressões da nossa visão, mas não poderemos fazer a mesma coisa com a luz, porque é ela que possibilita a atividade da visão, portanto se ela for retirada não poderemos ver mais nada. Não se pode considerar então, a luz como sendo uma impressão subjetiva, ao passo que todos os demais objetos podem ser considerados impressões subjetivas uma vez que não dependemos deles para ver.

Robert Grosseteste foi um dos primeiros que enfocou a luz por esse prisma científico, sendo este uma tema relativamente ausente na discussão da teoria do conhecimento. Ele considera que a homogeneidade do meio luminoso torna este meio tão indiferenciado que acaba ficando imperceptível. É como no caso do peixe, que estando todo o tempo na água, não a percebe, da mesma forma que o homem, que estando na luz o tempo todo, não percebe que está na luz. Daí não a levarem em conta. Anteriormente a Robert Grosseteste, a luz só havia sido considerada de forma mítica e poética.¹

Perceber que vê é por si mesmo um ato intuitivo, uma convicção imediata e individual de uma evidência. No caso, porém, o ato intuitivo torna-se ainda mais rico pelo fato de que uma intuição externa (a visão do Sol como fonte de luz), vem junto com uma intuição interna (a intuição de enxergar), constituindo com ela uma unidade indivisível. Neste ato está para o homem a raiz mesma da noção de verdade, como unidade do perceber e do percebido, do interno e do externo, do pensamento que está no sujeito com o pensado que está no objeto. Platão dizia que os astros no céu constituem para o homem o modelo do pensamento verdadeiro, o que este exemplo do Sol ilustra nitidamente. A apreensão intuitiva da unidade luz/visão/objeto é a intuição instantânea da inteligência como capacidade de captar a evidência; a evidência como veracidade oferecida pelo objeto à inteligência. Pode-se perceber, no caso, a diferença entre um símbolo autêntico e o que seria mera analogia de atribuição extrínseca ou metafórica.

O símbolo tradicional segundo o qual o Sol é o olho do mundo e o olho é o sol do corpo, não é simples metáfora mas uma correspondência funcional verdadeira, escorada no nexos causal real que une a luz à visão. Não se trata de imagem poética mas de uma realidade patente, de uma evidência, mais ainda, o nexos dos objetos então é de tal natureza que não poderia ser captado mediante simples encadeamento discursivo, parte por parte, aos poucos, mas somente num ato único e indivisível de intuição. Porque, no caso, a intuição sensível externa do Sol como fonte de luz tem de vir junto com a consciência de ver, isto é, com uma sensação e do sentido de um ato interno do próprio corpo.

O nexos luz/visão não poderia ser captado a posteriori, por meio do raciocínio discursivo; também não o poderia por conceito, pois este teria que se formar em cima da imagem da luz. Esta imagem da luz é luminosa ou não? Teria que ser novamente luminosa, pois se imaginamos a luz, estamos forçando nossos olhos a terem uma imitação da reação à luz, então voltamos ao mesmo ponto: ou captamos a luz intuitivamente ou não a captamos jamais, ou é um ato único ou não é ato nenhum.

Diz-se assim: *Jesus é a luz do mundo*, chega-se a supor neste caso, uma luz inteligível, neste caso a ligação entre o sujeito e o objeto se estabelece através de Deus, como o faz São Boaventura. O primeiro objeto que existe é Deus e é à luz dele que vemos todas as coisas, mas não precisamos recorrer à Teologia, porque temos não a luz inteligível, mas a luz material, e esta, só pode ser percebida num ato intuitivo. A conexão de sujeito e objeto não precisa ser procurada tão alto, porque o argumento de São Boaventura está sujeito à crítica céptica: negando-se a existência de Deus, o argumento perde a força.

¹ A analogia Sol/olho é uma analogia de atribuição intrínseca e não extrínseca (ou metafórica). É o caso de analogia de atribuição intrínseca exemplo como a asa do avião: trata-se de asa mesmo, ou seja, com a mesma função das asas dos pássaros; o Sol é o olho do mundo, assim como o olho é o sol do corpo. Em nenhum dos dois casos se trata de metáfora e sim de analogia. No caso da asa, a função dela no avião e nos pássaros é a mesma; no caso do Sol e do olho, a função de ambos é iluminar.

Duvidar da existência de Deus é possível, porém para duvidar da existência do sol é necessário sofrer de patologia mental gravíssima. Para Descartes, a unidade entre sujeito e objeto é também provada mediante Deus, para ele a prova da existência do mundo real é Deus, porém não é possível provar a existência do mundo mediante Deus e provar a existência de Deus mediante o mundo. Esses argumentos apelam, todos, aos argumentos retóricos, os quais tinham validade num meio teológico por excelência, onde todos acreditavam em Deus. Na geração seguinte, essa prova tornou-se algo problemático, dado a crescente descrença em Deus.

De um ponto de vista científico, podemos partir da tripla intuição do Sol como fonte de luz e a discussão encerra, a partir dela, podemos generalizar para a luz em geral e podemos então por analogia supor a existência de uma luz inteligível do intelecto, porém, é preciso ver que o intelecto não é uma coisa separada e distinta desta mesma tripla intuição, não é outra coisa misteriosa, ele é exatamente esta mesma intuição, esta mesma evidência, podendo se aplicar a objetos mais universais.

A tripla intuição poderia ser realizada por um cego a partir de uma outra experiência análoga e interna. Neste caso, seria preciso determinar o que lhe é tão permanente quanto é para quem vê a luz, a partir do que, se poderia determinar qual o momento físico de sua primeira intuição. Um exemplo de perda da tripla intuição é o caso da pessoa histérica, que não conecta seu estado físico com seu estado psíquico, ao mesmo tempo que está com raiva, sente taquicardia sem perceber que está com raiva e atribui a taquicardia a algum outro motivo.

A intuição só é intuição do presente. Caso só tivéssemos a faculdade intuitiva, levando em conta que consideramos o nexos indissolúvel entre a luz e a inteligência, ficaríamos loucos no caso do eclipse solar, e só poderíamos sair dessa angústia com o conhecimento racional, que junta o presente com o ausente, e que de certo modo, presentifica o ausente através da sua representação, e estando representados os vários elementos que provieram da intuição sensível externa e da interna, monta-os através da memória e imaginação, seja de forma imagética, seja de forma conceitual e intuimos então, a relação entre eles e a ordem de suas causas e efeitos. A intuição desta relação só é possível se houver uma retenção dos dados da memória e uma operação de concentração (operação abstrativa), que vai então esquematizar esses dados numa certa ordem, de maneira que a sua conexão apareça, pois a intuição apenas é insuficiente, daí decorre que podemos imaginar a complexidade de todo o esquema de imagens e conceitos necessários para conectar a posição da Lua, do Sol, da Terra e do observador, de forma a chegar ao resultado que hoje temos que é o nosso sistema solar, antes de tudo isso, era perfeitamente justo ter medo de eclipses.

Os animais, por outro lado, embora tenham todas as possibilidades de realizar a tripla intuição, não o fazem, enxergam e é evidentemente que percebem a distinção noite/dia, porém a consciência de si mesmos, não a têm. O homem percebe que o Sol ilumina a ele mesmo e ao mundo, assim como aos outros seres, humanos ou não, nesta hora, a percepção singular do indivíduo eleva-se a um certo nível de universalidade, o que não acontece com os animais. A mesma tripla intuição que no caso humano é qualitativamente igual para todos, pode repetir-se nos vários níveis, ainda que a base seja sempre a mesma.

Quando o indivíduo percebe que o Sol ilumina a terra e tudo quanto sabe que existe, e que de noite o Sol some e fica tudo escuro, instantaneamente este indivíduo percebe a luz e a claridade, do ponto de vista de todos os seres dotados de visão, o que implica que esta intuição no homem não é só individual, dado que o indivíduo não percebe que apenas ele enxerga, ainda que desde bebê já o perceba, embora neste caso, perceba tratar-se apenas de uma luz que o ilumina, mas no momento em que perceber que o Sol ilumina a terra, e que tudo aparece pela existência e presença do Sol, terá transcendido o ponto de vista individual, ainda que continue sendo um ato intuitivo do sujeito em particular, contém agora todos os valores universais inerentes.

No desenvolvimento do ser humano individual, repete-se aquilo que é uma experiência comum a toda espécie, porém é forçoso que algum dia um primeiro homem tenha percebido que o Sol ilumina a terra, ou exatamente isto ocorreu ou alguma experiência similar estruturalmente

idêntica a esta, mas seja com o Sol, com a luz, audição ou qualquer outra coisa, algo é certo: *é a tripla intuição o fato básico* sem o que, nada haveria.

Muitos filósofos perceberam que a consciência de si é a garantia da objetividade do conhecimento; a consciência do fato de que *não apenas sei, mas também de que sei que sei*. Vejo um copo e sei que vejo, mas mesmo assim, com o conhecimento do copo e com a consciência de que estou vendo o copo a existência deste não fica garantida, é o caso de uma dupla intuição: consciência de si e consciência do objeto. Já a consciência da conexão, é dada só por raciocínio e não por intuição. Há consciência de um objeto e de um estado interno, e o que garante a causalidade externa a este estado interior? O que garante ser o estado interno causado realmente por este estado externo? Com relação a todos os objetos, esta conexão só pode ser obtida por raciocínio, o elo causal não é auto evidente, e só no caso da luz isso é diferente, pois nesse caso não se está simplesmente vendo um objeto: *está-se vendo um objeto que permite o fato da visão*. O elo causal aqui é intuitivo, e não discursivo, ou seja, é o caso da prova por evidência.

Se a percepção da luz tem tudo isso de interesse, a observação do olho de outra pessoa também tem seu interesse, pois quando alguém não está prestando atenção ao que dizemos, sabemos disso, assim também como quando conversamos com alguém que não está entendendo nada do que estamos falando, mas como sabemos isso? Pelos olhos da outra pessoa, pois o olhar do outro influencia nosso olhar muito mais do que qualquer outro objeto, embora influencie mas não determine, como a luz o faz. O olho do indivíduo é uma luz para o corpo dele e não para o nosso corpo. Se estamos com a roupa desabotoada e alguém olha para isso, desperta nossa atenção para este algo, não fomos nós que olhamos e sim este alguém que serviu de corretivo para uma postura do nosso corpo e não dele, e vemos tudo isto através do olho dele, isso o olhar do outro fará ocasionalmente, já a luz o faz permanentemente, sem luz, ninguém teria consciência seja da roupa desabotoada, seja de qualquer outra coisa.

Nem a luz nem o olhar do outro são só objetos, o olhar do outro é também um sujeito autoconsciente, e penso ser por intuição e não por inferência ou conclusão racional que sabemos disso, não possuo prova disso, há muitos que acreditam que só por raciocínio é possível sabermos que o outro pensa e que também é, como eu, autoconsciente. De qualquer forma, a prova disto teria que ser experimental e não de tipo auto-evidente como no caso da luz, além do mais, todas estas provas dependem de o indivíduo ter provado a luz. Daí poder-se diversificar a tripla intuição para outras percepções mais complexas, mais indiretas, menos evidentes, mas o que interessa é este elemento básico, a tripla intuição, a partir do que se pode construir toda uma teoria da percepção.

Se não tivemos a intuição da luz, não intuimos a diferença entre luz e trevas; se não tivemos a intuição de luz e trevas, também não tivemos a intuição da diferença entre ver e não ver, e então não sabemos o que vemos. Portanto, a consciência de que enxergamos seria impossível sem a intuição da luz, são três atos que não podem estar separados nem no discurso nem na intuição, pois após tê-la, podemos desdobra-la, separando cada um de seus elementos de forma lógica. Essa unidade do ternário é algo que precede o discurso, a redução do três a um e a *trindade do um*, não é tão difícil então de entender, porque o homem só começa a entender quando junta três em um, e é quando começa o movimento da inteligência.

Numa linguagem tomista, podemos dizer que essas três intuições estão fundidas mas não confundidas. Em que outro domínio poderíamos compreender a unidade do múltiplo se não fosse a partir dessa tripla intuição, que é *a da primeira unidade do múltiplo*? A validade do conhecimento tem uma base intuitiva, empírica, não sendo necessário portanto buscar uma base metafísica.

É necessário, em teoria do conhecimento, encontrar qual é a base, qual é o fundamento da objetividade do conhecimento, buscar o que torna o conhecimento válido, e aí encontrarmos uma base intuitiva empírica, não um fundamento metafísico, como o de Descartes que diz que o conhecimento se fundamenta em Deus, como também o faz São Boaventura, ou ainda como Kant que encontra um fundamento moral, já que não encontra fundamento cognitivo algum. No entanto, demonstramos que existe um fundamento empírico e julgo que esta solução não foi

encontrada antes porque o modelo no qual se baseou a investigação das teorias do conhecimento foi sempre uma investigação de sujeito/objeto corporal, espacial e não luminoso.

Descartes diz que estamos sempre nos seguintes termos: temos um sujeito e temos um objeto, primeiro temos a unidade sujeito/objeto, juntos, porém, a análise mostra que um está distinto do outro, no sentido em que existe a minha visão e existe o objeto visto, daí passa-se a procurar qual é a conexão entre um e outro. Segundo os céticos, essa conexão vem por força do hábito: estamos acostumados, diante de certos estímulos, a acreditar que haja determinados objetos ali, mas nada prova que existam, tanto é que começamos a procurar uma terceira instância que os conecte, ou seja, uma garantia da existência do elo, a qual, segundo São Boaventura, está em Deus.

Descartes, no seu argumento, parte da seguinte consideração: se tudo que eu vejo é apenas uma fantasia do meu entendimento, e os objetos correspondentes não existem de maneira alguma, então eu estou totalmente enganado e isso seria um mundo caótico, um mundo de fantasia, e só um Deus infinitamente mau poderia me enganar deste jeito e como Deus não é mau isso não acontece. Já Kant procura uma base não divina, mas humana, e esta base são as *categorias, as formas a priori do entendimento* e absolutamente necessárias ao entendimento: só conhecemos através delas, são válidas a priori, estão no ser humano, de modo que não garantem a objetividade do conhecimento, mas apenas a sua veracidade lógica, não garantem que elas correspondem a algo real e para resolver esta questão, basta introduzir como objeto, a luz.

É evidente que o fato de a condição da percepção do objeto ser o próprio objeto - no caso da luz - não prova extensivamente a validade de todo o nosso conhecimento, mas prova a possibilidade do conhecimento real obtido, a possibilidade teórica. Partindo-se da tripla intuição, podemos estudar seus análogos nos vários sentidos: a validade da audição, do tato, do senso comum, da memória, do raciocínio etc. Não só é possível fazer isso como é bom que se o faça, porém, a questão geral da validade do conhecimento está aqui resolvida, porque sabemos que existe algum conhecimento necessariamente válido na ordem material, a partir de uma experiência empírica.

Na ordem formal, sabemos que existe conhecimento válido: os conhecimentos lógicos são válidos, porém precisamos saber se, se aplicam a objetos reais. A lógica basta para validar-se a si mesma, dado que tem seu próprio fundamento absoluto na identidade, porém não sabemos se ela é toda válida, no sentido de que é coerente. Será que ela se aplica a toda realidade? Se consideramos todo o edifício da lógica já formada e conseguimos encaixa-la no mundo material por um ponto, então podemos utilizar a dedução lógica para o ponto seguinte, e este ponto será a tripla intuição. Mesmo a questão do cego, nada prova contra esta teoria, pois o cego o é por privação, que é a falta de algo que deveria estar presente em conformidade com a natureza de determinada espécie considerada, apenas aquele indivíduo em particular não enxerga. E provando que exista um único homem que enxerga, esta teoria continuaria válida, e este homem contaria aos demais o que viu, fazendo uso da linguagem, e esta por sua vez, baseia-se num esquema triplice análogo: um sujeito, um objeto e um nexos. De qualquer forma, a linguagem presume um pensamento discursivo e este a intuição.

Esta capacidade única, central e originária da tripla intuição é a raiz de todas as faculdades cognitivas humanas. O desenvolvimento desta, pode ser mais lento ou mais rápido, mais linear ou mais problemático, mas é evidente que a intuição tripla é a condição sine qua non da possibilidade do conhecimento. A estrutura tripla da significação, por exemplo, o triângulo, signo/significado/ significante, seria impossível sem essa tripla intuição originária. Com o que, podemos concluir que certamente esta foi anterior mesmo ao dom da fala, tanto na ontogênese quanto na filogênese do homem.

O que significa dizer que tanto na origem da espécie (ontogênese) quanto na origem do indivíduo (filogênese), está presente, de forma básica, a tripla intuição, dado que num e noutro caso, a fala está presente. Restaria apenas estabelecer as diferenças de como isso se dá na evolução da espécie e do indivíduo.

A inteligência intuitiva que arraiga na tripla intuição originária é, pois, raiz e condição mesma da cognição. Para que se entenda melhor a natureza do ato intuitivo, é necessário examinar mais detalhadamente os seus tipos: a intuição sensível externa, a intuição interna e a intuição intelectual.

A intuição sensível externa é a consciência imediata da presença de um corpo ou de uma qualidade sensível, note-se bem: a intuição sensível não se confunde com a simples estimulação do órgão pela cor ou pela luz, ao contrário, corpos e cores estão constantemente diante dos nossos olhos, os quais estão portanto reagindo continuamente à estimulação luminosa, sem que por isso nos demos conta de tais objetos e cores. É somente quando a atenção se detém num corpo, forma ou cor particulares, que podemos falar propriamente de intuição sensível, de captação consciente de uma potência ou evidência.

A intuição em geral (e não apenas a sensível), não se confunde também com o conhecimento conceitual, que opera indiretamente, substituindo as presenças reais dos objetos pelas suas representações subjetivas, criadas, concebidas pelo homem, embora o conhecimento conceptual exija também a intuição, pois o nexo entre conceitos tem que ser percebido intuitivamente.

O que implica dizer que não há intuição inconsciente, pois algo estando inconsciente torna patente que não houve intuição.

A intuição pode funcionar sem o conceito, isto é, não precisamos saber o que é discursivamente uma coisa para termos dela uma intuição perfeita quando está colocada diante de nós, apenas o pensamento discursivo tem de vir em auxílio da intuição, quando se trata de perceber o nexo entre coisas presentes e coisa ausente, pois esta tem que ser pensada mediante conceitos e esquemas.

No caso do eclipse, por exemplo, vemos apenas o eclipse, não vemos a Lua, mas lembramos que havia um Sol onde agora só existe escuridão, neste caso, estamos conectando o ausente com o presente, o que não se trata mais de intuição sensível.

A intuição diferencia-se em sensível interna ou intelectual, segundo o modo de presença do objeto à inteligência.

Na intuição sensível externa, o objeto ou fenômeno percebido está física e corporalmente presente, por exemplo, diante dos nossos olhos. Na intuição interna, que capta os estados do nosso próprio corpo ou de nosso psiquismo, o objeto não está presente diante dos nossos cinco sentidos mas está diante de nós, por exemplo, sabemos quando estamos tristes e sabemos imediatamente, por um ato cognitivo único e indiviso, em que a consciência da tristeza se efetiva e se atualiza para nós.

A tristeza inconsciente não é tristeza, se o indivíduo está inconsciente de sua tristeza, é forçoso admitir que está alegre. O elo entre um pensamento e outro é sempre intuitivo, é imediato, apenas os vários juízos, sentenças, são separados, o nexo porém, é sempre intuitivo.

Na intuição intelectual, o objeto está colocado diante de nós só intelectualmente. Por exemplo, concebo a idéia de linha reta. Linhas retas puras não existem na natureza e só podem estar presentes intelectualmente. A imaginação mesma não conseguiria produzir um desenho de linha perfeitamente reta, sei no entanto o que é linha reta e este saber me é imediato, presente. Posso ir ainda mais adiante: após conceber a linha reta, percebo num só ato intuitivo que a linha reta é o caminho mais curto entre dois pontos, note-se que, embora eu tenha construído, conceituado a idéia de linha reta, a qual portanto não é uma intuição no sentido puro, a propriedade que a reta possui de ser o caminho mais curto entre dois pontos é algo que está na reta mesmo e não na idéia que construímos.

Quando pensamos numa reta, não pensamos no caminho mais curto entre dois pontos, só depois é que descobrimos esta propriedade da reta. Tendo uma intuição intelectual da linha reta, neste mesmo objeto descobrimos alguma característica que não tinha sido pensada antes, uma propriedade que não estava presente no conceito inicial da linha reta, é o que se chama *juízo sintético*, porque houve a síntese de duas verdades: uma que estava pensada antes e outra que não, que foi percebida depois, o que constitui um exemplo de intuição imediata de ordem intelectual, racional.

Esta propriedade está objetivamente presente naquela linha e eu a percebo num só ato de inteligência. Isso indica que a intuição, embora seja em si conhecimento direto e imediato, sempre tem de se apoiar em alguma outra coisa possibilita a presença do objeto.

Não existe intuição sem presença, daí que o objeto pode estar presente de três maneiras: no mundo externo, no mundo interno ou intencionalmente, ou seja, está presente à inteligência, precisa,

outrossim, para que o objeto se torne presente, haver num caso, sentidos externos, no outro sentidos internos e ultimo, a imaginação e o raciocínio.

A evidência não precisa ser explicada, pois ela é o fim da explicação. Explicar significa desdobrar (do latim *ex plicare*), e só se pode desdobrar o que está dobrado, pois se já foi desdobrado (explicado), deve-se parar por aí. De forma que, numa demonstração, ela deve recuar apenas até o momento em que, ao ouvinte, surja uma evidência, partindo-se desta evidência, prossegue-se então o raciocínio.

Por exemplo, se peço a alguém para conceber a linha reta, conceito este que todo mundo tem, isso já é o bastante. Se além disso, peço a pessoa que tente imaginar a linha reta, esta mesma linha reta some, pois a imaginação não mantém permanentemente reta a linha de sua atenção, depois, posso ainda pedir que a pessoa defina linha reta, ora, essas duas últimas condições (imaginar e definir a linha reta) atrapalham a intuição originária.

A interferência indevida de outras funções na intuição prejudica o processo intelectual e a inexistência de um hábito da intuição e da evidência é que vai provocar uma doença que é muito comum: o pensamento alienado, e este é o pensamento que escapa das condições da própria experiência, portanto deve-se reservar o pensamento sem intuição para os casos em que a intuição não é possível, pois o que se dá com algo que eu desconheça completamente e que está fora da minha experiência eu só poderei averiguar por pensamento, por raciocínio, e caso possa ter a intuição, tudo que eu pense deve ser referido a ela.

Toda a intuição é instantânea, sendo assim, ela não dura e no instante seguinte ela é substituída por uma recordação, por uma imagem. Passa-se então a ter a intuição não da coisa, mas da imagem que a representa, e não sendo mais intuição, trata-se agora de uma de uma imagem, ou melhor, de uma intuição interna, a qual não está mais diretamente vinculada àquele objeto que foi intuído em primeiro lugar.

A partir do momento que a memória atua, o objeto intuído já não está mais presente, não há mais evidência, porém, é necessário retornar a ele sistematicamente, caso contrário a construção lógica conseqüente, por mais perfeita que seja não tem o poder de eliminar a incerteza quando da conclusão final. O pensamento pode estar certo, pode levar à conclusão certa, mas omitindo-se a base intuitiva na qual se apoiava (como esta intuição que virou memória, sendo esta só uma função subjetiva e por isso mesmo sujeita à crítica e dúvida) a conclusão passa a parecer incerta, embora seja inabalável. É por isso que São Tomás de Aquino diz que a maior parte das pessoas ignora a demonstração lógica, pois esta, transfere a veracidade da intuição para a conclusão, mas se a evidência inicial não é mantida, retida, revigorada, a conclusão, por mais certa que seja, não convence. A mente habituada passa a ter na própria demonstração lógica uma espécie de evidência intuitiva, e para isso duas coisas precisam ser treinadas:

- 1) não perder de vista a intuição originária (deve-se criar uma situação na qual seja possível refazê-la, e, no caso não consegui-lo, adquirir confiança no já sabido);
- 2) como demonstração lógica pode ser bastante comprida, onde se vai conhecendo um juízo após outro discursivamente, é preciso que se monte este discurso de forma simultânea, e que se tenha a intuição da conexão simultânea das partes, em outras palavras, sobre uma intuição originária, faz-se um raciocínio, depois tem-se não apenas que voltar a intuição originária da premissa, como ter uma nova intuição de todas as propriedades deduzidas e tomadas em conjunto, simultaneamente.

Estas são as duas condições para um entendimento real, e só chegando a esse ponto é que se adquire a confiança na força da demonstração e ganha-se um órgão cognitivo, que é a intuição racional na sua plenitude.

Podemos tomar como exemplo, as *catedrais góticas* e os *tratados da escolástica*, aquelas, vê-mo-las de uma vez, simultaneamente, não sabemos lê-las, nestes podemos ler cada questão uma a uma e nos esquecermos, chegando a determinado ponto, das questões anteriores. As catedrais

têm evidência intuitiva, mas somente na forma e não no significado, enquanto que os tratados têm evidência discursiva e não intuitiva. Juntando um com o outro, acaba-se lendo a catedral e vendo o edifício das idéias como se fosse uma catedral, mas é algo que só se obtém por exercício, como resultado de hábito adquirido, é algo impossível a todo o homem, porém em termos virtuais e não reais, exigindo habitualidade para a sua realização, pois do contrário seria o mesmo que considerar que, bastaria um homem ter músculos para que pudesse lutar contra o atual campeão de boxe com alguma chance.

A memória é a mãe do conhecimento, uma demonstração não decorada é uma demonstração não entendida, primeiro, é necessário apreê-la discursivamente, parte por parte, depois olha-se o conjunto e deve-se então intuir a simultaneidade de todos os nexos, pois além dos nexos sucessivos ou discursivos, existe uma multidão de nexos internos que não aparecem discursivamente e isso só pode ser intuído e é a isso que chamamos *intuição racional*.

A intuição não pode ser cultivada, porque é faculdade passiva, coloca-se o objeto na frente, em condições adequadas e haverá intuição. Ela não pode ser forçada, diferentemente do raciocínio e da memória, ela é involuntária. Há inclusive ofertas de técnicas para obtenção da facilidade intuitiva, porém, seu preço para o indivíduo é impagável. Todos têm intuição, não se trata de eliminar as construções racionais falsas para que uma pessoa tenha intuição, basta apenas fornecer os meios para que se faça uma construção racional certa.

A intuição não é algo excepcional, como geralmente é a idéia que dela se faz, está presente todas as horas do dia, e só é apresentada como algo excepcional devido ao fato de só podermos ter intuição das coisas presentes. Normalmente, o que nós temos presente são só os objetos dos sentidos, o que gera no máximo intuições sensíveis vulgares.

Os objetos mais complexos e mais elevados, só os conhecemos discursivamente, raramente temos ocasião de que eles se apresentem a nós. A intuição sensível é vulgar e comum, mas uma intuição racional a respeito de coisas verdadeiramente importantes é muito rara e este caráter excepcional não está na natureza da intuição mas na complexidade e elevação dos objetos. Ter intuição de ordem metafísica é muitíssimo raro pois se necessita de várias condições para isso, pode-se ler a Suma Teológica de São Tomás de Aquino quantas vezes quiser e não conseguir transformar o que se leu em uma intuição.

O momento que aquilo que é conhecido discursivamente se eleva diante de alguém como uma totalidade simultânea de nexos que vão, não somente em um sentido, como no discurso, mas em todos os sentidos simultaneamente, se chama *contemplação*.

Hugo de São Vito distingue *pensar*, *meditar* e *contemplar*. *Pensar* é simplesmente ir de uma idéia a outra, sem rumo determinado, *meditar* é continuar pensando na mesma coisa buscando sua natureza e suas causas (é um pensamento continuado, é propriamente o que chamamos de raciocínio discursivo, ininterrupto), *contemplar* é algo que se consegue apenas depois de conseguir meditar, ou seja, é quando o edifício construído pelo raciocínio discursivo aparece todo de uma vez, é quando se vêem não só os nexos silogísticos de um pensamento com o pensamento seguinte, mas *entre todos os pensamentos ao mesmo tempo*, vendo-se as conexões cruzadas, como se fosse um edifício.

Um edifício não é uma coluna que sustenta o teto, depois outra coluna que sustenta esta primeira, pois todas estão sustentando o teto ao mesmo tempo e vemos todas ao mesmo tempo. No discurso, uma coluna vem após a outra, cada parte segue uma outra e assim por diante, no fim é que vemos todas as colunas sustentando o mesmo teto, e este é o momento da contemplação. Distingue Hugo de São Vito ainda, a contemplação em dois tipos: a contemplação dos *objetos naturais* e *dos divinos*, sendo assim, é necessário apenas chegar à contemplação das coisas naturais porque o salto daí é algo mínimo, não trata de uma função diferente mas de *objetos diferentes*. A razão e a intuição são as mesmas pois a intuição que faz um indivíduo tomar consciência de que ele está com problemas orgânicos é a mesma com a qual ele intui as realidades superiores.

A intuição, para efetivar-se, necessita do concurso de outra função: dos *sentidos* para a *intuição sensível*, do *sentimento* para a *intuição psicológica*, da *razão* para a *intuição racional* e assim por

diante. Para obter a intuição de realidades universais, precisa-se de um auxílio imenso da razão, da memória, etc., trata-se de um edifício construído com o auxílio de todas as faculdades sob a direção da razão para dispor tudo, como em uma tela, para que a intuição possa ver o conjunto e, sendo assim, o que há é intuição, sendo impróprio falar-se de “intuição metafísica”, como se tratasse de uma intuição superior a outra intuição qualquer. Em todos os casos a intuição é qualitativamente igual, ou seja, é *apresentação do objeto à consciência*, apenas sendo este o que pode mudar e não aquela função, assim como pode mudar o grau de integração e organização das faculdades. Se admitíssemos que além destas funções existe uma outra função superior, misteriosa, que não está presente no comum dos mortais, que precisa ser ativada, então sairíamos completamente do terreno científico. E aí seria necessário um meio igualmente misterioso para ativar uma função da qual não dispomos e isso requereria um outro indivíduo e a isto poderíamos chamar de iniciação, ou seja, alguém “liga” determinada função e esta funciona conforme quem a ligou. De fato, pode haver transmissão de alguma coisa, pode haver algum apoio, porém sem que isso seja essencial, pois a intuição é algo que todos têm, e por igual, o que ocorre é que nem todo homem tem a sorte de conseguir a harmonia das funções de forma que todas elas concorram para um mesmo fim. O que acontece entre a intuição das coisas naturais e das coisas divinas é uma *mudança*, no sentido em que fala Pradines, é uma subida de nível, onde a partir do momento em que uma função adquire uma certa perfeição, ela passa a ser regida por outra constelação de causas, ela atinge uma autonomia.

Vimos que a intuição sensível depende dos sentidos, que a intuição psicológica depende da intuição sensível e assim por diante, e que a intuição racional depende de todas as anteriores, porém, se o indivíduo perde a intuição sensível visual, e como o que ele adquiriu já está adquirido, ele não perde a intuição racional, isto significa que ele está funcionando em uma outra constelação de causas, não mais dependendo daquela sensível, é o que denomina-se *mudança*, uma espécie de assunção, *de subida a um nível onde as mudanças inferiores não afetam mais*, de forma que as supremas intuições de ordem metafísica podem também adquirir uma certa autonomia. O que não impedirá que o homem, que tenha chegado a grandes conhecimentos de ordem metafísica, não possa ter distúrbios de memória, mas isso não o fará esquecer esse conhecimento de ordem superior, porque já se tornaram autômatos, mediante esta *mudança* ou *autonomização*.

Todas as faculdades que temos, têm raiz no animal, sem exceção, inclusive a intuição de objetos metafísicos, porém, é uma raiz e, como na planta, depois que cresceu pode-se tirá-la de um lugar e pô-la em outro, Ela continuará vivendo do mesmo jeito, embora dependa da terra, mas não depende *daquela terra em particular*. As faculdade animais são como uma terra na qual as faculdades humanas vão crescendo, e não se distinguem em natureza da espécie animal, mas *distinguem-se em autonomia*. Os grandes filósofos do passado, como Aristóteles e São Tomás de Aquino, sempre consideraram as coisas desse modo, nunca tiveram vergonha de sabê-lo e dizê-lo, que se deve começar de baixo e ir subindo gradativamente.

Quando se faz essa passagem, de todo esse transcorrer, das intuições para a contemplação e de todas elas junto de uma vez, ou, ao contrário, se temos uma intuição de algo que apresentamos de uma maneira discursiva, que possa ser entendida e, portanto, isso possa ser reconstruído para outra pessoa, é a isso que chamamos a passagem do analítico para o poético e vice-versa, dito de outro modo, quando se tem uma determinada seqüência de intuições conectadas dessa maneira para que depois se contemple o todo, temos a passagem do analítico para o poético.

Esta subida e descida é a totalidade do mundo do conhecimento e da cognição, é a passagem desses vários níveis: do *possível para o provável, para o verosímil e para o certo*. Quando alguém escreve um livro, dispõe tudo na ordem discursiva certa, poupando ao leitor o trabalho de achar a ordem discursiva, e não o trabalho de achar esta ordem numa ordem simultânea e isso só o leitor pode fazer, donde se conclui que todo aquele que escreveu um livro escreveu apenas meio livro. Guénon diz que um livro também chamava gradual, pois de fato o livro o é, uma escada não pode ser chamada de gradual, pois ela tem que ter todos os degraus ao mesmo tempo necessariamente, assim como um edifício tem que ter teto, sustentação, paredes, etc., ao mesmo

tempo, já um livro só pode ser lido frase por frase, e só depois o leitor deverá remontá-lo mentalmente, e o mesmo deve ser feito com uma demonstração, ou seja, deve-se remontá-la passo a passo, elemento a elemento.

Não se pode ter intuição sensível sem apoio dos sentidos, que tornam presentes os objetos intuídos. Não se pode ter uma intuição de um estado interno se não se tem a sensibilidade interna que, por sinais variados, torna presentes à consciência estados de tristeza alegria, etc. E não se pode finalmente, ter intuição intelectual sem o auxílio do pensamento e da memória, que nos trazem os objetos para que neles se intua algo. Deste modo, a intuição é direta e imediata, no sentido lógico, isto é, logicamente ela não depende de nenhum outro conhecimento para poder validar-se, mas psicologicamente, para poder produzir-se de fato, a intuição necessita das várias funções que compõem o ser humano vivo. O enfoque psicológico estuda o mundo real de produzir-se das cognições, enquanto a lógica estuda as condições da sua veracidade.

A intuição é o fundamento das demais faculdades num sentido lógico, não no psicológico e muito menos no cronológico, ela é a origem, o fundamento necessário das demais faculdades no sentido destas serem realmente cognitivas, ou seja, de poderem apreender, conhecer realmente a verdade. É ela quem fundamenta o valor cognitivo das demais faculdades, nenhuma delas, de *per si*, tem sua validade cognitiva assegurada; os sentidos isoladamente, não garantem a existência real dos objetos do mundo exterior; a memória não garante a veracidade das coisas pensadas, ao passo que a intuição tripla fundamenta, não só a si mesma como todas as demais faculdades.

Muitas das demais faculdades os animais as também têm. Não tendo porém a intuição tripla no sentido pleno, pois tal conhecimento no animal não tem valor cognitivo, este não conhece portanto as coisas objetivamente, apenas subjetivamente. Dizemos que o homem é um animal racional no sentido em que, tendo a intuição racional, ele tem a garantia da veracidade dos seus conhecimentos, sejam estes derivados da razão, da memória ou dos sentidos, é o único animal que possui a noção da veracidade, que tem a crítica dos seus próprios conhecimentos, não apenas pode chegar a uma representação global do real mas pode também olhar essa representação inteira e julgá-la verdadeira ou falsa, aceitá-la ou rejeitá-la. O sentido autocrítico, a crítica do próprio conhecimento à luz do critério de veracidade ou falsidade, é a diferença específica do ser humano, mas isso requer que ele tenha uma noção inicial da verdade firme - e esta noção é justamente dada pela tripla intuição. Juntando esta com a capacidade propriamente racional, a qual permite a construção de uma totalidade representativa, então o homem pode ter a intuição tripla do conhecimento total, pode erguer uma imagem total do real, com o auxílio da imaginação, da memória, do raciocínio, etc., e em seguida intuir a simultaneidade dos nexos com a sua consciência deles e proclamar a sua veracidade ou falsidade.

Quanto a sua veracidade, a intuição é independente de outro qualquer conhecimento, de qualquer outra função cognitiva. Mas quanto ao seu produzir-se, ela depende existencial e praticamente das demais funções. Portanto, quando dizemos que a intuição origina as demais funções, estamos falando do ponto de vista lógico, não psicológico, isto é, a intuição origina as demais como fundamento da validade lógica dessas funções, ou seja, é a intuição tripla, originária, que funda a possibilidade de as demais funções operarem como funções cognitivas, dotadas de valor cognitivo verdadeiro. Do ponto de vista puramente evolutivo e temporal, é claro que o sentido surge no desenvolvimento do indivíduo antes da intuição tripla, mas operam desordenadamente e não podem pretender a uma validade cognitiva nem sequer mínima.

Seria importante que o estudo lógico ou gnoseológico da intuição tripla fosse complementado por um estudo da evolução das faculdades, isto é, da gênese temporal das faculdades, no sentido de saber qual surgirá de qual, e em que ordem. Se no sentido lógico, a intuição tripla é o fundamento ou origem, no sentido psicológico, é um ápice ou coroamento, ou seja, somente o homem inteiro, o homem plenamente desenvolvido pode ter a intuição tripla, não é algo que o antropóide possa realizar e o bebê a tem em estado rudimentar - falta a um e a outro o desenvolvimento necessário para poder ter certeza da certeza. A questão então seria saber quais são as condições genéticas de ordem psicológica necessárias para que ela ocorra, ou ainda, como o organismo psíquico vai se formando a ponto de desembocar na intuição tripla? (No sentido pleno, entender que se entende, perceber que se percebe, perceber que a luz ilumina o olho e por isso o olho vê a coisa iluminada). Ela é um fundo permanente que tem que estar presente para poder ser dito que

um determinado conhecimento é racional, porque se não há - seguindo a definição de Hegel - união entre o conhecimento e a consciência de si, não há conhecimento racional. A continuidade ou intermitência da intuição tripla são distinções psicológicas, não lógicas - uma primeira vez ela tem que ocorrer, a questão é passar do ponto de vista lógico - questão já resolvida - para o psicológico e essa passagem implica em alguns problemas, porque entra-se então na contingência e esses problemas teriam de ser resolvidos sob a forma de estudo como aquele feito por Piaget, que investigou no sentido de saber em que momento determinadas estruturas cognitivas passam a ser adquiridas pelo indivíduo. A partir de que momento o *cogito* cartesiano seria possível? Quais seriam as condições psicológicas propícias a esta tomada de consciência do sujeito enquanto sujeito autoconsciente?

Porém o *cogito* é um terço da intuição tripla, é uma intuição psicológica - *penso*! E pensar é um estado, Piaget determinou as etapas da evolução do *cogito*, podemos colocar a mesma questão: Em que momento e sob quais condições é possível a realização da tripla intuição?

A teoria dos discursos só ficará perfeitamente clara se nós compreendermos as diferentes funções cognitivas humanas e suas relações e desde que a todo momento estamos apelando a conceitos como razão, imaginação, etc., é necessário que definamos cada uma delas, fazendo uma interrupção na disciplina lógica e entrando na psicológica.

É só a partir da intuição tripla que surge a possibilidade da veracidade ou falsidade das afirmações, recordações, etc.

O que não tem possibilidade de ser verdadeiro também não tem a possibilidade de ser falso, só a partir do momento onde entra o valor cognitivo da faculdade é que entra a questão da veracidade ou falsidade. Todas as outras faculdades podem existir e funcionar, mas a partir de um certo momento elas podem acertar ou errar. Necessariamente temos que ter em mente a dualidade de métodos: o lógico (a partir do qual abordamos a questão da intuição tripla) e o psicológico (que passaremos a abordar uma vez que vamos nos ater ao estudo das faculdades cognitivas).

Porém, mesmo antes disso é necessário que o homem possua já a aptidão ao menos para a intuição tripla, e essa aptidão, mesmo que ainda em estado virtual, já constitui a inteligência intuitiva.

A inteligência intuitiva, inaugurada pela intuição tripla, desenvolve-se crescendo até chegar a um ápice que é a intuição racional, a qual por sua vez é a *razão*.

2

Razão ou inteligência construtiva

A inteligência intuitiva encontra logo os seus limites. Inteligência da coisa presente, deixa de enxergar a multidão das ausentes, quer opere sobre os sentidos (intuição sensível), quer sobre os estados internos (intuição psicológica), quer sobre algum conceito intelectual (intuição racional ou intelectual), a intuição necessita de um objeto imediatamente presente à consciência.

Os objetos muitas vezes são inacessíveis, distantes de fato no tempo, e assim a intuição não tem sobre o que operar. As demais faculdades vêm então em seu auxílio, trazendo sejam recordações do objeto, sejam imagens, seja um conceito, seja o objeto presente no todo ou em parte.

Também é evidente que em toda intuição, há toda uma rede de relações que se sustenta.

Se um conceito torna o objeto presente no seu todo, a operação é de natureza discursiva e não intuitiva. Começa a haver intuição no momento em que se dá algo semelhante àquele da linha reta: percebemos nela propriedades que não estavam presentes no seu conceito mesmo; percebemos nela algo que não lhe tínhamos atribuído, neste caso, podemos considerar que o pensamento simplesmente colocou o objeto diante de nós para que a intuição pudesse fazer o resto, por outro lado, quando se coloca um conceito total de um objeto ou ente qualquer, com todas suas propriedades, não é preciso ter intuição do objeto.

Também é evidente que, quando a propósito em um texto cada objeto é evocado, toda uma rede de relações se sustenta, todo um arcabouço de construções mentais canalizam, orientam, enquadram a atenção e fazem surgir o objeto, enfim, a intuição de uma coisa presente seria possível sem que nela tivesse subentendida, pressuposta, a moldura racional das relações com todas as coisas ausentes. É certo que a intuição atualiza, efetiva a evidência de um objeto presente.

Quando se intui algo através da imaginação, tem-se intuição do conceito e não da coisa mesma, quando existe intuição racional, dá-se neste caso o ajuntamento de conceitos onde é percebido o nexa entre estes, nexa que não estava dado. Os conceitos são dados, o nexa é intuído. Pode-se recordar ou mesmo lidar com o conceito de tristeza, uma vez que se tem o conceito, se pode lembrar de momentos que se esteve triste, sem no entanto estar ou ficar triste por isso, isto ocorre porque não se está tendo intuição da tristeza, mas de seu conceito, se está apenas tendo *intuição da recordação da tristeza*. Uma vez que este fato não está ocorrendo agora - não se está triste agora, há apenas a recordação do conceito de tristeza, pode-se inclusive reparar que este fato possui algo em que antes não se havia reparado, e isso é *intuição racional*, intuição de evidência, de nexa. Não fosse assim, toda vez que se fizesse um conceito não haveria distinção entre conceito e a intuição do objeto, entre o conhecimento de um conceito e o conhecimento do objeto. Mas há esta distinção, pois o conceito é um signo, que *representa* mas não *apresenta* o objeto. Quando porém encaramos vários conceitos juntos, pode ser que se apresente um nexa no qual não se tinha pensado antes, o que caracteriza a intuição racional.

A intuição racional, ao mesmo tempo que virtualiza, passa para a latência, para o plano de fundo, a rede das relações possíveis.

Inversamente, o raciocínio atualiza, chama a atenção justamente para esta rede de relações possíveis, passando para o fundo, para o lusco-fusco de uma rede de conceitos o objeto real presente. Talvez a melhor maneira de compreender a distinção entre intuição e raciocínio seja dizer que a intuição só pode captar um objeto presente, portanto um objeto colhido em sua plena realidade, no seu ato de existir, ao passo que o raciocínio opera com conceitos. Os conceitos captam os objetos enquanto meros esquemas de possibilidades lógicas.

O conhecimento inicial tem que ser intuitivo e imediato, caso não seja, tem que ser provado, e esta prova vem a ser a função do discurso analítico, que vai de uma intuição a outra, de forma que toma-se como evidente uma coisa já provada, mesmo que não haja recordação da

intuição originária, como por exemplo, na Geometria, em que se parte de conceitos intuitivos de ponto, reta, plano, etc. e de certas leis evidentes como "o todo é maior que a parte", etc. Transfere-se portanto, a evidência desses primeiros conceitos para outros que se querem provar verdadeiros, inversamente, pode-se partir de afirmativas presentes e recuar até a inicial, uma vez que dúvidas que surjam requeiram este procedimento. De forma que o ponto final a que se chega, por este último procedimento, é uma evidência inicial, o que significa dizer que se chega a um princípio de identidade. Ora, aqui vemos que o raciocínio é o contrário da intuição, e psicologicamente falando, o raciocínio exige esforço, enquanto a intuição pode ser obtida sem esforço.

A intuição, na verdade, é incomunicável, dela transmite-se sua tradução discursiva; pode-se colocar os dados em uma certa ordem que, vendo-os, um outro indivíduo consiga ter a intuição do que se quer transmitir, temos então os dois extremos que são a *credibilidade* e a *forçosidade*. A prova lógica é necessariamente forçosa; a sua credibilidade depende da intuição da premissa, em ausência do que, todo raciocínio seria inútil, esta intuição da premissa não pode ser forçada. Inversamente, o discurso poético e o retórico têm pouca forçosidade lógica, em termos lógicos, nada provam, convencem na medida em que facilitam a intuição, é uma questão de criar uma forma arquitetônica que permita a visão do conjunto, e isso é do domínio da estética, que é a disposição ordenada dos dados. O raciocínio força o cérebro em uma direção, espreme-o, enquanto que a estética lhe permite o repouso, facilitando a intuição; o raciocínio cria um canal, a possibilidade lógica da intuição, não propicia ajuda psicológica, é como ler Dante, São Tomás de Aquino, um mundo de palavras que passa a parecer um amontoado de formalidade lógica. O que pode ser utilidade nesta hora é a estética, a retórica, o aspecto literário, que criam condições psicológicas à emergência da intuição. É o que se visa conseguir então com a teoria dos quatro discursos, a teoria das faculdades cognitivas e a teoria dos gêneros literários. Encerram esse conjunto de matérias, as possibilidades lógicas e psicológicas necessárias à assimilação do conhecimento.

Geralmente, o pensamento é um complexo de imagens e palavras, de signos verbais e imagens, ao considerarmos o pensamento lógico sob um grau acima do pensamento puramente imaginário, isto não quer dizer que o pensamento mesmo dispense as imagens, mas quer dizer que estas estão encadeadas segundo conceitos verbais correspondentes, ao passo que o pensamento puramente imaginário vai por liames analógicos, e quando a imaginação consegue encadear as coisas logicamente, deixa de ser imaginação e passa a ser raciocínio.

O homem pensa com o corpo inteiro, a alma inteira, com toda a sua inteligência e ao pensar, nenhuma parte de si fica de fora. O pensamento apenas verbal é o pensamento, se assim se pode chamar, de computador, que pode gerar no máximo uma pseudofilosofia, neste caso, trata-se de um raciocínio seco, sem ignição; é uma mera combinatória possível de pensamentos; não são pensamentos pensados. O pensamento verdadeiramente pensado tem uma raiz, sempre, na intuição, portanto raiz na memória, na vontade, etc. Aquilo que é próprio de um computador é um pensamento que pode vir um dia a ser pensado por um ser humano real, por um indivíduo autoconsciente, para o que, é necessária a conexão voluntária e o esforço conjugado de todas as funções, condição indispensável para se chegar a um conhecimento. Nenhum ser humano pode pensar à semelhança do computador, que vai combinando os pensamentos existentes sem que entrem novos dados, a menos que estes lhe sejam introduzidos por um ser humano. Ao contrário disso o homem está a cada momento recebendo novos dados, além de haver na memória um reservatório inesgotável de dados que, tão logo seu pensamento falhe, surge a esta para completar o que falte. E isto é inimitável - sendo imitável apenas a estrutura formal do pensamento, a estrutura formal das decisões, a estrutura formal do raciocínio analógico, etc., mais ainda, o pensamento humano está ligado a dados e informações que provêm continuamente da memória e dos sentidos.

A memória, por sua vez, depende do corpo e dos sentidos, a forma humana realimenta continuamente o pensamento, donde se conclui que para imitar o pensamento humano, é necessário que a forma humana seja imitada e para tanto, seria necessário, no caso de um

computador, que este tivesse corpo, coração, cérebro, preocupações humanas e recebesse os dados como um ser humano - caso em que, sendo feito um computador assim, poderia dele se dizer: é um ser humano! Não há portanto, termo possível de comparação entre o pensamento artificial e o pensamento humano. Pois como poderia haver assimilação voluntária de dados numa máquina, à semelhança da vontade do homem? Não é possível sequer imaginar que, ao inventar o homem a máquina, isso tenha podido interromper o bom funcionamento das leis da natureza e mesmo considerando-se os bebês de proveta, cujos nascimentos diferem da forma costumeira, tanto na fecundação quanto onde se desenvolverá (fora do útero materno), todos os procedimentos terão necessariamente que imitar o procedimento da natureza, senão não vingam. A estabilidade do real impede que um homem nasça ornitorrinco, que dois mais dois somem cinco e que o progresso resolva todos os males humanos...

Do exposto até aqui, pode-se perceber que muito da mentalidade atual decorre de um equívoco que prosseguiu com Descartes, persistiu num cochilo de São Tomás de Aquino, pelo fato deste ter confundido a razão com o pensamento discursivo (embora o conceito com o qual tenha operado fosse o de razão, mesmo). São Tomás chama de inteligência o que chamamos de inteligência racional e inteligência intuitiva, Descartes e outros vão considerar que razão consiste na capacidade de fazer silogismos ou de fazer cálculo (o que também uma máquina faz).

Todos esses conceitos errados geraram falsos problemas. O pensamento, conceituado (erroneamente) como foi, coloca-se como logicamente distinto das demais funções humanas, quando na verdade, na prática, o pensamento funciona o tempo todo ligado às outras funções e orientado pela função que estou denominando razão, que é o senso de harmonia do todo. Caso não fosse assim, seriam indistintos o pensamento do computador e o nosso, pois o pensamento formalmente lógico (como o do computador), algo como o algoritmo dos pensamentos possíveis, nunca pode ser verdadeiro ou falso, pois a veracidade ou falsidade deste está na premissa que o desencadeia e quem dá a premissa é o homem. A preocupação de que uma máquina possa pensar melhor que o homem é como o medo de um escultor pela estátua que construiu, é um medo criado e fomentado pelos criadores da ficção científica.

Há um livro de Norbert Wimman, *Deus, Golem e Cia*, que é hilariante. Trata-se da possibilidade de alguém inventar uma máquina capaz de inventar outra melhor do que esta. Na hora em que isto é feito, não é possível saber a diferença entre homem e Deus. É uma grande piada contada pelo inventor da cibernética, a máquina, criada pelo homem, para fazer uma máquina melhor do que ela, fez uma máquina melhor do que ela. Nada mais lógico.

O raciocínio, para que se efetive, tem que contar com o apoio da vontade, de forma que todo o ser seja forçado a dirigir-se à meta pretendida, que é a coerência do todo, isso é o oposto do que Gurdjieff propunha aos seus discípulos, ou seja, lhes propunha exercícios de descoordenação motora e ao invés de fazer convergir todas as funções para um todo ordenado, coerente e lógico, ele as fazia concorrer entre si, de forma a ficarem independentes uma das outras, apenas o sujeito que estivesse no começo desta linha de montagem não ficaria comprometido, ao contrário de Freud, que tentava por ordem no caos, Gurdjieff procurava caotizar o que estivesse na luz.

A vontade de saber, de conhecer a verdade é o que impulsiona o indivíduo e isso poderá leva-lo a defrontar-se com coisas que aparentemente podem assustá-lo, como aconteceu com Freud e Nietzsche. O primeiro assustou-se com o mundo subterrâneo, louco, assassino, que descobriu; e o segundo, ao descobrir motivações pouquíssimo (ou nada) nobres por trás dos atos aparentemente superiores e os mais aparentemente morais. Ambos viram a humanidade pelas costas o que é difícil de se ver sem enlouquecer, não eram muito rigorosos quanto a lógica, do ponto de vista do método, tinham imaginação suficiente para por à frente das vistas o objeto e crê-lo real; possuíam grande facilidade retórica. Freud inclusive, era um estilista primoroso, tanto é assim, que inúmeras coisas que concebia como possível, passaram a ser francamente admitidas como possíveis, após este e Nietzsche terem expostos suas idéias. A indignação e o descrédito quanto a espécie humana, é compreensível e é grande. Porém, como distinguir a indignação

verdadeira da simples ocasião de desrecalque? É sabendo que, se não existisse a indignação verdadeira, não poderíamos suspeitar da falsa.

Pergunta-se então qual o papel da revelação nisto tudo, uma revelação estabelece um cômputo de símbolos, portanto tem uma função muito mais poética do que lega, abre um novo mundo para a civilização inteira, embora nela mesma não sejam dados os critérios de verdade lógica, verdade científica. Ao estabelecer um campo de símbolos que antes não existia, abre-se então um continente novo para o ser humano, que não se imaginava. O livro sacro em grande parte é sibilino, não é claro, é para ser interpretado, o papel inicial dele é sobretudo o de mudar a imaginação, depois o sentimento e depois a vontade e a inteligência sendo afetada em último lugar. Pode-se ocorrer que, do momento da revelação até a explicitação da doutrina passem mil, dois mil anos e é prazo longo demais para a ciência se pronunciar a respeito de algo - aqueles a quem interessasse a resposta científica do problema já estariam todos mortos. O sentido dado pela revelação não é dado diretamente à inteligência, mas sobretudo à imaginação, o que permite um arrebatamento das pessoas que passam a se esforçar num determinado sentido e só muito posteriormente a dúvida surge, ou seja, quando alguém coloca uma questão que requeira esclarecimento. Neste momento então surge a doutrina e na medida da expansão da religião, começam a surgir as dificuldades de interpretação, surgem questões que no meio simples, onde a revelação nasceu, não existiam. Vai-se passando então, gradativamente, do discurso poético ao analítico. No caso da doutrina cristã, essa passagem do poético para o analítico levou 1300 anos, até hoje havendo pontos não completamente esclarecidos, no começo, segue-se mais pelo instinto, pela inspiração, pelo entusiasmo religioso, sem que se esteja entendendo uma palavra sequer do que foi dito, não sendo necessário haver este entendimento, pois as coisas vão se encaminhando pela simples razão de que as pessoas entusiasmadas pelo mesmo objetivo são naturalmente coordenadas.

Não é necessário muita discussão neste momento inicial, as discussões só passam a surgir com a emergência dos intérpretes, dos teólogos. Sempre houve na história mais teólogos que se equivocaram por causa da Bíblia ou do Corão do que psicanalistas por causa de Freud e a psicanálise. O que é Freud diante de todos aqueles que querem salvar a nossa alma? No caso de Freud e a psicanálise, a pessoa tem que pagar, o que torna grande parte da população defendida contra seus erros. Há um certo espírito fáustico, que pode tanto criar problemas para o homem quanto empurrá-lo para frente; pode haver um desejo mórbido de experimentar o possível ou um impulso de crescer e este é o espírito prometeico que existe e que tem de persistir no homem, no mito, quem salva Prometeu é Hércules, que simboliza a vontade.

O progresso do conhecimento tem que estar sob o domínio da vontade, de modo que não haja extravasamentos, esta vai ser o elemento equilibrante entre o autoritarismo dogmático, conservador, tradicionalista, e as funções de permanência, progresso e mudança. Quanto de permanência e quanto de mudança deve haver? Compete à estimativa, que deve perceber o perigo e agir. Em *O Homem e a Natureza*, de Seyyed Hossein Nasr é dito que o espírito prometeico é o que está devastando o mundo. Porém como ele explica o surgimento do deserto da Líbia? A civilização islâmica com todo o seu tradicionalismo e simbolismo da natureza produziu um belo deserto que está lá até hoje e Israel com toda a sua tecnologia transformou um deserto num jardim. A Líbia era uma região riquíssima e havia governantes islâmicos tratando errado a região, provocando uma catástrofe ecológica (o que ocorreu em mais ou menos 1400 da nossa era).

3 RAZÃO

Devemos fazer o possível para nos afastar das maneiras vulgares e correntes de entender o que seja razão, as quais a identificam como *cálculo matemático*, como a simples *lógica formal*, ou ainda como a faculdade de raciocínio, de pensamento discursivo.

O pensamento discursivo nada mais é que a redução de múltiplos pensamentos em uma unidade. Ao se prestar atenção ao silogismo, nota-se que ele não passa de uma operação de verificação do que existe de comum entre dois juízos ou proposições, este requer então o chamado termo médio, que está presente tanto na premissa maior quanto na conclusão, por isso, o termo médio encadeia um ao outro, transfere uma identidade de juízo para outro. O pensamento discursivo então não passa de uma aplicação da identidade.

A identidade, o princípio da não contradição, e o princípio do terceiro excluído, são princípios intuitivos, porém, a função que os capta não é a intuição, pois a identidade nunca é um objeto presente, ela nunca aparece como tal. O que aparece são os entes, sejam entes corporais, sejam entes de razão. Os princípios, propriamente, não aparecem. Pode-se intuir a identidade *em alguma coisa*, mas esta não nos aparece enquanto tal, não se capta a identidade em si mesma, porém, uma vez captada, dela pode-se extrair um princípio. Para se entender isso é preciso usar o mesmo procedimento usado no estudo da intuição, ou seja, é necessário buscar uma experiência que possa fundar não só a idéia da identidade como também sua veracidade.

O conceito de verdade não foi deduzido da experiência - foi intuído e uma verdade fica sendo modelo de todas as outras, o que é justamente a experiência da tripla intuição. Pode-se tentar explicar que o homem conhece o que conhece porque tem predisposição para conhecer, isto explica apenas a *possibilidade* do pensamento racional, da intuição, mas não explica que esta tenha aparecido verdadeiramente. A entrada em funcionamento e a tomada de consciência destas faculdades têm que ter por base uma experiência, um momento inaugural que desencadeia a posse da faculdade em questão. Se anteriormente descobrimos esta experiência com relação a intuição e chegamos à conclusão de que é a experiência da luz, pode-se perguntar: existe alguma experiência para o homem que funde a possibilidade, a noção e a veracidade do pensamento discursivo ou racional? Talvez, mas não podemos assinalar uma experiência em particular, e sim um tipo de experiência que *é a experiência do mesmo e do outro*.²

Se existe já nos sentidos e na memória a idéia do mesmo e do outro, a identidade surge simplesmente na hora em que pensamos novamente o mesmo pensamento e erigimos em princípio esta experiência imediata a qual vem a ser um dos fundamentos naturais do pensamento racional. Devemos ter em conta, porém, que o pensamento discursivo não esgota a razão pois a razão é muito mais que isso.

Se eu faço um juízo que implica identidade, dizemos que esse juízo é racional. *Então o pensamento discursivo é simplesmente a identidade transferida do pensamento*. É fácil ver que diante dos sentidos de qualquer ser, os outros seres e situações desfilam em uma multiplicidade inesgotável dentro da qual se distingue o mesmo e o outro, o semelhante e o diferente. A operação de aplicar a identidade e a de reconhecer o mesmo e o outro é um conhecer que, no fundo, é um reconhecer. Este reconhecer se dá no momento onde os sentidos captam atualmente a mesma coisa que a memória capta no passado.

A memória é um sentido interno, está dentro de nós, com ela, produzimos uma ficção de percepção, dito de outro modo, um fingimento de percepção. E se este fingimento de percepção,

²Um animal já reconhece o mesmo e o outro. Por exemplo, conhece a sua mãe e a conhece pela memória. Esta experiência, que é inegável, mesmo que seja equivocada (o animal pode enganar-se e achar uma outra mãe), pressupõe a diferença do mesmo e do outro.

que chamamos recordação, coincide com a percepção real que temos através dos sentidos externos, reconhecemos o mesmo. Produz-se uma imagem com os sentidos internos ao mesmo tempo que os olhos oferecem uma outra imagem que vem de fora, quando as duas imagens coincidem, dizemos que é *o mesmo*. É, pois, uma superposição do externo e do interno e esta só é possível graças a *tripla intuição*, e no caso da, o interno e o externo são imediatos, ou seja, não há separação entre eles. Já no caso do raciocínio, do pensamento, existe primeiro um, depois o outro, tendo-se que voltar ao primeiro, ao segundo etc. Há então, um intervalo entre a ação do sentido interno e o externo e a apreensão do nexa entre estes dois e, neste caso a apreensão do nexa não é simultânea com as intuições interna e a externa, existindo então uma espécie de vai e vem, porque um dos dados não está presente.

A experiência interna é uma experiência de memória, de repetição (repetir = pedir de novo, querer a mesma coisa), sente-se uma sensação novamente, não porque ela foi provocada pelo mundo exterior, mas porque a pedimos, ou seja, a quisemos. E é a isso que chamamos recordação, que é colocar uma coisa de novo "perante o coração", oferecer de novo o mesmo objeto à intuição. Deseja-se o objeto mas este não está presente; não aparece externamente. Aparecendo só desejo e a sua imagem, repetida, e está repetição coincide com aquilo que está sendo oferecido aos sentidos naquele mesmo momento. Então conclui-se que é o mesmo, e que o que gerou foi a coincidência da intuição interna com a externa. O animal faz isso assim como nós o fazemos, ou seja, compara os dados dos sentidos com a recordação que já possui.

Podemos comparar também não apenas um dado do sentido interno com outro do sentido externo, bem como do contrário, um dado do sentido externo com o do sentido interno e verificar se trata-se do mesmo objeto, visto de dois lados, em duas ocasiões. Além disso, podemos ainda comparar uma imagem do sentido interno com um simples esquema, pois dos dados dos sentidos, retemos na memória uma imagem, porém como a repetição dessa imagem é um pouco trabalhosa (como por exemplo, a imagem de um elefante com todos aqueles detalhes como do lugar onde estava, sua cor, etc.), substituímo-lo então por um esquema simplificado. Às vezes, pensamos muito rápido e não lembramos sequer do esquema e, sim, da intenção de montá-lo. E isto basta para que se reconheça o elefante. Se comparamos este esquema com a imagem atual do elefante, dizemos que é o mesmo, ao mesmo tempo que sabemos que é outro, porque um elefante estou vendo e outro estou pensando. Também podemos comparar um esquema com uma imagem produzida pela memória, pela fantasia, e ainda um esquema com outro esquema e concluir que trata-se do mesmo. A experiência primordial do mesmo e do outro que governa tudo isso é a mesma, para animal e o homem.

O que vem a ser então pensamento discursivo? Nada mais que a experiência do mesmo e do outro, transferida para dentro, com mais abstração e mais velocidade, uma vez que o pensamento abstrativo é mais veloz do que a fantasia, pois é mais fácil lembrar do conceito cachorro do que produzir uma imagem completa deste. Mediante a simplificação, o homem adquire então um pensamento mais veloz, e este por sua vez não requer a reprodução, a repetição integral da experiência dos sentidos, é a este pensamento que denominamos *pensamento discursivo ou pensamento racional*.

E o que é *conceito*? Este é um termo que vem do verbo latino *capio, cepire*, que quer dizer captar, pegar e o prefixo *com*, significa *junto*. Conceito é então o esquema com o qual podemos produzir uma imagem ou até mesmo uma sensação. Se temos um esquema bem elaborado, bem simplificado, podemos ter o conceito da coisa sem nenhuma palavra. O termo "conceito" é a palavra com que designo aquele ente. Se todas as nossas palavras estivessem erradas, mas pelos nomes errados pensássemos nos objetos certos, o termo ainda assim funcionaria. O termo então, não tem tanta importância. Pois podemos ter o conceito sem ter o termo, sendo o conceito então um esquema abreviado.

O conceito é anterior à sua expressão analítica, operamos com conceitos, mas antes precisamos tê-los e a operação com conceitos chama-se *pensamento discursivo*. A produção do conceito não é nada mais do que uma série de simplificações, mediante as quais vamos obtendo esquemas cada vez mais vazios, menos cheios de experiência vivida e mais cheios de intenções.

Vemos determinado objeto, que depois desaparece. Mas mantemos a recordação deste e em seguida o vemos em outro momento em outro lugar, sob certa luminosidade, cor e situação. Se cada vez que tivéssemos que recordar este objeto também tivéssemos que recordar todas essas condições, primeiro poderia ocorrer que confundíssemos tal objeto com algo que o circundava; ou que a reconstrução da imagem nos desse muito trabalho, então vamos simplificando e a esta simplificação chamamos *abstração*, o que significa *separar uma coisa da outra*. Vamos tirando todas as particularidades, até não nos sobrar nenhuma imagem, restando apenas um simples esquema de intenção. Se precisássemos de palavras para fazer tudo isso, jamais poderíamos aprender o que quer que fosse, pois uma criancinha já faz isso antes mesmo de saber palavras. O processo segue então a seguinte ordem: primeiro, tem-se uma intuição sensível do objeto, depois uma intuição interna da imagem deste, e após intuições sucessivas, começa-se a simplificar o objeto e não mais recordá-lo com todos os detalhes e, no fim, não sobra propriamente imagem e, sim, uma simples e delicada intenção, muito sutil que não se realiza propriamente em imagem. E é só quando surge a comparação - tal coisa é maior que outra - é que começa a explicação e uma vez que esta não seja suficiente, produz-se uma representação sensível (como um desenho, por exemplo). A todo momento podemos explicar ou implicar e o máximo de explicação é a experiência sensível, ou seja, a visão de um objeto real, em um determinado lugar, em suma, com tudo quanto é necessário para que este objeto possa existir e quando vamos recordá-lo, o fazemos um pouco mais implícito, ou seja, pensamos no objeto sem pensar nas condições reais onde estava.

A esse processo que chamo *abstração*, (naturalmente me referindo a sua estrutura lógica), psicologicamente, deveria ter outro nome, *simplificação*, talvez, pois *abstração* supõe um desejo de tirar, excluir algo e, na verdade, quando estamos *simplificando*, não pensamos nessa hora naquilo que se *exclui* e, sim, no que se *inclui*, há uma espécie de concentração no objeto e esta concentração implica em (ou exige logicamente) *abstração*.

O homem começa a fazer esquemas por natureza. Não é possível apreender as coisas, se toda vez precisássemos lembrá-las extensivamente. O homem é, por isso, um animal simplificante por natureza. Existe uma esquematização natural, que vai até certo ponto, até a um máximo a partir do qual é preciso comunicá-lo, e é quando surge o termo, a palavra, o fato de que uma criança antes de começar a falar, já faça essa esquematização, prova que o termo, a palavra, não é necessário à construção de esquemas, estes vem no fim do processo. Se não houver termo algum o indivíduo pode inventar um, assim como as crianças inventam nomes para as coisas, de forma que a distingui-las umas das outras.

A escola vai nos ensinar vários termos, o problema surge quando ensina ao aluno termos dos quais este não tem os conceitos, o mesmo também acontecendo na vida comum, como é o caso do pai ou mãe conversarem com uma criança respeito de coisas que esta, não sabendo o que significam, aprende a usar a palavra sem o conceito. A criança aprende que falando determinada coisa, (imaginando saber o que está falando) o pai reagirá de tal ou qual maneira. A palavra passa a ter assim, uma função não designativa mas mágica, de desencadear uma reação qualquer no pai ou na mãe e a criança passando então a falar essas palavras não por causa das coisas designadas, mas pelas ações conseqüentes destas. Permanece implícita assim toda uma cadeia e como o resultado passa ser o que lhe convém, a criança mantém o esquema.

Este hábito, contraído na infância, está na raiz de muitos pensamentos mágicos e errados que temos depois de adultos, onde esperamos que certas palavras produzam certos efeitos. Embora sem saber ao certo o que estamos falando, contamos com que o outro vá reagir de uma determinada maneira, como por exemplo, “xingar alguém de raciocínio”, imaginando-se que este não vá gostar, e por ambos não saberem o que é “ser raciocínio” a ofensa surge, tudo isso é o uso mágico da linguagem. E quando se vê esse tipo de uso de linguagem ainda presentes em discussões ideológicas, filosóficas, científicas tendemos a dar razão a Darwin quando dizia que o homem descende do macaco, pois tal pensamento é digno deste. Descartes dizia que todos os nossos problemas decorrem do fato de que antes de sermos adultos fomos crianças; e o apóstolo São Paulo dizia: "Quando eu era criança, pensava como criança; agora que sou adulto penso como adulto". Isso infelizmente nem sempre acontece pois mesmo quando a pessoa torna-se

cronologicamente adulta, continua usando as palavras apenas tomando-as apenas como instrumentos de ação, acreditando que vão provocar um efeito imediato e uma vez que esse uso se torne corrente, como aliás se tornou, as palavras passam a desencadear apenas ações, ficando *implícito* aquilo que realmente designam. É exatamente disso que vive a propaganda, do uso elementar da linguagem.

Recordando então da intuição sensível, partimos para a recordação, uma intuição sensível externa transforma-se numa intuição interna, e formamos um esquema. Quando este ainda conserva algo da imagem, chama-se *esquema fático*; quando não se tem mais imagem, e é somente uma intenção, chamamos de *esquema eidético*, pois é apenas uma idéia. Quando se tem o esquema eidético, tem-se o conceito, pois o esquema eidético já é um conceito, que é um instrumento mental que permite captar uma intenção e, através desta, o objeto intencionado, não precisando do objeto, mas apenas da intenção. O conceito é como se fosse um cheque, possuindo mais, ou menos liquidez, o conceito pode ainda ser substituído por uma recordação plena do fato ou não, pode estar mais próximo da intuição que o originou. A situação ideal se dá quando se tem o máximo de liquidez, como com o cheque. O conceito, quando não evoca a intuição, é inadequado, e se sempre evoca a intuição, não será possível operar apenas com esquemas e, sim, com imagens, o que acaba tornando o raciocínio pesado, pois seria como ter que fazer corresponder, ao cheque, uma imensa quantidade de dinheiro, o que tornaria difícil o transporte. Devemos ter em conta que falamos de elementos psicológicos, a palavra que evoca a imagem mais facilmente ou menos facilmente é um dado de ordem puramente psicológica e se o conceito não evoca facilmente a intuição, então não é possível saber do que se fala.

O esquema então é: fato, intuição externa, intuição interna, esquema fático, esquema eidético, conceito e termo. Esta é toda a cadeia, ou seja, conceito, termo e definição, sendo este último uma expressão discursiva. Toda esta cadeia foi vista apenas para esclarecer aquele ponto inicial: *existe a apreensão imediato do mesmo e do outro* e esta não advém absolutamente de uma forma *a priori* do nosso entendimento e sim do fato de que existem as mesmas coisas e existem as outras coisas.

As formas *a priori*, por mais que existam (acredito que elas existam) de nada serviriam se não houvesse a experiência, pois ficaríamos com as formas *a priori* da identidade, da diferença, o resto da vida, mas nunca veríamos identidade da diferença, ou de qualquer outra coisa. Se não aparece algo que seja semelhante, e algo que seja diferente para que possamos ver, de nada adianta termos o esquema *a priori* da identidade e da diferença. Retomando a pergunta quanto a psicológica, ou seja, quando surge no homem, naturalmente, o princípio de identidade? *Pela experiência do mesmo e do outro.*

O pensamento discursivo não é então, nada mais que a transferência destes esquemas de mesmo e outro, desde a intuição até o pensamento, e só é possível a partir do momento em que, tomando como base a experiência do mesmo e do outro, decidimos fixar determinadas significações e intenções, operamos com estas como se entre elas existissem as mesmas semelhanças e diferenças que existem entre coisas reais, pois podemos chamar um elefante de passarinho e este de elefante, mas não podemos ver um elefante de carne e osso num passarinho nem um este num elefante. O nosso pensamento o fazemos do jeito que quisermos. Porém não podemos fazer o mesmo quanto aos sentidos pois o que percebemos através destes sentidos tem uma estabilidade, uma permanência, os sentidos nos impõem certas coisas. Na hora em que decidimos reger nosso pensamento segundo a mesma fixidez do mesmo e do outro que observo nas coisas sensíveis, começa então o pensamento discursivo realmente regido pelo mesmo e pelo outro, pela identidade. Porém, isto é somente pensamento discursivo. E o que é a razão? *É a totalidade da experiência do mesmo e do outro.*

A razão é a idéia mesma do mesmo e do outro junto com a totalidade das suas aplicações, seja na intuição externa, seja na interna, seja na intuição intelectual, seja no pensamento, seja onde for.

Além de se perceber o mesmo e o outro e o outro não poder ser o mesmo - ao que chamo *não-contradição*; também percebo que não existe uma terceira coisa que possam ser, ou é o

mesmo ou é o outro, ou seja, não há intermediário entre o mesmo e o outro (pode existir mentalmente, realmente, não).

A distinção do mesmo e do outro que um faz com relação aos objetos sensíveis que percebe, é perfeita, e é correta, a que este faz na sua sensação interna também é perfeita, porque sabe se tem medo ou se tem raiva. Não é possível dizer que um cachorro corre porque ficou com raiva de alguém, ele corre porque ficou com medo e ele mesmo sabe disso, porém, ele não tem esquemas suficientes para perceber a multidão de mesmos e outros que nós percebemos. Primeiramente, porque o homem tem mais memória, percebe, por exemplo, a diferença entre o medo e a raiva no instante em que não os está sentindo, porque operando através dos conceitos, dos esquemas de medo e raiva, os distingue na sua ausência e isso o animal não pode fazer. A objetividade começa na hora em que se vai completando a intuição das coisas presentes pela sua relação com as ausentes, e é isso que o homem faz e que qualquer outro animal não pode fazer, pois este é dependente da presença e aquele não. Quando o estímulo cessa, para o animal que o provocou aquilo não existe mais, ficando apenas uma certa retenção pelos sentidos internos, pela memória, todavia, a esquematização do animal é muito pobre, não indo, ao contrário do que acontece com o homem, muito longe, dependendo portanto, da experiência sensorial presente.

Na medida em que se pode comparar coisas presentes com ausentes; mais ainda, em que se pode ter uma presença, um nexos intelectual através da intuição racional e ainda conectar esta intuição racional presente com um monte de nexos lógicos e coisas ausentes, vai-se completando a imagem do mundo, a imagem do real. O homem também pode completar isso com a consciência das próprias condições em que se dá seu conhecimento e quando se conecta a totalidade do conhecimento com a totalidade da auto consciência, alcança-se a objetividade. Não é possível ir além.

A noção de objetividade está muito ligada a noção de totalidade, os animais na verdade, são mais abstrativos que o homem (considerando tal termo em escala negativa), ele desconecta o ente das condições reais que cercam a sua existência e é mais fácil para um animal conhecer a essência de um objeto, do que conhecer as condições que possibilitam sua existência pois, para isso ele precisaria conectar essa essência com uma multidão de condições diversas que nunca se dão ao mesmo tempo.

O conhecimento verdadeiro é aquele que conhece a essência e as condições de existência do ente. Na hora em que se consegue juntar a essência, com as condições de existência e com as condições de conhecimento deste e daquele, então não há mais o que conhecer a respeito do objeto. E a isso chamamos *objetividade*.

O grande erro que os filósofos cometeram muitas vezes foi o de achar que a razão só existe no pensamento, caíram em um erro chamado abstratismo, distinguiram entre os sentidos e o pensamento e fizeram a distinção tão bem feita e de tal forma, que tudo que estava em um não estava no outro e vice-versa. A distinção que fizeram é puramente mental - de fato, o indivíduo que tem pensamentos é porque tem sentidos, e os tendo então tem pelo menos a base do pensamento e essas coisas não se dão separadamente. A distinção é puramente mental, formal e como distinguiram o pensamento dos sentidos, acharam que tudo que havia de racional nos sentidos provinha do pensamento. Mas *a razão é um princípio comum que está presente nos sentidos, nos pensamentos e nas coisas*.

O sentido tem a proporcionalidade. Por exemplo, se faço um barulho muito alto, o tímpano vibra muito; se faço um barulho pequeno, vibra pouco, se ponho uma luz muito forte a pupila reage muito, ao contrário reage pouco. E assim é a razão, ou seja, existe um nexos lógico de uma coisa com a outra, um nexos proporcional entre sujeito e objeto. Nexos que está presente nos sentidos, na memória, no pensamento, etc. Acontece que é mais fácil examinar a estrutura da razão no pensamento do que nos sentidos, por isso é que Aristóteles fez a lógica do pensamento falado e atualmente é que se começa a ver a lógica dos sentidos.

Se existe lógica no pensamento e nos sentidos, qual o nome que se dá a este fator (ou princípio) comum? É o que denominamos razão, a qual é o princípio de coesão universal, da junção dos semelhantes e separação dos diferentes, princípio este que está dentro da própria

intuição, que o pressupõe. Não existe portanto separação entre razão, intuição, sensação, sentimento, etc.

A intuição é uma faculdade humana, a memória é uma faculdade humana, já o pensamento é uma faculdade humana, já a razão não. *A razão é um nexa que está ao mesmo tempo no homem e nas coisas.*

Não se pode dizer que a flor tem intuição, ela se evidencia, aparece e como se evidencia o homem tem intuição dela. A intuição é um dado humano, e a razão tem que estar igualmente na coisa intuída e no sujeito que a intuiu. A flor tem forma, emite ao ser que a vê uma informação proporcional à sua forma, ou seja, a flor emite uma informação de flor e o homem uma informação humana. Cada ser transmite aos outros uma informação suficiente a sua própria forma. Vemos o hipopótamo como hipopótamo, a flor como flor, o mosquito como mosquito, isto é a razão, esta mesmidade da aparência deles, se os seus aparecessem cada vez com uma aparência diferente, então não haveria razão.

A intuição, o pensamento, a memória, etc., são faculdades humanas. A razão é uma faculdade humana, porém, imperfeitamente, assim designo-a porque ela não é só isso. Ela é a totalidade da mesmidade das relações, dos nexos entre *mesmidade* e *alteridade*, dentro e fora do homem pois a razão aparece de uma forma na memória, de outro no pensamento, e de outro ainda na vontade.

Os escolásticos operavam com o conceito de razão universal. Na hora de explicar, explicavam só o conceito restritivo (como São Tomás de Aquino, que define a razão como a capacidade de transitar de um pensamento a outro).

Definir inteligência, intuição e razão faz parte da ciência da psicologia, no que diz respeito, por exemplo, à metafísica, à ontologia e à filosofia da natureza, estes usam conceito amplo de razão, mas quando trata da psicologia em particular, tendo que definir a razão, define o raciocínio. Este conceito abrangente e universal da razão já existe em Platão, Aristóteles e nos próprios escolásticos, e ainda em Hegel, quando este diz *que o racional é real e o real é racional*, mas depois de Hegel perdem isso de vista, na hora em que o pensamento discursivo alcançou um desenvolvimento muito grande, tomou então o lugar da razão universal.

Para sermos totalmente coerentes com o propósito do próprio pensamento, como devemos ser, é necessário buscar a coerência das formulações do filósofo com o seu próprio pensamento, de forma a não se prender à letra nos momentos em que um erro desses se comete. Os escolásticos já levavam isso em conta nos autores antigos, ao dizerem que Aristóteles ao escrever era negligente. Uma negligência cometida pelo filósofo, seja no desenvolvimento da sua idéia seja na simples escrita, não é um conteúdo filosófico a ser levado a sério, pois tais coisas são levadas a sério apenas por aqueles de mentalidade servil, para os quais cada vírgula escrita é sacrossanta. Pode-se perfeitamente corrigir Aristóteles, São Tomás de Aquino ou qualquer outro em nome deles mesmos deve-se fazer isso a partir da hora em que se está seguro da compreensão dos princípios fundamentais das obras em questão. Conhecendo-os poderá se notar que alguns dos desenvolvimentos que um autor deu pode estar errado, como por exemplo, quando Kant diz que “a coisa existe em si”, sendo esta afirmativa incoerente com seu próprio pensamento.

É preciso notar que o uso da linguagem filosófica atualmente e dos escolásticos no seu tempo, é muito diferente. Por exemplo, para um escolástico era perfeitamente normal alguém fazer uma distinção exagerada e depois colocar varias atenuações, ao passo que hoje em dia não é assim, pois toda a tentativa se dá no sentido de achar uma frase que expresse tudo ao mesmo tempo. Hoje tendemos mais para a dialética e a retórica, e já os escolásticos tendiam mais para o discurso analítico e este sempre tem algo de exagerado, porque faz uma simplificação geométrica.

Compreendemos por tudo isso que, o conceito clássico, platônico, aristotélico, escolástico e hegeliano da razão é como *razão universal*, não tendo sentido falar da intuição de plantas. Questão diferente é falar de faculdades. *Cada faculdade tem um objeto que lhe corresponde.* À memória correspondem as coisas recordadas; aos sentidos, os objetos dos sentidos; à intuição, a evidência. *À razão, corresponde a razão mesma*, esta é a faculdade cognitiva e o objeto ao mesmo tempo, percebe a racionalidade, capta a racionalidade; é faculdade do nexa, a qual capta o nexa. Todas as

outras faculdades o são no sentido propriamente dito, enquanto a razão o é impropriamente. A razão não é apenas uma faculdade. Ela o é *no homem ao mesmo tempo que é uma propriedade das coisas*.

O que permitiu esclarecer isso de maneira definitiva foram as aplicações biológicas da teoria da informação. Observou-se que todos os seres permanentemente emitem e recebem informações dos seus circunstantes e o que denominamos a forma de um ente, não é nada mais que a totalidade das informações que ele pode emitir para nós, não podendo emitir outras além dessas, por exemplo, um pássaro não pode emitir uma informação que faça ver nele um hipopótamo, pois ele tem uma forma e esta não é só sua forma física; é também a totalidade das informações que ele pode emitir.

Vejamos outro exemplo, consideremos a águia, o mosquito e o sapo - a poucos metros do sapo, um mosquito, a cem metros de altura uma águia. No mesmo instante a águia e o mosquito olham para o sapo, cada um vê uma coisa completamente diferente do que o outro. O mosquito vê mil sapos, o sapo por sua vez, tendo uma visão de duzentos e sessenta graus, vê tudo à sua volta (como em uma lente olho-de-peixe que aumenta muito o que está perto e diminui as que estão longe). Se o mosquito estiver a uns dois metros do sapo, devido ao tipo de visão que possui, este não consegue vê-lo, já a águia tem uma visão de tipo exatamente oposto; ela enxerga com mais clareza o que está longe. Quem tem razão? Qual é o verdadeiro sapo e qual é o verdadeiro mosquito? A águia não é vista pelo mosquito e nem pelo sapo que quando a vê já está em suas garras. Na história, introduzimos um quarto ente chamado homem que descreve o que o sapo, o mosquito e a águia vêem, simultaneamente. Cada um dos outros personagens está isolado num mundo que é o seu próprio, pois a compreensão dos tipos de visão existentes só é possível pelo pensamento abstrativo. Para comprovar que os três estão vendo o real, basta compreender que faz parte da estrutura real do sapo ser visto de uma maneira pelo mosquito de outra pela águia, os pontos de vista não podendo ser trocado entre eles, um fato que os escolásticos já sabiam. Diziam estes que cada ser percebe segundo a sua forma (Sto. Tomás de Aquino). A biologia e a informática demonstraram que a forma do ser não é apenas a forma física, é o código total das informações que podem ser transmitidas, o que em matemática chamamos *algoritmo*, informações diferentes conforme sejam diferentes as formas dos receptores.

Isto é a razão: esta forma que tem cada ser e que é proporcional de um para o outro, tão proporcional que são perfeitamente ajustados. Um pode se relacionar com o outro apenas de acordo com a sua forma e esta proporcionalidade, este sistema de nexos, está presente em todos os seres.

No Gênese bíblico é o homem quem dá nome aos animais segundo a natureza de cada um, pelo que se percebe, que o homem tem uma posição privilegiada, ou seja, ele enxerga a todos e nem todos se enxergam entre si, é o único ser para qual todos os seres estão colocados em um só mundo. Para os demais, existem mundos pequenos onde cada um está isolado.

Perguntar se o sapo-em-si existe, é uma questão que nos faz retornar a Kant. O sapo-em-si não existe, pois o que existe em si não existe para o outro e o que não existe para o outro não emite nenhuma informação, pois para emitir para si mesmo, ele precisaria criar uma dualidade em si, precisaria ser um outro ao menos provisoriamente. O objeto-em-si é uma expressão auto-contraditória dado que o objeto deriva de *ob jecto* "aquilo que está jogado adiante". Existir, ser real, é poder agir. O sapo age sobre a águia, emitindo-lhe um sinal sobre sua própria forma, agindo independente de querer ou não. Um objeto em si não existe na medida em que não age sobre nada e, por isso, nem por nada nem por ninguém poderia ser percebido, não tendo portanto existência real. Mesmo o arquétipo, é o arquétipo de algo para alguém.

Quando Kant diz a *coisa em si*, quer dizer, a coisa independentemente de como aparece para este ou aquele outro ser em particular. Porém a existência nunca é a existência plena, é existência potencial. Se digo que o sapo existe é porque ele pode emitir informações, pois se já tivesse emitido todas as informações, que lhes são possíveis, já não existiria mais. Algo é real enquanto transmite informações atualmente e ainda pode transmitir outras, e não havendo mais nada a transmitir, deixa de existir. Essas informações o objeto (ou ser) não as emite prestadas na totalidade, há uma certa retenção. Por exemplo, uma criança que ninguém pode vê-la como

adulto pelo fato desta informação ainda estar retida, ou quando a águia vê o sapo, é uma informação; quando ela o come sentindo seu gosto já é outra, pois se a águia sentisse o gosto no momento que visse o sapo não precisaria comê-lo.

A coisa em si independentemente de todos os sujeitos, só pode existir mentalmente, como suposição, nunca realmente. *A coisa em si não é real*. Até mesmo o conceito de coisa em si é coisa em si para alguém (trata-se de um conceito de uma possibilidade lógica). Como dizia Aristóteles, a palavra *cão*, não morde. O conceito de algo versa apenas sobre as suas possibilidades lógicas e não sobre a sua existência real, do contrário, seria o mesmo que ir a um restaurante e comer o cardápio ao invés da comida. A coisa em si não é nada. Nem Deus pode ser Deus em si, Ele é Deus *para*, como consta na Bíblia: "Se credes em mim eu sou vosso Senhor".

Quando Kant disse que não podemos conhecer a coisa em si, não quis limitar o conhecimento, pois neste caso, está limitado pelo nada, e o nada não limita.

Temos o conceito do impossível, ele é possível? Não. É um conceito vazio. A coisa em si é impossível, e o impossível é impossível e no entanto pode ser conceituado. O homem necessita que seu pensamento vá além do real, justamente para saber o que é real, tem um ponto além do qual nada existe e ao qual chegando deve parar. Se não existisse o conceito de impossível, de nada, da coisa em si, não poderíamos fazer metafísica, não poderíamos conhecer o real na totalidade, pois totalidade é aquilo para além do qual nada existe. *Nada* é a possibilidade teórica de que nada existisse. É a pergunta de Heidegger: Por que existe o ser e não antes o nada? O homem pode até fazer essa pergunta, embora a pergunta em si seja absurda. Se não tivéssemos a possibilidade de pensar o absurdo, não teríamos a razão. São todos pensamentos que nada têm haver com o real, são possibilidades concebidas mentalmente assim como a possibilidade do eu não ser o eu, e embora não exista essa possibilidade posso concebê-la e uma vez concebida faço a respeito dela o seguinte juízo: isto é impossível.

O sapo em si não poderia nem ser sapo, pois, o que é ser sapo? É *ser* distinto de outros animais, e se não existissem outros animais tanto faria ser sapo ou vaca, então se um ente tem forma, é porque tem um limite, e se tem limite é porque tem algo fora dele, tendo algo fora dele, é sapo em relação a esse algo que não é sapo. Mas se não houvesse nada que não fosse sapo, então tudo seria sapo. O sapo existe nele mesmo, mas este existir não consiste em existir para si mesmo e sim para outros.

Réné Guénon faz a distinção entre o real e o manifestado, sempre o imanifestado está acima do manifestado. Isso é Kant sob nova forma, afirmando que a coisa em si é superior à coisa manifestada. Acontece porém que a coisa em si não existe e o imanifestado também não, este só existe como potência, ou existe como potência e sendo potência é potência para um ato, o qual não pode ser superior ao ato. O que não está manifestado não tem potência de manifestar-se ou então não é nada, ou é apenas uma potência, ou seja, ou é nada ou é potência e toda a potência é potência para um ato. E o que define a potência? O ato. Se o ato define a potência, a potência precisa do ato, embora o ato não precise da potência. O manifestado é, portanto, infinitamente superior à potência, porque pode existir ato sem potência, mas o inverso não é possível. Deus é ato sem potência e não é imanifestado: é arquimanifestado, é o ser que só faz manifestar-se o tempo todo.

Tudo isso - a admissão da existência do que não tem possibilidade lógica de existir - vem de um enfoque errado de "coisa em si", do "imanifestado", do "abismo", da "infinitude".

Não se deve confundir "para si" com "em si", o primeiro caso pressupõe um certo desdobramento, pelo menos possível, potencial. O sapo para si, não é em si, ele é para alguém. Existe o sapo para o mosquito, o sapo para a águia, e o sapo para o sapo. Um sapo vê o outro sapo. O sapo em si, seria o objeto fazendo exclusão do sujeito porém, para ser *objeto* ("jogado adiante", "mostrar-se"), precisa sê-lo para alguém, para um sujeito qualquer, o que é absolutamente inconcebível. Aquilo que não age e não pode agir, nada pode, e se nada pode, nada é.

Tudo isso são possibilidades lógicas, passíveis de serem concebidas, mas é preciso ter confundido nossa psique com o real e um sujeito que pretenda transcender tudo (como René

Guénon, que julgava ter transcendido a teoria do conhecimento), cai preso nas malhas da própria psique, da própria combinatória lógica humana. A suprema libertação faz a pessoa ficar presa dentro de um enigma lógico que ela mesma inventou.

Bastam essas considerações para reduzir a nada, a metafísica da escola Guenoniana. No caso de Kant, ele apenas lançou a pergunta, sem falar da "coisa em si". Os metafísicos é que *tornaram a coisa em si* como um ente real.

Uma metafísica errada vai resultar em uma psicologia errada, num método ascético errado e enfim em uma política errada. É o que explica um resumo que é de um livro de Martin Lings, sobre a profecia de São Malaquias, onde uma contradição saltava aos olhos. Lings é o principal colaborador de F. Schuon que advoga a tese de que os três últimos papas não são papas de verdade, neste caso, não há papa em Roma. A situação chama-se *seda vacante*, ou seja, a cátedra está vaga, não há Papa, considera que após João XXIII (vindo depois Paulo VI, João Paulo I e João Paulo II - quatro papas!) não há papas. No entanto, M. Lings publica um livro falando daquela profecia, e de que a igreja está para acabar, pois segundo São Malaquias só haverá 114 papas e que João Paulo II já é o 112º. Neste caso, estaríamos no 112º e não no 108º, não faltariam 08 papas, apenas 06. Fico assustado pelo fato de que, tendo lido este livro a alguns anos, como demorei tanto para ver tais contradições, sendo este um assunto tão sério. Qualquer alegação do tipo que "sabedoria divina é loucura para o ser humano", é retórica baixa.

As advertências dos sábios ao longo dos séculos devem ser levadas em conta. As limitações do conhecimento humano com relação a assuntos metafísicos sempre foram reconhecidas, de Aristóteles a Tomás de Aquino e até Kant, e uma metafísica dogmática arrisca ter mais contradições. Basta aparecer alguém com uma arrasadora crítica à filosofia anterior com tanta fé no que está falando, que assusta a todos e é só perder o medo de analisar o que dizem, para ver as asneiras que são ditas, muito mais além do que deveria ser permitido dizer. Onde René Guénon e Schuon são realmente grandes e, no caso do primeiro, é sobre tudo na parte da ciência do símbolo e na história das iniciações, e como expositor do simbolismo, não é possível achar alguém melhor, podendo se dizer dele que foi o primeiro a expor magistralmente a ciência do simbolismo. O segundo, Schuon, é grande pela teoria da unidade transcendente das religiões, tratando-se de trabalhos majestosos e é o que justifica a sua leitura porém, não deve esquecer o ditado: "Não vá o sapateiro além das chinelas".

Um dos grandes problemas da civilização do ocidente é que, pelo fato de ser a primeira civilização fisicamente universal, junta um amontoado de contradições dentro de si mesma. Sua pretensão de universalidade obriga-a a assimilar as demais culturas e algumas destas têm pretensão de universalidade, enquanto outras são locais. Os ocidentais julgam ter que ser tolerantes com todas as demais: muçulmana, judia, indígena, etc. O que acontece é que nenhuma dessas culturas quer que alguém seja tolerante com elas - elas querem, ao contrário, ser tolerante com as demais, engolindo-as primeiro. É a disputa do poder, simplesmente. Por exemplo, logo que veio o Aiatolá Khomeini, este foi considerado simpático porque representava o espírito mesmo do povo iraniano, que estava se livrando da tirania, e como os europeus e americanos gostam de defender a cultura em termos universais, defenderam-no. Do ponto de vista do Aiatolá porém, ele não era representante de uma cultura local e sim de uma lei universal que precisava impor-se a todos. Essa contradição não está resolvida, os problemas surgidos do confronto de religiões são os mais graves que há no mundo moderno, não havendo muita solução para isso. Há uma solução teórica, metafísica, que é aquela proposta por F. Schoun, mas na prática também não vai funcionar, pois compete a Deus a solução de tais problemas, os quais precisam ser atacados com cuidado e demandam muito tempo. Não deve portanto, ser a primeira questão que cada um de nós enfrente. Reconheço que hoje não há equipamentos suficientes para tratar desse assunto pois, a urgência do problema não é argumento legítimo para a esperança de sua solução, e como exemplo disso podemos citar o caso da AIDS para a qual é urgente encontrar a solução, porém, as leis da química não têm tanta pressa, ou qualquer preocupação com esse problema.

Retornando ao tema principal, recordemos que as faculdades cognitivas são todas faculdades, mas a razão é impropriamente dita uma faculdade, dado que ela *é faculdade e ao mesmo tempo o objeto percebido, ao mesmo tempo que é o nexo entre a faculdade que percebe e o objeto percebido.*

Os conceitos foram expostos aqui numa ordem mais psicológica, para facilitar sua compreensão. A ordem lógica não é necessariamente a ordem psicológica mais propícia. Cabe a cada um reconstituir depois na ordem lógica, de forma a poder ter todos esses conceitos prontos para uso.

Para esclarecer e definir bem a situação da problemática da razão no século XX, uma leitura indispensável é o trabalho de Max Horkheimer, *Eclipse da Razão*, do qual citarei um trecho a seguir.³

“Quando pedimos a um homem comum que explique o significado do termo razão, a sua reação é quase sempre hesitante e embaraçada. Mas seria um erro interpretar isso como um índice de uma sabedoria que fosse demasiada profunda ou de um pensamento demasiado abstruso para que pudesse ser expresso em palavras. O que essa reação de fato trai é o sentimento de que não há no caso nada que seja suscetível de investigação, que o conceito de razão se explica por si mesmo e que a questão colocada é supérflua. E se o apertamos para que responda, o homem médio dirá que as coisas racionais, o homem médio dirá que as coisas racionais são as coisas evidentemente úteis. E que todo homem racional é aquele que se supõe capaz de decidir o que lhe é útil. Naturalmente é preciso ter em conta as circunstâncias próprias a cada situação, as leis, os costumes, as tradições, etc. Mas a força que, no fim das contas, torna possíveis as ações racionais, é a faculdade de classificação, de inferência e o de dedução, qualquer que seja o conteúdo específico. Ou seja, o conceito corrente é que a razão consiste em última análise na faculdade de classificação, inferência e dedução. Em suma, o pensamento discursivo.

É o funcionamento abstrato do mecanismo do pensamento. Pode-se chamar a este tipo de razão a razão subjetiva. Ela se preocupa essencialmente com os meios e os fins e com a congruência dos métodos. Os seus objetivos são tomados como admitidos e supõe-se que eles se explicam por si mesmos. Ela dá pouca importância à questão de saber se esses objetivos enquanto tais são racionais. E se ela se preocupa tão pouco dos fins, ela admite que esse fins são eles também racionais no sentido subjetivo, isto é, que lhe serve ao interesse do sujeito sob o aspecto da conservação de si: conservação do indivíduo tomado em particular ou conservação da comunidade que tem que subsistir.

Que um objetivo possa ser racional em si com base em virtudes que o conhecimento nos faz perceber nele, isto qualquer referência a uma forma qualquer de lucro e proveito ou vantagem subjetiva é uma idéia totalmente estranha à razão subjetiva.

Por ingênua e superficial que possa parecer essa definição da razão, nem por isso ela deixa de constituir um sintoma importante na profunda mudança de perspectiva que se produziu no pensamento ocidental no curso dos últimos séculos.

Durante muito tempo, com efeito, prevaleceu uma concepção da razão diametralmente oposta àquela que falamos. Essa concepção afirmava a existência da razão enquanto força não somente no espírito individual mas igualmente no mundo objetivo, nas relações existentes entre os seres humanos e as classes sociais, nas instituições sociais, na natureza em suas manifestações. Os grandes sistemas filosóficos como os de Platão e o de Aristóteles, a Escolástica e o Idealismo alemão, fundavam-se numa teoria objetiva da razão. Esta visava a constituir um sistema abrangente ou hierárquico de todos os seres, incluindo o homem e seus objetivos. O grau de racionalidade da vida de um homem podia ser determinado conforme esta estivesse mais ou menos em harmonia com esta totalidade. Sua estrutura objetiva e não somente o homem e seu objetivos, devia ser a medida das ações e pensamentos individuais. Este conceito da razão não tinha jamais excluído a razão subjetiva. Mas considerava esta última como uma expressão parcial e limitada da racionalidade universal.

³*Eclipse da Razão*, Max Horkheimer - Editorial Labor do Brasil, 1976 - Cap. 1

O esforço supremo deste tipo de pensamento estava na reconciliação da ordem objetiva do racional com a existência humana. A teoria da razão objetiva não estava centrada na coordenação apenas entre conduta e objetivo mas em conceitos e na idéia do maior bem, maior bem este fixado como o objetivo supremamente racional.

Existe uma diferença fundamental entre esta teoria segundo a qual a razão é um princípio inerente à realidade e a doutrina da razão como faculdade subjetiva do espírito.”

O diagnóstico feito por Horkheimer é perfeitamente verdadeiro. De uns cem anos para cá, a filosofia perdeu totalmente de vista esta idéia da razão como uma realidade objetiva presente na natureza, a filosofia perdeu, mas a Biologia não, sobretudo na teoria da informação aplicada à biologia e na idéia da razão objetiva, ela está presente. Então, apesar de filósofos continuarem especulando o quanto queiram - a Ciência continua andando do mesmo modo.

O diagnóstico de Horkheimer está perfeito, embora não toque nas causas intelectuais do problema, toca nas causas sociais e nas causas propriamente culturais, e creio que a causa técnica, foi sobretudo por causa dessa confusão iniciada na escolástica entre raciocínio e razão. Ora, a razão só pode ser conhecida no raciocínio, pois é pela análise do raciocínio que captamos as formas da racionalidade e depois aplicamos as conclusões de tal análise a outras coisas. Porém, isto não quer dizer que a razão só exista aí, pois a ocasião, o instrumento ou o meio pelo qual podemos conhecer algo não se identificam com a natureza deste algo, por exemplo, os micróbios que só podem ser conhecidos através do microscópio o que não quer dizer que só haja micróbios no microscópio.

É tão somente pela análise do pensamento discursivo que compreendemos as estruturas internas da razão, estas uma vez descobertas no pensamento discursivo, podem depois se verificar em presentes na realidade, mais ainda, pode-se ir mais além e ver que estas estruturas têm origem não no pensamento, mas na realidade mesma. O próprio pensamento discursivo não seria possível se não existisse essa base corporal, sensorial, da razão, a qual está presente na própria forma dos seres (na forma corporal, na estrutura total das informações que emitem e das informações que podem receber), o que o estudo da percepção comparada dos vários animais nos mostra.

Há um livro onde há um capítulo magistral que trata desse assunto. Foi escrito por Raymond Ruyer, biólogo, que passou a vida inteira estudando as estruturas das formas vivas e as estruturas correlativas da percepção, o livro se chama *A Gnose de Princeton*, pois o autor morou em Princeton certo tempo. Raymond Ruyer conta neste livro que os cientistas de Princeton tinham inventado uma nova religião (sendo isso ficção do autor), baseada inteiramente na ciência, diz que vai expor os dogmas e as doutrinas dessa nova religião, a qual é uma religião secreta, cultivada entre os cientistas, entre sua elite. (Embora isso fosse invenção do autor, muita gente acreditou nisso e foi para Princeton). Neste livro existe então um capítulo onde o autor tira conseqüências filosóficas de uma vida inteira de investigação sobre a estrutura dos seres vivos, e este capítulo seria assinado por Sto. Tomás de Aquino, caso ele o tivesse lido.

Com tudo o que foi exposto, vimos ao mesmo tempo a explicação da razão e do pensamento discursivo, este último sendo a capacidade de transitar entre signos, entre conceitos, juízos ou imagens, conectando uns aos outros intencionalmente.

Outro estudo interessante sobre isso é o de Jean Piaget, que é um estudo que trata da esquemática de percepção dos vários seres.

Quando uma conclusão filosófica chega a estes termos, ou seja, de ser experimentalmente testada, qualquer discussão filosófica posterior a respeito, é supérflua. Quem pode então a desmentir a veracidade da afirmação não é mais a filosofia. É a ciência.

O pensamento discursivo, é então um trânsito entre os signos mas não um trânsito qualquer e, sim, um trânsito racional, fundado no princípio de identidade, o mesmo e o outro, o da não contradição, do terceiro-excluído, etc. É, pois, a fala racional.

A palavra grega *logos* tem uma relação com a *linguagem*: a palavra latina *ratio* tem uma relação com a idéia de *proporção de cálculo*. A proporção é um tipo de razão (ratio). E a razão, é as

duas coisas: *ratio* e *logos*, pois nenhuma das duas palavras esgota o sentido mesmo da razão, é a fala coerente mas também é a proporcionalidade matemática. Ela é a forma dos próprios seres, no sentido pitagórico. Aliás, o próprio Horkheimer faz um comentário sobre isso:

“A teoria pitagórica do número, que havia nascido da mitologia astral, se transformou, diante do platonismo, numa teoria das idéias, que tenta definir o conteúdo supremo do pensamento como objetividade absoluta. Em última análise, situá-lo para além da faculdade de pensar, ainda que ela esteja em relação com esta.”

É pela faculdade de pensar, na faculdade de pensar, tomando-a ao mesmo tempo como agente do conhecimento e objeto do conhecimento, que compreendemos a razão.

Investigamos e verificamos que estas estruturas estão situadas além do pensamento, para baixo e para cima; estão situadas também no mundo corporal, através da forma dos seres; estão situadas acima do pensamento na medida em que são as próprias estruturas do possível e do impossível, tomado ontologicamente, e este seria então o sistema dessas possibilidades, o qual seria o mundo das idéias.

Diz Horkheimer: “a crise atual da razão consiste fundamentalmente em que, num certo ponto, o pensamento ou se tornou incapaz de conceber uma tal objetividade ou então começou a negá-lo, não vendo nele mais que uma ilusão.” Porém, a objetividade nas estruturas racionais, no mesmo instante em que a Filosofia a nega, a Biologia a confirma. Por este motivo é que chega um ponto onde não se pode levar a filosofia a sério, porque não está à altura dos conhecimentos científicos já adquiridos. No instante mesmo onde a investigação científica permitiu resolver certas questões, a filosofia desaprendeu até mesmo a colocar a questão (temática essa que pode ser vista em *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*, de Piaget). Neste livro - que até Sto. Tomás de Aquino assinaria - Piaget diz que a investigação puramente lógico-analítica dos problemas tem seus limites. Chega-se a um ponto onde se precisa de uma investigação científica experimental senão não se decifra o enigma. Ele faz distinção entre Filosofia e Ciência. Se a Filosofia apenas como investigação lógico-dialética, sem a investigação científica e natural, a autoridade dela fica limitada; ela não tem mais que sentenciar sobre coisas onde a Ciência já tem algo definitivo a dizer.

A razão rege o pensamento idealmente; ela é o modelo ideal do pensamento. Mas nem todo pensamento cumpre com todas as exigências da racionalidade, embora não possa fugir totalmente da razão. Todo pensamento tem uma estrutura racional. Apenas a sua referência ao objeto pode torná-lo irracional, quando toma um objeto por outro. Mesmo o engano é fundado também na racionalidade, pois é a aplicação errada do princípio racional, a um domínio onde ele não cabe. Um princípio de que vale para um domínio, é aplicado em outro. O pensamento de um louco é assim. O propósito do pensamento é reger-se pela totalidade da razão e pela totalidade da experiência. O pensamento é o princípio de conexão, de movimento, que vai operar sobre os dados da experiência, mas não diretamente e sim sobre os dados da memória e da imaginação, pois raciocinamos e conceituamos imagens de coisas, e não as coisas.

Os sentidos são as faculdades que nos conectam com o mundo exterior. A memória é a retenção deste mundo exterior sob a forma de um simulacro no interior; e o pensamento é uma faculdade totalmente interior portanto, não pode operar diretamente com um dado externo, percebido naquele momento e sim com o dado retido pela memória, retido e reproduzido, ou seja, repetido pela memória. E mesmo que a coisa esteja presente, precisa haver um intervalo, um hiato, pois perceber e pensar uma ao mesmo tempo é difícil.

A intuição é um ato racional mas não é um ato de pensamento. Ela percebe imediatamente a coisa e o nexos entre elas mas não de modo discursivo, pensado (seqüencialmente, um depois do outro), e sim mediante conceitos - mas percebe nas próprias coisas. É um ato racional mas não discursivo, portanto, o que prova que o discurso não é razão, embora nela se baseie.

É, por isso, que para entender perfeitamente a *Teoria dos Quatro Discursos* tem-se que entender isso que aqui expressamos. O discurso é uma espécie de reprodução do esquema racional, mas uma reprodução desenvolvida no tempo, ao passo que o desenho, por exemplo, é uma reprodução do esquema racional desenvolvido no espaço. Se fazemos o desenho de uma casa, esse desenho só pode representar a casa toda de uma vez e não a casa nas sucessivas fases da sua construção e da sua decadência, para o que precisaria de vários desenhos. As representações espaciais e temporais não são as primeiras distinções fundamentais. E quando vamos para as temporais, temos as representações discursivas, quando surge então a *Teoria dos Quatro Discursos*.

4

Memória e Imaginação

Foi dito que a memória e a imaginação são a mesma faculdade. Quando é repetição, trata-se de memória; quando é recombinação é imaginação. É o pensamento ou não que faz esta recombinação? Será que a imaginação poderia recombinar sem a ajuda do pensamento? Ela o faz de maneira autônoma, ou as duas se combinam para que se possa ter a imaginação?

Aí temos uma zona de disputa entre a memória e o pensamento, não sei a solução para isso, mas não creio que para compreender o que já foi exposto seja necessário resolver essa questão, pois na verdade, nenhuma faculdade funciona sem as outras. É fácil ver que existe uma diferença entre combinar duas imagens numa só e combinar discursivamente duas idéias. No pensamento, as coisas combinadas permanecem perfeitamente distintas, na imaginação, não, pois se juntamos “as asas do passarinho e o corpo do cavalo”, formamos outro ser, que é o Pégaso, ao qual atribuímos então, uma espécie de existência. A síntese não aparece como síntese mental, mas como se fosse um ser e esta é a característica da imaginação. Já o pensamento, quando combina, tudo quanto combina pode separar. Quando juntamos vários elementos para formar um conceito, continuamos sabendo quais foram os elementos juntados. Com a imaginação, não ocorre isso; pois esta tende a acreditar imediatamente na substancialidade de tudo quanto compõe; não existe diferença interna entre a coisa lembrada e a coisa imaginada. A imagem do passado e a imagem do possível são imagens do mesmo modo e a imaginação não as distingue. Para ela, não existe diferença entre o possível e o real, o que aliás, é outra questão que me leva a crer que, se a pessoa elimina a distinção entre o possível e o real, é porque a imaginação já tomou a dianteira em relação as demais faculdades. Para a imaginação, tudo é igual, daí ser possível que algumas pessoas tenham as imagens do sonho, ao passo que se o pensamento fizer isso, será fácil perceber que trata-se de um pensamento equivocado, pois um pensamento errado pode tomar uma coisa meramente possível por algo real, enquanto a imaginação *sempre* toma o possível por algo real. Tem que haver então uma colaboração qualquer do pensamento na imaginação, de forma que esta possa fazer o que faz. É possível notar na imaginação o princípio do mesmo e do outro. Não sabemos se existe uma interferência do pensamento na imaginação ou se essa zona de disputa entre pensamento e imaginação é devida simplesmente ao fato de que a imaginação também se funda nos mesmos princípios da razão.

As faculdades são suficientemente diferentes (pelo menos empiricamente), para se poder admitir que são coisas realmente distintas, pode-se estudar a relação entre elas, por exemplo entre o pensamento e a imaginação, para ver onde termina uma coisa e começa outra, mas a distinção fundamental é que o pensamento combina e separa e sabe o que combinou e o que separou, enquanto que a imaginação não, pois para tudo quanto a imaginação combina, ela dá substancialidade, tratando essa combinação como se fosse um ente real, sem qualquer distinção das partes que entram na composição deste ente.

Não é a memória que dá a noção de realidade à coisa, pela razão que, como no exemplo anteriormente citado, Pégaso não é composto por partes e a imaginação já dá uma síntese pronta, pois se pegarmos a asa do passarinho e colocarmos no corpo do cavalo, temos uma operação do pensamento, e isso é uma combinatória. No caso da imaginação, a composição do ente imediata e instantaneamente; age mediante uma síntese imediata que não leva em conta a distinção das partes, porque o Pégaso, para a imaginação, é um outro ser, que não é nem passarinho nem cavalo. E não é também a memória que vai nos dar a distinção entre o que é real e o que não o é, porque não há lembrança de como se combinaram as coisas para que elas chegassem a um resultado que é distinto das partes que a compuseram. A imaginação funciona espontaneamente, não segue um processo construtivo que possa ser reconstituído. A memória já nos dá a coisa

pronta, fornecendo os entes a serem relacionados e depois, analisando com auxílio do pensamento é que se pode verificar que se viu o cavalo, depois as asas do passarinho e, no fim, a combinação das duas coisas. Logicamente falando, é combinação; psicologicamente falando não é combinação. A memória não tem noção de antes e depois para esta, tudo é atual e o pensamento, é que vai organizar a memória.

Quando as pessoas fazem *regressão de memória* (que é uma forma de hipótese), inibe-se uma parte do cérebro onde há as distinções temporais e esta é a parte do pensamento discursivo. Começa a pessoa então a receber os dados da memória sem a conexão de tempo. Vivencia coisas que aconteceram há vinte anos como se estivessem acontecendo agora. A pessoa hipnotizada tem memória e esta funciona mais que nunca, pois a memória independe, desconhece o tempo e o pensamento é que é o senso comum, ou sentido comum, que organiza ou afunila os dados numa perspectiva temporal sendo a memória apenas retentiva, sendo a *atualidade* do passado e do futuro. *Para ela, tudo é atual*. Por exemplo, pode-se dizer que a memória é um registro de todos os atos passados e presentes num mesmo arquivo, como num cartório, onde todos os registros de crianças estão lá, desde o século passado, e estão lá *ao mesmo tempo*. A distinção temporal não está, portanto, nos registros e sim na decifração desses ou dos índices que a eles remetem, de forma que seja possível saber se o que se procura é um dado do passado ou do presente e isso é uma operação do que articula racionalmente, na escala de tempo cronológico; o *senso comum* articula numa perspectiva de tempo afetivo, nem tudo que aconteceu a alguém tem para esse a mesma importância, quando tais dados são recuperados pela memória, pois algo que aconteceu há vinte anos pode ter sido importante somente naquele tempo, Porém, quando a memória presentifica esse mesmo dado, este pode carecer completamente de importância afetiva. A memória só dá a imagem e não o valor afetivo e se conseguíssemos desligar certas áreas do cérebro, desligando-se momentaneamente o senso comum e o raciocínio, de maneira que continuassem funcionando sem relação com às imagens, estas seriam vivenciadas como se fossem atuais, como uma presença.

Há portanto, duas escalas de tempo: a afetiva e a cronológica. A escala de tempo cronológica é a mesma para todos e é social, conforme contamos nossa própria vida para nós mesmos, com mais ou menos racionalidade, temos a cronologia real mais ou menos perfeita dos eventos. Há também uma escala afetiva, que tem poder de interferência, no sentido que um evento que nos aconteceu há muito tempo pode ainda nos afetar presentemente, não pela memória mas pelo senso comum, pelo sentimento.

A memória é o registro de tudo. Todas as sensações ocorridas estão todas na memória e o tempo todo e não se pode confundi-la com a *recordação*, pois esta é uma operação complexa que se faz em cima da memória e que depende do senso comum, da vontade, do pensamento e de mais uma série de fatores. *A recordação é a capacidade de usar a memória como também a de não usá-la*, ela é um registro passivo, no sentido de que nada acrescenta e no sentido de que não fiscaliza e nem organiza, não tem domínio sobre si mesma e, pelo fato de ser passiva, curiosamente se torna criativa, pois não tendo organização própria, mistura tudo. E é o senso comum, o pensamento, a razão, que vão dá-lhe ordem. A memória é pois criativa por deficiência.

Os escolásticos chamavam memória e imaginação de *fantasia*, por que são constituídas de fantasmas - falsas percepções, simulacros de percepções.

5 Estimativa

Trata-se de um pressentimento. O fato de cada ente ter sua forma e desejar permanecer nela, exige que este tenha um pressentimento de que essa forma pode vir a ser lesada, isto vem do amor a si mesmo. Não existiria perseverança na forma se não existisse o amor à própria existência. *Estimativa é então o amor à própria existência.*

Não se trata apenas de sobrevivência, esta é só um de seus aspectos, busca-se o útil e foge-se do nocivo, em vista da manutenção da possibilidade de sobrevivência, mais ainda, apenas o homem tem a noção de sobrevivência, tendo os demais animais apenas a noção de perigo. Precisamos portanto, admitir que existe uma faculdade inata, do útil e do nocivo, o que não se identifica com o agradável ou desagradável pois uma coisa pode ser agradável porém nociva ou mesmo desagradável e útil. Tão logo saibam que algo é nocivo, os animais passam a evitar esse algo, como no caso do rato que, ao descobrir o que é ratoeira que lhe ameaça a vida, foge da possibilidade de comer o queijo.

Conforme os escolásticos definiam então o “instinto do reconhecimento do útil e do nocivo”, percebe-se no homem uma raiz animal bem pronunciada, Sto. Tomás de Aquino dizia que “a ovelha foge do lobo não porque ele seja desagradável, mas porque ele é perigoso; o passarinho junta palhas para fazer o ninho, não porque as palhas tenham uma forma ou cor agradável, mas porque precisa delas para fazer o ninho”.

Tanto a estimativa quando as outras faculdades (imaginação, memória, etc.) são instintivas. No animal, a estimativa é uma faculdade muito aguda e visa ao útil e teme o nocivo de forma que sua sobrevivência seja cômoda. No homem, esta mesma faculdade existe, porém está atrofiada, é mal desenvolvida. O homem precisa aprender muitas coisas a respeito do útil e do nocivo, coisas estas, que qualquer animal já sabe, no entanto, se não houvesse no homem a raiz do instinto, isto é, um simples impulso genérico sem objeto definido, de buscar o útil e fugir do nocivo, ele jamais poderia aprender o que quer que fosse.

Uma certa atrofia da estimativa deve ter sido necessária para que o homem pudesse desenvolver as outras faculdades, mas se esta atrofiasse, o homem não sobreviveria, porque o útil e o nocivo podem ser aprendidos por meios discursivos, de forma que, um conselho do pai, do tipo “não pule da janela”, é obedecido pela criança por força daquele mesmo instinto, caso este não existisse, a criança poderia querer experimentar. O medo do nocivo e o impulso para buscar o útil leva a que não se teste tal informação. Existe tal instinto no homem, porém com objeto indefinido, através do pensamento discursivo e da memória, o sujeito vai constituindo o objeto.

Basicamente, a estimativa nos diz o que devemos temer. O animal aprende rapidamente do que deve ter medo. A ovelha pode nunca ter visto um lobo, mas ao ver o primeiro, logo sai correndo, sem saber bem por quê. Com o homem, é diferente: este expõe-se repetidamente ao perigo, até atinar que essa persistência age apenas em seu prejuízo. Somente por reflexo condicionado, não seria possível ao homem buscar o útil e fugir do nocivo mesmo fisiologicamente, de maneira que a estimativa deve ter alguma raiz no reflexo incondicionado, que é mal desenvolvido no homem.

A falta de objeto predeterminado à estimativa é providencial, se já o tivéssemos de maneira predeterminada (como no caso da ovelha, que dirige-se ao capim e foge do lobo, instintivamente) não teríamos a possibilidade de utilizar o veneno como remédio. Simplesmente fugiríamos do veneno.

A estimativa então, fica no homem como uma base da memória, do pensamento, da vontade, etc., porém, não tem autonomia para agir sozinha, deve esperar a concorrência das outras faculdades para ter noção do útil e do nocivo. A estimativa, no homem, deve por isso mesmo ser treinada. E podemos dizer que esta faculdade é muito negligenciada na educação pois

sendo uma faculdade animal, muito baixa, as pessoas não lhe dão a devida importância. *Saber porém, o que se deve temer é fundamental.*

O número de perigos que cerca o homem é muito grande, assim como o número de coisas que lhe podem ser úteis, pelo fato de o homem racionalizar a estimativa, ao mesmo tempo que ele não sabe instintivamente o que lhe é útil e o que lhe é nocivo, pode por isso mesmo continuar aprendendo indefinidamente, o que os outros animais não podem fazer.

6

O Senso Comum

O senso comum é a síntese dos vários sentidos (externos e internos). Ele mesmo é um sentido interno, Mas une as informações dos vários sentidos e as remete, relaciona ao sujeito mesmo.

A existência de um sentido comum é demonstrada pelos escolásticos da maneira mais óbvia possível, por exemplo: a visão pode captar uma cor e pode captar a relação entre som e forma, quando um cachorro late, vemos a forma do cachorro com os olhos e ouvimos seu latido com o ouvido. Mas com que função sabemos que foi esse cachorro que latiu? Ou seja, o que nos diz que o som vem do mesmo lugar da imagem? É preciso haver então um *sentido comum*.

Do mesmo modo que existem os sentidos próprios - cada um capta uma propriedade - existe um sentido comum, que capta a junção de todos os sentido próprios. Os objetos possuem qualidade próprias e comuns, por exemplo, a cor, cada objeto tem uma cor, assim como cada objeto ocupa um lugar no espaço. A extensão é dita *insensível comum* e a cor *insensível própria*, pois todos objetos têm extensão, mas nem todos têm cor. O sentido comum tem essa dupla função de captar os sensíveis próprios - neste sentido, ele é a raiz dos sentidos próprios - e de juntar os dados dos vários sentidos próprios e remetê-los a um outro. Nesse sentido ele não é mais a raiz, mas a somatória final. Ele é *a origem e fim dos sentidos*.

É a esta faculdade que denominamos também *sentimento*. Ela é o sentimento, pois no momento em que relaciona os dados a um outro, o faz sob a forma da idéia do tipo “isto diz respeito a mim”. O senso comum avalia a proximidade ou a propriedade de um evento, sabemos que o que recebemos dos sentidos vem de fora, e o que imaginamos vem de dentro. Sabemos também que um está mais perto e outro mais longe, em relação ao nosso eu.

O termo *senso comum* deve-se ao fato de tratar-se de *algo comum a todos os sentidos*, não tendo qualquer relação com o sentido de opinião pública, geral, é pois, sentido ou *senso comum* por ser diferente dos sentidos próprios, que captam uma e única coisa.

O sentido comum é um sentido interno, mas opera a partir de dados dos sentidos externos e internos, podendo operar também com base no pensamento, porém não diretamente. Sendo o *sentido comum*, um sentido, só capta aquilo que tenha alguma forma. Uma idéia abstrata, ou ainda um conceito abstrato, não o atinge, porém, uma vez que se transforme tal idéia ou conceito numa imagem, este o capta. Por exemplo, se perguntamos à alguém se gosta de chocolate, tal pessoa pode não saber se gosta ou não por não ter o conceito, uma vez explicado tratar-se de um doce feito de cacau e, a partir desta explicação, o conceito é entendido, ainda assim a resposta não seria possível, pois lhe faltaria uma imagem, um *esquema fático*. Uma vez formada a imagem, saberia se gosta de chocolate ou não.

É o senso comum que avalia a importância dos dados para o indivíduo (para o seu eu), e não se trata apenas de algo puramente afetivo, pois o que denominamos *sentimento* é apenas uma parte do senso comum (a ovelha não foge do lobo por motivos “afetivos”).

Um louco o é louco exatamente por ter perdido o senso comum; a conexão do pensamento consigo mesmo, pensa muito não tendo porém nenhuma imagem, não sabendo se o que pensa se refere a si mesmo ou não.

Idéias como, família, amizades, conhecemos principalmente por imagens e não por conceitos, o que não impede que seja possível a aquisição posterior dos conceitos relativos a todos esses temas, mas se os conceitos não são conectados com imagens, não há possibilidade de se posicionar afetivamente. Por exemplo, todos têm família. Numa faculdade, como a de Sociologia, é possível estudar conceitos relativos a todos aqueles temas impessoalmente, são conceitos que não se humanizam para o indivíduo, pois seria preciso, para isso, que tivessem correspondências com imagens possuísem um valor pessoal para o indivíduo. A maneira de

tornar possível a imagem de algo para terceiros, é expor do que se pretende através de um sistema de conceitos de maneira que o conjunto forme um todo estético; uma imagem mesmo que abstrata de um esquema ideal, ou seja, um *esquema eidético*. Pode ocorrer que o indivíduo, ouvindo discursivamente todo este esquema, mesmo assim ainda não consiga vê-lo sob uma forma total. O amor, a verdade, a ciência, dependem de um indivíduo conseguir compor esse esquema conceitual num todo estético que signifique algo para ele pois, sem o senso comum também não há ciência.

Podemos dizer que muitas escolas de pensamento se tornam nocivas não por serem falsas, mas por serem alienadas pois não há relação entre a doutrina que apresentam e o senso comum. Uma doutrina para ser verdadeira precisa satisfazer todas as faculdades e não somente o raciocínio. Uma doutrina que apenas satisfaça ao raciocínio e não as demais faculdades, não pode ser uma doutrina racional.

A razão vai além do pensamento, portanto podemos dizer que ela é suprahumana, porém o é sem deixar de ser humana, pois se assim o fosse não seria compreendida, pode-se até entendê-la apenas com o pensamento, como um esquema de possibilidades, mas não se a entenderá como realidade, pois a realidade só pode sê-la para um indivíduo; só assim pode haver uma realidade de vida, para que não seja uma faculdade apenas simbólica e sim real, tem que satisfazer a todos os sentidos. Racionalidade é o que é racional efetivamente.

Uma doutrina que diga que os valores morais são impossíveis de serem fundados racionalmente, não é uma doutrina que se sustente sendo uma doutrina inconseqüente. Exemplo disso é o caso de Bertrand Russel, que escreveu inúmeros livros para provar que não existe fundamento racional dos valores morais e ao mesmo tempo, fazia campanha contra a Guerra do Vietnã. São estas posturas morais, embora dissesse que eram puramente afetivas pois se caso fosse se trataria de apenas uma questão do gosto pessoal de cada um e neste caso, não tem fundamento na razão; e não tendo fundamento na razão, não se torna algo obrigatório para os outros seres humanos, o que nos levaria diretamente para o domínio da força, pois aqui acabaram-se os argumentos. Curiosamente, são justamente estes filósofos que mais são contra uma ética racional, que mais são moralistas e que mais posturas morais assumem, o que é uma forma de lisonjear-se a si mesmo, uma expressão da idéia de que “eu sou uma pessoa superior, tão infinitamente bom que mesmo não tendo fundamentos racionais ou científicos para os valores morais, ainda amo os demais de minha espécie”. É uma espécie de angelismo.

Os valores morais proclamados por um determinado indivíduo podem não ter um fundamento racional total, mas algum fundamento racional, alguma relação com o mundo da ciência ou da filosofia necessariamente têm que ter, pois do contrário, não haveria qualquer valor de obrigatoriedade, o que não quer dizer que todos esses fundamentos sejam conhecidos por alguém em particular. Ou existe uma ética filosófica racional fundamentada ou ninguém teria obrigação de nada, remetendo a alternativa de que “meio termo não existe”.

O senso comum vai informar a importância que as coisas têm para um indivíduo, tendo esta uma avaliação totalmente subjetiva, o que é caracteristicamente *perspectivismo*, fará de cada ser, individualmente considerado, o centro do universo, avaliando todos os dados pela proximidade ou distância não em relação aos outros seres, e sim em relação àquele ser em particular, é como uma espécie de complementar da *razão universal*; é a *razão particular*.

Os filósofos ao longo do tempo sempre se dividiram entre os mais voltados à razão universal, ao mundo das leis universais e os mais voltados ao senso comum, ao sentimento individual. Sendo que evidentemente esses dois pólos não podem estar desconectados, porque se fazemos abstração total da nossa individualidade, estamos falando como se *fossemos* a razão universal, o que evidentemente não somos. Joaquim Nabuco dizia que *quem se recusa a usar a palavra eu, se faz de oráculo*, fala como se fosse própria razão universal, o que ninguém é e nem tampouco poderia ser, pois todos participam dela, têm algo dela. Já o ponto de vista individual subjetivo, tem que complementar o ponto de vista racional universal sob pena de escapar da racionalidade, ficando atado a uma racionalidade meramente possível, não real.

Quando o indivíduo começa a se colocar numa posição excessivamente universalística, perdendo o arraigamento na individualidade subjetiva, vira então uma espécie de hipóstase de Deus, ficando alienado, e assumindo um ar profético que é totalmente indevido. Exemplos de autores que chegam nisso, são Nietzsche, René Guénon, pois há algo de teatral no pensamento destes, tais como coisas que um homem pode falar mas nas quais não pode crer efetivamente.

Existem também, filósofos arraigados no senso comum, como é o caso de Jean Jacques Rousseau, cujo o pensamento nada mais é que uma reação do senso comum perante um mundo filosófico tornado demasiado complexo. O que é o “bom selvagem”? É o sonho do senso comum colocado no centro da realidade e se sentindo perfeitamente à vontade dentro de um sistema de objetos e seres colocados a distâncias convenientes: está perto o que é agradável, está longe o que é desagradável e assim por diante.

O senso comum expressa os direitos que o indivíduo sente ter, mas esses são uma exigência da própria racionalidade universal, a qual organizou o mundo de uma maneira perspectivista, de maneira que cada ser visse os outros do seu ponto de vista, fazendo referência ao ponto de vista universal que nenhum deles abarca totalmente, mas que o homem abarca intencionalmente, mentalmente, e não real e fisicamente.

Existe para nós a possibilidade da confusão entre as faculdades, de interferência mútua, a função que para nós percebe o agradável e o desagradável é o senso comum e este também vai se desdobrar nos dois impulsos que são a *ira* e a *concupiscência*, ou seja, a *rejeição* ou o *desejo*, pois detestar uma coisa ou amá-la está no senso comum, na afetividade e no sentimento. Os dados do sentimento podem misturar-se indevidamente aos dados da estimativa e só o pensamento racional pode distingui-los. A estimativa, como vimos, não tem uma noção clara do seu objeto, esta tem que ser adquirida pela cultura e ainda tem que ser aperfeiçoada. Por outro lado, o senso comum, por si mesmo, não faz previsões, nem silogismos, simplesmente avalia a proximidade maior que uma coisa tem do indivíduo; a identificação maior ou menor que tem com este. Portanto estando no indivíduo mesmo o desejo ou a rejeição de algo, aquilo que se sente próxima de si ou familiar, provoca desejo; o que lhe parece distante e estranho, provoca ira e rejeição. Por outro lado, a estimativa também pode interferir no senso comum, fazendo com que fuçamos de uma coisa que não obstante desejamos. E o que resolveria essas questões entre as várias faculdades? O pensamento, que é mediador universal, tendo que levar em conta sobretudo os dois extremos: de um lado a *razão universal* e de outro o *senso comum*.

7 Vontade

A vontade pode ser definida como *liberdade* ou como *confiança*, é a capacidade que o homem tem de se mover e agir para além de suas próprias faculdades, dos dados fornecidos por estas, ou seja, o poder que o homem tem de escapar do seu próprio esquema já sedimentado e fazer algo novo. *A vontade é uma espécie de percepção de uma possibilidade que os dados existentes não justificam*, é a liberdade que o homem tem de captar e efetivar determinadas possibilidades que o conjunto dos seus conhecimentos atuais, não justifica absolutamente. É uma estimativa superior, uma espécie de estimativa universal. É um conhecimento daquilo que não existe ainda, uma espécie de pré-conhecimento, de possibilidades oferecidas ao indivíduo, diferindo da responsabilidade abstrata, racional. É a capacidade de se autodeterminar, sendo que todos os dados recebidos pelas demais faculdades determinam, isto é, limitam, enquadram o homem, mas apesar do enquadramento já feito pela somatória de todos os dados recebidos, existe uma margem não determinada, que o homem preenche, e neste sentido a vontade se mostra como confiança, podendo ser uma superação inclusive da estimativa, pois além do útil e do nocivo já dado, existem outras possibilidades.

A somatória de tudo quanto se recebe do pensamento, da memória, da intuição, etc, não determina totalmente o que o homem vai fazer e para entender o que seja a vontade, basta compreender que a somatória do já existente e do já sabido pode limitar a capacidade de escolha parcial mas não totalmente, mesmo *porque podemos agir até contra o que sabemos*, e no instante em que podemos fazê-lo abrimos a possibilidade de saber mais, pois no momento em que exercemos a liberdade, superamos os esquemas já montados e ampliamos nosso próprio horizonte. Neste sentido, a vontade é uma faculdade cognitiva, porque ela expande continuamente o horizonte do sabível.

Esta é a doutrina completa das faculdades, relativamente adaptada, dos escolásticos.

*Apresentação do livro **Reflexões Autobiográficas**, de Eric Voegelin¹*

OLAVO DE CARVALHO

Gostaria de começar desejando boas vindas ao professor Mendo Castro Henriques, com quem troco correspondências pela internet há muitos anos e a quem considero um grande amigo apesar de nunca termos nos encontrado pessoalmente. Agradeço também a É Realizações, que está de parabéns por tomar a iniciativa de lançar os dois livros de Eric Voegelin, dentre os quais o livro *Reflexões Autobiográficas* foi traduzido pela minha filha, Maria Inês de Carvalho. Dá para perceber que a influência de Voegelin penetrou em toda a minha família; a irradiação das idéias não foi só para os meus alunos, mas para a minha família também. Como cabe a mim dar uma introdução às *Reflexões Autobiográficas*, devo dizer que me sinto muito feliz por isso e que considero esse livro a melhor introdução à obra de Eric Voegelin. Mais do que isso, esse livro é de extrema importância para todo estudante que pretende levar uma vida intelectual séria; é uma espécie de guia para os estudos porque ali vemos claramente o que é uma vida intelectual conduzida de maneira extremamente séria e responsável desde as suas origens até o momento em que o filósofo lança um olhar para toda a vida que transcorreu e observa o fio condutor ao longo de tudo isso.

Podemos dizer que esse livro contém a receita para uma vida de estudos e essa receita se formula mais ou menos assim: logo na juventude, Eric Voegelin esteve sob a influência de dois professores importantíssimos, Hans Kelsen e Othmar Spann, e um dos primeiros enigmas que atraiu a atenção de Voegelin foi justamente o contraste entre os enfoques desses dois pensadores eminentes. Kelsen era o homem d'*A Teoria Pura do Direito*, e o esforço de sua vida foi tentar delimitar o território do direito de maneira a que não se confundisse com a sociologia, a História, a moral, a economia, etc., e procurou, então, os caracteres formais que distinguem o direito. Os escolásticos já diziam que o território de uma ciência é definido por três etapas: objeto material compartilhado com outra ciência; objeto formal-motivo, que é o motivo ou a razão pela qual você estuda o objeto e esse motivo/razão já distingue o enfoque de outra ciência, mas mesmo assim ainda pode haver uma interpenetração; e, por fim, objeto formal-terminativo, que é o objetivo final a que essa ciência visa,

¹ Palestra ministrada no auditório da É Realizações por vídeoconferência, em 4 de março de 2008. Transcrição por Leilah Carvalho, sem revisão do professor

estando aí, portanto, o objeto já claramente delimitado. Então, Kelsen procurou saber quais eram os objetos formal-motivo e formal-terminativo do direito, chegando à conclusão de que o direito é por excelência uma lógica normativa. O que quer que saísse do campo da lógica normativa saía do campo do direito e, portanto, o direito não poderia entrar muito profundamente nem no terreno da moral nem da sociologia. Acontece que um direito separado da moral e da sociologia fica realmente reduzido a um esquema formal. Na mente de Kelsen havia a influência do positivismo – tentativa de reduzir o campo das ciências àquilo que pudesse ser abordado por um método científico já reconhecido, excluindo tudo o mais como sendo não-científico e até irracional. O direito reduzido a uma lógica normativa se tornava uma ciência muitíssimo precisa, mas a noção de justiça e injustiça, por exemplo, ficava totalmente excluída – virava uma espécie de direito sem justiça. Apesar do avanço formal obtido por Kelsen, Voegelin logo notou que havia algo errado com a chamada *Teoria Pura do Direito*.

Seu outro mestre, Othmar Spann, era também um grande gênio, mas ele enfocava a sociedade de maneira exatamente oposta a Kelsen. Onde Kelsen procurava a exata delimitação formal dos territórios, Spann buscava o sentido de integridade ou de unidade anímica da sociedade. Essas duas tendências acabaram exercendo algumas conseqüências nefastas. A herança da teoria formal do direito se prolongou até numa espécie de tecnocratismo positivista onde as questões substantivas da vida humana são excluídas do campo do direito e tudo pode ser resolvido por um computador. A tendência organicista ou quase animista de Spann acabou contribuindo de algum modo para a emergência da teoria nazista, que via a sociedade como um corpo único colocado sob a cabeça do Estado. Esse foi o primeiro enigma que Voegelin se defrontou já na sua vida universitária. Aristóteles dizia que o conhecimento começa com o espanto, então, ao colocar este primeiro problema, Voegelin mostra que o início da sua verdadeira vida intelectual foi o confronto dessas duas linhas mutuamente contraditórias para o enfoque da sociedade e da política. Havia ainda um terceiro problema que, este sim, foi o que decidiu a carreira de Eric Voegelin: a emergência das ideologias revolucionárias de massa (comunismo e nazismo). Voegelin notou que nenhuma dessas duas heranças recebidas de seus respectivos mestres podia dar conta deste fenômeno, ou seja, era impossível explicar a realidade do que estava se passando na sociedade seja a partir d'A *Teoria Pura do Direito*, seja a partir da visão organicista de Spann que, ao contrário, tinha justamente contribuído para a emergência do fenômeno, de modo que a filosofia de Spann não era a solução e sim parte do problema. Voegelin colocou aí, então, o que seria o problema e a missão da sua vida. Para o intelectual, pensador, filósofo, homem de estudos e scholar de modo geral o problema é a vocação; se você não encontra o problema da sua vida você não encontra a sua vocação; você está apenas exercendo uma profissão. Aquilo que anima desde dentro a vida intelectual, que dá o seu sentido, o seu valor e espírito é o problema, e esse problema vale quando não é apenas fruto de uma curiosidade intelectual, mas quando ele tem na sua raiz a verdade interior do ser humano, ou seja, quando é um problema que toca você profundamente e que você se sente chamado a resolver não por uma questão de vaidade ou desejo de realização

profissional, mas por um imperativo cognitivo e ético ao mesmo tempo. Isso foi exatamente o que aconteceu com Eric Voegelin. Partindo da herança recebida de Kensen e Spann, Voegelin viu que não possuía os instrumentos necessários para explicar aquilo que estava efetivamente acontecendo. É claro que ele poderia ter agido como qualquer outro acadêmico universitário e ter continuado exercendo as suas funções publicando os seus *papers* regularmente até a aposentadoria sem jamais ter tocado nos problemas da realidade, mas quando isso acontece você não está diante de uma vida intelectual autêntica e sim diante de uma imitação, e é por isso que sempre digo que no Brasil não existe vida universitária, existe apenas uma imitação porque ninguém ataca problema nenhum; a realidade é indiferente à vida universitária brasileira. No caso de Voegelin, esse chamamento ético para elucidar certos problemas cuja obscuridade não era somente de ordem intelectual, mas existencial, ou seja, as ideologias revolucionárias de massa estavam lançando a sua sombra sobre milhões de pessoas e era absolutamente necessário e imperativo a um homem de estudos tentar compreender aquilo que estava se passando, exatamente como um médico tenta compreender um conjunto de sintomas para encontrar um remédio ou um alívio ao paciente. Então, Voegelin fez a melhor coisa que poderia ter feito, que foi começar a fazer uma lista, um repertório da sua ignorância. Um raciocínio que ele deve ter feito é o seguinte: “o que me falta saber para eu poder enfrentar seriamente esse problema?”. Essa lista decidiu várias coisas de sua carreira. Na Áustria, onde estava estudando na época, no próprio ambiente vienense, havia vários dos recursos que ele precisaria recolher para isso. Esses recursos não estavam necessariamente dentro do ambiente universitário, havia uma vida intelectual extra-universitária identificada até com a vida boêmia da cidade (cafés, restaurantes, etc.) e um movimento literário muito intenso, e Voegelin, então, percebeu que ali poderia colher muitos dos ensinamentos que eram absolutamente necessários para o enfoque que ele queria fazer do problema, embora não viesse na embalagem científica-acadêmica requerida. Ele buscou propositadamente as influências do poeta Stefan George e do escritor e jornalista Karl Kraus, ambos gênios da língua alemã. Stefan George percebeu como a língua alemã estava se afastando das suas origens existenciais e se perdendo numa espécie de jargão jornalístico. Ele fez então o que pôde para restaurar o vigor originário da língua. Kraus, também um gênio lingüístico, fez exatamente o contrário do que George havia feito e tentou documentar a decadência da língua alemã. Kraus compôs, por exemplo, uma peça trágica chamada *Os Últimos Dias da Humanidade* toda composta de frases tiradas de jornais, revistas, líderes nazistas, etc., ou seja, frases da vida real. Através desse repertório da linguagem Kraus foi montando aquele mundo de absurdidades e irrealidades que logo em seguida desembocaria o delírio nazista. Daí, a partir do fenômeno da língua alemã Voegelin foi tendo a idéia daquilo que depois apareceria nomeado por um grande romancista alemão chamado Robert Musil como uma segunda realidade, ou seja, a decadência da língua alemã no período que vai dos anos 30 até a eclosão da Segunda Guerra mostrava como era possível transpor toda uma nação para dentro de uma realidade fictícia, isolando-a de sua própria experiência. É uma espécie de *paralaxe cognitiva* elevada à enésima potência e vivida não como um fenômeno intelectual na cabeça deste ou daquele filósofo, mas como um fenômeno de massas. O mesmo fenômeno da língua alemã

acontece com a língua portuguesa falada no Brasil, com a diferença de que não temos um Karl Kraus para documentar isso. De vez em quando pego um exemplo aqui e outro ali como amostras soltas, não como uma coisa monumental como fez Karl Kraus; eu nem teria talento para fazer o que ele fez, mas que alguém precisa fazer, precisa. Então, esse foi um dos fenômenos importantes que Voegelin foi colhendo para o trabalho de uma vida inteira. Logo em seguida, ele teve a ocasião de ganhar uma bolsa de estudos que o trouxe para os Estados Unidos, onde teve a oportunidade de observar uma sociedade política onde ainda havia uma conexão real e orgânica entre a vida diária das comunidades e a discussão política, ou seja, o sistema representativo americano funcionava e funciona até hoje; a gente observa como as discussões políticas estão muito ligadas ao cotidiano das pessoas e como existe uma intensa participação da nação inteira nesse processo. Então, a linguagem da política americana não estava tão viciada quanto na Europa, e isso serviu como uma medida de comparação e como um dos instrumentos analíticos para Voegelin, que mais tarde usaria para os seus grandes trabalhos como *A História das Idéias Políticas, Ordem e História*, etc. Um dos motivos da diferença entre o panorama europeu e o americano, conforme Voegelin descobriu, foi que a influência do pensamento europeu mais recente nos Estados Unidos, como Nietzsche, era absolutamente irrelevante, mas ainda havia no ar um resto de Platão e Aristóteles que tinha alguma função não só dentro das discussões teóricas, mas na prática política. Era uma espécie de herança clássica que havia sido perdida na Europa e substituída ou pelas ideologias de massa ou por novas filosofias que tendiam ao niilismo, mas ainda era uma coisa que estava viva. Este material também foi precioso para Voegelin e, note bem, essas coisas não foram caindo na mão dele – ele sabia o que precisava, sabia vagamente onde essas coisas estavam e também sabia o que encontraria nos Estados Unidos. Depois, numa segunda viagem, Voegelin foi à França, onde absorveu todo o legado da literatura francesa e recebeu especialmente a influência de Henri Bergson, sobretudo com os conceitos do que Bergson chamava de alma aberta e alma fechada. A alma fechada é aquela que vive em um monte que de algum modo ela pode controlar intelectualmente. A alma aberta sabe que a infinitude (ausência de limites) é a própria estrutura da realidade, ou seja, para além do universo conhecido, sempre existe outro mais além, outro mais além ainda e assim por diante. Este “mais além” é o que Voegelin, seguindo uma longa tradição, chamou de *o fundo divino da realidade*. Esse fundo não faz parte da experiência, mas está presente o tempo todo; ele não é absorvível como experiência, mas como uma presença permanente mais ou menos no mesmo sentido em que Anaximander falava de *apeiron*: tudo o que conhecemos é de modo limitado em formato, tamanho, medida, etc., mas ao juntar todas as coisas que têm forma, tamanho e medida você vê que esse conjunto está sempre boiando num oceano ilimitado de desconhecimento. Este desconhecimento, no entender de Voegelin, não é apenas um desconhecimento no sentido negativo, mas ele faz parte da estrutura da realidade, ou seja, a ignorância que está para além do limite da nossa experiência não é somente uma ignorância, mas é o próprio fundo dentro do qual se dá essa experiência, e isso é algo que Voegelin jamais esqueceria. Então, ele sempre aproveitou essa noção de Bergson da alma aberta, aquela que sabe que está permanentemente perante a presença do desconhecido (fundo divino da realidade) e da alma fechada, aquela que vive imaginariamente

somente dentro do círculo que ela de algum modo pode dominar intelectualmente ou que acredita que pode dominar futuramente, como se o que não sabemos hoje saberemos amanhã. É aquele negócio de que o sujeito confiando que o progresso do conhecimento desvendará o mistério, quando na verdade o mistério faz parte da própria estrutura da realidade, sendo portanto algo que não pode ser desvendado. Neste livro maravilhoso – Reflexões Autobiográficas – Voegelin vai narrando a sua vida de estudos e como ele foi compondo aos poucos o conjunto dos materiais com os quais atacará mais tarde o problema da origem e da razão de ser das ideologias revolucionárias modernas, chegando inicialmente à conclusão de que a origem dessas ideologias se prendem de algum modo a antigas correntes gnósticas e, no fim de sua vida, corrigindo-se e reconhecendo que o elemento gnóstico vinha. Junto com o elemento messiânico (cá antre nós, acho este último muito mais decisivo e eu jamais teria podido chegar a esta conclusão se não estivesse estudado muito o Voegelin). Também, ao longo da experiência de Eric Voegelin, aparece muitas vezes a necessidade de recomeçar do zero todo um estudo que vinha sendo feito. Por exemplo, Voegelin começou a escrever a maravilhosa *História das Idéias Políticas* contando que haveria apenas três volumes, mas já havia escrito oito e ao chegar no oitavo percebeu que o negócio havia falhado porque não existem idéias políticas. De fato, vendo a argumentação dele nota-se que isso é absolutamente irrefutável pelo simples fato de que numa história das idéias há de se supor que uma idéia se transforme em outra idéia, em outra, e em outra e assim por diante. Mas acontece que as idéias não se conectam no ar mas estão vinculadas a um fundo de experiência real e surgem como interpretações da sua experiência. Se você não se refere à experiência da qual surgiu a idéia, a idéia vira uma espécie de forma platônica boiando no vazio. Neste caso, você teria de fazer não uma história das idéias e sim uma história das experiências de onde emergiram essas idéias. Vendo que não existem idéias políticas, Voegelin pára este projeto e começa a escrever o livro *Ordem e História* e, curiosamente, depois de escrever três volumes ele se viu obrigado a parar e começar tudo de novo porque neste segundo projeto ele acreditava inicialmente que poderia compor uma seqüência histórica das imagens da ordem do universo e do real, que tem um análogo na ordem da sociedade e vice-versa. Ele imaginava, então, que esses modelos de ordem poderiam ser ordenados cronologicamente, e de repente os elementos que pareciam ser uma seqüência cronológica começaram a aparecer simultaneamente em lugares distintos. Então Voegelin teve de parar tudo e começar do zero, o que mostra claramente uma coragem intelectual, idoneidade e sinceridade tão grande que me deixa realmente comovido. Enquanto esses escritores chinfrins não querem jogar fora duas linhas que escreveram, Voegelin praticamente deixa *A História das Idéias Políticas* de lado e se recusa a publicá-la. É claro que este livro é muito valioso, sobretudo de você o lê à luz do que Voegelin fez depois sabendo que uma história das idéias em si mesma não funciona e que é necessária uma história de experiência vivida. Aliás, é especificamente esta obra que o professor Mendo Castro Henriques foi responsável por tê-la tirado do ostracismo e também por ter traduzido e publicado em Portugal várias partes desta história. Não sei se publicou a obra inteira, mas é um trabalho excelente e com uma tradução magnífica, pois sei que traduzir qualquer obra de Eric Voegelin é um bicho de sete cabeças. Voegelin já escrevia em inglês muito germanizado e às vezes fica até engraçado comparar

uma coisa com a outra. Ele fazia umas construções que às vezes para nós, brasileiros, parecem normais, mas para os americanos são quase ininteligíveis porque, para eles, ou a construção é muito germanizada ou muito latinizada. De certo modo, os americanos que lêem Eric Voegelin em inglês precisam traduzir desse inglês germanizado para o inglês de todos os dias. Traduzir isso para uma terceira língua então é um problema, tanto que eu pelo menos só consegui ler parcelas da tradução d'*A Nova Ciência da Política* feita pelo ex-ministro José Viegas porque eu tentei traduzi-las mentalmente para o inglês, e depois, quando tive a edição americana vi que a minha tradução nem estava tão errada. Foi só assim que consegui ler este livro; se fosse em português não teria entendido nada. Agora, a tradução do professor Mendo é auto-elucidativa e de uma força extraordinária. Se você ler Eric Voegelin na língua portuguesa do professor Mendo Castro Henriques você realmente entende Eric Voegelin. Esse é o elogio mais alto que se pode fazer a um tradutor: não é ele quem está ali, é o autor.

Para finalizar, gostaria de dizer que sempre me preocupei muito com o problema da minha própria formação e com o meu caminho de estudos. O problema do repertório da ignorância – como você tem de projetar a sua vida intelectual partindo primeiro do grande problema que te atormenta não por curiosidade mas como ser humano e como você deve articular isso sob a forma de um repertório da ignorância e fazer o mapa dos estudos que precisarão ser completados para atacar aquele problema – é uma coisa de que sempre tive consciência. É claro que eu não possuía de perto os recursos que Voegelin tinha em Viena, pois uma coisa é ser educado em Viena, outra coisa é ser educado em São Paulo. São Paulo não era naquela época a selva bárbara que é hoje, mas mesmo assim eu não tinha grandes recursos. Para levar uma vida intelectual séria eu tive de me afastar cem por cento do ambiente universitário brasileiro fazer o meu próprio caminho de acordo com os modelos que eu colhia dos grandes estudiosos europeus. Um livro que me ajudou muito foi *Ortega, Circunstância y Vocación*, escrito por Julián Marias, onde ele reconstituía o caminho de estudos de Ortega y Gasset. Vários estudiosos deixaram autobiografias intelectuais desse tipo, como Nikolai Berdyaev, em seu ensaio de autobiografia espiritual, e muitos outros também deixaram coisas do tipo. Esse gênero de livro foi salvador para mim porque foi o que determinou toda o meu caminho, e sou muito grato aos estudiosos que deixaram esse tipo de depoimento, entre os quais o mais completo é o livro de Eric Voegelin, *Reflexões Autobiográficas*, que em uma centena de páginas ele dá a receita completa: o que fui estudar foi isto, o motivo que me levou a enfocar foi este, o que me faltava saber era isso e mais aquilo, fui buscar isso tudo em tais lugares, e com este material fiz isso e mais aquilo. Isso é absolutamente maravilhoso. Por fim, gostaria de agradecer também a minha filha Maria Inês por ter feito esse trabalho muitíssimo bem feito, ao Edson Oliveira por ter dado a todos nós a oportunidade de estar aqui hoje, ao professor Mendo Castro Henriques pela generosidade de comparecer ao Brasil e fazer algo para nos tirar das trevas da ignorância.

Arte sacra e estupidez profana

Olavo de Carvalho

No seu livro memorável sobre "O Simbolismo do Templo Cristão" (*Le Symbolisme du Temple Chrétien*, Guy Trédaniel, 1990), Jean Hani observa que nos tempos modernos a arte sacra desapareceu do Ocidente, sendo substituída pela arte meramente "religiosa". A diferença é que esta última expressa apenas sentimentos ocasionais e concepções culturalmente localizadas, enquanto aquela é uma cristalização visível de certos princípios ordenadores, universais, transcendentais não só à subjetividade individual mas a todo condicionamento histórico-cultural. Junto com a arte sacra, essa mesma diferença veio desaparecendo do horizonte de consciência da modernidade desde o século XVIII pelo menos, só tendo sido recuperada parcialmente graças a um pequeno grupo de etnólogos e historiadores das religiões, como Mircea Eliade, Ananda Coomaraswamy, Matthila Ghyka, Schwaller de Lubicz, Mary Hambidge, Louis Charbonneau-Lassay e outros. Estudando edifícios sagrados do extremo Oriente, da Índia, do Egito e da antiguidade clássica, esses pesquisadores descobriram que a estrutura dos templos obedecia a um conjunto de preceitos, substancialmente os mesmos que se poderiam observar nas catedrais da Idade Média cristã. Esses preceitos, por sua vez, condensavam todo um saber simbólico sobre a ordem da realidade em geral e o posto do homem no universo. Uma vez atravessado o véu dos símbolos, a presença desses mesmos ensinamentos em civilizações separadas por enormes distâncias no tempo e no espaço dava testemunho de algo que, na mais tímida das hipóteses, eram "constantes do espírito", que a História não podia explicar, porque constituíam, ao contrário, a moldura da possibilidade mesma de uma História humana.

Hani deveria ter acrescentado à sua lista de pioneiros os nomes de René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Seyyed Hossein Nasr e Martin Lings, que influenciaram consideravelmente o seu próprio trabalho. O detalhe que parece ter-lhe escapado é que, de todos esses autores, somente um – Charbonneau-Lassay – era católico, e nenhum protestante. A reconquista da compreensão simbólica da arte sagrada cristã veio, em substância, de fora: de fora não só do clero ocidental, mas de toda a intelectualidade católica e protestante. Mesmo considerado só do ponto de vista da História da Arte, esse dado já seria inquietante: religiosos e leigos que não entendem o sentido dos edifícios onde oram estão, literalmente, perdidos no espaço. Mas a perda da compreensão dos símbolos é, ao mesmo tempo, a perda da ciência que eles veiculam. E esta ciência constitui, para dizer o mínimo, o único fundamento intelectualmente satisfatório de uma distinção entre o sagrado e o profano. Os que a perderam, por mais religiosos que sejam, estão condenados a curvar suas cabeças ante a ciência materialista, rebaixando-se ao ponto de esperar dela a legitimação racional da sua fé.

Nada poderia ilustrar melhor a crise do cristianismo -- e da civilização Ocidental inteira -- do que esse fenômeno a um tempo humilhante e providencial de nossos tesouros intelectuais perdidos há séculos nos serem devolvidos por pessoas estranhas às nossas comunidades religiosas. A arte sacra é, por essência, o único suporte sensível para a ascensão do fiel a um vislumbre das realidades espirituais últimas. A beleza, segundo Platão, é "a forma da Verdade". Desprovida desse suporte, a prática religiosa reduz-se a um obediencialismo literalista, grosseiro e compulsivo, apenas adornado aqui e ali pelas fantasias, não raro disformes, de "artistas", cristãos

ou ateus, muito alheios ao universo de conhecimentos espirituais que, em suas obras, deveriam teoricamente expressar. Mesmo descontando monstruosidades explícitas como as catedrais de Brasília e do Rio de Janeiro e outras celebrações em pedra de tudo quanto há de mais hostil ao cristianismo, os locais de culto são hoje em dia meras construções profanas usadas para fins nominalmente religiosos.

Esse fenômeno, por si, basta para ilustrar o estado de alienação que foi se espalhando entre sacerdotes e intelectuais cristãos nos últimos séculos, tornando-os incapazes de fazer face aos desafios culturais e ideológicos da modernidade; desafios que, em si mesmos, nada tinham de muito temível e que poderiam ter sido exorcizados, sem maiores dificuldades, por uma classe intelectual capacitada. Que o debate religioso dos últimos séculos tenha se congelado no estereótipo “razão versus fé” foi somente o primeiro sinal da inépcia que havia se espalhado entre os intelectuais religiosos. As vulgaridades do modernismo católico e do “protestantismo liberal”, para não falar da “Teologia da Libertação” em suas várias versões, teriam sido facilmente estranguladas no berço se os defensores da religião tivessem uma compreensão mais aprofundada dos princípios universais que a fundamentam. Na ausência desta condição, aquelas correntes adquiriram uma importância desmesurada, suscitando, em reação, o surgimento de tradicionalismos meramente exteriores, baseados antes numa exasperação de sentimentos religiosos ofendidos do que numa compreensão real da situação. Não é preciso dizer que centenas de milhões de almas individuais se viram atingidas e desnorteadas por esse processo, cujas conseqüências políticas e culturais são imensuráveis. Não creio que seja possível compreender nada da história dos últimos séculos sem encará-la desse ponto de vista, pois as religiões são a espinha dorsal de suas respectivas civilizações, e a multidão levada, ou a abandonar a fé ou a sustentá-la sem qualquer apoio estético e intelectual, está condenada a ver-se presa de toda sorte de fantasias e delírios satânicos, que acabam se incorporando à cultura superior e à vida cotidiana. Não conheço um só indivíduo humano cujos dramas pessoais não remontem, de algum modo, a esse processo. Também não imagino como os fenômenos paralelos da invasão islâmica e do ódio anticristão generalizado possam ser explicados fora desse quadro, tão distante da imaginação dos cientistas políticos e analistas de mídia.

A Igreja sempre insistiu que o conhecimento da existência e das qualidades de Deus não é matéria de fé, mas de inteligência racional. Matérias de fé são, em contrapartida, o nascimento miraculoso de Nosso Senhor Jesus Cristo, Sua missão de Salvador, etc. Mas esta fé, sem aquele conhecimento, dificilmente pode se defender de ataques um tanto sofisticados intelectualmente. O que falta aos cristãos não é a fé, mas uma consciência clara dos seus fundamentos cognitivos inabaláveis. São precisamente estes os que a arte sacra genuína ilustra e torna acessíveis à imaginação das multidões, aplanando o caminho de uma posterior compreensão intelectual. Esses princípios, como não se referem exclusivamente às matérias de fé da religião cristã, são substancialmente os mesmos que aparecem na arte sacra de todas as grandes religiões. Que essa temível arma intelectual fosse perdida durante séculos e só voltasse pelas mãos de pessoas alheias ao meio cristão é uma das grandes ironias da História, mas, ao mesmo tempo, é uma oportunidade providencial que os cristãos não têm o direito de desprezar. O próprio livro de Jean Hani é uma prova de quanto eles têm a ganhar com a lição recebida daqueles estudiosos muçulmanos, budistas, etc. Eu mesmo me lembro de ter tido pela primeira vez a notícia da existência de um fenômeno espiritual tão gigantesco quanto o Pe. Pio de Pietrelcina por meio de um autor budista, Marco Pallis. Guiado pelos princípios universais que haviam se incorporado

não só a sua inteligência, mas à sua personalidade, Pallis, que conheci quando ele já tinha passado dos noventa anos de idade, tinha clara consciência de que os feitos miraculosos do Pe. Pio eram, depois da aparição de Fátima, o centro mesmo da vida católica no século XX. Mas os fiéis e a mídia católica não parecem capazes de distinguir entre o Pe. Pio e Madre Teresa de Calcutá (ou, pior ainda, Paulo VI). A fé, sem o devido suporte intelectual, acaba por buscar apoio nos critérios dos formadores de opinião usuais, para os quais a distinção entre um santo e um pop star é difícil de conceber. O elogio do *Osservatore Romano* a Michael Jackson não é um caso isolado de demência clerical. Nem os afagos do Papa Bento XVI ao regime cubano por sua “solidariedade para com os outros povos” (solidariedade constituída essencialmente da exportação de guerrilhas e drogas) são um erro accidental. São sinais de que a consciencia católica perdeu algo do senso da realidade e busca refúgio no simulacro montado pela opinião dominante, mesmo sabendo que esta última é, em essência, anticristã. A debacle da inteligência precede a dissolução da fé. Mas hoje em dia você não pode falar de conhecimento espiritual sem que logo apareça algum fiel indignado acusando-o de “gnóstico”. Se, de um lado, as mais aberrantes heresias revolucionárias são paternalmente toleradas dentro da Igreja (afinal, a Teologia da Libertação nunca sofreu nada além de reprimendas verbais), qualquer tentativa de dar à fé algum suporte intelectual mais amplo do que um tomismo de manual é vista com suspeita verdadeiramente suicida. Quantos tomistas de carteirinha notaram, por exemplo, que a construção formal da *Suma Teológica*, estruturalmente idêntica à das catedrais góticas, veicula uma mensagem ainda mais luminosa que a do sentido literal do texto? Eu jamais teria percebido isso sem a ajuda de Erwin Panofsky, um autor a cuja palavra os católicos nunca dariam mais credibilidade que à de um Jacques Maritain, mesmo sabendo de todos os danos que este fez à sua Igreja.

Em compensação, os trabalhos do grupo de estudiosos mencionados por Hani também trazem, junto com sua contribuição positiva, alguns riscos consideráveis para o fiel cristão que se deixe deslumbrar por eles. Desde logo, sua perspectiva universalista destaca os pontos que são comuns a todas as religiões, e a soma desses pontos desenha apenas a armadura metafísica da realidade, sem nenhuma abertura para a diferença específica do cristianismo, que se constitui, de um lado, pela presença histórica e pessoal do Logos encarnado e, de outro, por essa mesma presença reverberada e prolongada em milagres que não cessam de acontecer, dos quais a vida do próprio Pe. Pio dá testemunho incontestável. A mera doutrina metafísica, em si, não dá conta desses milagres. Eles não acontecem por causa de leis universais, mas por atos divinos imprevisíveis que não as desmentem, é claro, mas que não podem ser deduzidos delas a priori.

Outro perigo inerente a esses estudos é que, dentre os autores que a eles se dedicam, vários são aqueles que, como René Guénon ou Frithjof Schuon, a pretexto de enfatizar a prioridade da espiritualidade profunda sobre as meras práticas devocionais, acabam privilegiando desmedidamente o papel de certas tradições esotéricas e usando, para isso, de boas doses de mistificação. Isso não invalida, é claro, o ensinamento que nos legam sobre o simbolismo universal e as doutrinas metafísicas. É quando entram no capítulo das “iniciações” que eles começam a deformar as coisas e a incutir no leitor as mais extravagantes ilusões. Na confusão espiritual reinante, alguns chegaram a apegar-se à autoridade intelectual de René Guénon ao ponto de celebrá-lo como “bússola infalível”. Não só a renitente falibilidade de René Guénon, mas provas inequívocas de sua desonestidade intelectual, ao menos nos escritos de juventude, aparecem de maneira tão nítida nas meticulosas análises feitas sine ira et studio por Louis de Maistre em *L'Énigme René Guénon et les 'Supérieurs Inconnus'*. Contribution a l'Étude de

L'Histoire Mondiale 'Souterraine' (Milano, Arché, 2004), que continuar a negá-las só pode ser coisa de fanáticos deslumbrados.

Outro erro grave em que se pode incorrer na leitura desses autores é ignorar o fato de que, aparentando contribuir para uma restauração da civilização cristã, eles não acreditavam absolutamente na possibilidade histórica de realizá-la e, ao contrário, apostaram tudo na "islamização do Ocidente" (sic). Daí a ambigüidade temível da sua contribuição. Aqueles que, desesperados ante a autodestruição feroz da nossa civilização, busquem auxílio no estudo de Guénon, Schuon, Nasr, Lings e respectivos continuadores, devem estar conscientes de que encontrarão aí uma espada de fio duplo, bem difícil de manejar sem danos para o aprendiz. O Islam que hoje vai ocupando a Europa e os EUA com uma força avassaladora e uma autoconfiança psicopática não é aquele Islam lindamente espiritual, mítico, enaltecido por esses autores com um irrealismo que raia a hipocrisia. É um Islam reduzido à expressão mais grosseira de um imperialismo globalista inspirado no equivalente muçulmano da "teologia da libertação", remontando às idéias de Sayyid Qutub (v., por exemplo, <http://www.guardian.co.uk/world/2001/nov/01/afghanistan.terrorism3>).

É a este Islam que a proteção ostensiva do Príncipe Charles da Inglaterra -- não por coincidência, um discípulo de Martin Lings -- abre as portas do seu país, aprofundando a crise cultural britânica, apressando um desenlace que se anuncia iminente e fatal. Se até esse aristocrata longamente preparado para as mais altas funções de comando pode servir de instrumento a mudanças históricas cujo alcance ele dificilmente compreende, quanto mais sujeitos a isso não estarão os jovens intelectuais que, em crise de desespero diante do suicídio ocidental, saiam em busca das "Luzes do Oriente"?

As doze camadas da personalidade humana

E e as formas próprias de sofrimento

Por OLAVO DE CARVALHO

Introdução

A camada é a síntese da personalidade, portanto cada passagem de camada a camada é uma mudança da personalidade inteira, ou seja, o conjunto adquire uma nova forma sem alterar suas partes. Para cada uma dessas mudanças, muda como um todo, e o todo só pode mudar em relação a alguma coisa e essa coisa não pode ser as suas próprias partes, portanto tem que ser em relação a algo que lhe esteja interno, no caso, externo à personalidade, e em relação ao qual esta vai assumir diferentes posições no percurso da vida. Portanto, o valor respectivo das partes começa a mudar e tem que haver algo que muda da valoração desses vários traços independentes, sem mudar de certo modo a estrutura de base, pois esta tem de ficar intacta, como se fosse uma máquina que, permanecendo a mesma, é usada com várias finalidades.

Esse algo em relação ao qual ocorre a mudança da personalidade inteira é um novo objetivo da vida, um novo ponto de concentração focal de todas as energias, durante uma fase em que o indivíduo estará se esforçando para alcançá-lo.

Nessas progressivas passagens de camada a camada, o que muda é o fim, o propósito a que se dirige o todo da personalidade. É um propósito diferente a cada época, e esse propósito em si mesmo nada tem a ver com a estrutura da personalidade, porque ele faz parte de um desenvolvimento ideal do ser humano ao longo da vida; é como se fosse um esquema da vida, ou seja, um esquema do desenvolvimento temporal humano.

É a camada, portanto, que vai dar a finalidade do ato, e este só pode ser explicado através de sua finalidade.

Esta Teoria das Camadas só pode ser entendida em termos de autoconsciência, e cada nova camada é um novo padrão de autoconsciência.

Consciência: Só se entende a consciência se entendê-la como um valor, que é uma possibilidade humana que não se realiza automaticamente; quando se a aceita como um valor e a persegue, busca e deseja - então ela se desenvolve.

As camadas da personalidade correspondem a uma divisão cronológica ou pelo menos a uma escala de evolução ideal, e cada camada abarca toda a personalidade, concretamente.

Toda divisão cronológica não separa partes do ser, mas etapas do tempo e subentende-se que o ser existe concretamente em cada uma dessas etapas; e que, aliás, ele só se concretiza no tempo e no espaço.

As camadas podem ser:

Camadas Integrativas - fecham a personalidade num quadro definido.
São elas: 1 - 2 - 5 - 6 - 8 - 11.

Camadas Divisivas - abrem a personalidade para o ingresso de influências externas, rompendo o equilíbrio anterior e desencadeando a luta por uma nova e superior integração.
São elas: 3 - 4 - 7 - 9 - 10 - 12.

Até a Camada 8, todas estão presentes em todo indivíduo adulto normal, segundo Gaston Berger:

CAMADA 1

Caráter Camada Integrativa. Astrocaracterologia.

O corpo é a precondição para que exista a personalidade; ele é "anterior" à personalidade, já está dado, pronto, no instante do nascimento, ao passo que a personalidade será a resultante do esforço de existencição mediante a absorção progressiva dos elementos.

CAMADA 2

Hereditariedade, constituição, temperamento, estrutura pulsional

Camada Integrativa. Szondi (tipologias em geral)

Este aporte biológico é primeira condição para que o corpo adquira existência real e concreta. Para que este se realize, é necessária a hereditariedade, a constituição, etc. Nesta camada há muitos elementos que, vindos "de fora", ingressam na constituição pessoal, favorecendo ou obstando sua realização.

A camada 2 engloba toda a hereditariedade, tal como revelada pelo teste de Szondi. Um recém-nascido só pode sofrer ou do impacto de condições físicas externas adversas ou de tendências mórbidas de sua própria hereditariedade.

CAMADA 3

Cognição, percepção

Camada Divisiva. Piaget, Kholer, Gestalt em geral, behaviorismo, Festinger; psicologia da linguagem.

Todas essas escolas acima se dedicaram a descrever o processo cognitivo, sua evolução e suas várias etapas. É evidente que o processo cognitivo é esquematicamente o mesmo em todos os seres humanos, mas, sendo bastante complexo, ele introduz um elemento de variação no quadro delimitado pela hereditariedade. O que o indivíduo virá a aprender, e como, é algo que depende em parte da hereditariedade, em parte do meio ambiente, em parte da livre vontade do indivíduo e em parte da lógica inerente ao processo cognitivo mesmo, a qual é uma coisa totalmente independente da hereditariedade individual.

Quando o indivíduo penetra nesta camada, está se introduzindo um elemento de liberdade e de indeterminação no quadro anteriormente delimitado pela hereditariedade: nem todas as pessoas com as mesmas características hereditárias recebem as mesmas informações. A história do desenvolvimento cognitivo do indivíduo deve ser contada independentemente da hereditariedade, pois esta não determina as oportunidades de aprendizado nem é onipotente ao determinar a capacidade de absorção.

O momento em que se inicia o processo de aprendizado pode ser ocasião de erros, fracassos, mal-entendidos e humilhações. Entre dois e sete anos de idade, a criança faz um esforço de aprendizado gigantesco, querendo continuamente aprender, não necessariamente o que os adultos querem ensinar, mas algo que a interessa. Isto significa que conseguir - ou não - compreender e dominar um assunto é, nessa época, muito importante para a criança.

As dificuldades inerentes ao aprendizado aparecem desde cedo, quando a criança aprende a andar, a falar, e sofre quando fracassa.

A camada 3 representa os acontecimentos do cotidiano e possui um ritmo rápido. Os sofrimentos da camada 3 são relativos ao processo de aprendizado, tal como um exercício que pode cansar ou irritar. Esta camada indica a aquisição de um domínio sobre a linguagem, sobre as significações do meio no qual se vive.

O motivo de sofrimento referente à camada 3 é da ordem do fracasso ou sucesso; é um desajuste entre a criança e ela mesma, entre o que ela pretende e o que de fato consegue fazer. Esse tipo de fracasso não deixa traumas, porque dura pouco tempo e a própria evolução do indivíduo supera isso.

CAMADA 4

História pulsional e afetiva Camada Divisiva.

Freud, Klein, psicanálise em geral.

O padrão afetivo do indivíduo tem uma história, ele provém das experiências vividas, que cristalizam aos poucos determinadas reações, originando o "caráter" tal como o entende Freud, que é como uma resultante da história vivida, que canaliza os impulsos nesta ou naquela direção até consolidar um circuito são ou neurótico que tende a repetir-se.

Essa história pulsional e afetiva também pode ser estudada independentemente do caráter, da hereditariedade e da história cognitiva - mas é evidente que, para conhecermos a personalidade real e integral deveremos ir aos poucos inserindo cada camada na seguinte, conforme a ordem cronológica de sua entrada em cena.

À medida que o tempo passa, surge a questão da felicidade e infelicidade, que não surge mais cedo porque, de certo modo, é normal que o homem seja feliz. Para que uma criança manifeste uma infelicidade profunda, e comece a lutar pela felicidade, é preciso que algo tenha lhe causado tristeza.

A quarta camada entra em cena muito depois da terceira. A idéia de que gostam dela ou não demora para ser formada, pois requer experiências repetidas ou alguma experiência fundamental que se torne marcante.

Esta última se identifica com a biografia do indivíduo e possui um ritmo mais lento que o da camada 3. Mesmo que uma criança disponha de todas as possibilidades para ter uma camada 4 bem resolvida, ainda assim ela pode sofrer por assuntos da camada 3. Uma inaptidão física para alguma finalidade, por exemplo, pode gerar enorme sofrimento, mesmo que o ambiente afetivo da criança seja ótimo.

O sofrimento da camada 4 surge quando a criança descobre se é feliz ou não. Isso só é possível se houver experiências e frustrações repetidas que a levem a se sentir amada ou rejeitada. Os acontecimentos aqui representam ciclos extensos de vida, que demoram para se formar. Ultrapassada a infância, tais acontecimentos moldam um padrão afetivo que irá marcar o restante de uma vida.

O desenvolvimento até a camada 4 é quase inevitável, exceto no caso do indivíduo retardado mental, que não dispõe de compreensão suficiente para ter uma relação afetiva. Ele possui uma afetividade, porém, latente, o que significa que o retardado mental desconhece o senso de rejeição de uma criança normal. Se ele for tratado como um cachorro, talvez nem perceba que há algo errado nisso. Se não houve uma camada 3 bem desenvolvida, a camada 4 não se realiza. Todos os indivíduos que não são retardados alcançam a camada 4. São pessoas

que nunca se colocam em teste, pois fogem aos desafios. São os tímidos, os dependentes, que não querem vencer, que só querem ser amados. Na verdade, esses indivíduos não precisam de amor, como imaginam, e sim de dificuldades para que possam começar a ter respeito por si mesmos.

Na história afetiva dos indivíduos, ocorre sistematicamente um descompasso entre a necessidade real e a necessidade alegada, o que é consequência de uma discrepância entre as camadas dois e três, ou seja, entre os impulsos e a disponibilidade de meios de comunicação. Se acontece de um sujeito ter presente uma necessidade não expressa e não atendida, isto pode resultar, ao longo do tempo, que tal necessidade venha a ser substituída por outra, esta, sim, conhecida. Isto gera um equívoco que é regra geral na vida de todos os seres humanos, que chegam na maturidade com inúmeras necessidades esquecidas. Estas podem ser satisfeitas de forma simbólica, o que evidentemente não funciona, pois seria o mesmo que saciar a fome de alguém, mas deixá-lo com sede.

A solicitação afetiva é tanto maior quanto menos o sujeito tenha ingressado na camada seguinte. Ele acredita que necessita de muito amor, de muito afeto, e não age em seu próprio benefício a não ser com o apoio alheio.

Nesta camada, o indivíduo se coloca como alguém muito especial, que tem direito a praticamente tudo. Se a demanda de afeto continua pela vida afora isto significa que a camada não foi resolvida. Se o problema se localiza na esfera da carência afetiva infantil, há necessidade de psicoterapia. Sofrimento de camada 4 não se resolve sem ajuda especializada, pois é preciso fazer o indivíduo voltar a sentir emoções infantis que não são encaixáveis no quadro da existência adulta. Dentro de uma psicoterapia se pode revelar necessidades infantis que serão trabalhadas de alguma maneira. As exigências de camada 4 não podem ser atendidas no curso normal da vida adulta, requerendo portanto a criação de uma situação artificial que isola o indivíduo da realidade e, de certo modo, o devolve ao estágio infantil. Se o sujeito não passa para a camada seguinte (5) antes da idade madura vai necessitar de psicoterapia.

Carência afetiva só é considerada normal em um meio doente. Segundo o INPS, 10% da população brasileira são doentes mentais. Porém, o normal não pode ser determinado por estatística, mas tem que estar de acordo com as exigências do contato real individual. É a resposta a uma necessidade que marca a normalidade e é esta necessidade que impõe um padrão de julgamento. Por exemplo, é normal que um animal possa fazer tudo aquilo que seja necessário à sua sobrevivência, pois ele é dotado pela natureza de meios para isto.

Normalidade é um conceito intuitivo, que se refere a algo que está funcionando e não reparamos. Nas relações humanas é quase impossível alcançar esse nível de normalidade. O normal seria satisfazer as várias necessidades com o mínimo de atrito ou dificuldade. Os profissionais da Psicologia, Pedagogia, Astrologia, têm uma enorme responsabilidade nessa questão, pois não podem aceitar um padrão de sanidade tão baixo como o do brasileiro.

O indivíduo que não passou da camada 4 requer uma psicoterapia, porque as necessidades desta camada não podem ser atendidas num adulto na situação normal da vida. A demanda de atenção de um sujeito de camada 4 é imensa, sendo preciso montar um ambiente terapêutico específico para isto.

CAMADA 5

Ego, autoconsciência e individuação

Camada Integrativa. Jung.

Toda a psicologia de Jung nada mais é do que uma psicologia do ego e da autoconsciência; é apenas uma resposta à pergunta: “Como me apreendo como indivíduo autoconsciente e como esta autoconsciência se desenvolve desde as trevas da ignorância até a apreensão dos arquétipos que determinam sua forma individual e seu destino”?

Quando na adolescência, o sujeito começa a delimitar o seu espaço vital, ele não pode fazer isso se não tiver consciência de si como entidade autônoma. Uma criança imagina ter poderes que na realidade não tem, atribuindo também a si os poderes do pai e da mãe. Ela não delimita o espaço vital próprio e, portanto, aglomera as pessoas em torno e dentro de um espaço vital comum.

Ao atingir a adolescência, o indivíduo compreende que é autônomo, que deve resolver seus problemas sozinho. Ele percebe que não basta ser amado, que precisa desenvolver seu poder pessoal.

O sentimento de desejar algo e não ter o poder pessoal de conquistá-lo é muito diferente do sentimento de ser amado ou rejeitado. Mesmo que o sujeito fosse amado, isto não resolveria absolutamente nada. Sofrer por rejeição é diferente de sofrer por não ter poder.

A transição da camada 4 para a camada 5 ocorre quando o mais importante para o indivíduo já não é se sentir amado, mas sim conseguir algo com suas próprias forças. No momento em que muda esta chave, muda também a camada. Na camada 5 o sujeito se satisfaz tão logo demonstre seu poder, ainda que isto se realize numa esfera de atividade completamente inútil. Uma pessoa de camada 5 julga tudo em função de si mesma, não reparando em nada que esteja fora ou além dela.

Na camada 5 a fonte de sofrimento é um autojulgamento depreciativo, não no sentido moral, mas da capacidade pessoal; é uma autodecepção. O único modo de se ajudar um indivíduo centrado na camada 5 é psicológico, porque qualquer ajuda material que se ofereça pode contribuir ainda mais para o julgamento negativo que faz dele mesmo.

Passar para a camada 5 é problemático, porque esta camada expressa uma vontade de ser alguém, de testar a própria força, e um grande número de pessoas não chega a fazer isto, preferindo restringir voluntariamente o seu espaço vital e buscar satisfações apenas na camada 4. Na camada 5 o indivíduo já adquiriu autoconfiança e, embora não saiba fazer nada, sabe que tem um potencial a desenvolver. Ele pode enfrentar a vida, mas o que ele enfrenta no momento ainda não é a vida real, é apenas a sua auto-imagem. Não é normal um adolescente exigir muito afeto. Ao contrário, é normal até ele rejeitar afeto, desejar ser solitário, aventureiro. Um adolescente não quer "amor", quer vencer, sentir que vale alguma coisa para si mesmo. Constatamos que um indivíduo passou para a camada 5 quando sua auto-satisfação é suficiente para fazer com que, mesmo sozinho, ele fique mais ou menos feliz (não o tempo todo evidentemente).

Na camada 5 não se trata de um problema afetivo, e sim de experimentar o próprio poder. É bastante comum as pessoas não saberem que têm poder; portanto, ignoram as consequências de seus atos, pensando que são as únicas que sofrem. Se uma taxa significativa da população conseguisse entrar na camada 5 já seria ótimo, pois é melhor ter uma população de jovens arrogantes que não sabem fazer nada do que uma população de coitadinhos. O jovem arrogante pode, pelo menos, vir a aprender alguma coisa algum dia, mas o coitadinho não.

No caso da demanda da camada 5 podemos considerar o que queríamos fazer para nos testar na adolescência. Tudo de importante que não foi feito por timidez ou medo, prende o sujeito na camada 5, pois é um sinal de que ele não possui aquele poder.

No entanto, é fundamental detectar quando o problema é entre o sujeito e o mundo, ou entre ele e ele mesmo. Derrotado pelo mundo qualquer um pode ser, mas isto é muito diferente de restringir o próprio espaço vital. Provar para si o seu valor é essencial numa certa época da vida de qualquer indivíduo. Se isso não for feito na adolescência, vai ter que ser feito mais tarde. Por outro lado, a insistência na demonstração de poder pessoal revela que a camada 5 ainda não foi superada. A auto-afirmação deve ser vivida na adolescência, porque a maturidade começa no ponto onde o que conta é o resultado efetivo.

CAMADA 6

Aptidão e vocação

Camada Integrativa. Ungricht, Cyrill Burt, Eysenck.

Pode-se distinguir entre aptidões, que seriam mais ou menos inatas, e capacidades, que seriam mais ou menos adquiridas. No entanto, não faz sentido estudarmos esta questão antes de termos uma visão suficiente da psicologia do ego, pois aptidão é o domínio consciente de alguma coisa. A aptidão latente ou se transforma em capacidade pela filtragem do ego, ou dela você nunca toma conhecimento. A aptidão é o conjunto dos meios intelectuais, técnicos, etc., de que o indivíduo dispõe para realizar seu caráter, e esses meios em parte dependem dele mesmo, em parte são dados pelo meio ambiente. Uma coisa é estudar a relação entre caráter e hereditariedade, caráter e desenvolvimento cognitivo, e caráter e aptidão. Alguém com uma hereditariedade propícia pode não chegar a ter a capacidade porque faltou em seu meio a oportunidade de adquiri-la.

Na passagem para a camada 6 a afirmação do poder pessoal é abandonada em favor da obtenção de um resultado efetivo. Na camada 6 o que interessa não é a demonstração de poder pessoal, mas a consecução de algo objetivo, como trabalhar e receber um salário. Isto é consequência de um desvio de eixo de valor, que se transfere do sujeito para o objeto.

Um sujeito que trabalha e recebe um salário não provoca uma alteração nele próprio, mas fora dele, a qual retorna não apenas sob a forma de uma satisfação subjetiva, como na camada 5, e sim sob a forma de um resultado objetivo.

Saber algo concreto, não somente saber fazer, mas estar fazendo costumeiramente, ter um domínio efetivo de alguma coisa, mesmo que seja pequena, é a base de qualquer visão objetiva. Enquanto o sujeito não vive isso, ele continua "em teste", porque está permanentemente se olhando como medida de aferição do mundo, ao passo que na camada 6 o mundo real se torna a medida do indivíduo.

Se não acontece a aquisição de uma habilidade específica que permita ao indivíduo agir objetivamente, ele se verá sempre como centro de tudo. É fácil perceber a diferença que existe entre a pessoa que tem domínio sobre algo e a que não tem. Na execução de uma tarefa, a primeira se entrega de corpo e alma, enquanto a outra fica se observando, numa espécie de espelho retrovisor, avaliando narcisisticamente o próprio desempenho.

É evidente que a plena capacidade individual é obtida somente quando o problema da auto-avaliação narcisista não está mais em jogo. O que agora interessa ao sujeito é realizar algo objetivo, e não apenas sentir-se capaz.

Nesta camada o indivíduo se esforça para manter ou alterar a organização de sua vida, visando prioritariamente interesses e necessidades pessoais. Tal atitude pode criar um conflito com o papel social que o indivíduo ocupa, revelando sua incapacidade de corresponder a esse papel.

Na camada 6, a fonte de sofrimento é um prejuízo objetivo, pois havia a pretensão de um resultado que se frustrou; é um dano, não de ordem psicológica mas real, muito embora o indivíduo da camada 5 considere seu dano tão real quanto o do indivíduo que não tem dinheiro para pagar o aluguel. Mas se alguém ajuda a resolver o seu problema, ele fica satisfeito, pois não se considera mais em teste.

CAMADA 7

Situações e papéis sociais

Camada Divisiva. Adler, Honey e a escola culturalista em geral; psicologia da comunicação.

O mesmo indivíduo tem vários sub-egos ou subconstelações da personalidade conforme os seus vários papéis sociais exercidos. Temos que distinguir as várias situações que o indivíduo vivencia, quais são os vários papéis, as diferentes subpersonalidades que cria para se adaptar a essas situações, para não confundir meros papéis sociais com traços de personalidade ou de caráter.

A conquista do poder de fazer algo em particular e de defender nunca abrange a totalidade da existência. Somos capazes de fazer algumas coisas, mas não a maioria delas. Precisamos dos outros e assim desenvolvemos, ao longo do tempo, um papel social que representa o conjunto de expectativas que temos das realizações dos outros às nossas ações, e vice-versa. Trata-se portanto de um conjunto de reciprocidades.

O papel social abrevia a comunicação com as pessoas em torno, por exemplo, numa situação profissional, e também facilita a comunicação dentro de uma linha predeterminada, para isso excluindo uma série de outras. Muitos comportamentos que seriam humanamente possíveis ficam ausentes de um papel social específico. Como o papel social estabelece expectativas constantes sobre o comportamento, ele coloca a ação individual em um quadro de reciprocidades. Isto se refere não somente aos papéis profissionais, mas igualmente aos papéis familiares.

O papel social legitima pretensões e permite respostas automatizadas, de acordo com a sua natureza. Porém, isto exige uma limitação. Se um indivíduo que ocupa um papel passa a agir repetidamente fora dele, os outros ficam confusos, o que vai comprometer o sistema de respostas automáticas.

Reconhecemos que alguém incorporou um papel social somente quando as exigências desse papel são aceitas e assimiladas plenamente como fonte de motivação. A partir daí, a organização da vida pessoal é feita considerando-se as expectativas dos outros. O objetivo não é mais atender apenas as conveniências do indivíduo, mas sim aprimorar o seu papel social.

Muitas vezes a definição de um papel se torna difícil, como por exemplo, os papéis de pai e de mãe perante os filhos. As pessoas em geral não têm claro o que é a estrutura familiar e portanto não entendem que os papéis de pai e mãe são primordialmente biológicos, isto é, o filho é um ser indefeso e os pais seus defensores. Nesse sentido, os pais dispõem de autoridade absoluta nos pontos essenciais para a defesa da criança. Se os papéis se misturam, e a mãe interfere em assuntos que não são de mãe e o pai interfere em assuntos que não são de pai, a criança termina desorientada.

Atualmente, todos os papéis estão confusos, de pai, mãe, filho, marido, mulher, etc. Quando uma sociedade não distingue os papéis dos indivíduos, as relações entre eles vão se mostrar problemáticas, porque sempre será preciso explicações, sempre surgirão expectativas falsas, decepções, conflitos.

A convivência humana é marcada por uma distribuição de papéis, por expectativas mútuas e por um sistema de legitimidades, de direitos e deveres recíprocos, cujo sentido correto indica que a cada direito equivale um dever alheio. Proclamar um direito, para um indivíduo ou para um grupo, é atribuir um dever recíproco a um outro indivíduo ou a um outro grupo. A promulgação de um direito traz, assim, implicitamente um dever. Em todas as relações humanas existe um sistema de expectativas mútuas, no qual a cada dever de um cabe um direito ao outro, e a cada direito de um incumbe um dever de outro. A confusão dos papéis sociais ocorre quando a expectativa de direito de um não corresponde a deveres do outro, e vice-versa.

Após a conquista da habilidade, ou seja, do poder de se defender, que resulta da hierarquização seletiva, o exercício de um papel social representa a sétima camada na construção da personalidade. A conquista de um poder efetivo, que se experimenta na camada 6, pode ou não se converter num papel social. Os papéis sociais são delineados de maneira implícita, pois eles se baseiam e se consolidam no costume. Aquilo que sou capaz de fazer, se eu fizer costumeiramente, as pessoas vão notar que eu faço e acabarão criando um sistema de expectativas em torno daquilo.

O casamento é um protótipo do papel social, e é o mais problemático de todos. O Dr. J.A. Müller afirmava que em geral o casamento atende a uma constelação de necessidades muito diferentes entre si, que poderíamos relacionar com as camadas da personalidade. Em primeiro lugar, a atração física mútua, que não ocorre entre quaisquer pessoas, pois tem um fundo hereditário marcante, e o teste de Szondi é revelador neste sentido. Entretanto, esse dado não basta, pois duas pessoas podem sentir uma atração mútua, mas terem linguagens diferentes, culturas desiguais. Além disso, devem suprir as necessidades afetivas nascidas das respectivas histórias pessoais. Por exemplo, o padrão de relacionamento entre um homem e sua mãe, e entre uma mulher e seu pai, pode determinar, positiva ou negativamente, a necessidade afetiva a ser atendida. Do mesmo modo, os respectivos espaços vitais e as possibilidades reais de ação devem ser coeridos de alguma maneira.

Como o papel social de marido e mulher tem que responder a uma constelação de motivos que se originam em várias camadas da personalidade, é desnecessário dizer que o casamento representa o setor de maior defasagem dos papéis sociais. É muito difícil preencher tantas exigências, mais ainda quando a própria sociedade é obscura na distribuição dos papéis sociais. Por outro lado, a correta definição do papel social no casamento, que abrange a totalidade da vida de uma pessoa, requer o conhecimento de necessidades e solicitações sublimadas, pertinentes à camada 4.

A definição do papel social se completa no casamento, que é um sistema de compromissos que abarca a totalidade do indivíduo, enquanto que os demais papéis sociais solicitam dele apenas uma parcela. Em geral, os papéis sociais são limitados a uma linha de ação e participação, exceto o casamento. Até mesmo a relação entre pais e filhos requer somente alguns aspectos do indivíduo, mas o casamento engloba tudo. Constatamos também que determinadas empresas exigem quase que um casamento das pessoas que nelas trabalham.

Quando um sujeito assume um papel social, isto significa que ele nasceu, teve tendências hereditárias, passou por um aprendizado, vivenciou uma história e conquistou seu espaço vital, onde selecionou certas áreas sobre as quais adquiriu um poder específico que lhe permite desempenhar um papel social e ser reconhecido através dele. Assim podemos delinear uma vida. No entanto, o indivíduo pode ter atuado de maneira equivocada, não atendendo às responsabilidades normais de sua posição.

Quando alguém não assume o papel social que lhe cabe, comporta-se tal como um ator que entrou no palco errado. Isso ocorre com enorme frequência e transforma o sistema de direitos e deveres em fonte de inúmeras frustrações.

No processo de construção da personalidade, a conquista de um papel social definido, mesmo que insignificante, torna o sujeito consciente do que está fazendo, permitindo-lhe inclusive saber qual a sua insatisfação com aquilo.

Os sofrimentos da camada 7 são relativos ao não cumprimento de expectativas mútuas. Qualquer pessoa, ao adquirir um papel social, espera ser aceita e rejeitada, e que os outros ajam de acordo com a legalidade de sua posição. Se isso não ocorre, ou se o sujeito não corresponde ao papel que lhe cabe, criam-se então duas fontes de sofrimento. A primeira pelo fato de se estar socialmente desorientado, e neste caso não houve entrada na camada 7; e a segunda porque apesar de ter segurança sobre o lugar que ocupa, o indivíduo não encontra reciprocidade nos outros.

A inibição é intolerável no adulto, sob qualquer aspecto. Se a rejeição em colaborar é proveniente disto, o sujeito está impedido de atingir a camada 7, e portanto não poderá participar das atividades humanas. A inibição é um severo limite imposto à utilidade social da pessoa. Temos que estar prontos para tudo que uma situação exige, temos que ser socialmente úteis para realizar a camada 7. Quando mostramos interesse em ajudar é que podemos nos tornar alguém socialmente, sermos reconhecidos como membros da sociedade. Este é o prêmio da camada 7: ser aceito socialmente e considerado como igual pelos demais indivíduos.

A defesa do papel social, da respeitabilidade social, é um elemento importante da camada 7, ou seja, cumprirmos o que é esperado de nós. O sujeito que já está na camada 7 quer permanecer no lugar conquistado e ser reconhecido como membro do meio social. Desse modo, ele deve proceder a todos os atos necessários para o desempenho do seu papel. Se falhar, isto significa que ele recusa aquele papel e, querendo outro, não pode ocupar espaço indevidamente.

A camada 7 implica um desejo de aceitação; deseja-se ser respeitado, aceito e até amado, mas apenas como todo mundo. Aqui se trata de reivindicar a cota pessoal dentro de uma divisão medianamente igualitária, sabendo que ninguém obterá mais do que isto. Falhar no desempenho do papel social é um motivo de sofrimento para o indivíduo que realmente está na camada 7, porque neste caso ele tem consciência de que não esteve à altura do seu dever.

O conceito de dever é fundamental na camada 7. É normal para quem alcançou esta camada entender que o cumprimento de um dever é uma manifestação de amor. Por exemplo, um pai que trabalha para sustentar o filho, faz isto por amor ou por dever? É exatamente o mesmo, ou seja, é um dever determinado por amor, e mais nada.

O cumprimento do dever é uma manifestação de amor pelos semelhantes. Em geral, as pessoas não pensam nesse aspecto afetivo do dever: se deixarmos de fazer algo, vamos prejudicar um outro, que ficará infeliz.

A ênfase no conceito do amor de camada 4, que é um conceito muito primitivo, não ajuda as pessoas a se tornarem adultas e responsáveis. O amor não é um sentimento. Quando amamos alguém, surgem todos os sentimentos possíveis na convivência. Basta isto para percebermos que o amor não é um sentimento. Amor é uma atitude de fomento da existência do outro. É propiciar o fortalecimento do outro.

Entretanto, frequentemente as pessoas não querem exercer o amor, mas apenas senti-lo, o que é um sinal de imaturidade, de perspectiva infantil, doentia. Devemos compreender que uma atitude de amor exige satisfação na renúncia, em abdicar de algo em benefício do outro. Em

suma, é limitar o próprio espaço em favor do outro e gostar de fazer isso.

CAMADA 8

Síntese Individual

Camada Integrativa. Le Senne, Berger. Síntese individual provisória em cada etapa de desenvolvimento, isto é, "perfil caracterológico" no sentido de Le Senne e Berger.

Se entendemos caráter não apenas no sentido das três primeiras colunas, mas como uma das nove colunas do teste de Berger, podemos dizer que ele é uma somatória, uma síntese individual, que num dado momento fornece um retrato do indivíduo tal como ele está. Nesse ponto, chegamos à noção de uma personalidade global pela primeira vez. Mas a personalidade não termina aqui - termina aqui apenas para a média dos seres humanos, mas há pessoas que têm outras faixas da personalidade que não podem ser abarcadas pelos estudos descritos até o momento. Essas pessoas têm um algo mais que as destaca.

A partir da sétima camada, nos deparamos com uma personalidade completa, quando então o indivíduo, após ter conquistado um papel social definido, pode retroativamente olhar a trajetória de sua vida e fazer uma avaliação.

É no momento dessa somatória que o sujeito alcança um grau de estabilidade nas suas tendências, o que propicia um resultado mais ou menos permanente no teste de Le Senne. Esse conjunto estabilizado das tendências individuais é o que Le Senne denomina caráter. Para a astrocaracterologia, o caráter no sentido da camada I tem outra conceituação. A mesma palavra adquire um sentido diferente quando referida à camada 8. Segundo Le Senne, o caráter consiste na estabilização das tendências que marcam a individualidade, não apenas fisicamente mas abarcando também o papel social, as capacidades, o espaço vital, a história pessoal, etc. A totalidade dessas tendências se torna estável na maturidade, sobretudo no tocante às tendências de base. O teste de Le Senne aplicado prematuramente pode apresentar um resultado variável em função de acontecimentos, modificando o quadro das tendências.

No instante em que o indivíduo define seu papel social é que surge propriamente o caráter, no sentido que lhe atribui Le Senne. A personalidade adulta, bem ou mal formada, é a expressão da oitava camada.

Uma vez assumido o papel social, a experiência repetida, o hábito, vai ajudando na consolidação das tendências de base. De todas as tendências herdadas, algumas se manifestaram, enquanto outras foram neutralizadas. Mesmo que essas tendências tenham sido enfatizadas, dissolvidas, ou ainda simplesmente esquecidas, isso persiste numa espécie de ebulição até a conquista de um papel social.

Nesse momento ocorre uma estabilização das tendências, de tal modo que se o indivíduo for retirado do seu papel social, essas tendências subsistirão. É a isso que Le Senne chama caráter: o conjunto das tendências estabilizadas na idade adulta, portanto após uma assimilação dos papéis sociais permanentes.

Quando se atinge a camada 7, isto é, quando a pessoa adquire um papel social, ela também define suas tendências, suas inclinações. Várias pessoas podem ter um papel social similar, mas para cumprir as exigências dele decorrentes cada uma responde de uma determinada forma, que se torna estável ao longo do tempo.

Le Senne afirma que os traços de base dificilmente mudam. Porém, ele acrescentou outros traços, como por exemplo, uma inteligência que pode ser dispersa ou concentrada, no sentido de abranger uma multiplicidade de dados simultaneamente ou de captar uma linha

especializada de raciocínio. Isso consiste numa reação do indivíduo a alguma solicitação do mundo externo.

Os termos "concentrada" e "dispersa" não são usados no sentido patológico, quando o sujeito é incapaz de prestar atenção, mas no sentido do conteúdo daquilo em que ele presta atenção: se é todo um horizonte de dados heterogêneos ou, ao contrário, é em algo específico. Disperso não significa distraído, mas sim que o espectro de informação é amplo. O sujeito concentrado, no sentido de Le Senne, pode ser distraído no sentido patológico e vice-versa.

A estabilização das tendências individuais coincide com a incorporação de um papel social, que atua como catalisador. O papel social concentra um conjunto de exigências dentro de um sistema de regras de convivência com pessoas, com as quais se tem uma expectativa recíproca e pressuposta, pois implica ações e reações costumeiras que criam um comportamento padronizado. Uma eventual falha no atendimento da expectativa indicaria uma anormalidade, ao passo que a realização habitual dessa mesma expectativa não é sequer notada.

Os papéis sociais representam um sistema de expectativas costumeiras, que compõem o quadro de uma convivência legal, de modo que não se pode admitir o descumprimento de uma expectativa.

Enquanto não se tem essa expectativa, quase que inconsciente, não é possível estabilizar tendências, porque o sujeito é obrigado a tomar muito mais decisões do que aquele que já possui um papel social definido. A própria mudança de papel social requer adaptações sucessivas, que impedem a consolidação das tendências.

Não há como, senão pelo hábito, fixar tendências. É por isso que o teste de Le Senne apresenta resultados diferentes conforme a idade e que somente se mostram estáveis na maturidade. O caráter para Le Senne não é inato e sim produto de uma evolução que se estabiliza, semelhante ao crescimento orgânico.

Desde que o sujeito nasce até se tornar adulto, seu organismo sofre alterações, que depois se estabilizam. Se na evolução física há mudanças e depois de uma certa idade não se muda mais, ou muda-se numa velocidade menor, igualmente na construção da personalidade há mudanças até um certo momento. Daí em diante, em condições normais, essas mudanças cessam.

Quando o indivíduo atinge esse ponto, mesmo que troque de papel social, o caráter não se modifica mais, porque já adquiriu autonomia. Podemos, então, constatar um modo próprio de agir que se consolidou. É aí que se percebe que o indivíduo tem uma personalidade formada, que não basta ele mudar de emprego ou de cidade para mudar também de caráter. Após os trinta anos ninguém pode continuar sendo tão influenciável, e quando isto acontece é porque evidentemente foi mal realizada uma camada anterior.

O papel social favorece a consolidação das várias tendências subjetivas. No entanto, a partir de uma determinada etapa da vida, tais tendências não dependem mais do papel social, de maneira que, mesmo retirado do papel social, o sujeito permanece intacto. Caso isso não ocorra é porque não existe ainda uma personalidade completa.

O sofrimento pertinente à camada 8 é o sofrimento do sujeito com ele mesmo. É típico do indivíduo maduro que, tendo percorrido todas as camadas até conquistar um papel social e tudo o que este pode proporcionar, termina por se perguntar: "o que eu fiz da minha vida?"

Supondo-se que uma pessoa tenha realmente obtido o que desejava, ainda assim ela pode revelar uma insatisfação consigo mesma. Para isto é necessário olhar a própria vida como um conjunto. O que está sendo questionado não é somente o papel social, o espaço vital, a história

afetiva, mas o curso inteiro de uma existência. Em geral, as pessoas desconhecem este tipo de sofrimento até chegar aos 40 anos.

A capacidade de julgar a vida como uma totalidade, sem culpar ninguém, é assunto da camada 8. Aí se dá o confronto com o destino. O sujeito já está individualizado, definido, sabe que sua personalidade e sua vida compõem um todo distinto, sabe que é autor de seus atos e que foram suas as escolhas que fez, tenham sido certas ou erradas.

Uma pessoa que acabou de conquistar o seu papel, sendo aceito e respeitado no exercício dele, de repente vê um colega largando tudo porque entrou numa crise de consciência. Como se poderia avaliar isso? Como distinguir o sujeito que está numa autêntica crise evolutiva e o que ficou maluco?

Em condições normais, o homem que está numa crise evolutiva não perde o papel social, mas apenas se posiciona em outro plano. Quando o sujeito renuncia a um papel social para buscar algo que faça mais sentido para ele, os outros que têm um papel igual em geral o estranham. Uma mudança no auge de uma carreira pode significar que o indivíduo tenha chegado ao limite das possibilidades oferecidas pela sua profissão. Porém, essa mudança não é necessariamente profissional, é uma mudança de orientação. É mudar para mais e não para menos.

CAMADA 9

Personalidade Intelectual

Camada Divisiva. Pradines, Bergson, Koestler, neurística.

Personalidade Intelectual, superior; gênio; criação artística, estilo, etc.; "personalidade poética" no sentido de Croce, em oposição à "personalidade empírica".

Todo o mencionado até aqui é a personalidade empírica, a personalidade que o sujeito tem de fato, no decorrer de sua experiência. Começamos a poder falar em obra e em personalidade a partir do momento em que esta personalidade empírica recebe uma valoração consciente em algum dos seus aspectos, ou seja, onde o indivíduo percebe que alguns elementos de sua personalidade podem conter a afirmação de certos valores universais e passa a se dedicar a realizar esses aspectos em particular.

A isso chamamos personalidade intelectual superior, e nem todo mundo a tem. Você tem a partir do momento em que quer e que procura desenvolvê-la. A natureza leva o homem até certo ponto, cria nele determinados órgãos, mas há outros que é o homem mesmo que "inventa".

Existe um "órgão" num Balzac ou Beethoven que não existe nas outras pessoas e que é o que Croce chama de personalidade poética - é o aspecto criativo da personalidade, o qual, provindo da personalidade empírica, por vezes a engloba totalmente, tanto que os traços desta acabam sendo neutralizados.

A partir do nível de conscientização representado pela camada 8, pode surgir uma nona camada, que na quase totalidade dos seres humanos não surge. O normal é atingir a oitava camada e as demais ficarem apenas como potências.

Em princípio, qualquer ser humano tem potencial para prosseguir até a última camada, mas dependendo da vontade, do meio social e de outros fatores, nem todos efetivam a camada 8, muitos nem a 7, e outros sequer a 6 ou a 5.

Na evolução normal do ser humano, é possível atingir até a camada 8. É nela que o indivíduo experimenta uma personalidade completa, podendo ver sua vida como um todo, contar sua própria história e, de certo modo, julgá-la. A partir daí pode se desenvolver a camada 9, a qual denominamos personalidade intelectual.

A personalidade intelectual começa no instante em que a chave do comportamento do sujeito é a realização de determinados fins da sociedade e da cultura humana. Isso se situa para além da personalidade, no sentido corriqueiro do termo. A personalidade intelectual é, portanto, um aspecto que ultrapassa a própria personalidade, embora não se expresse necessariamente numa atividade dita cultural.

O indivíduo conquista uma personalidade intelectual quando a solução de um problema, teórico ou prático, que se coloque à sua inteligência, seja para ele mais importante do que a sua própria personalidade. É algo a mais a que o sujeito se dedica por lhe parecer relevante e que não está vinculado a um papel social específico. Se este algo a mais se torna o centro da vida do sujeito, então ele tem uma personalidade intelectual, que procura servir prioritariamente aos interesses da sociedade e da cultura.

No entanto, é perfeitamente possível o indivíduo estar envolvido com questões que transcendem a sua esfera pessoal e não ter personalidade intelectual nenhuma, mas estar simplesmente atendendo necessidades de camadas inferiores. Por exemplo, qualquer ministro de estado, que não tenha resolvido de modo original um problema enfrentado, não possui uma personalidade intelectual, no máximo alcançou a camada 7. Se ele apenas cumpre burocraticamente o que se espera do seu papel social, está na camada 7.

O fundamental para a camada 7 seria corresponder às atribuições de um cargo, enquanto que para a camada 8 bastaria a satisfação de ter realizado algo no qual veja sentido. Porém, se o indivíduo desenvolveu uma personalidade intelectual, isso jamais bastará. O que importa é se dentro do papel social que exerceu, o sujeito se limitou às exigências dele decorrentes ou fez algo a mais do que estava obrigado a fazer. A diferença aqui reside na ação.

A personalidade intelectual surge a partir do momento em que existe esse algo a mais, isto é, quando o indivíduo busca solucionar uma questão que a sua própria inteligência coloca, e que se ele não o fizer ninguém à sua volta notará. É uma espécie de consciência a mais que ele tem, de um dever para com os fins da cultura, da sociedade, da existência humana, tal como este indivíduo os interpreta. É algo que ultrapassa o interesse pessoal ou o papel social.

O sujeito que cumpre o seu dever, como outro cumpriria no lugar dele, está meramente atendendo a um papel social. Ele não precisa sequer julgar esse papel, porque se assim proceder já entra na camada 8. A partir daí, existe um ponto onde o indivíduo pode dar uma contribuição pessoal a algo que o transcende.

Quando o indivíduo desenvolve uma personalidade intelectual e passa a agir em função dela, todos os que estão abaixo dele não conseguem compreender que a motivação, neste caso, é decorrente de uma necessidade interna, que extrapola o papel social, o interesse financeiro e o desejo de auto-afirmação.

Podemos explicar as ações de um sujeito em função das camadas 4, 5 ou 6, mas existem pessoas cuja comportamento escapa ao comum. De modo contrário, podemos também atribuir ao sujeito motivações complexas quando ele está simplesmente procurando atender necessidades infantis.

A tendência dominante é optar por interpretações depreciativas, porque à medida que a informação se difunde, é de se supor que um número cada vez maior de pessoas pouco educadas utilizem os meios de expressão que antes ficavam restritos a pessoas de nível mais elevado. Atualmente não é preciso ascender até o nível de intelectualidade suficiente para se

exercer uma profissão, o que provocou o surgimento do que podemos chamar de proletariado intelectual.

A difusão da cultura é bastante dúbia: por um lado possibilita que indivíduos adequadamente dotados, mas que não dispõem de recursos materiais, dela se beneficiem, embora, por outro lado, permita que os indivíduos sem nenhum talento se dediquem a atividades intelectuais.

O ideal seria uma escolha rigorosa, tal como se fazia no antigo sistema do letrado chinês. O acesso ao ofício de letrado na China era independente da classe social, baseando-se apenas na capacidade individual. Hoje em dia, para eliminar o princípio injusto da seleção econômica, criou-se a falsa expectativa de que todos, sem distinção, podem se tornar intelectuais ou cientistas.

CAMADA 10

Eu transcendental

Camada Divisiva. Kant, Husserl, Berdiaeff, Gusdorf, Caruso. Eu transcendental, responsabilidade moral, livre-arbítrio, etc.

O problema da personalidade moral só se coloca a partir do momento e que o sujeito tem uma personalidade. intelectual, pois é a personalidade intelectual que vai destacar no indivíduo a idéia do valor universal como algo que existe para nós. Sem isso, como poderíamos julgar moralmente nossos atos? Abaixo de um certo nível de integração da personalidade que permita a eclosão dessa personalidade intelectual superior, a rigor podemos dizer que os atos do sujeito são moralmente irrelevantes - isto no sentido da moral kantiana, não da moral social, pois seus atos têm influência sobre os outros.

O problema moral de que falamos surge quando, concebendo que existem valores universais em si, que lhe cabe realizar, o indivíduo se recusa a fazê-lo. Mas como exigir isso daquele que não tem uma síntese individual formada, de um indivíduo que ainda está se desenvolvendo dentro da mentalidade coletiva e que, quando erra, erra junto com os outros?

A décima camada significa o indivíduo que concebe a si mesmo como representante da espécie humana, como ser dotado de autoconsciência e responsável por todos os seus atos. É, em suma, o "eu transcendental".

Na camada 10 o indivíduo observa-se de um ponto de vista tal que qualquer outro ser humano, no seu lugar, teria a obrigação de se encarar daquela forma. Aí está o homem perante a razão, perante suas faculdades superiores, detentor da capacidade de avaliar a racionalidade dos seus atos em termos absolutos.

Sócrates, ao discutir, sabia que as condições de veracidade que existiam para ele eram iguais as que existiriam para qualquer outra pessoa, porque o pensamento dele expressava a autoconsciência da sua própria universalidade.

A camada 10 representa a conquista de um papel definido dentro da hierarquia da humanidade. Estar nesta camada é estar permanentemente tendo consciência intelectual da universalidade de todos os atos. Consciência de que o animal racional, em geral, deve agir assim nesta ou naquela circunstância. Os atos adquirem, então, uma significação universal, embora não um alcance universal.

CAMADA 11

Personagem

Camada Integrativa. Dilthey, Weber, Waelon. Aqui já encontramos o indivíduo perante a História, a Civilização, a Humanidade.

Na medida em que tenha uma personalidade intelectual superior e um eu transcendente capaz de se sobrepor a toda a sua existência e julgá-la, no momento em que alcança este ponto, de poder julgar sua existência e seus atos como se estivesse acima de si, é que o sujeito presta satisfação de si perante o tribunal da Humanidade, da História.

O plano da universalidade, o pensar apodíctico são elementos de camada 10. Encontramos aí uma teoria universalmente válida, mas agir de maneira universal já é algo diferente. A próxima etapa seria julgar a totalidade da vida face às ações realizadas e às consequências delas para a humanidade.

Atingir uma certeza, com objetividade, ainda não atribui sentido histórico aos atos do indivíduo. É como se ter uma universalidade, porém, teórica.

A camada 11 representa a ação individual no conjunto da história. Não importa se as ações são grandes ou pequenas, pois o fundamental aqui é saber exatamente onde o indivíduo está situado, não apenas enquanto animal racional, mas dentro da História como um todo, dentro do processo de evolução da espécie humana.

Quando o indivíduo conquista um papel histórico, sua ação é julgada pela Humanidade, alcançando então uma dimensão global.

O protótipo da camada 11 é a figura de Napoleão Bonaparte. Ele pretendia descobrir até onde seria possível chegar o poder de um indivíduo a ponto de mudar o curso da História. Se formos estudar sua biografia não o compreenderemos procurando explicá-lo segundo motivos de camadas anteriores.

Quando se age em função de fins históricos, age-se em função de algo que não existe ainda, o que implica que essa ação não pode ser avaliada nem pelo seu conteúdo social nem pelo seu proveito prático, porque está acima disto. Somente encontraremos a chave do comportamento se subirmos mais alto. Aí sim, os atos se unificam e adquirem uma forma completa.

Napoleão não tinha nenhum plano determinado para executar e este é o seu traço característico: a absoluta inexistência de um espírito de missão. O que ele possuía era um espírito de tentativa que o levou a experimentar a liberdade humana e a força do indivíduo até onde lhe foi permitido. Napoleão buscou direcionar isso no sentido do bem, tal como ele o entendia.

Não cabe definir Napoleão nos termos de um simples desejo de poder, o que em inúmeros casos é um dado irrelevante face à História. No entanto, alguns personagens deixam uma marca e os que sabem qual é essa marca, e qual o julgamento que a História fará deles, atingem a camada 11.

Napoleão tinha consciência de haver alterado a História de modo indelével, o que raros homens conseguiram. Isso não é decorrência da quantidade de poder acumulado, que posteriormente pode ser apagado ou revertido. Pode inclusive ocorrer um engano trágico, quando os efeitos das ações se tornam exatamente o contrário do imaginado.

Na camada 11 o sujeito se posiciona como uma peça da História, que num momento específico, com certeza plena, realiza determinadas ações que vão modificar o rumo da coletividade humana.

Não há espaço para todos na camada 11. A própria natureza é hierárquica do início ao fim. Não há democracia natural, porque é evidente que as pessoas têm graus diferenciados de saúde ou de inteligência. O que realmente se constata é um processo seletivo, embora seja difícil admitir que existam indivíduos melhor dotados do que outros.

CAMADA 12

Destino final

Camada Divisiva. Psicologias místicas tradicionais; Paul Diel, Victor Frankl. Destino final: o indivíduo perante Deus; o sentido e o valor da vida, etc.

As psicologias místicas tratam fundamentalmente do sentido da vida do indivíduo, do indivíduo perante sua responsabilidade moral última, algo que está acima do personagem, algo que a Humanidade mesma não sabe. É fundamentalmente o indivíduo como Homem Universal, como Cristo, como pastor e responsável pela humanidade inteira.

A camada 12 consiste na ação do indivíduo em função do propósito último de todas as coisas. Para Gandhi - que é um protótipo da camada 12 - somente interessa a relação dele com uma finalidade que transcende a vida biológica e a vida da espécie humana. Quando ambas acabassem, sobraria Deus, e é esperando por esse momento que se norteia a sua ação.

No caso de Gandhi, nem mesmo o objetivo político explica o seu comportamento, pois ele não aceitava a independência da Índia em quaisquer termos, colocando exigências morais muito acima do que os seres humanos costumam imaginar. Gandhi agia exatamente ao contrário do raciocínio político, apelando para o centro da questão e oferecendo como garantia não apenas sua própria vida, mas seu destino "post-mortem". Na camada 12 todas as ações são pautadas pela seguinte regra: "o que Deus vai achar disto?" Tal é o sujeito que, de acordo com a Bíblia, caminha diante de Deus e sabe o que Ele está pensando. Normalmente, mesmo uma pessoa excepcional não submete todos os atos a esse critério. O confronto com Deus pressupõe que o homem seja capaz de conceber cada ato seu sob um prisma eterno.

Se temos uma decisão a tomar, podemos fazer isso ou aquilo por razões de camada 5 - isto me fortalece, eu me sinto mais autoconfiante; de camada 6 - vai dar resultado; de camada 7 - é um dever que me compete; de camada 8 - isto tem lógica dentro da minha biografia; de camada 9 - é isso o que o dever da inteligência impõe. Até a camada 9 está presumida a existência do mundo, pois que sentido faria agir segundo um proveito prático se tudo fosse acabar amanhã?

O atendimento do dever referente a um papel social pressupõe a existência de pessoas que tenham uma expectativa em relação ao ocupante desse papel. Agir em função da coerência da própria biografia, pressupõe que esta deva continuar. Agir visando objetivos ditados pela cultura, pela inteligência, pressupõe que hajam fins realizáveis dentro do prazo de uma existência histórica. Porém, se o indivíduo age exclusivamente em função de um final, ele está agindo precisamente em função da inexistência de um mundo em torno. Com ou sem mundo, ele agiria da mesma maneira. Os atos adquirem então um significado supratemporal, supra-histórico, ou seja, eternamente o homem deveria agir assim, antes de existir o mundo ou quando este deixar de existir. Aqui a ação é tida como a expressão direta de uma qualidade divina que prescinde da existência do mundo.

Qualquer pessoa que crê em Deus eventualmente procede inspirada no eterno, muito embora seja difícil compreender alguém que age assim permanentemente, tal como Gandhi, para quem devemos usar uma outra chave de comportamento. É como se ele soubesse o que

Deus quer, como se conversasse com Deus o tempo todo. Um homem santo realizado age em função do sentido eterno da existência, não tem outro motivo, sequer a História.

Na camada 12 as ações do indivíduo parecem por demais complexas e enigmáticas. Para se entender as ações de um santo só acreditando nele. Aí então tudo se encaixa, começamos a perceber uma coerência, um princípio explicativo das ações. Isso ocorre independentemente de motivações vocacionais que tenham surgido no curso da biografia, relativas às camadas anteriores, que podem ter contribuído para colocar o sujeito numa determinada via, mas não bastam para esclarecer o desenrolar da sua história.

Podemos falar de santidade apenas quando a relação do indivíduo com um Deus eterno é que motiva cada um dos seus atos. Não somente atos acidentais, mas todos, um por um, não existindo um único ato que se possa explicar fora desse diálogo. Com quem o sujeito conversa, a quem ele responde? Se apagarmos essa conexão, a vida dele se torna uma coleção de atos sem sentido. Existem indivíduos que já nascem na camada 12, tanto que ao passarem pelas que a antecedem elas vão sendo absorvidas rapidamente.

CRITÉRIOS DE RECONHECIMENTO

As camadas fluem sucessivamente na medida em que o sujeito evolui, absorvendo os elementos contidos na camada anterior e os direcionando segundo um outro princípio unificador, que lhe indica uma nova fonte de motivações, ou seja, uma nova chave de explicação dos atos. Por exemplo, a defesa, preservação, aquisição ou abandono de um papel social implica motivações diferentes daquelas que saem das camadas que antecedem a sétima.

Não se saltam camadas nunca, mas pode ocorrer a pseudo-passagem de uma camada à outra, quando o indivíduo já está ocupado de assuntos da camada seguinte, mas o motivo de sofrimento dele ainda se reporta à camada anterior. Não houve portanto uma conquista efetiva, mas apenas uma falsa extensão, porque a chave do comportamento não mudou. Todo indivíduo só sai de uma camada quando esta deixa de ser problema, ou seja, quando ele enfrenta um problema pior e o seu sofrimento passa a ter outro motivo. Isso não pode ser avaliado externamente, apenas o próprio sujeito é quem sabe, ou então quem o observa por um longo tempo.

O desajuste de motivação fica claro quando, numa camada, continuamos agindo conforme motivos pertinentes às camadas anteriores. Seria o mencionado caso de um sujeito exercer um papel social, que representa a sétima camada, de acordo com sua economia orgânica exclusivamente, que é um motivo da sexta camada. Dessa maneira, ele não tem papel social nenhum ou está no papel errado.

Não existe regressão de camada, a não ser em casos patológicos, como demência senil, lesão cerebral, etc. Se o sujeito regride é porque, na verdade, nunca esteve naquela camada. Trata-se de uma pseudo-ocupação de camada, o envolvimento com assuntos da camada seguinte, quando a chave do comportamento encontra-se na camada anterior. É uma performática, uma inflação: o indivíduo inchou, mas não ocupou realmente o espaço. Ele é como um balão vazio.

É importante perceber que para um indivíduo situado numa determinada camada, as motivações das camadas seguintes parecem abstratas e inverossímeis. Como é que uma criança, que se esforça para atrair a atenção, o carinho do pai e da mãe, poderia imaginar que alguém desejasse o contrário, ou seja, ficar sozinho, abandonar pai e mãe? Uma criança sabe que o adolescente tem algo que ela não tem, mas não sabe direito o que é. Do mesmo modo, o indivíduo que está se colocando em teste e que precisa aferir o próprio valor, a extensão do

seu poder, não pode conceber que alguém se dedique a algo sem nenhum interesse por uma recompensa subjetiva.

Só nos é possível compreender quem está na mesma camada que nós ou nas inferiores. Os outros, seria melhor não tentar explicá-los. Nas camadas superiores as motivações do sujeito são muito complexas, pois ele está vivendo num plano onde aquilo que para nós é decisivo, para ele simplesmente não existe. O indivíduo cuja personalidade ainda está se definindo segundo o molde do papel social, dificilmente poderá entender as preocupações de ordem puramente pessoal de quem revê a própria vida, questionando inclusive o trabalho, o papel social, etc.

Para sabermos em que camada um indivíduo está, devemos detectar o motivo real do sofrimento dele, o que de fato representa problema para ele. Em qualquer etapa, podemos nos deparar com um bloqueio ou mesmo com a impossibilidade de transpor uma camada para alcançar a seguinte. Cada camada expressa um princípio de organização da vida por inteiro, absorvendo os elementos contidos na camada anterior e dando-lhe uma nova forma e uma nova direção.

A pergunta decisiva é: **onde dói?** Dói na camada onde se está. Aqui nos referimos ao sofrimento psicológico. No entanto, pode ocorrer um sofrimento objetivo, como no caso do indivíduo sofrer um estreitamento do seu espaço vital desde fora. Numa sociedade que não admita a liberdade de expressão, esse estreitamento é externo e fará o indivíduo sofrer em função de uma exigência legítima de sua camada 5, mesmo que esteja na décima camada.

Podemos sofrer em qualquer camada, até nas mais inferiores, sem que estejamos vinculados a elas. Tudo depende de verificar se existe um impedimento externo real. Para um homem de quarenta anos sofrer na camada 5, embora esteja na 7 ou na 8, só é possível se for um sofrimento muito grave, porque normalmente se não podemos ampliar o espaço vital para um lado, ampliamos para o outro.

Aquilo que se quer fazer, mas não é objetivamente viável, representa um conflito com o mundo, e isto não é psicológico. Quando o indivíduo não é reconhecido no papel social que desempenha, isto é um motivo de sofrimento, mas não de causa psicológica.

Pode também acontecer uma privação externa de necessidades elementares. Uma pessoa excepcionalmente odiada sofrerá na camada 4, mesmo sem nela estar. O sujeito que trabalha e não ganha o suficiente sofre uma privação de meios, e isto é assunto de camada 6. Em ambos os casos, a modificação da situação externa resolveria o problema. Quando o sujeito revela alguma inibição (camada 5), como vergonha ou medo, isto provém dele próprio, o que é diferente do impedimento externo. Em contrapartida, existem pessoas que nunca encontram chance de mostrar o que podem, ainda que saibam fazer o suficiente na profissão que escolheram. Isso não é uma incapacidade interna, e sim mera falta de oportunidade.

Apesar de existirem casos de limitações externas concretas, na quase totalidade das situações o que se constata são impedimentos internos que o indivíduo não consegue superar. A carência afetiva, por exemplo, geralmente é uma carência internalizada que vem de uma outra época. O sujeito, entretanto, continua agindo com referência ao passado, embora não haja mais, de fato, aquela necessidade e portanto não adianta tentar satisfazê-la retroativamente. É justamente para isso que servem as psicoterapias, as quais simulam uma situação em que pseudo-necessidades serão pseudo-atendidas.

A necessidade de expressar uma agressividade de vinte anos atrás, para uma pessoa que não está mais presente, não pode ser aceita como uma necessidade efetiva; ela é meramente simbólica. É preciso, então, montar um psicodrama, um teatro que atenda a imaginação. Isto

não pode ser feito no cotidiano, se bem que freqüentemente possamos observar pessoas se comportando em geral como se estivessem numa situação de psicoterapia.

Como a psicologia foi criada para suprir necessidades simbólicas, ela é a única solução para quem fica retido na camada 4. Já na camada 5, é possível tirar dúvidas relativas ao poder pessoal reconstituindo uma circunstância, mesmo que tenha transcorrido muito tempo.

A diferença entre camada da personalidade e casa astrológica é esta: o sujeito vivencia os assuntos de várias casas, mas está localizado numa só camada determinada. Por exemplo, um sujeito pode estar na camada 4, mas preocupado em ganhar dinheiro, em definir uma profissão, etc.

Seminário de Filosofia

Como tornar-se um buscador da verdade (Introdução à Zetologia)

Olavo de Carvalho

I. A zetologia

Mesmo as pessoas que negam a existência da verdade ou a possibilidade de conhecê-la acreditam que aquilo que dizem é verdade. Isso basta para mostrar, ou ao menos para sugerir, que o ceticismo integral é apenas um jogo mental, não uma atitude séria. Todo mundo se acredita detentor de alguma verdade, e o autoproclamado cético não é uma exceção. Até mesmo aqueles que enaltecem o poder universal da mentira sabem que ela só serve para alguma coisa se tiver uma força persuasiva *de verdade*, não só de mentirinha. Também é certo que ninguém pode mentir sem conhecer a verdade que sua mentira deforma ou encobre.

Todos, portanto, de maneira mais consciente ou menos consciente, admitem que a verdade é um bem, e um bem altamente desejável.

Muitas pessoas até criam ou cultivam certas práticas que, segundo elas, são meios de alcançar verdades: a lógica, o método experimental, a crítica histórica de documentos, a arte da investigação policial etc.

Todos esses métodos pressupõem no seu estudante ou praticante a habilidade natural de conhecer a verdade. Os métodos só adaptam essa habilidade aos requisitos especiais de determinados campos do conhecimento, de acordo com regras e normas geralmente admitidos pelos profissionais da área respectiva.

Eles são ensinados nas universidades, e quem os aprendeu se considera, com certa dose de razão, mais habilitado que o leigo para descobrir verdades no seu campo de interesse profissional, se não em todos os demais também.

Mas, quando se fala de “habilidade natural”, o que se concebe como seu detentor é o homem em geral, o homem como membro de uma espécie animal, o homem como representante da humanidade. Uma habilidade natural, afinal de contas, pressupõe uma natureza, e dizemos que todos os homens possuem essa habilidade porque têm a mesma natureza humana.

O problema é que, quando não estamos falando desse homem genérico, mas de indivíduos reais e concretos, a experiência nos mostra que não possuem essa habilidade em doses iguais, mas que a capacidade de descobrir ou admitir a verdade difere enormemente de indivíduo para indivíduo.

Desde logo, há diferenças de nível de inteligência, que tornam uns indivíduos mais aptos ou menos aptos que outros a aprender a lógica, o método científico ou qualquer outra técnica ensinada nas universidades para a busca da verdade.

Mas há diferenças maiores ainda. Algumas pessoas podem ser cegas para determinadas verdades. Outras podem deformá-las segundo seus interesses ou paixões. E alguns indivíduos podem negar obstinadamente as verdades mais óbvias e patentes, quando sentem que elas põem em risco a sua segurança psicológica ou a sua auto-imagem. Outros simplesmente deixam de buscar certas verdades porque acreditam que já as conhecem. E alguns nem imaginam que elas poderiam ou deveriam ser conhecidas.

Ora, se a habilidade natural de conhecer a verdade está presente em todos os seres humanos, também o está, necessariamente, alguma dificuldade individual de conhecê-la, algum

obstáculo cognitivo derivado da herança genética, da formação cultural, de vícios adquiridos, de temores e preconceitos, e assim por diante. Em suma: todos os homens têm a habilidade de conhecer a verdade mas nenhum está inteiramente, naturalmente, espontaneamente qualificado para exercer essa habilidade de maneira satisfatória em todas as situações da vida, ou mesmo na sua esfera de atuação preferencial. Ninguém é uma perfeita máquina de conhecer imune a defeitos, desgastes e impedimentos vários.

Corrigir esses defeitos, prevenir esses desgastes, afastar esses impedimentos são precauções absolutamente imprescindíveis para quem não queira deixar-se enganar pela ilusão de que tudo o que é natural no homem entra em funcionamento normal e perfeito de maneira espontânea e infalível. Como todos os outros animais, como o leãozinho que aprende a caçar com a mãe, como o passarinho que aprende a voar, como o cãozinho que os cães adultos ensinam a rastrear a caça ou a pastorear um rebanho, o ser humano tem de aprender a *tomar posse* das habilidades que sua natureza lhe presenteou.

Se perguntamos, agora, se alguma das técnicas ensinadas nas universidades para a busca da verdade ajuda o ser humano a realizar essa tomada de posse, a resposta é um decidido *não*. Nenhuma delas o ajuda nesse ponto, por quatro motivos básicos (há outros que não preciso explicar aqui). O primeiro é que todas pressupõem nele o desenvolvimento pessoal necessário para adquiri-las, e evidentemente nenhum ensino pode dar ao principiante aquilo que exige dele desde o começo como condição para admiti-lo. O segundo é que todas elas têm como foco o *objeto* do conhecimento, seja ele o discurso coerente, os fatos da natureza ou da História, a autoria de um crime, etc., e não a pessoa do estudante. O terceiro é que essas técnicas são ensinadas a todos de maneira uniforme, pouco ou nada tendo a ver com as necessidades ou dificuldades pessoais de cada um. O quarto é que cada uma delas só tem a ver com a busca de determinado tipo de verdades, não de toda

e qualquer verdade. A lógica, por exemplo, ensina a você a verdade do discurso coerente, mas não a verdade da correta percepção sensível. A ciência da História ensina-o a avaliar documentos e testemunhos com certo critério, mas não a ser você mesmo uma testemunha confiável no tribunal da sua própria consciência. O método científico ensina você a coletar, comparar e articular determinado tipo de dados sensíveis obtidos através da observação direta ou de equipamentos, mas jamais lhe dirá se esses dados e as conclusões obtidas fazem sentido no conjunto da existência humana ou são apenas curiosidades malsãs buscadas em vista do mero prazer ou de objetivos malignos.

Em suma, todas essas técnicas e métodos ensinam você a desempenhar uma certa atividade cognitiva de acordo com os padrões aceitos por uma comunidade profissional, mas não têm nada a ver com a sua *capacidade pessoal* de conhecer a verdade. Se essa capacidade está lesada e você a adorna com uma dessas técnicas, vai apenas aprender a errar tecnicamente e sentir-se muito confiante nos seus erros, sobretudo quando eles são compartilhados por uma parcela significativa da sua comunidade profissional.

Embora ninguém nas universidades ignore o que sejam “preconceitos”, “distorções ideológicas”, “racionalizações” etc., nenhuma disciplina universitária ensina o estudante a vencer esse obstáculos interiores que o incapacitam para a busca da verdade.

As práticas psicoterapêuticas existentes também não tratam disso. Buscam ajudar o paciente a alcançar um estado de harmonia, bem-estar e integração na sociedade, mas não tentam capacitá-lo para a busca da verdade.

Do mesmo modo, as práticas religiosas têm seu foco na salvação da alma, não na sanidade e eficiência da vida intelectual.

Em suma, a sanidade da consciência cognitiva, condição primeira e mais básica para a busca da verdade em todas as disciplinas intelectuais – ou mesmo nas situações da vida pessoal – é totalmente negligenciada no ensino, nas psicoterapias e nas práticas religiosas. Todo mundo aí dá por pressuposto que essa condição se cumprirá de maneira natural e espontânea, sem necessidade de nenhuma ajuda especial, o que só acontece por pura sorte e num número ínfimo de casos.

Em princípio, a tarefa de preservar a sanidade da consciência cognitiva (ou, para abreviar, da inteligência) caberia à filosofia, tal como compreendida na tradição socrático-platônica, mas no século XX a filosofia se reduziu cada vez mais a uma profissão especializada, desinteressando-se da formação pessoal do estudante. Algumas escolas ocupam-se de limpar obstáculos isolados, como as falácias lógicas ou as distorções ideológicas, mas apegando-se a esses pontos como se fossem as únicas dificuldades existentes e enfocando-as desde interesses que nada têm a ver com o desenvolvimento pessoal do aluno. Em alguns casos trata-se de impor uma concepção diminutiva da filosofia como mera análise da linguagem; em outros, de combater ideologias que não sejam a do professor. O aluno é usado como instrumento para a realização desses fins em vez de ser ele próprio o fim a que se dirige o processo educativo.

A filosofia, tal como geralmente entendida hoje no meio universitário, também não resolve o nosso problema: como adestrar o estudante para a busca da verdade?

Foi em vista desse estado de coisas que criei, desenvolvi e tenho aplicado no *Curso Online de Filosofia*, com razoável sucesso, um conjunto de práticas auto-educativas para uso dos estudantes com a finalidade de (1) torná-los conscientes dos obstáculos cognitivos, internos e externos, que os incapacitam para a busca da verdade; (2) ir derrubando esses obstáculos ao longo do tempo.

Explicarei em seguida alguns desses procedimentos, a cujo conjunto dei o nome de *zetologia* (do grego ζητέω, *zeteo* = “buscar”, “procurar”), mas sem a pretensão de que constituam já uma ciência.[1]

[Continua na exposição oral.]

[1] Esse nome é aqui usado pela primeira vez para designar uma ciência, técnica ou arte. A única ocorrência de um uso anterior que encontrei na *internet* foi como autodenominação -- flagrantemente inapropriada -- de uma seita que não tem nada a ver com a busca do conhecimento, já que só trata de promover casamentos entre homens e animais -- uma prática que, espero, será evitada pelos alunos deste curso e leitores desta apostila.

Como tornar-se um gostosão intelectual

Olavo de Carvalho

O grande benefício social das filosofias prontas é que basta aderir a uma delas da boca para fora, sem mesmo precisar conhecê-la, e instantaneamente o cidadão se eleva ao estatuto de fiscal das filosofias alheias, com direito a julgá-las *ex cathedra* e então sentir-se lindo, maravilhoso, um perfeito gostosão intelectual.

Três correntes de pensamento, por serem as mais citadas na mídia -- com a admirável brevidade dos escritos jornalísticos --, e também porque a classe dos professores universitários não as ignora de todo, têm sido no Brasil as mais freqüentadas por aquelas criaturas, que aí encontram o reconforto de uma prótese cultural capaz de dar, a baixo preço, uma aparência de solidez às suas vacilantes identidades pessoais, roídas na base por um pai relapso e uma mãe opressora (ou vice-versa).

São essas correntes:

(a) O marxismo, compreendido no seu sentido mais elástico, que não implica nenhum contato nem mesmo manual com as obras de Karl Marx, dando-se por satisfeito, no mais das vezes, com o vago e delicioso sentimento de pertinência à parte mais progressista e iluminada da espécie humana, adquirido na prática assídua de greves estudantis e na freqüentação diuturna de rodinhas de violão.

(b) O aristotélico-tomismo sem Aristóteles nem Tomás, que ninguém é de ferro. Para tornar-se autoridade na matéria, vá até à paróquia mais próxima, confesse uns pecados quaisquer (não os piores, é claro) e saia falando mal dos protestantes, dos judeus e dos esquisitões como eu. Isso vale por um Ph. D. em filosofia escolástica pela Universidade de Navarra.

(c) O liberalismo iluminista-materialista-cientificista, no qual se pode adquirir uma formação completa mediante o *Dicionário Filosófico* de Voltaire, mais alguns capítulos seletos de *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos* de Sir Karl Popper e uma ou duas entrevistas do Dr. Richard Dawkins no *youtube*.

Uma quarta corrente de idéias é a dos tradicionalistas guénonianos, evolianos e duguinianos. Mas ela é bem menos popular que as outras três, porque seus membros praticam o segredo iniciático, que consiste em esconder-se debaixo da cama com medo do *Kali-Yuga* e jamais ser vistos em parte alguma, nisto consistindo, precisamente, o ritual de ingresso nessa comunidade de elite.

Qualquer pessoa de inteligência mediana, inferior ou nula pode se inscrever nos quadros de uma dessas quatro militâncias mediante simples declaração escrita, oral ou mental e transfigurar-se imediatamente em seu porta-voz autorizadíssimo, passando a verberar os adversários reais ou irreais das ditas cujas com palavras de fogo desferidas, quais mortíferos petardos celestes, desde os cimos imortais do *Orkut* ou do *Facebook*.

O imprudente que não tenha tido a oportunidade ou desejo de dissolver sua individualidade pensante num desses grupos de referência, ou que sinta a natural dificuldade humana de reduzir sua experiência do mundo às fórmulas mais simplórias e autoprobantes que neles se cultivam sob o nome de “filosofia”, de “teologia”, de “ciência” ou de “sabedoria esotérica”, será inelutavelmente chamado de “fascista” pelo primeiro, de “herético” pelo segundo, de “fanático religioso” pelo terceiro e de “profano” pelo quarto.

Feito isso, os membros de cada uma das agremiações se cumprimentarão efusivamente, celebrando a vitória da solidariedade comunitária sobre a intolerável pretensão individual de investigar a verdade da situação concreta.

*Conselhos aos Estudantes de Filosofia*¹

OLAVO DE CARVALHO

1. A filosofia é aquilo que seus fundadores almejaram, não aquilo que os os sucessores fizeram dela. Só em Sócrates, Platão e Aristóteles você poderá obter uma imagem do que é filosofia.

Explicação. Não é isso o que lhe dirão os professores, mas eles mentem ou não sabem o que falam. Eles aplicam à filosofia a máxima hegeliana de que “a essência está naquilo em que a coisa se torna”, isto é, de que somente o desenvolvimento completo da coisa no tempo revela o que ela é; Hegel diz que não podemos conhecer uma árvore olhando só a semente, o que é perfeitamente certo; mas, aplicando este princípio à filosofia, Hegel, e junto com ele quase todos os professores universitários principalmente os brasileiros, crêem que a filosofia progride em relação à sua autoconsciência e à sua plena realização; logo, que somente pelo conhecimento da sua forma atual e mais recente podemos ter uma idéia certa do que ela é. Daí que o nosso ensino universitário de filosofia dê mais ênfase ao pensamento recente do que ao medieval e antigo. Mas o princípio de Hegel só pode ser aplicado a seres cujo desenvolvimento esteja predeterminado na semente como a forma da árvore está predeterminada na semente. Uma semente de maçã pode germinar ou não, a macieira pode crescer até seu último desenvolvimento ou ser cortada a meio caminho, derrubada por um raio, comida por uma praga, ou seja, pode variar na extensão e quantidade da sua auto-realização, mas não pode em hipótese alguma mudar de qualidade essencial e tornar-se, por exemplo, semente de jaboticabeira, de limoeiro, de amendoeira. Quer dizer: a natureza do seu curso está predeterminada, só o que não está predeterminado é se esse curso chegará ou não ao seu pleno desenvolvimento. O mesmo não se dá com os projetos humanos. Uma vez que você decidiu juntar dinheiro para construir uma casa, nada o obriga a seguir em frente até a consecução final do projeto; a qualquer momento você pode mudar de idéia, investir o dinheiro num negócio ou gastá-lo numa viagem; e mesmo uma vez começada a construção, você pode vender a casa inacabada e comprar, por exemplo, um carro, ou decidir torrar o dinheiro em corridas de cavalos. Um conhecido meu, tendo fundado uma companhia de construções, acabou por fazê-la render muito mais no ramo das demolições. Isso quer dizer que o desenvolvimento de um projeto humano não tem de seguir o curso determinado no início. Ele pode mudar de direção, mudar de natureza, alterar-se, transformar-se até mesmo numa negação ou numa realização totalmente alheia ao projeto inicial. Mais ainda: a realização de um desenvolvimento natural, de uma planta, por exemplo, segue o curso de causas naturais regulares (salvo intervenção humana); sua consecução não tem margem de erro maior do que o probabilismo geral da natureza e pode, portanto, uma vez conhecidas as condições, ser prevista com razoável exatidão. O mesmo não se dá com os projetos humanos, onde se introduzem as dúvidas, os erros, os acasos, o esquecimento, a volubilidade, a traição, os motivos inconscientes, as mudanças de interesses, etc. etc. etc. Logo, o estado presente da filosofia não reflete necessariamente um desenvolvimento que contenha em si as fases anteriores. Isto só seria possível na hipótese absurda de que cada filósofo atual tivesse absorvido e transcendido todas as etapas da filosofia anterior. O fato é que em qualquer etapa da História o estado da filosofia reflete não uma absorção ou uma superação, mas frequentemente um esquecimento, uma perda, que depois obriga a trabalhosas retomadas; o número de escolas filosóficas com o prefixo neo é uma prova disso: neo-escolástica, neopositivismo, neokantismo, etc. Cada um desses nomes pressupõe que algo foi perdido e tem de ser reencontrado. Ademais, a filosofia frequentemente muda de assunto: acontecem coisas novas e elas passam a constituir novos temas da filosofia, vindo de fora da filosofia. Por exemplo, o Cristianismo. Depois de Cristo os filósofos tiveram de começar a raciocinar sobre temas cristãos, que estavam totalmente ausentes da idéia originária de filosofia. Isto quer dizer que o desenvolvimento da filosofia não é um processo unitário e orgânico como o de uma árvore, mas um processo irregular, inorgânico, com enxertos estranhos e

¹ Anotação do dia 22 de dezembro de 1995 em *Seminarium - Páginas de um Diário Filosófico*, inédito.

rupturas imprevistas, e é por isto mesmo que surgem novas filosofias diferentes das anteriores — tão diferentes, às vezes, que não há como compará-las nem mesmo por oposição. Logo, o estado presente da filosofia não tem nexo de continuidade orgânica com a idéia originária da filosofia, à qual, no entanto, permanece ligado por algum tipo de referência ideal ou normativa. Portanto, é só o conhecimento do projeto originário, considerado independentemente de seus desenvolvimentos posteriores, que pode nos dar uma idéia do que é filosofia, de vez que muitos desses desenvolvimentos podem ser fortuitos e nada ter a ver com o projeto originário. O professor de filosofia que recheia as cabeças dos alunos com os debates da filosofia recente antes de lhes dar uma dose maciça de Platão e Aristóteles está lhes impedindo o acesso ao conhecimento da filosofia. Infelizmente, essa é a regra geral nas nossas escolas universitárias.

2. Você ouvirá dizer que existem “questões filosóficas eternas” a que os filósofos oferecem respostas e mais respostas sem chegar a nenhum acordo apreciável. Não acredite.

Explicação. Raramente dois filósofos trataram da mesma questão. E mesmo quando parecem estar tratando da mesma questão, como fazem por exemplo Aristóteles e Sto. Tomás, vale o princípio latino: *Duo si idem dicunt non est idem* — “Se dois dizem a mesma coisa, não é a mesma coisa”. Mais certa está Susanne K. Langer quando diz que as grandes viradas da História da Filosofia consistiram no aparecimento de novas constelações de perguntas.

3. Você também ouvirá dizer que existem pelo menos “questões filosóficas”, um conjunto de tópicos de interesse especificamente filosófico. Não acredite.

Explicação. A filosofia se interessa pelo conjunto do conhecimento humano e não por isto ou aquilo em especial. A filosofia é um determinado tratamento que se dá às questões, e não um conjunto determinado de questões.

4. Você ouvirá ainda que a filosofia busca criar uma concepção geral do universo, da vida, etc. Não acredite.

Explicação. A filosofia jamais inventou uma única concepção desse tipo. O que ela fez foi discutir, aprofundar e aperfeiçoar as concepções existentes, provenientes da religião, do senso comum, da tradição, das ideologias vigentes, etc. Inventar cosmovisões não é tarefa de filósofo.

5. Talvez você ouça dizer que a filosofia está em crise. Não acredite.

Explicação. Não existe na filosofia um *estado normal* do qual ela pudesse sair para entrar em crise. A filosofia esteve sempre em crise, ou antes ela é a crise mesma. Só aparece filosofia quando as crenças comuns foram abaladas, quando a cosmovisão entra em descrédito ou já não é mais compreendida. A filosofia entra em cena para mudar a cosmovisão ou restaurá-la, conforme o caso. O que acontece hoje é que alguns acadêmicos, a maioria deles, na verdade, particularmente no Brasil, confundem filosofia e cosmovisão, e vendo que suas cosmovisões pessoais ou grupais (marxismo, evolucionismo, cientificismo, etc.) entraram em crise, acreditam projetivamente estar vendo crise na filosofia. Um verdadeiro filósofo diria: “A cosmovisão da classe intelectual entrou em crise; logo, é hora para começar uma boa filosofia.” Ora, aqueles que falam de crise da filosofia são justamente os mais incapazes de transcender criticamente suas cosmovisões abaladas e criar uma verdadeira filosofia. Estando, por isto, *hors de la philosophie*, eles não têm autoridade para avaliar o estado dela.

6. Não julgue as filosofias antigas pelo que lhe dizem os seus professores. Julgue os seus professores pelo nível da filosofia antiga.

Explicação. 1º - Se a realização ficou melhor que o projeto, é algo que só podemos avaliar pelo projeto, e é sinal de que o projeto era melhor do que parecia no começo: longe de condená-lo, ela o exalta. Se ficou pior, então o projeto é a lei que a condena. Nos dois casos, é o antigo que

julga o novo, e não ao contrário. 2º - Morto não fala, é verdade: porém é mais fácil eles nos influenciarem do que nós a eles. O que Platão ou Aristóteles pensaram é algo que pesa sobre nós. O que pensamos deles é algo que, para eles, não fede nem cheira. Logo, mais importa saber o que eles pensariam de nós do que o que nós pensamos deles.

Considerações sobre o Seminário de Filosofia

Olavo de Carvalho

Leituras Complementares:

- Olavo de Carvalho, “O abandono dos ideais”, apostila do Seminário de Filosofia
- Olavo de Carvalho, “Poesia e Filosofia”, id.
- Olavo de Carvalho, “Mensagem de Viktor Frankl”, em O Imbecil Coletivo II.
- Eric Voegelin, “Structures of Consciousness”, Conference at York University, Toronto, November 22, 1978, transcription by Zdravo Planinc.

I

O objetivo do Seminário de Filosofia não é dar energia e inspiração a cidadãos comuns para que resolvam seus problemas pessoais, familiares e econômicos, embora, até certo ponto, uma melhora da atuação de cada um nesses campos possa e até deva acontecer como um benefício lateral do trabalho bem realizado pelo estudante. Mas, precisamente, essa melhora só pode acontecer na medida mesma em que o estudante desvie a atenção desses problemas, cujo trato obsessivo é um dos mais destrutivos elementos da psicologia das nossas classes médias, e a concentre no objetivo do curso. Este objetivo é simples e já foi enunciado dezena de vezes: preparar pessoas para que formem uma elite consciente dos deveres espirituais inerentes à vida intelectual e capaz de atuar no sentido de tornar essa consciência um elemento presente e permanente na cultura superior deste país.

O trabalho realizado para a consecução desse objetivo traz, para cada um dos envolvidos, a aquisição dos seguintes benefícios:

1. Uma informação filosófica mais completa e mais exigente do que se poderia adquirir em qualquer curso acadêmico neste país;
2. Um conjunto de técnicas para o exercício da vida intelectual em nível similar ou superior ao do trabalho acadêmico em geral;
3. Um dever moral predominante e, portanto, um sentido de vida;
4. Uma ética prática para a vida intelectual.

O simples começo de aquisição do item 1, porém, já tem sobre a mentalidade do aluno um impacto tão profundo e transformador, que ele pode se sentir capacitado a empreender algo “por si”, negligenciando portanto o restante da sua formação que precisamente iria capacitá-lo para isso.

Uma das causas deste fenômeno, já observada muitas vezes ao longo de mais de uma década de experiência pedagógica, é que a aquisição de uma cultura geral e filosófica considerável é uma coisa anormal em qualquer meio social brasileiro e ela basta, portanto, para diferenciar um indivíduo do seu ambiente social, pouco importando que este seja de classe baixa, média ou alta.

Essa diferenciação produz uma crise de ajustamento. O estudante tem dificuldade de harmonizar seu sentimento de superioridade intelectual com o papel que lhe cabe, ainda, no quadro familiar ou profissional em que vive. Quanto mais sobe intelectualmente, mais se sente humilhado. A isto acrescenta-se às vezes a dor da ruptura sentimental com amigos de juventude ou companheiros de trabalho que, estando muito abaixo dele não só intelectualmente mas no nível de consciência em sentido mais geral e existencial, encontram nele um interlocutor difícil, demasiado exigente, desagradável mesmo, e acabam por abandoná-lo.

Todas essas experiências são banalidades de praxe na vida dos homens de estudo, mas quem toma um primeiro contato com elas pode sofrer bastante. Para os mais fracos, é um teste muito duro, às vezes um obstáculo intransponível.

Não há “ritos de passagem” estereotipados que possam aliviar essa transição. O único remédio para os males da consciência está em mais consciência. O estudante deve aproveitar a ocasião para aprofundar seu conhecimento das suas limitações e forças pessoais, do funcionamento da alma e da sociedade humanas e dos requisitos da vida intelectual. Cada um deve lutar contra seus próprios demônios.

O mais temível dos demônios que se apresentam nessa ocasião é o impulso de vencer a contradição no campo material e prático, por exemplo saindo da casa dos pais ou mudando de emprego. Embora em certos casos essa mudança possa ser útil, em geral não é assim: o conflito entre o homem consciente e o meio letárgico acompanhará o estudante aonde quer que vá, e é mais útil para o estudante aprender a suportá-lo onde está do que desgastar-se em tentativas vãs de conseguir uma situação mais confortável. A situação só se tornará mais confortável à medida que cresçam a força e a independência *interiores* do indivíduo, numa evolução em três etapas: 1^a adquirir a capacidade de lidar psicologicamente com o conflito; 2^a tornar-se invulnerável aos ataques do ambiente; 3^a tornar-se capaz de criar seu próprio ambiente e amoldá-lo aos valores que orientam sua vida e seu trabalho.

Em geral, os esforços para dar uma solução material ao conflito assinalam apenas um desejo de fugir às complexidades da primeira etapa, e o indivíduo então cai numa armadilha psicológica na qual se torna tanto mais frágil e vulnerável quanto mais luta para “conquistar sua independência” ou “ir em busca de melhores ares”.

Há, é claro, casos de desajuste extremo que requerem a mudança de lugar para que o indivíduo tenha a condição psicológica de prosseguir seus estudos. Mas estes casos são raríssimos e certamente o professor está habilitado a reconhecê-los. A experiência de quase duas décadas registra que quase todos os alunos que, diante do desafio acima descrito, empenharam suas forças em encontrar uma solução material, terminaram por não a encontrar ou se desgastaram tanto nesse esforço que, quando a encontraram, abandonaram os estudos. Nesses casos digo que o aluno se aproveitou do curso tangencialmente, como de uma psicoterapia de ocasião para superar vulgares conflitos domésticos. Esse fenômeno assinala, evidentemente, a mais completa incapacidade para os estudos que aqui se têm em vista.

Também é necessário enfatizar que o conflito que estamos estudando nem sempre se verifica, e que em outros casos ele é superado de maneira tão suave e tranqüila que mal chega a ocupar o foco da consciência. Em outros, a tensão evolui num sentido quase trágico. Tudo depende da saúde psíquica do indivíduo, da força de sua vocação intelectual que tudo supera ou se rende à primeira dificuldade, e também, é claro, da situação social em questão.

Não se pode comparar a situação de um pai de família, que depende da aprovação social do meio imediato para seu sustento, com a de um jovem filho de classe média e alta, que no máximo se expõe ao risco de perder alguns amigos e de passar algum constrangimento temporário no meio familiar.

Curiosamente, a experiência mostra que os homens adultos, com responsabilidades econômicas pesadas, resistem melhor ao teste do que jovens dependentes do apoio familiar. Uma das causas disto é que os primeiros estão conscientes da dificuldade ou quase impossibilidade de mudar de meio social, ao passo que uma das expectativas do jovem dependente é, precisamente, “sair da casa dos pais”. Este anseio pode ser desnecessariamente excitado pelo conflito e excitá-lo, por vez, num círculo vicioso. As confusões daí resultantes são tragicômicas.

Qualquer que seja o caso, o critério a seguir é sempre o mesmo: ninguém pode vencer no mundo exterior um conflito que ainda não venceu dentro de si mesmo. Se você não é capaz de tolerar seu ambiente sem prestar atenção nele e concentrando-se em coisas mais altas (ao ponto de chegar a irradiar uma influência benéfica sobre ele), não adianta você mudar de lugar porque carregará consigo toda a mesquinharia, estreiteza e neurose do ambiente que deixou. Se o ambiente tem poder sobre você, terá ainda mais quando você tiver fugido dele. Quem foge leva consigo a recordação atemorizante do rosto do inimigo. Ela vai assombrar todas as suas noites, e quando você, sentindo-se

mais forte, se levantar para enfrentar o perigo, então ele já não estará lá. A oportunidade de testar suas forças terá passado, e você não se livrará da dúvida nunca mais.

II

Em razão de certas condições específicas da sociedade brasileira, que não cabe analisar aqui, o tipo de personalidade que predomina nos meios de onde provém a maior parte dos alunos do Seminário é hoje bastante frágil e inconsistente, nada tendo restado do espírito de ousadia e aventura que marcou a juventude dos anos 60. Em geral trata-se de pessoas inseguras e egoístas, obsessivamente preocupadas consigo próprias, sempre em busca de proteção e incapazes de proteger-se umas às outras, pois são desprovidas do sentido de “comunidade solidária”, já que aquilo que era uma realidade nos anos 60 se tornou apenas um *slogan* demagógico nas décadas seguintes. Nasceram e foram educadas numa atmosfera de desamparo, irritação e suspeita generalizada. Mais ainda, tendo se dissipado por completo a ânsia de conhecimento psicológico que foi uma das marcas da geração *Woodstock*, não sabem lidar com as situações humanas mais corriqueiras e transformam tudo em tragédia.

Paralisados por conflitos menores, pouquíssimos alunos têm chegado a alcançar a etapa de aprendizado em que se torna possível adquirir o segundo benefício: o domínio das técnicas da vida intelectual.

Após alguns anos de curso, tendo recebido uma dose considerável de informação filosófica e um senso da unidade do conhecimento que lhes infunde uma justa confiança no poder de suas inteligências teóricas, mas ainda não tendo ingressado na verdadeira *prática* de atividade intelectual que lhes daria um princípio de reorganização de suas vidas, encontram-se num momento de máxima tensão entre seu recém-adquirido poder interior e a aparente impotência exterior. Em busca do alívio para essa tensão, podem ser tentados a desistir de tudo (é a “inversão banalizante” de que fala Paul Diel), ou então arriscar-se em iniciativas temerárias e absolutamente dispersantes, conforme sua tendência pessoal seja para subestimar ou superestimar suas forças.

O mau desenlace de muitas dessas situações talvez seja devido a um erro meu, porque, na expectativa de que cada turma de alunos chegue a um nível de homogeneidade que permita o aprendizado prático em grupo, tenho adiado mais do que seria prudente a passagem ao ensino das técnicas, prolongando indevidamente a fase informativa e inspiracional, com o que acabo reforçando demais o sentimento das possibilidades sem lhes dar uma abertura por onde possam passar para a realidade. O prolongamento da fase informativa, na qual somente o professor trabalha e os alunos não têm senão de ouvir e absorver, torna o curso tanto mais “interessante” quanto menos eficaz, e tende a transformá-lo numa espécie de programa de televisão que os alunos assistem uma vez por semana, e que, como em geral acontece com os programas assistidos habitualmente, acaba por se tornar um vício. Eu próprio acabo me viciando nisso, que me dá um canal para a expressão das novas idéias que vou conquistando no curso das minhas investigações pessoais, com o que acabo falando de assuntos que nunca deveriam ser abordados ante um público de ouvintes passivos e que deveriam ser reservados para estudiosos “profissionais”.

A passagem à fase das técnicas pressupõe, no entanto, uma decisão pessoal e um comprometimento integral do aluno com a vocação intelectual. Minha hesitação nesse momento é causada por dois fatores. Primeiro, não posso forçar o aluno a esse comprometimento, mas devo esperar que ele próprio tome a decisão. Segundo: com a maior consternação e perfeitamente desorientado por não saber o que fazer diante disto, constato que falta à grande parte dos alunos o domínio de certos conhecimentos elementares, que deveriam ter sido adquiridos na escola secundária ou mesmo em casa, como por exemplo um idioma estrangeiro, a moral religiosa elementar ou a expressão correta da língua portuguesa – conhecimentos cuja posse é um pressuposto indispensável à aquisição das técnicas superiores da vida intelectual.

Aí vejo-me como quem caminhasse sobre areia movediça e sinto que os obstáculos sociais ao meu projeto educacional são mais vastos, profundos e indarraigáveis do que eu jamais teria podido imaginar. Falta base, e eu pessoalmente não posso fornecê-la. O único remédio seria incentivar os alunos a que a adquirissem por si ou fazendo concomitantemente outros cursos, mas a essa altura seria preciso harmonizar os dois aprendizados, como se um sujeito estivesse ao mesmo tempo fazendo pós-graduação e alfabetização, o que produz uma infinidade de situações incongruentes e a proliferação de obstáculos acidentais. Tudo isso tem raiz na diferença abissal que existe entre o aprendizado passivo (que predomina na parte informativa do curso) e o aprendizado ativo. Uma pessoa pode ao mesmo tempo ser capaz de ouvir inteligentemente uma explicação sobre a metafísica de Aristóteles e incapaz de redigir um resumo logicamente concatenado dessa explicação ou mesmo uma simples carta comercial, pois a primeira dessas coisas depende antes de imaginação, desejo e sensibilidade, ao passo que a segunda depende de um domínio consciente de certas técnicas. Normalmente pessoas que não sabem redigir uma carta comercial não têm acesso à metafísica de Aristóteles, mas, na medida em que a seleção dos alunos se faz na base de seu puro talento e vocação inatos, sem qualquer exigência preliminar quanto a conhecimentos específicos (e não vejo como poderia ser de outro modo), é fatal que se cave um abismo entre o volume dos conhecimentos que cada um adquiriu por absorção passiva e sua capacidade para *fazer* algo com isso, para o processamento prático das informações.

III

Um sinal de quanto esse abismo pode ser profundo é obtido das transcrições de aulas. Um aluno que, durante a aula, compreendeu perfeitamente as explicações e fez perguntas inteligentes pode ser incapaz de preparar, com as gravações dela, um documento válido. Na quase totalidade das transcrições que recebo, noto, por exemplo, o despreparo dos alunos para lidar com a questão de como usar a pontuação para dar um a idéia aproximada do encadeamento das sentenças na exposição oral. Sentenças que obviamente são contínuas, apenas intervaladas, na gravação, por pausas acidentais nas quais o professor tomou um gole d'água ou acendeu um cigarro, aparecem separadas por pontos ou mesmo parágrafos, dando a impressão de passagem para uma outra idéia independente. O uso de travessões ou parênteses para assinalar as longas interpolações tão freqüentes numa exposição oral parece totalmente desconhecido pela maior parte dos alunos. Mais desconhecida ainda é a introdução de palavras ou frases entre colchetes para completar idéias que o contexto não-verbal permitia elidir.

Ora, as transcrições de aulas são o material prioritário sobre o qual se deve operar a passagem ao estudo das técnicas da vida intelectual, das quais a primeira é, com toda a evidência, a técnica da documentação textual. Para isso, uma transcrição deve ser trabalhada em três níveis, tornando-se:

- 1° Rascunho para uso pessoal;
- 2° Documento interno para uso em classe;
- 3° Documento científico para publicação especializada.

Este último nível abrange não somente a reprodução tecnicamente rigorosa do conteúdo transmitido (que constitui o segundo nível), mas também:

- 1° A constituição de uma exposição formal, que implica intervenções mais profundas no texto, de modo que, sem perder a oralidade, seja correto gramaticalmente e reflita o pensamento do autor, não as circunstâncias aleatórias da situação de discurso;
- 2° A explicitação das alusões implícitas, feita com base no texto de outras aulas, de livros do autor, etc., ou mesmo de interpretação conjectural (declarada, é claro, a responsabilidade do editor);
- 3° Suporte informativo para uso do público em geral, usualmente sob a forma de uma introdução, notas ou apêndice onde se declaram: (a) a série ou conjunto do qual essa aula ou

conferência faz parte, e qual seu lugar dentro dela; (b) o critério das modificações introduzidas pelo editor.

A maior parte dos alunos ainda não compreendeu a importância medular das transcrições de aulas. Imaginam, no máximo, que elas são importantes para a sua absorção do *conteúdo* das aulas. Mas a prática da transcrição, quando considerada no nível 3, é prática fundamental ao aprendizado e transcende infinitamente a mera absorção de um conteúdo específico. Ela concorre à formação da inteligência, desenvolve o sentido da interpretação dos textos e o da localização deles no conjunto de uma obra, constitui uma introdução indispensável ao aprendizado da crítica documental e, de modo geral, é a base material sobre a qual pode erguer-se um trabalho intelectual sólido.

Na filosofia, essa base é ainda mais importante, porque não existe ensino de filosofia onde não haja uma filosofia em formação, cujas etapas vão surgindo e se desenvolvendo no próprio diálogo do filósofo com seus alunos. Isto implica que o essencial do aprendizado se dará não na absorção de escritos prontos, mas *na passagem* do oral ao escrito. As razões mais profundas de que isto seja assim estão explicadas na minha apostila “Poesia e Filosofia”, da qual anexo aqui um exemplar. Anexo também, a título de exemplo entre milhares, a cópia de uma transcrição de conferência de Eric Voegelin feita por seu discípulo tcheco Zdravko Planinc, para que vocês tenham uma idéia de quanto uma transcrição cientificamente válida não é trabalho menor e desprezível, mas ocupação elevadíssima de professores e PhDs, e quanto o aperfeiçoar-se nesse gênero de tarefas é decisivo para a formação do aluno.

Da maneira mais rigorosa, pode-se afirmar que ninguém se tornará um autêntico discípulo de um filósofo se não se tornar primeiro editor de seus textos. Ora, a oportunidade de fazer esse trabalho com um filósofo vivo, que está lecionando neste momento para você, e que pode orientá-lo pessoalmente na redação e correção das transcrições, é a *situação ideal* de aprendizado filosófico, e esta situação não está sendo corretamente aproveitada pelos alunos do Seminário.

Somente aquele que se torne capaz de produzir transcrições cientificamente válidas se tornará um intérprete habilitado do pensamento de seu professor, e quem não seja um intérprete habilitado do pensamento de seu próprio professor não será intérprete habilitado de nenhum outro filósofo. *It's as simple as that.*

É claro que os alunos podem e devem se exercitar também em escritos de outra índole – resenhas de livros, artigos de jornal, etc. –, mas durante o seu aprendizado filosófico, nenhum gênero de exercício escrito é mais importante para a sua formação do que a documentação científica do ensino que está recebendo. Ser capaz de assumir a responsabilidade científica por uma transcrição assinala o término da fase de absorção passiva e o ingresso no efetivo aprendizado da vida intelectual.

Não é preciso dizer o quanto essa passagem pode fortalecer o aluno, dar-lhe um domínio da situação de aprendizado, torná-lo capaz de investigação independente, firmá-lo no rumo da sua vocação e, *last but not least*, libertá-lo das hesitações neurotizantes que antecedem esta transição.

O volume de transcrições do Seminário de Filosofia que, em estado de rascunho, aguardam o início do verdadeiro trabalho de preparação textual, é por um lado um sintoma do atraso no andamento do nosso curso, mas por outro lado constitui o terreno mesmo onde deve se erguer a próxima etapa do aprendizado. Chega de dispersão. Evidentemente, no momento em que todos puserem mãos à obra, as deficiências de sua formação básica se manifestarão, e se erguerão como obstáculos consideráveis. Será a oportunidade de cada um, humildemente, buscar aprender o que lhe falta.

VI

O terceiro benefício a que me referi – a aquisição de um dever moral predominante e de um sentido de vida – depende, evidentemente, de que a fase da absorção passiva seja superada e o aluno entre na prática da vida intelectual. O que pode causar algum equívoco nesse ponto é que o conteúdo

mesmo do que foi ensinado na primeira fase e, de modo mais amplo, a índole geral do meu pensamento filosófico, se inclui uma descrição apocalíptica do estado de coisas do mundo, por outro lado enfatiza fortemente o poder cognitivo da inteligência humana, a primazia da verdade e do bem, o poder de salvação inerente à devoção intelectual, etc. – e tudo isto infunde no aluno uma noção “otimista” do sentido da vida, de modo que ele pode chegar a esperar que sua vida pessoal já esteja dotada de sentido pelo simples fato de ele ter aprendido algo do sentido da vida em geral.

Mas, por definição, o sentido da vida “em geral” é apenas um esquema abstrato, de vez que não existe “vida em geral” em parte alguma do cosmos e sim apenas vida na forma de organismos viventes singulares, apenas reunidos uns aos outros, no tempo, pela transmissão de caracteres repetíveis que definem suas respectivas espécies.

Por isso mesmo, o sentido da vida só pode se realizar na escala da existência individual. O otimismo que a demonstração do esquema abstrato infunde no aluno não é uma experiência do sentido da vida, mas apenas a esperança que nasce da descoberta de que a vida pode ter um sentido. Essa esperança pode aliviar por instantes a sensação de vazio e absurdo que afeta uma pessoa, mas não pode substituir a realização concreta do sentido da vida, realização que se dá no campo das escolhas e das ações e não no campo da crença geral e abstrata. Pior ainda, se o indivíduo que adquiriu essa esperança nada faz para torná-la realidade, a esperança mesma se torna uma temível fonte geradora de acusações internas.

Ora, a descoberta e realização do sentido da vida implicam, como bem enfatiza Viktor Frankl, na resposta prática à seguinte pergunta: “Que é que eu e somente eu poderei fazer nesta vida e ninguém poderá fazer no meu lugar?” Transformar a resposta a essa pergunta no critério constante das nossas escolhas desenvolve na nossa alma um sentido de *missão concreta*, libertando-nos do conflito paralisante entre um ideal vocacional vago e abstrato e uma situação imediata que parece nos colocar a léguas de distância deste ideal.

Tornar concreto o sentido de missão implica fazer essa pergunta de tal modo que esteja sempre referida à situação concreta imediata tal como resulta das escolhas e decisões através das quais você [chegou?] até o momento atual. Sempre, a cada momento da vida, temos em torno e dentro de nós uma série de solicitações psicológicas e práticas, internas e externas, que nos puxam para todos os lados. Sentimos o impulso de ganhar mais dinheiro, de livrar-nos do vizinho barulhento, de chegar na hora nos compromissos marcados, de retribuir um favor, de conquistar uma mulher desejável, de viajar, de completar um trabalho começado, de abandonar um mau hábito, de comer determinados pratos que nos agradam, etc., etc. Qual a ordem de prioridades com que devemos atender a essas várias solicitações? Os seres humanos diferem moralmente uns dos outros conforme a resposta que dêem a esta pergunta. O critério de Viktor Frankl permite equacioná-la de tal maneira que você escape das formulações gerais paralisantes e encontra respostas concretas.

Uma maneira complementar de equacionar esse problema foi-me ensinada pelo meu falecido mestre e amigo, Juan Alfredo César Müller. Ele dizia: “Quando você não sabe o que quer fazer, faça o que é do seu dever.” O dever, por seu lado, nos é indicado claramente pelos hiatos na situação concreta: em cada situação da vida é preciso que alguém faça alguma coisa e há sempre alguma coisa que só você pode fazer e ninguém mais pode fazer em seu lugar. Colocar as coisas desse modo liberta você do contraste deprimente entre um ideal longínquo e uma situação presente que parece desmentilo. Se a cada momento você encontra o seu preciso lugar na estrutura moral do mundo, por mais que você esteja na dúvida sobre a sua vocação e seu futuro a sucessão das decisões moralmente relevantes que você irá tomando acabará por lançar luz no seu caminho e por indicar claramente onde você tem de ir.

Ortega y Gasset dizia mais ou menos a mesma coisa ao afirmar que em cada momento as circunstâncias em torno são como um soneto com uma palavra faltante no último verso. Você só tem de encontrar a palavra que se encaixe na métrica, na rima e no sentido, completando o soneto da maneira mais adequada possível. Trata-se, dizia Ortega, de evitar a gratuidade, de evitar sair fazendo “qualquer coisa”, de fazer precisamente aquela coisa que encaixará a sua vida no sentido geral de existência.

Há uma infinidade de subterfúgios pelos quais você pode fugir disso, desde a adoção imitativa de um sentido de vida padronizado, como freqüentemente acontece entre os adeptos de uma igreja e de um partido, até a completa dissolução do sentido de dever numa vida leviana e sibarítica. Mas em ambos os casos o apelo do dever individual acabará voltando a soar mais cedo ou mais tarde, com o agravante do tempo perdido.

Ora, uma das situações de vida que cada um de vocês está vivenciando neste momento é a condição de aluno deste curso. Na medida em que estar aqui seja para você algo insubstituível, essa condição faz parte do sentido de sua vida. Mas, como essa participação no curso é ainda apenas absorção passiva, o papel deste curso na sua vida é apenas o de assegurar uma *possibilidade* de sentido de vida. Realizá-lo cabe inteiramente a você, e essa realização subentende que, a cada momento, você seja capaz de apreender qual a obrigação, qual o dever que você deve cumprir para avançar no sentido de realizar as possibilidades que o curso abriu para você.

Num certo ponto do curso, como expliquei acima, você tem o dever de passar da absorção passiva ao efetivo trabalho intelectual, e o meio de fazer isto lhe é claramente indicado pelo seu professor quando fala do trabalho a ser feito com as transcrições das aulas.

Há, porém, outras obrigações, de ordem mais geral e permanente.

V

Há duas décadas, pelo menos, venho empreendendo este trabalho investigativo e educacional, cuja importância decisiva para o futuro deste país eu não desejaria ter de enfatizar.

Meu esforço tem sido o de forçar a cultura brasileira a elevar-se, pela primeira vez, ao nível das grandes questões espirituais e metafísicas que são, a rigor, o único objeto digno da atenção humana. Como escrevi num trabalho em preparo:

“Por vezes, do fundo obscuro da alma humana, soterrada de paixões e terrores, nasce um impulso de elevar-se acima da densa confusão dos tempos e erguer-se até um ponto onde seja possível enxergar, por cima do caos e das tormentas, dos prazeres e das dores, um pouco da harmonia cósmica ou mesmo, para além dela, um fragmento de luz da secreta ordem transcendente que – talvez – governa todas as coisas.”

É o impulso mais alto e mais nobre da alma humana. É dele que nascem todas as descobertas da sabedoria, das ciências, a possibilidade mesma da vida organizada em sociedade, a ordem, as leis, a religião, a moralidade e mesmo, por refração, as criações da arte e da técnica que tornam a existência terrestre menos sofrida.

Nenhum outro desejo humano, por mais legítimo, pode disputar-lhe a primazia, pois é dele que todos adquirem a quota de nobreza que possam ter, residindo mesmo aí o critério último da diferença entre o humano e o subumano (ou anti-humano) e, por conseguinte, para além de toda controvérsia vã, a chave da distinção entre o bem e o mal. É bom o que nos eleva à consciência da ordem e do sentido supremos, é mau o que dela nos afasta. Não tem outro significado o Primeiro Mandamento: Ama a Deus sobre todas as coisas.”

Um breve exame da nossa literatura nacional e da produção intelectual das nossas universidades basta para mostrar como a quase totalidade da cultura brasileira está à margem dessas preocupações, quase nunca se elevando acima da problemática político-social imediata ou de probleminhas existenciais vulgares. Como disse o ex-ministro da Cultura, Jerônimo Moscardo, “foi quando li Dostoiévski que percebi, em comparação, que as questões de que trata a literatura brasileira não passam de problemas de falta de educação: é o sujeito que usa a escova-de-dentes do outro, que não paga os empregados, que mexe com a mulher do vizinho. Acima disso não vai.”

O tom é satírico, mas não há aí exagero nenhum – e o fato de que isso não tenha sido dito por um crítico marginal, mas por alguém que foi centro e topo do *establishment* cultural oficial, deveria nos fazer pensar.

Mais que pensar: corar de vergonha. Quando hoje lemos as obras de literatura e pensamento produzidas no Brasil do século dezenove, vemos que conservam no máximo uma importância documental e paroquial, sem comparação possível com a vitalidade permanente e universal de um Poe, de um Hawthorne, de um Melville, de um Royce, ou mesmo se na importância estratégica de um Peirce, de um William James.

Explicar essas diferenças pela economia é subterfúgio mesquinho e apelo à falsidade. O Brasil, no fim do período colonial, era mais rico e próspero do que os Estados Unidos.

Que terá restado, daqui a cem ou duzentos anos, do que hoje se escreve no Brasil? Se continuarmos assim, nossa contribuição à história espiritual do mundo terá sido monstruosamente desproporcional ao tamanho do nosso território, à vastidão dos nossos recursos materiais e à numerosidade da nossa população. Terá sido, sobretudo, vergonhosamente desproporcional às nossas proporções. Um país que ousa disputar o estatuto de “grande potência”, que ousa reclamar um espaço privilegiado no concerto das nações sem ter contribuído em nada, em absolutamente nada para o enriquecimento espiritual da humanidade, não é sequer um país: é um território, um capítulo da geografia e não da história. Tem apenas riqueza e tamanho, num corpo que não é animado por nenhum espírito.

Essa é a nossa vergonha inconfessa, a raiz inconsciente da raiva que temos uns dos outros: o sentimento de uma miséria espiritual que nada consola, e cujos efeitos no nível consciente procuramos exorcizar, em vão, mediante periódicos acesso de indignação hipócrita e temporadas de caça aos bodes expiatórios.

A “cultura”, aí, perde todo sentido de ascese espiritual e se dispersa em estetismo diletante, oportunismo político e comercialismo grosso. Honra-se da boca para fora e sustenta-se com verbas milionárias uma atividade à qual se concedem todos os direitos, menos um: o de entrar nas nossas almas e nos tornar melhores. O desprezo pela busca da verdade, quer tome a forma da adesão fanática a algum discurso brutal, do ceticismo *blasé* e preguiçoso ou da imersão cúmplice no materialismo do dia-a-dia, tornou-se o pecado nacional. Outras nações cometeram pecados – roubaram, mataram, mentiram. Mas nunca cessaram de se esforçar em direção à verdade e isto lhes dá o direito a uma subsistência espiritual após sua extinção física. Só a nação brasileira, que não mata e não rouba senão a si mesma, e que abre os braços fraternalmente a todos os povos, parece não obstante empenhada em compensar sua falta de pecados mediante a prática contumaz do pecado contra o Espírito Santo. Ela não será perdoada nem neste mundo nem no outro.

A motivação básica de todo meu trabalho tem sido a aspiração de elevar-me e ajudar o meu país a elevar-se acima dessa miséria espiritual, raiz da toda miséria moral e social.

A investigação filosófica, o ensino e o combate cultural têm sido os meus meios de ação. Cada um que teve ocasião de tomar parte nessas atividades, como estudante ou leitor assíduo (nada digo do que passaram raspando e, do alto da sua soberana desatenção, emitiram julgamentos que não poderia me interessar mais do que a eles mesmos) atesta o poder de inspiração e revigoramento espiritual dos ensinamentos que recebeu. Cada um encontrou, nas minhas aulas e escritos, o reforço de que necessitava para se erguer acima da torpe indiferença, da “apagada e vil tristeza” do seu meio social e vislumbrar, por instantes, o sentido da vida, na acepção muito determinada que Viktor Frankl dá a esta expressão.

Tenho consciência do que fiz e, quando olho para o meu passado, tenho a certeza de que algo de bom foi feito. Não digo que tenha sido bem feito. Ninguém, mais que eu, tem a consciência dos erros e inadequações de uma estratégia, afinal, concebida para se realizar num meio onde tudo lhe era adverso, e para a qual eu não podia contar com outro instrumento senão a minha própria pessoa, tão débil e inapta sob tantos aspectos.

Um desses erros foi devido, sem dúvida, a complexos e limitações que conservei de minha origem social modesta.

Um homem pobre, quando investido de autoridade e prestígio, teme acima de tudo, se é honesto, aproveitar-se ou mesmo dar a impressão de que se aproveita indevidamente do poder que adquiriu.

Esse escrúpulo, em mim, se tornou obsessivo ao ponto de me impedir de cobrar até mesmo o que me era devido. “Escrúpulo” vem de uma palavra latina que quer dizer “pedrinhas”. O escrupuloso amontoa pedrinhas no seu caminho, até erguer diante de si uma muralha que o impede de avançar. As virtudes nascem dos vícios e os vícios das virtudes, pela força da proporção e do arranjo. A escrupulosidade é uma honestidade paralisante que beira a covardia e priva sua bem intencionada vítima do poder de fazer o bem.

Fui gravemente afetado desse mal, não tive a coragem de exigir dos que se beneficiavam do meu trabalho o apoio requerido para que ele pudesse beneficiar o maior número de pessoas.

VI

Num curso acadêmico de filosofia, o aluno já não tem o direito de proceder como um simples consumidor que entra numa loja, apanha o produto, paga e vai embora. Ele tem obrigações cujo descumprimento pode acarretar até mesmo sua expulsão. Ele tem de estudar, apresentar trabalhos, comprovar o aprendizado, cumprir as normas disciplinares do regulamento. Ele tem, enfim, um compromisso para com o curso, o professor, os colegas e o aprendizado.

Quanto mais obrigações não terá o estudante de um curso que, fora de toda proteção da estrutura acadêmica, se propõe não só elevar o nível de ensino de filosofia mas restaurar o seu sentido de ascese moral e autoconhecimento, que a filosofia acadêmica relegou para os consultórios de psicanálise?

Este empreendimento é algo mais que o exercício de uma função regulamentar, mais até que um empreendimento de alto interesse público. Ele inclui inseparavelmente uma dimensão *moral, religiosa e psicoterapêutica* que, por definição, exige do estudante um comprometimento interior muito mais sério e muito mais profundo do que uma atividade acadêmica.

No entanto, ano após ano, tenho visto alunos freqüentarem este curso com o espírito de consumidores, dos quais, paga a mensalidade (ou fornecida uma boa explicação para não pagar), nada mais se pode exigir.

O motivo de eu não ter jamais dado a este curso a estrutura comercial e administrativa que tantas pessoas alheias ao caso me recomendavam foi, portanto, que esta estrutura, na medida mesma em que atribuisse aos participantes responsabilidades formalmente definidas de tipo contratual, os liberaria de qualquer comprometimento interior mais profundo, contra os quais estariam bem protegidos na carapaça de seus direitos contratuais. Não há contrato entre os fiéis de uma igreja e seu pastor porque a obrigação mútua está além, e não aquém, daquelas exterioridades que se podem expressar em linguagem contratual.

Foi pela mesmíssima razão – e não por vulgar piedade, por desleixo ou por não valorizar bastante o meu trabalho – que sempre fui mais que tolerante no que concerne ao pagamento de mensalidades. Nenhum aluno foi jamais recusado nos meus cursos por falta de dinheiro, nenhum foi jamais admoestado por estar com mensalidades em atraso. Fiz isso porque, se este tipo de empreendimento exige um comprometimento mais profundo do que o de uma relação comercial, é o professor que deve dar exemplo disso, chegando, se preciso, ao sacrifício pessoal.

Os estudantes, se forem inteligentes e honestos o bastante, concluirão daí que devem retribuir sacrifício com sacrifício, na medida proporcional de suas forças.

Na verdade, o tipo de comprometimento envolvido no caso é mais exigente ainda do que aquele que se pode abordar em nível de mera “remuneração”. Num trabalho de pedagogia moral e interior, não há remuneração, tal como numa igreja também não há. O que há é que os beneficiários devem assumir *integral responsabilidade* pelo custeio do empreendimento, o que inclui não apenas o sustento

do professor mas também o provimento de *todos* os meios materiais necessários. O professor deve assumir a sua parte – e aliás sempre assumiu – o compromisso de, no caso de que malgrado os esforços de todos os alunos os meios adquiridos sejam ainda escassos, não abandonar o trabalho de maneira alguma, mas prossegui-lo mesmo nas mais precárias condições. A isso corresponde aos alunos o dever de dar o melhor de si para que o trabalho não apenas prossiga mas se torne cada vez mais intenso e possa beneficiar o maior número de pessoas.

Conto porém nos dedos de uma só mão o número de alunos que, em duas décadas de cursos, compreenderam que sua quota de esforço deveria ser igual ou proporcional à do professor.

A maioria tem seguido a linha de menor resistência, dando de si o mínimo indispensável para o alívio de uma consciência pouco exigente.

“As pessoas não dão valor àquilo que não pagam” é uma sentença que expressa uma verdade indiscutível a respeito da média da humanidade. Mas se, num curso destinado a elevar moral e intelectualmente as pessoas, for necessário começar por nivelá-las a essa média bem baixa, isto é, se elas sentirem tanto mais autorizadas a recusar dedicação quanto mais branda a exigência financeira que se lhes faz, então esse curso será um empreendimento autocontraditório, começando por estatuir como norma aquilo mesmo que ele deseja destruir e anular nas almas dos alunos. Pode-se, é claro, adotar o método gurjieffiano, ou paradoxal, onde se arranca do discípulo até seu último tostão apenas para que ele tome consciência de que não dá valor a nada exceto ao dinheiro e perceba o quanto está abaixo dos objetivos espirituais que professa alcançar. Mas pessoas que necessitem deste tipo de tratamento estão inaptas para seguir meus métodos e devem ir buscar em outro lugar aquilo que necessitam.

01/01/00

Crença e sistema

Notas para desenvolvimento em aula¹

OLAVO DE CARVALHO

Crença e sistema. -- “Acreditar” significa “dar crédito” -- ceder em confiança algum bem material ou imaterial, contando com que disso não resultará perda ou decepção. Os dois elementos aí envolvidos são o valor do bem emprestado e a confiança no retorno.

Acreditar é uma decisão pessoal intransferível. Conselhos, pedidos ou razões externas podem reforçá-la, mas não determiná-la, muito menos criá-la. O acreditar envolve por isso uma responsabilidade – aquele que acredita hoje há de responder, amanhã, perante si mesmo ou perante terceiros, pela veracidade ou confiabilidade daquilo em que acreditou.

O acreditar não é somente uma atitude cognitiva, mas uma decisão, um ato moral interior. A autenticidade da crença confirma-se quando se tomam novas decisões baseadas nela, sobretudo se essas decisões implicam alguma responsabilidade perante terceiros.

Você pode acreditar numa pessoa, numa promessa, numa doutrina. Nos três casos, a estrutura do acreditar é a mesma. Você pode continuar acreditando numa pessoa que o decepcionou, numa promessa que nunca se cumpre ou numa doutrina que se demonstrou falsa. Quanto mais evanescentes as razões de acreditar, tanto maior o investimento psicológico necessário para sustentar a crença. Isso pode ir desde uma decisão corajosa de opor-se à opinião do meio até a ruptura com o mais elementar senso de realidade. Em todos esses casos a estrutura do acreditar continua inalterada.

Quando falamos de uma idéia ou doutrina, qual o valor da crença genuína como indicador da sua veracidade? Se um homem não acredita no que diz, por que deveríamos acreditar que diz a verdade?

Na técnica da argumentação – lógica, dialética ou retórica --, ensina-se que a sinceridade ou insinceridade do emissor é indiferente ao quociente de veracidade da tese que ele afirma. Negar essa tese com base na insinceridade do interlocutor é o que se chama tradicionalmente um *argumentum ad hominem*, e o *argumentum ad hominem* é tido como geralmente inválido. Na medida em que as afirmações versem sobre uma realidade que é independente dos indivíduos envolvidos na discussão, nada do que se diga a favor ou contra estes pode confirmá-las ou impugná-las.

A filosofia, porém, vai muito além da mera arte da argumentação. Por mais perfeita que esta se torne, algumas das suas regras, aplicadas de modo raso e direto às discussões filosóficas, às vezes falham miseravelmente.

Desde logo, nenhuma tese filosófica pode legitimamente ser amputada do “sistema” que a gerou, nem a expressão formal do sistema em palavras pode ser considerada separadamente da concepção do mundo que subjaz a ela na mente do filósofo. Esta observação permanece válida mesmo se tomamos a palavra “sistema” no sentido mais vago e frouxo que adquiriu no pensamento moderno após o descrédito dos grandes sistemas construtivos do racionalismo clássico.

Se é assim, nenhuma “tese” filosófica se esgota no seu próprio enunciado genérico, mas subentende um mundo de nuances e intenções inexpressas, que o intérprete deverá tentar desencavar para chegar a uma compreensão adequada do pensamento do filósofo.

¹ Seminário de Filosofia – 15 e 22 de dezembro de 2012.

Nesse sentido, a intensidade, seriedade ou sinceridade da crença que o filósofo deposita nas suas teses faz parte delas intrinsecamente. No mínimo, a consideração desse fator é indispensável para se avaliar a importância, o peso e o verdadeiro significado de uma determinada tese no conjunto do “sistema”. Uma tese filosófica, afinal, não é uma frase solta dita a esmo por um sujeito impessoal e anônimo, mas é uma das muitas perspectivas que se articulam na visão total do sistema.

Ora, o sistema só existe como expressão, ou consequência, da unidade da consciência humana.

Autoridade. -- Como ninguém pode saber tudo, nem dirimir por si mesmo todas as dúvidas que o assaltam desde dentro e desde fora, cada um, mesmo entre os mais independentes, racionais e céticos, tem de se remeter em última instância à fé numa autoridade impessoal e coletiva, que a seus olhos possui ou deve possuir, real ou virtualmente, todas as respostas.

O fiel católico confia-se à Revelação e à sabedoria tradicional da Igreja; o militante revolucionário, ao tirocínio infalível do Partido; o cético e o materialista, ao consenso científico que ele julga representar o cume do entendimento possível no estado presente da humanidade; o esoterista, à unidade secreta e inapreensível de uma Tradição primordial que, imutável na variedade alucinante das suas manifestações, atravessa os tempos sem se deixar afetar por eles. E assim por diante.

Cada um deles, resguardada a margem de incerteza individual que todos admitem, acredita-se assim razoavelmente protegido contra os erros maiores e mais catastróficos. Sem essa fé, o exercício mesmo da razão individual estaria paralisado no nascedouro, esmagado e sufocado sob o impacto simultâneo de milhões de dúvidas irrespondíveis. Para raciocinar sobre o que quer que seja, é preciso deixar essas dúvidas em suspenso, mas isso só é possível graças à expectativa tranquilizante de que alguma entidade ou corporação já tem, ou há de ter mais cedo ou mais tarde, todas as respostas essenciais.

Língua e mundo. -- Nenhuma língua é um sistema fechado, nenhuma comunicação humana prescinde da referência a um universo extralingüístico de seres, coisas e fatos que linguagem alguma poderia jamais produzir.

Desde logo, não há linguagem sem sinais corporalmente sensíveis – visuais, auditivos ou tácteis – que, enquanto dados do mundo físico, não dependem da linguagem nem nela se originam, mas têm de ser encontrados prontos na natureza para poder integrar-se no sistema de comunicação no papel de signos linguísticos. E mesmo essa integração não é jamais completa: um som, um sinal gráfico, um estímulo sentido na pele conservam sua realidade de fenômenos corporais independentes de sua função linguístico, como o prova a simples existência de várias línguas diferentes: o som *Schweineri* pode ser ouvido perfeitamente por quem não compreenda uma só palavra da língua alemã, assim como nada impede que um chinês recém-desembarcado no Rio de Janeiro, incapaz de dizer mesmo “Bom dia” em português, ouça, se não for surdo, tudo o que estou lhes dizendo aqui.

Lógica e temporalidade. -- A lógica é a ciência do discurso coerente. Não do discurso sobre isto ou sobre aquilo, não deste ou daquele discurso, mas do discurso em geral, considerado independentemente de qualquer conteúdo em particular. Qual o conteúdo de um discurso sem nenhum conteúdo em particular? São entes hipotéticos, meros esquemas de possibilidade. Do ponto de vista do seu conteúdo, portanto, a lógica é a ciência das relações possíveis entre entes hipotéticos. Dito de outro modo, é a ciência da possibilidade em geral. Seu objeto é a estrutura da possibilidade enquanto tal. Mas nenhuma possibilidade pode ser concebida sem referência a um quadro de condições reais que a possibilitam, e nenhuma condição real pode fazer parte do objeto da lógica. O estudo da possibilidade, sem referência a nenhuma condição real, só pode ser feito desde o ponto de vista das limitações intrínsecas da possibilidade em geral. Os conceitos fundamentais da lógica são portanto o necessário e o impossível. O necessário e o impossível considerados em escala absoluta, incondicionada, independente de quaisquer variações reais que os modulem ou atenuem. Trata-se portanto da pura forma do necessário e do impossível. Todas as escalas intermediárias entre o necessário e o impossível – o provável, o razoável, o verossímil e o meramente possível – dependem necessariamente de condições reais que as delimitem, e não podem, por si mesmas, ser objetos da lógica. Esta considera o necessário e o impossível independentemente não só de quaisquer condições reais, mas independentemente do conhecimento humano.

No entanto, é evidente que, se o conhecimento humano, com todas as suas limitações e possibilidades, não pode fazer parte do objeto da lógica, ele faz parte, necessariamente, das condições que permitem a existência da lógica como ciência. A lógica, portanto, ignora necessariamente a condição de possibilidade da sua própria existência enquanto ciência. (Não cabe deixar-se enganar por meras palavras: a chamada “lógica material”, ou teoria do conhecimento, não é uma lógica de maneira alguma, mas a ciência de uma realidade empírica, que é o conhecimento humano.)

Considerada desde o ponto de vista da possibilidade da sua existência como ciência, a lógica é uma expressão, ou consequência, da unidade da consciência humana. Sem esta, a estrutura da possibilidade em geral permaneceria intacta, mas o seu conhecimento seria totalmente inacessível aos seres humanos, como o é para os ursos ou as galinhas.

A unidade da consciência humana verifica-se no tempo, na continuidade entre o que se pensa (ou se sabe) num determinado instante e o que se pensou (ou se soube) num momento anterior. A retenção do pensamento pensado e a sua protensão, ou projeção num pensamento seguinte, são as condições sem as quais nem poderia haver pensamento lógico nem muito menos uma ciência do pensamento lógico.

Os objetos da lógica, no entanto, por serem meramente hipotéticos, são intemporais, atemporais ou, se quiserem, supratemporais. A possibilidade de uma ciência da lógica repousa, portanto, inteiramente na possibilidade de objetos atemporais se tornarem acessíveis a uma consciência temporal por meio da mera continuidade desta última. Essa possibilidade só existe porque a consciência humana é capaz de transitar entre o simultâneo e o sucessivo, ou seja, de representar o tempo por meio do espaço e vice-versa. Suponhamos que você acompanhou uma longa demonstração lógica no quadro negro. O expositor escreveu uma proposição, depois outra, depois outra e assim por diante até a conclusão. É uma série de fatos que se desenrolam no tempo. No entanto, se você em seguida não for capaz de apreender a demonstração inteira em modo simultâneo, como um conjunto de relações independentes do tempo, a validade da demonstração lhe escapará por completo. A certeza absoluta da conclusão soará aos seus ouvidos como uma afirmação gratuita, uma opinião apenas.

Acontece que, com o desenvolvimento da técnica lógica e a utilização dos computadores, é possível traçar cadeias lógicas tão longas que escapam a qualquer possibilidade de verificação humana: nenhum ser humano é capaz de acompanhar todos os passos da demonstração e retê-los na memória de modo a apreender, no fim, a unidade entre eles e a conclusão.

A unidade da consciência humana, que possibilita o advento da lógica, torna-se aí um mero detalhe irrelevante no curso de uma sequência de demonstrações que prossegue

imperturbavelmente sem ela, ou a despeito dela. O sentimento subjetivo de certeza que acompanha as demonstrações lógicas é então substituído por uma aposta na confiabilidade das máquinas que efetuam as demonstrações. Essa aposta, por sua vez, depende da confiança que se deposite numa comunidade de pessoas qualificadas que subscrevem a mesma aposta.

Dito de outro modo: quanto mais se aperfeiçoam os instrumentos da lógica, mais as operações que ela realiza tendem a escapar de todo controle humano e a depender de um ato de fé na autoridade da comunidade científica.

Com isso, escapamos da esfera de razoabilidade do diálogo humano e entramos numa outra esfera de racionalidade, que já não se baseia no discurso coerente e sim numa rede mundial de máquinas e instituições que nenhum ser humano pode abarcar num só olhar e controlar intelectualmente.

Debate entre Alexandre Dugin e Olavo de Carvalho

Segunda mensagem

OLAVO DE CARVALHO

“Prestad noblemente vuestro auxilio

a los que son los menos

contra los que son los más.”

(José ORTEGA Y GASSET,

Conselho à Juventude Espanhola)

§ 1. Nossas missões respectivas neste debate.....	1
§ 2. Da argumentação à fofoca pura e simples.....	3
§ 3. O Consórcio.....	6
§ 4. Por que o Consórcio deseja o socialismo.....	8
§ 5. De que lado estou.....	13
§ 6. Individualismo e coletivismo.....	14
§ 7. O sentimento de solidariedade comunitária nos EUA.....	16
§ 8. Maldades comparadas.....	20
§ 9. Geopolítica e História.....	20
§ 10. O verdadeiro agente histórico por trás do eurasismo.....	23

§ 1. Nossas missões respectivas neste debate

A ciência política, como já afirmei, nasceu no instante em que Platão e Aristóteles distinguiram entre o discurso dos agentes políticos em conflito e o discurso do observador científico que tenta compreender o que se passa entre eles. É certo que com o tempo os agentes políticos podem aprender a usar certos instrumentos do discurso científico para seus próprios fins; é certo também que o observador científico pode ter preferências pela política deste ou daquele agente. Mas isso não muda em nada a validade da distinção inicial: o discurso do agente político visa a produzir certas ações que favoreçam a sua vitória, o do observador científico, a obter uma visão clara do que está em jogo, compreendendo os objetivos e meios de ação de cada um dos agentes, a situação geral onde a competição se desenrola, quais seus desenvolvimentos mais prováveis e qual o sentido dos acontecimentos no quadro mais amplo da existência humana.

A função do observador científico torna-se ainda mais distinta da dos agentes quando ele não quer nem pode tomar partido de nenhum deles e se mantém à distância necessária para descrever o quadro com o máximo de realismo ao seu alcance.

Desde o início desta troca de mensagens com o prof. Duguin, procurei deixar claros estes dois pontos:

1. Ele é declaradamente um agente político, e toda a descrição que apresenta do estado de coisas é determinada pelos objetivos práticos que pretende alcançar. É natural, portanto, que ele veja o mundo dividido em dois, um lado bom e um lado mau, procurando angariar simpatias para o lado que ele considera bom e lançar contra o lado que lhe parece mau a máxima quantidade de ódio que se encontre disponível na praça.

2. Minha descrição do quadro, ao contrário, apresenta um mundo dividido entre três forças principais em disputa, nenhuma das quais conta com a mais mínima simpatia da minha parte, embora, em termos de perigo físico imediato para a espécie humana, uma delas já tenha demonstrado uma superioridade arrasadora em face das outras duas. Matando em poucas décadas um total aproximado de 140 milhões de pessoas, mais do que todas as guerras, epidemias e catástrofes naturais de toda ordem haviam matado pelo menos desde o início da Era Cristã, russos e chineses já provaram ter um grau de truculência, de maldade, de desrespeito pela vida humana, que transcende as possibilidades do mais odioso homem-bomba islâmico ou do mais frio e maquiavélico banqueiro ocidental. Isso é um fato puro e simples, e nem toda a tagarelice eurásiana do mundo pode amenizar o escândalo de duas hordas de assassinos que, em vez de pagar pelos crimes que cometeram contra seus próprios povos, reivindicam agora, com ares de inocência, de santidade e até de autoridade divina, uma chance de ampliá-los em escala mundial. Apesar disso, as outras duas correntes globalizantes não me parecem dignas de maior admiração e respeito -- no mínimo, no mínimo, por haverem se acumpliciado ao genocídio russo-chinês, um entre os anos 30 e 60, favorecendo com dinheiro a granel e paternos concessões diplomáticas a construção das duas tiranias mais mortíferas de todos os tempos, o outro agora mesmo, andando de mãozinhas dadas, no Fórum Social Mundial e em toda parte, com os porta-vozes ostensivos ou camuflados de uma ideologia que a sua própria religião condena.

As fotografias que, a título de condensação humorística, anexei à minha primeira mensagem, documentam toda a diferença entre o agente político investido de planos globais e meios de ação em escala imperial e o observador científico não só desprovido de uma coisa e da outra, mas firmemente decidido a rejeitá-las e a viver sem elas até o fim dos seus dias, já que são desnecessárias e inconvenientes à missão de vida que ele escolheu e que é, para ele, a única justificativa razoável da sua existência.¹

¹ Houve, entre os leitores, alguns – poucos, felizmente -- que foram idiotas o bastante para interpretar aquelas fotos como *captatio benevolentiae*, sem reparar que elas são a tradução humorística mas exata e realista de um fato puro e simples (que por sua vez ilustra sem a mais mínima ênfase retórica a distinção platônico-aristotélica fundamental), e até como sintoma de autopiedade, como se eu estivesse lamentando, e não agradecendo aos céus, a nulidade do meu estoque de armas de destruição em massa e outros instrumentos de ação bélica e política que abundam nas mãos do meu oponente. Pergunto-me onde eu poderia esconder, no jardim da minha casa, um arsenal de bombas atômicas e algumas toneladas de armas químicas, e a quem eu poderia vender essa tralha toda no caso de a guerra mundial não se realizar.

§ 2. Da argumentação à fofoca pura e simples

Essa assimetria dos papéis respectivos do agente político e do observador científico reflete-se, em seguida, nas descrições que ambos fazem da situação mundial, o primeiro desenhando-a como uma luta entre o Bem e o Mal e, mui modestamente, reivindicando para si o papel de encarnação do Bem; o segundo apresentando-a antes como uma disputa entre três males pestíferos e não alimentando muitas ilusões quanto ao que da sua concorrência possa resultar para a humanidade nas próximas décadas.

Tanto eu quanto o prof. Duguin estamos desempenhando nossas tarefas respectivas com o máximo de dedicação, seriedade e honestidade. Mas essas tarefas não são a mesma. A dele é recrutar soldados para a luta contra o Ocidente e a instauração do Império Eurasiano universal. A minha é tentar compreender a situação política do mundo para que eu e meus leitores não sejamos reduzidos à condição de cegos em tiroteio no meio do combate global; para que não sejamos arrastados pela voragem da História como folhas na tempestade, sem saber de onde viemos nem para onde somos levados.

A diferença entre as missões que nos propusemos determina a dos meios intelectuais e verbais usados nas nossas respectivas exposições. Ele emprega todos os instrumentos usuais da propaganda política: a simplificação maniqueísta, a rotulação infamante, as insinuações pérfidas, a indignação fingida do culpado que se faz de santo e, *last not least*, a construção do grande mito soreliano – ou profecia auto-realizável –, que, simulando descrever a realidade, ergue no ar um símbolo aglutinador na esperança de que, pela adesão da platéia em massa, o falso venha a se tornar verdadeiro. Eu, da minha parte, tudo o que posso fazer é usar os meios de esclarecimento analítico criados pela filosofia ao longo dos milênios – a começar pela própria distinção entre os discursos do agente e do observador –, aplicando-os a uma multidão de fatos colhidos nas mais variadas fontes, inclusive remotas e mal conhecidas do público, e não nas da mídia popular, que refletem antes o esforço persuasivo e manipulatório de um dos agentes do que um intuito sério de apreender a realidade. Não é coincidência que o meu oponente apele sobretudo à credibilidade dessa mídia, jogando com o poder magnético dos lugares-comuns consagrados – “o mundo unipolar”, “a agressividade americana”, “o imperialismo”, a “anarquia do livre mercado”, “o individualismo” etc. –, sem reparar em dois detalhes: (1) Esses *topoi* são postos em circulação pela mesma mídia pertencente à elite globalista ocidental, e ao usá-los como bases do seu esforço persuasivo o prof. Duguin aceita como juiz supremo da realidade aquele mesmo inimigo que ele próprio rotula de origem do mal e pai da mentira. (2) Ao respaldar o seu anti-americanismo no da mídia globalista, ele milita implicitamente, mas com a veemência explosiva das contradições reprimidas, contra a sua alegação explícita (a qual comentarei mais adiante) de que globalismo é americanismo, de que o objetivo da elite global é aumentar o poder e a glória dos EUA.

Não digo, é claro, que o prof. Duguin seja desonesto. Mas ele está se devotando honestamente a um tipo de combate que, por definição e desde que o mundo é mundo, é a encarnação da desonestidade por excelência. Em vista disso, não é de estranhar que ele tente remanejar a própria situação de debate para forçá-la a tomar partido dele no grande combate tal como ele o concebe.

Para tanto, ele tem de falsificar, em primeiríssimo lugar, a posição do seu contendor, fazendo de mim o porta-voz e adepto do globalismo ocidental, contra o qual, não obstante, tenho escrito páginas e mais páginas na mídia brasileira, ao ponto de ser acusado, por isso, de “teórico da

conspiração”, o rótulo infamante padronizado que a elite globalista usa com mais frequência para intimidar os que ousem investigá-la.

Não contente com isso, ele tem de jogar contra mim a hostilidade de meus compatriotas, insinuando que, por morar nos EUA e ter escrito algumas coisas em favor do conservadorismo americano, sou algo assim como um traidor da pátria.

Vejamos como ele realiza esse *tour de force*:

“...a América Latina e o Brasil em particular, têm algumas diferenças sociais e culturais em relação às sociedades e culturas européias ou norte-americanas. No caso do Prof. Carvalho, o fato de que ele viva nos EUA, tem um papel importante. Não digo sua residência geográfica, mas sua identificação cultural. Isso é confirmado pelos textos do Prof. Carvalho que consegui ler. Eles testemunham sua adesão à tradição norte americana (em sua versão “tradicionalista” ou de “direita”) e sua distância das principais características da atitude cultural crítica brasileira para com os Estados Unidos. Estando politicamente à direita, eu suponho que o Prof. Carvalho repreenda o “esquerdismo” latino e brasileiro. Minha simpatia nesse caso está do lado da América Latina. Sendo eu um crítico dos EUA e da Civilização Ocidental como um todo, eu encontro características (eurasianas) nas sociedades da América Central e do Sul. Portanto, de certa forma, eu sou muito mais pró-Brasil do que o ‘brasileiro puro’ Prof. Carvalho que defende certos aspectos (conservadores) dos EUA e o Ocidente como um todo.”

Esse parágrafo é de uma incoerência magistral. Se o que importa não é minha “residência geográfica” e sim minha “identificação cultural”, o fato de eu viver nos EUA ou na Zâmbia não pode fazer aí a menor diferença. E se o prof. Dugin menciona o meu local de residência ao mesmo tempo que afirma que não é disso que se trata, para que serve então essa menção? Serve apenas como excipiente para a insinuação venenosa que vem em seguida: por ser tão anti-americano quanto a esquerda brasileira, ele seria “muito mais pró-Brasil” do que eu, como se o esquerdismo que vigora no Brasil fosse a mais pura expressão da cultura patriótica e não o enxerto importado que realmente é. Ao qualificar o esquerdismo brasileiro de “eurasiano” o prof. Dugin mostra, ademais, não saber praticamente nada da situação brasileira. Quem quer que tenha acompanhado as grandes mudanças na política econômica, jurídica e cultural do Brasil nos últimos vinte anos, sabe que todas elas vieram prontas das centrais globalistas – ONU, OMS, UNESCO, Bilderberg, Rockefeller, Fundação Ford, George Soros, etc. Em política econômica, os últimos governos brasileiros nada mais fizeram que seguir fielmente as instruções do Banco Mundial. No campo da saúde, todas as reformas adotadas foram recomendações expressas da OMS. Os princípios “politicamente corretos” impostos pelo governo a toda a sociedade brasileira foram impostos a esse governo, por sua vez, pela ONU e pelas fundações bilionárias. E nem preciso mencionar a alegria obscena com que o governo Lula cedeu até mesmo partes do território brasileiro à administração internacional, contra a vontade expressa da população local. Tudo isso é arqui-sabido no Brasil, mas as notícias parecem não ter chegado à Rússia.

Que tão abjeta subserviência venha acompanhada de demonstrações histriônicas de anti-americanismo é a prova mais evidente de que se pode estar contra os EUA e a favor da elite globalista ao mesmo tempo. Como haveria de ser de outro modo, se desde há meio século o anti-americanismo mundial é amplamente financiado por essa mesma elite?

Se o prof. Dugin me citar um único projeto de lei aprovado no Brasil, ao longo dos últimos vinte anos, que tenha sido inspirado por ele e não por algum Rockefeller ou Soros, admitirei que o

Brasil é “eurasiano”.

Sua alegação de ser “mais pró-Brasil” do que eu é apenas uma fofoca, uma tentativa pueril de jogar contra mim os meus compatriotas, pintando-me como americanista e anti-brasileiro. Na verdade, tenho sido, na grande mídia brasileira praticamente o único colunista a protestar contra a prepotência globalista que se considera dona do nosso território.

Não hesito em dizer que nas últimas décadas o nacionalismo brasileiro, de nobre tradição, se degradou ao ponto de transformar-se num anti-americanismo histriônico usado para encobrir o sacrifício da soberania nacional às exigências do globalismo. Nesse sentido, o prof. Dugin está do lado de um Brasil de *papier maché*, enquanto eu, com os modestos instrumentos de que disponho, me incumbe de defender a pátria real contra inimigos de carne e osso.

Se, por um lado, ele finge minimizar a importância do meu local de residência, ao mesmo tempo em que o enfatiza para insinuar que sou um americanista anti-brasileiro, só tenho a declarar que a contradição mesma do seu discurso nesse ponto revela aquele jogo de esconde-esconde, típico da rotulação demagógica. Devo lembrar ao prof. Dugin que o fundador mesmo do Nacional-Bolchevismo, Eduard Limonov, morou nos EUA até por mais tempo do que eu; ademais escreveu um romance que se passa nos EUA. Por que, no caso dele, não vale o mesmo critério de “identificação cultural” usado para mim? Após ter confundido posição social e crença ideológica, o prof. Dugin confunde esta com residência geográfica, à qual, ao mesmo tempo e paradoxalmente, nega toda importância. Seria bom se ele decidisse por qual meio planeja queimar a minha reputação: apelando a duas insinuações contraditórias ele só mostra a vacilação característica do fofoqueiro tímido que diz o mal e ao mesmo tempo jura não estar dizendo nada. Não tomo nada disso como ofensa – não conheço alma mais lenta em ofender-se do que a minha –, apenas julgo que o problema que estamos discutindo já é complicado o bastante sem essas fintas e rodeios que só servem para confundir os leitores.

Também não faz sentido pintar-me como defensor do “Ocidente como um todo”, quando estou justamente enfatizando a divisão desse Ocidente e, nela, tomando partido dos que não detêm no momento o poder de Estado nem nos EUA nem na Europa. Se dissesse que defendo metade do Ocidente contra a outra metade e que acuso esta última de cumplicidade com o eurasismo, o prof. Dugin estaria mais próximo da verdade.²

² É certo que ele diz que, se existem duas Américas, uma delas, aquela que defendo, é “puramente virtual”, e só a outra tem ação política significativa. Mas quanto vale esse raciocínio, ele mesmo o demonstra mais tarde, ao dizer que, dos três grupos globalistas que distingo, só um é politicamente ativo e relevante, enquanto os outros dois só tratam, coitadinhos, de se defender. Se estar limitado a atitudes de defesa ante um poder maior é o mesmo que ser apenas virtual, então esse raciocínio não deveria aplicar-se somente à América conservadora, mas aos blocos russo-chinês e islâmico. No meu entender, o poder menor que uma facção desfruta não a torna meramente virtual, pois é das facções mais fracas que advêm, no curso do tempo, as grandes mudanças históricas. Se os dois blocos anti-ocidentais estão lutando para desalojar um inimigo mais poderoso, isso é o mesmo que está fazendo a América conservadora, hoje constituída por pelo menos metade do eleitorado dos EUA. Seria ótimo se o prof. Dugin usasse os termos “real” e “virtual” com mais seriedade, em vez de empregá-los para fazer desaparecer do quadro os fatores que debilitam o seu argumento.

§ 3. O Consórcio

Se falsifica até mesmo a identidade do seu contendor neste debate, com quanto mais empenho não o fará o prof. Duguin com a da sua *bête noire*, o globalismo ocidental, que ele procura deliberadamente confundir com o poder nacional americano?

A elite globalista não é apenas uma vaga classe social de capitalistas e banqueiros. É uma entidade organizada, com existência contínua há mais de um século, que se reúne periodicamente para assegurar a unidade dos seus planos e a continuidade da sua execução, com a minúcia e a precisão científica com que um engenheiro controla a transmutação do seu projeto em edifício.

A expressão mesma “elite global”, que tenho usado, não dá uma idéia exata da natureza dessa entidade. Muito melhor é o nome sugerido no título do livro de Nicholas Hagger, *The Syndicate*.³ Só não a copio *ipsis litteris* porque sua equivalente brasileira denota organizações trabalhistas, que em inglês não se chamam “sindicatos” e sim *unions*, enquanto *Syndicate* se usa mais para associações comerciais e patronais, dando o sentido preciso do que Hagger pretende dizer. Contorno portanto essa dificuldade adotando o termo “Consórcio”, que será usado daqui por diante.

O Consórcio é a organização de grandes capitalistas e banqueiros internacionais, empenhados em instaurar uma ditadura mundial socialista (já veremos por que socialista). São tantos os documentos e estudos que descrevem meticulosamente sua origem, sua história, sua constituição e *modus operandi*, que nenhuma desculpa se pode admitir para o desconhecimento da matéria, sobretudo em pessoas que pretendem opinar a respeito. Não, isto não é uma insinuação contra o prof. Duguin. Ele está perfeitamente informado a respeito, e se erra nas conclusões que emite não é por ignorância, é porque a índole essencialmente belicosa do seu enfoque o impele a dividir o panorama em duas metades simetricamente opostas, falsificando o quadro todo e mandando para o limbo da inexistência todos os fatos que impugnam essa simplificação maniqueísta.

Tão abundante é a bibliografia sobre o Consórcio, que toda tentativa de resumi-la aqui seria vã. Só o que cabe fazer é indicar alguns títulos essenciais, que o leitor citados aqui e ali ao longo desta exposição, e destacar alguns pontos indispensáveis à compreensão deste debate:

1. O Consórcio formou-se há mais de cem anos, por iniciativa dos Rothschild, uma família multipolar, com ramificações na Inglaterra, na França e na Alemanha desde o século XVIII pelo menos.

2. O Consórcio reúne algumas centenas de famílias bilionárias para a consecução de planos globais que assegurem a continuidade e expansão do seu poder sobre todo o orbe terrestre. Esses planos são de longuíssimo prazo, transcendendo o tempo de duração das vidas dos membros individuais da organização e mesmo o da existência histórica de muitos Estados e nações envolvidos no processo.

3. O Consórcio é uma organização dinástica, cuja continuidade de ação é assegurada pela sucessão de pais a filhos desde há muitas gerações. Veremos adiante (§ 9, “Geopolítica e História”)

³ Nicholas Hagger, *The Syndicate. The Story of the Coming World Government*, Ropley, Hants (UK), O-Books, 2004.

que esse tipo de continuidade é o fator que distingue entre os verdadeiros sujeitos agentes do processo histórico e as formações aparentes, veneráveis o quanto sejam, que se agitam na superfície das épocas como sombras chinesas projetadas na parede.

4. O Consórcio atua por meio de uma multiplicidade de organizações subsidiárias espalhadas pelo mundo todo, como por exemplo o Grupo Bilderberg ou o *Council on Foreign Relations*, mas não tem ele próprio uma identidade jurídica. Isso é uma condição essencial para a sua atuação no mundo, permitindo-lhe comandar inumeráveis processos políticos, econômicos, culturais e militares sem poder jamais ser responsabilizado diretamente pelos resultados (ou pela iniquidade dos meios), seja ante os tribunais, seja ante o julgamento da opinião pública. Tendo agentes fidelíssimos espalhados em vários governos – e no comando de alguns deles –, é sobre esses governos que recai, no debate público, a responsabilidade pelas decisões e ações do Consórcio, fazendo com que os Estados e nações usados como seus instrumentos se tornem também, automaticamente e sem a menor dificuldade, seus bodes expiatórios. É esta a explicação de que tantas decisões políticas manifestamente contrárias aos interesses e até à sobrevivência das nações envolvidas sejam depois, paradoxalmente, atribuídas a ambições nacionalistas e imperialistas fundadas no “interesse nacional”. Os exemplos históricos são muitos, mas, para ficarmos no presente, basta notar que o presidente Obama, notório servidor do Consórcio, gastou em apenas uma semana 500 milhões de dólares num esforço de guerra destinado a entregar o governo da Líbia a facções políticas declaradamente anti-americanas, podendo ser então acusado de imposição tirânica do poder americano no instante mesmo em que debilita esse poder e o põe a serviço de seus inimigos, tornando-se alvo da fúria “anti-imperialista” destes últimos no ato mesmo de ajudá-los paternalmente a demolir a força e o prestígio dos EUA. Não fez outra coisa o presidente Lyndon Johnson quando enviou os soldados americanos à guerra ao mesmo tempo que lhes amarrava as mãos para que não pudessem vencê-la de maneira alguma, tornando-se assim, ante a mídia de esquerda, o supremo agressor imperialista, quando era na verdade o melhor amigo secreto dos vietcongues. Mesmíssima desgraça produziu o presidente Clinton quando, ao fornecer ajuda à Colômbia para que combatesse o comércio de drogas, impôs como condição para isso que “as organizações políticas” envolvidas no narcotráfico fossem deixadas incólumes: o narcotráfico não diminuiu, apenas seu controle foi transferido das quadrilhas apolíticas para as Farc, que, enriquecidas e livres de concorrentes, puderam então financiar a construção do Foro de São Paulo e a transformação da América Latina quase inteira numa fortaleza do anti-americanismo militante. Duplamente presenteada, a esquerda latino-americana pôde assim beneficiar-se de um fabuloso acréscimo de poder e ao mesmo tempo protestar, com ares de indignação, contra a “intervenção imperialista” à qual deviam o mais generoso dos favores. Os exemplos poderiam multiplicar-se *ad infinitum*.⁴ Esse é o modo de ação característico do Consórcio: usar os governos como instrumentos de planos que prejudicam as suas nações, e depois ainda acusá-los de prepotência nacionalista e imperialista.

⁴ E não são só exemplos pontuais. Destruir o poder, a economia e a soberania dos EUA por meio de medidas que depois serão atribuídas à motivação exatamente oposta e imputadas à “voracidade imperialista ianque”, tal tem sido a estratégia geral do Consórcio nas suas relações com o governo americano há muitas décadas. Vejam por exemplo a sucessão de acordos monetários globais celebrados desde Bretton Woods (1944). Todos eles são explicados como lances de um processo de dominação da economia mundial pelos EUA. É uma interpretação, nada mais, mas uma interpretação que, de tão repetida, encobre e torna invisível o fato bruto de que, quando esses acordos começaram, os EUA eram o maior credor do mundo; hoje são o maior devedor, à beira da falência. Se é verdade que “pelos frutos os conhecereis”, a verdade óbvia é que o poder do Consórcio e o dos EUA não crescem em proporção direta, mas inversa.

5. O Consórcio é uma entidade caracteristicamente supra-nacional, formada de famílias de nacionalidades diversas, independente e soberana em face de qualquer interesse nacional possível e imaginável. Um breve exame da lista dessas famílias basta para demonstrá-lo com evidência sobrança. Supor que os Onassis, os Dupont, os Agnelli, os Schiff, os Warburg, os Rothschild, o príncipe Bernhard e a rainha Beatrix da Holanda, o rei Juan Carlos da Espanha, o rei Harald V da Noruega sejam todos patriotas americanos, empenhados em exaltar o poder e a glória dos EUA, é uma hipótese tão boba, tão pueril que nem merece discussão. A identificação do poder globalista com o interesse nacional americano – como outrora com o Império Britânico ou variados colonialismos – é apenas a camuflagem de praxe com que essa entidade onipresente confere a si própria as vantagens e confortos de uma relativa invisibilidade, batendo e roubando com mão alheia para não queimar os dedos nas fogueiras que vai ateando pelo mundo (e contando, para isso, com a colaboração servil da mídia internacional, que pertence a membros do próprio Consórcio).

§ 4. Por que o Consórcio deseja o socialismo

Toda a bibliografia existente sobre o Consórcio atesta que o objetivo dele é a instauração de uma ditadura socialista mundial. Mas pessoas que desconhecem essa bibliografia, e ademais estão acostumadas a raciocinar com base nos significados usuais das palavras, sem ter em conta a tensão dialética entre estas e os objetos reais que designam, encontram uma dificuldade medonha em entender que capitalistas e banqueiros possam desejar o socialismo. Afinal, socialismo não é propriedade estatal dos meios de produção? Capitalismo não é propriedade privada? Como haveriam os capitalistas de querer que o Estado tomasse suas propriedades? Baseadas nesse mimoso raciocínio, que um programa de computador faria tão bem quanto elas se alimentado com as definições dos termos respectivos, aquelas criaturas então negam que o Consórcio exista ou afirmam resolutamente que ele é pró-capitalista, anticomunista, americanista, anti-russo, antichinês e anti-islâmico. Feito isso, estão prontas para admitir que a divisão do mundo tal como a delinea o prof. Duguin é a pura expressão da realidade.

No entanto, a técnica filosófica milenar, que aquelas pessoas desconhecem por completo, ensina que as definições de termos expressam apenas essências gerais abstratas, possibilidades lógicas e não realidades. De uma definição não se pode jamais deduzir que a coisa definida existe. Para isso é preciso quebrar a casca da definição e analisar as condições requeridas para a existência da coisa. Caso essas condições não se revelem autocontraditórias, excluindo *in limine* a possibilidade da existência, ainda assim essa existência não estará provada. Será preciso, para chegar a tanto, colher no mundo da experiência dados factuais que não somente a comprovem, mas que confirmem sua plena concordância com a essência definida, excluindo a possibilidade de que se trate de outra coisa bem diversa, coincidente com aquela tão-somente em aparência.

Quem quer que tente fazer isso com a definição de “socialismo” chegará a conclusões que, para o raciocinador mecânico e leitor devoto da mídia popular, parecerão chocantes e aterradoras.

Desde logo, que é “propriedade dos meios de produção”? Não é mera posse, é propriedade legal, é reconhecimento, pela autoridade estatal legítima, do direito que o proprietário tem de dispor da sua propriedade como bem entenda, dentro, é claro, dos limites da lei. “Propriedade privada dos meios de produção” significa que o Estado garante esse direito a cidadãos particulares ricos o bastante para ter uma fábrica, uma fazenda, um banco – os chamados “burgueses”; “propriedade estatal dos meios de produção” significa que o garante somente para si mesmo, depenando os burgueses.

Acontece que, desde o ponto de vista do marxismo, que criou esses termos e a interpretação correspondente, a noção mesma de “propriedade legal” é uma invenção burguesa destinada a encobrir a crua e brutal dominação de classe. O mundo inteiro das constituições, leis e decretos é, segundo o marxismo, uma “superestrutura ideológica” que não faz nenhum sentido em si mesma e só se explica como adorno enganoso usado para legitimar a exploração dos pobres pelos ricos. Por trás da idéia de “propriedade legal” é preciso portanto investigar e descobrir as condições de controle real, prático – a estrutura de poder, em suma. O burguês não detém o controle dos meios de produção por ter “direito legal” a eles, mas por ter a seu serviço todo um aparato de repressão, intimidação, marginalização e até liquidação física de quem ponha a sua propriedade em risco, real ou hipoteticamente. A estrutura do poder – a ordem do terror – é a realidade por trás da camuflagem legal.

Isso quer dizer, desde logo, que a passagem do controle dos meios de produção, da classe burguesa para a vanguarda revolucionária, não pode jamais, em hipótese alguma, ser uma transferência legal de propriedade. Essa transferência pressuporia a existência de uma ordem legal que a legitimasse, e a revolução socialista não pode destruir somente a propriedade privada: tem de negar e destruir a ordem legal inteira. Pior: ao criar a nova ordem legal que a substitui, não pode, como os burgueses, fingir acreditar que ela é uma realidade em si. Tem de admitir francamente, ostensivamente, que não se trata de uma ordem legal, mas do poder nu e cru da força revolucionária. No socialismo, não há ordem legal acima do poder do Partido. Isso não só é assim na realidade, mas os socialistas revolucionários têm orgulho em proclamar que é assim.

Ademais, no contexto burguês, a propriedade implica alguma responsabilidade legal. O proprietário capitalista responde ante a autoridade estatal pelo mau uso que faça da sua propriedade – senão contra os proletários, ao menos contra os outros burgueses. Mas ante quem há de responder uma autoridade que está acima da própria ordem legal? O governo revolucionário não pode ser um “proprietário” no sentido em que o eram os burgueses. Estes eram proprietários *para* a ordem legal, garantidos por ela e responsáveis diante dela. O governo socialista não é um proprietário: é um controlador absoluto, independentemente e acima de qualquer ordem legal.

Muitas décadas atrás os maiores cérebros do campo socialista já perceberam que isso os colocava diante de uma escolha incontornável: ou criavam logo uma ditadura implacável, totalitária, sangrenta, da qual não poderiam se livrar jamais e que acabaria por mandar ao cárcere ou ao pelotão de fuzilamento os revolucionários mesmos, como de fato veio a acontecer em todos os lugares onde se optou por essa alternativa;⁵ ou, ao contrário, seria preciso implantar o socialismo por métodos graduais e incruentos, usando como instrumento o próprio aparato jurídico-político da sociedade burguesa e conservando, na medida do possível, a quota mínima de direitos e responsabilidades legais necessária para proteger, se não a população em geral, ao menos a própria elite revolucionária.

Qual dessas vias foi escolhida? As duas, apenas com uma distinção territorial: nas áreas onde fosse possível tomar o poder pela violência, a ditadura era a única via admissível; nos demais países, era preciso promover a ascensão progressiva do controle estatal da economia, sem fazer do Estado o proprietário legal direto dos meios de produção, o que o tornaria sujeito a responsabilidades jurídicas e cobranças que poderiam retardar e obstaculizar a própria caminhada rumo ao socialismo.

Note-se, portanto, que em nenhum dos dois casos se tratava de “propriedade estatal dos meios de produção”. Na ditadura socialista, havia o controle brutal, direto, imune às

⁵ A qual acarretava ademais a criação de uma classe dominadora mais poderosa e indestrutível do que a própria burguesia jamais fora.

responsabilidades legais de um proprietário. O próprio Karl Marx chamara a isso “capitalismo cru” – algo muito mais cruel e arbitrário do que aquilo que mais tarde receberia o rótulo de “capitalismo selvagem”. Nos demais países, onde vigorasse a estratégia “pacífica”, o Estado se esquivava das responsabilidades diretas de um proprietário, ao mesmo tempo que subjugava os proprietários legais por meio de controles fiscais, trabalhistas, sanitários, técnicos etc., até o ponto em que os capitalistas se tornariam simples gerentes a serviço do Estado, arcando, ao mesmo tempo, com as responsabilidades legais às quais o Estado se furtava. Karl Marx previra também essa possibilidade, ao ensinar que a transição da propriedade da burguesia para o Estado devia ser lenta e gradual, efetuando-se através de instrumentos indiretos como o imposto de renda progressivo.

Apesar de conflitos esporádicos, as duas estratégias sempre trabalharam em sentido convergente. A colaboração foi tão estreita que a Sociedade Fabiana, a encarnação máxima da “via pacífica para o socialismo” no Ocidente, recebia instruções diretamente do governo soviético, no momento mesmo em que este, na Rússia, implantava a ferro e fogo a estatização militarizada dos meios de produção.

Com o tempo, porém, os adeptos da estratégia radical tiveram que acabar concordando que o crescimento e aperfeiçoamento do aparato estatal moderno de controle social e econômico – sob a inspiração, aliás, do próprio socialismo – tornava inviável a tomada do poder por via insurrecional. Daí por diante só eram possíveis as “revoluções desde cima” – as revoluções dirigidas pelo próprio Estado, por via administrativa, legal, fiscal e policial.

Ademais, a estatização completa dos meios de produção mostrou-se inviável, não só na prática como até na teoria. Em 1922 o economista Ludwig von Mises explicou que, eliminado o livre mercado, todos os preços teriam de ser determinados pelo Estado. Mas, de um lado, o número de produtos em circulação a qualquer momento era grande demais para que um órgão estatal pudesse calcular seus preços antecipadamente. De outro lado, para controlar os preços o governo precisaria também ter o conhecimento antecipado de todos os recursos financeiros à disposição do público em cada momento. Em suma: o controle dos preços subentendia o controle total da economia, que por sua vez tinha de começar pelo controle dos preços. Só uma inteligência divina poderia superar esse círculo vicioso. Sendo impossível o controle dos preços, não havia controle geral da economia, portanto não havia socialismo nenhum. O máximo que se conseguiria fazer seria um socialismo nominal, com uma vasta liberdade residual de mercado que não poderia ser extinta nunca.

Embora uns poucos teóricos do socialismo estrilassem, como por exemplo Eduard Kardelj, ministro da Economia da Iugoslávia, a maioria, rosnando entre dentes, admitiu que von Mises tinha razão. Até o fim, todas as economias comunistas do mundo tiveram de suportar um capitalismo clandestino que acabou por se revelar uma condição *sine qua non* da sobrevivência do regime.

Daí, duas conseqüências decorriam incontornavelmente:

1) O socialismo deixava de ser um “regime”, um “estado de coisas” para se tornar um “processo”. Não havia um “Estado socialista” a ser atingido de uma vez para sempre, mas apenas um “Estado socializante” condenado a aproximar-se do socialismo sem jamais alcançá-lo, como numa assíntota. Todos os Estados socialistas que já existiram foram assim, e os que vierem a existir serão assim eternamente. A definição do socialismo como propriedade estatal dos meios de produção é autocontraditória, e toda tentativa de realizar na prática uma teoria autocontraditória acaba por gerar contradições reais insolúveis. Conclusão? O que se acaba realizando é alguma coisa de bem diferente do que estava definido de início. Tal é a dialética fatal das relações entre pensamento e

realidade. Os belos raciocinadores mecânicos que mencionei no início deste parágrafo não vão entender isso nunca.

2) À medida que os controles estatais iam crescendo em número e complexidade, as pequenas empresas não tinham recursos financeiros para atendê-los e acabavam falindo ou sendo vendidas a empresas maiores – cada vez maiores. Resultado: o “socialismo” tornou-se a mera aliança entre o governo e o grande capital, num processo de centralização do poder econômico que favorece a ambos os sócios e não arrisca jamais desembocar na completa estatização dos meios de produção.

Os grandes beneficiários dessa situação são, de um lado, as elites intelectuais e políticas de esquerda; de outro, aqueles a quem chamei “metacapitalistas”: capitalistas que enriqueceram de tal modo no regime de liberdade econômica que já não podem continuar se submetendo às flutuações do mercado:

“Se o sistema medieval havia durado dez séculos, o absolutismo não durou mais de três. Menos ainda durará o reinado da burguesia liberal. Um século de liberdade econômica e política foi suficiente para tornar alguns capitalistas tão formidavelmente ricos que eles já não querem submeter-se às veleidades do mercado que os enriqueceu. Querem controlá-lo, e os instrumentos para isso são três: o domínio do Estado, para a implantação das políticas estatistas necessárias à eternização do oligopólio; o estímulo aos movimentos socialistas e comunistas que invariavelmente favorecem o crescimento do poder estatal; e a arregimentação de um exército de intelectuais que preparem a opinião pública para dizer adeus às liberdades burguesas e entrar alegremente num mundo de repressão onipresente e obsediante (estendendo-se até aos últimos detalhes da vida privada e da linguagem cotidiana), apresentado como um paraíso adornado ao mesmo tempo com a abundância do capitalismo e a ‘justiça social’ do comunismo. Nesse novo mundo, a liberdade econômica indispensável ao funcionamento do sistema é preservada na estrita medida necessária para que possa subsidiar a extinção da liberdade nos domínios político, social, moral, educacional, cultural e religioso.

“Com isso, os metacapitalistas mudam a base mesma do seu poder. Já não se apóiam na riqueza enquanto tal, mas no controle do processo político-social. Controle que, libertando-os da exposição aventureira às flutuações do mercado, faz deles um poder dinástico durável, uma neo-aristocracia capaz de atravessar incólume as variações da fortuna e a sucessão das gerações, abrigada no castelo-forte do Estado e dos organismos internacionais. Já não são megacapitalistas: são *metacapitalistas* – a classe que transcendeu o capitalismo e o transformou no único socialismo que algum dia existiu ou existirá: o socialismo dos grão-senhores e dos engenheiros sociais a seu serviço.”⁶

O “socialismo socializante”, destinado a tomar para sempre o lugar de um impossível “socialismo socializado” pode ser o inferno da maioria dos empresários, mas é o paraíso dos capitalistas maiores – as dinastias bilionárias que formam, precisamente, o Consórcio. Eternamente garantidos pela burocracia estatal contra a liberdade de mercado e pela inviabilidade intrínseca do socialismo contra a estatização definitiva dos meios de produção, ainda são ajudados nos dois sentidos por um aliado fiel: a tecnologia, que, de um lado, aprimora os instrumentos de controle social ao ponto de poder determinar até a conduta privada dos cidadãos sem que estes possam nem mesmo perceber que são manipulados e, de outro, insufla criatividade no livre mercado de modo que este possa continuar crescendo mesmo sob o controle estatal mais opressivo.

⁶ Olavo de Carvalho, “História de quinze séculos”, *Jornal da Tarde* (São Paulo), 17 de junho de 2004, reproduzido em www.olavodecarvalho.org/semana/040617jt.htm.

Assim entende-se claramente por que as megafortunas do Consórcio têm estimulado e subsidiado o socialismo e a subversão esquerdista de maneira tão universal, obsessiva e sistemática, pelo menos desde os anos 40.

É fato inegável que a construção do parque industrial soviético, bem como da sua força militar, foi devida substancialmente a dinheiro americano (de membros do Consórcio) que para lá fluiu sem expectativa de retorno. Quem tenha alguma dúvida a respeito, que consulte os três volumes do estudo clássico do economista britânico Antony Sutton, *Western Technology and Soviet Technological Development* (Hoover Institution Press, Stanford University, 1968-1973), bem como seus livros *National Suicide: Military Aid to the Soviet Union* (Arlington House, 1974), *Wall Street and the Bolshevik Revolution* (Buccaneer Books, 1999) e *The Best Enemy Money Can Buy* (Liberty House, 1986).

O livro de René A. Wormser, *Foundations: Their Power and Influence* (Covenant House Books, 1993) relata os trabalhos da Comissão Reese do Congresso Americano, que já nos anos 50 evidenciou a colaboração ativa das grandes fundações bilionárias com movimentos comunistas e anti-americanos por toda parte. Que as descobertas da Comissão não resultassem em nenhuma medida, seja punitiva, seja destinada a estancar o fluxo de dinheiro para a subversão, é a prova mais evidente do poder do Consórcio para manipular recursos americanos contra os mais óbvios interesses nacionais dos EUA.

Por fim, o florescimento industrial da China desde os anos 90, e sua transfiguração de favela continental no mais poderoso inimigo potencial dos EUA seria impensável sem os investimentos dos EUA e sem a autodestruição planejada do parque industrial americano.

É verdade que, após as reformas econômicas liberalizantes do governo Yeltsin, a Rússia entrou numa decadência econômica acelerada, da qual alguns capitalistas americanos se beneficiaram um bocado. Porém, quê esperavam os líderes russos depois da extinção do regime comunista? Ser premiados com um progresso econômico fantástico? O normal seria que, em vez disso, a nação fosse posta a trabalhar duro, com salários de fome, para pagar indenizações aos familiares dos sessenta milhões de vítimas do comunismo, como fizeram e fazem os alemães com os das vítimas do nazismo. Quem impediu que isso acontecesse? O Consórcio. Leiam em Vladimir Bukovski, *Jugement à Moscou*: a grande mídia e os organismos internacionais – dois braços do Consórcio -- opuseram tanta resistência à investigação judicial dos delitos soviéticos, que, de todos os países egressos do comunismo, só um, o Camboja, conseguiu instalar um tribunal para o julgamento dos crimes do regime comunista, e mesmo assim o fez com atraso formidável, graças ao boicote promovido pela ONU contra o empreendimento.

Os russos, responsáveis maiores pelo advento do comunismo, foram tratados nas últimas décadas com uma generosidade escandalosa, e ainda reclamam de que, extinto o regime assassino, não ganharam tanto dinheiro quanto queriam, não receberam por seus crimes hediondos o prêmio que esperavam do Ocidente.

§ 5. De que lado estou

Isso não quer dizer, evidentemente, que eu não seja a favor de nada, nem veja forças positivas em ação no mundo. Mas, precisamente, essas forças não se contam entre os agentes principais em disputa e não têm, ao menos no momento, nenhum plano ou estratégia global que possa neutralizar ou desarmar os três monstros. Entre elas, eu destacaria: (1) as comunidades cristãs, católicas ou protestantes, de todos os países⁷; (2) a nação judaica; (3) o nacionalismo conservador americano. Nenhuma das três está lutando para dominar o mundo. Ao contrário: por um decreto unânime dos blocos globalistas, as três estão marcadas para morrer.

Se para alguém vão as minhas simpatias, é para esses três condenados à morte. Não que eu pretenda opor, aos três projetos de dominação global, três projetos alternativos presentemente anêmicos. Caso houvesse planos para a instauração de uma ditadura mundial cristã, judaica ou *redneck*, eu estaria entre os primeiros a denunciá-los, como denuncio os militaristas russo-chineses, os oligarcas ocidentais e os apóstolos do Califado Universal. Mas esses planos não existem. A luta das três facções desvantajadas que mencionei não é pelo poder mundial: é pela sobrevivência pura e simples.

Que a extinção do cristianismo católico-protestante, do Estado de Israel e da América nacionalista está no programa dos três grandes blocos globalistas, é coisa que não precisa ser provada, tão patente é o assalto cultural, midiático, político e jurídico que se move contra essas entidades desde três direções diversas e convergentes (voltarei a isto numa das próximas mensagens).

Também não é preciso provar, por demasiado evidente, que até agora essas três comunidades só têm respondido ao ataque mediante reações pontuais, esporádicas e totalmente inconexas, sem qualquer articulação de conjunto, seja dentro de cada um desses campos, seja, mais ainda, entre os três. Uma frente unida mundial cristã, judaica e nacionalista americana não seria má idéia, mas, por enquanto, não vejo sinal que acene nessa direção. Parece até que os representantes das três comunidades têm medo de pensar nisso, antevendo imaginariamente a reação brutal de seus inimigos.

Por outro lado, é sabido que a Rússia e a China são os maiores fornecedores de armas para movimentos terroristas. Por que o governo americano não o denuncia e não força as duas potências, sob pena de sanções econômicas, a parar com isso? É simples: o Consórcio não deixa. Ninguém, na elite globalista, aceita defender seu país contra os mais danosos “aliados” que a América já teve.

Por fim, não é preciso enfatizar todas as iniciativas tomadas por organismos internacionais e por vários governos do Ocidente – a começar pelo da Inglaterra – para favorecer a invasão islâmica e debilitar, ao mesmo tempo, a tradição cristã que seria, obviamente, a única resistência cultural possivelmente eficaz contra o avanço do islamismo militante na Europa e nos EUA.

Se, diante de todos esses fatos, o prof. Duguin ainda insiste que o Consórcio é o grande inimigo dos blocos russo-chinês e islâmico, só pode ser por um de dois motivos: (1) o eurasismo, como o esquerdismo, é mais um truque com que o Consórcio se fortalece por meio de um inimigo

⁷ Especialmente as da África e da Ásia, que hoje refluem para a Europa e a América do Norte, num esforço heróico de recristianizar quem um dia os cristianizou. *By the way*, o padre da paróquia que frequento é um negro ugandense.

fingido; (2) o movimento eurasista é genuíno, mas nasce daquela neurose típica do pobre orgulhoso, que, ante a ajuda recebida, sente antes inveja e rancor do que gratidão e, em vez de retribuir generosidade com amizade, só pensa em destruir o benfeitor, tomar o seu lugar e depois contar a história às avessas, fazendo-se de vítima em vez de beneficiário.⁸

Ainda é cedo para saber qual das duas hipóteses é a verdadeira. Mas uma coisa é certa: não há uma terceira hipótese.

§ 6. Individualismo e coletivismo

Comecei a minha mensagem inaugural apontando a assimetria entre o observador isolado, que fala apenas em seu próprio nome, e o líder que expressa a vontade política de um partido, de um movimento, de um Estado ou de um grupo de Estados.

O prof. Duguin viu aí a cristalização simbólica da oposição entre individualismo e coletivismo, Ocidente e Oriente.

Essa não me parece ser uma aplicação correta das regras do simbolismo, que tanto ele quanto eu aprendemos em René Guénon.

Um simbolismo genuíno deve respeitar as fronteiras entre distintos planos de realidade, em vez de confundi-los. Onde o prof. Duguin viu um símbolo, eu vejo apenas uma metáfora, e aliás bastante forçada.

O individualismo como nome de uma corrente ideológica é uma coisa; outra completamente diversa, sem nenhuma conexão com ela, é a posição de um ser humano na base, no meio ou no topo da hierarquia de comando. Desta não pode se deduzir aquela, nem ver na posição social de um indivíduo um “símbolo” da sua identidade ideológica real ou suposta. Caso contrário, todo escritor sem suporte numa organização política seria necessariamente um adepto do individualismo ideológico, incluídos nisso os fundadores do nacional-bolchevismo, Limonov e Duguin, no tempo em que começaram, solitários e ignorados do mundo, a especular suas primeiras idéias. Ser um indivíduo isolado é uma coisa; ser um individualista é outra, quer tomemos a palavra “individualista” no sentido de um hábito moral ou de uma convicção ideológica. A dedução implícita no “simbolismo” que o prof. Duguin acredita ter encontrado é um perfeito *non sequitur*. O simbolismo autêntico, segundo René Guénon, deve ir para além e para cima da lógica, em vez de ficar abaixo das suas exigências mais elementares.

Mais ainda, em vez de colar à força na minha lapela o distintivo de adepto do individualismo ocidental, o prof. Duguin poderia ter perguntado o que penso a respeito. Afinal, a liberdade de expressão num debate não consiste apenas no poder que cada um dos debatedores tem de responder x ou y a uma questão dada, mas também, e eminentemente, na sua possibilidade de rejeitar a

⁸ Mais explicações sobre este e outros tópicos desta mensagem foram dadas na minha aula número 99 do Seminário de Filosofia (26 de março de 2011), cuja transcrição se encontra nos sites www.seminariodefilosofia.org e www.olavodecarvalho.org.

formulação da pergunta e recolocar a questão toda desde seus fundamentos, conforme bem lhe pareça.

Na minha modestíssima e individualíssima opinião, “individualismo” e “coletivismo” não são nomes de entidades históricas substantivas, distintas e independentes, separadas como entes materiais no espaço, mas rótulos que alguns movimentos políticos usam para carimbar-se a si próprios e a seus adversários. Ora, a ciência política, como já afirmei, nasceu no momento em que Platão e Aristóteles começaram a entender a diferença entre o discurso dos vários agentes políticos em conflito e o discurso do observador científico que tenta entender o conflito (que mais tarde os agentes políticos aprendessem a imitar a linguagem da ciência não invalida em nada essa distinção inicial). Logo, nossa principal obrigação num debate intelectualmente sério é analisar os termos do discurso político, para ver que ações reais se insinuam por baixo deles, em vez de tomá-los ingenuamente como traduções diretas e francas de realidades efetivas.

Com toda a evidência, os termos “individualismo” e “coletivismo” não expressam princípios de ação lineares e unívocos, mas dois feixes de tensões dialéticas, que se manifestam em contradições reais cada vez que se tente levar à prática, como se isto fosse possível, uma política linearmente “individualista” ou “coletivista”.

Desde logo, e para ficar só nos aspectos mais simples e banais do assunto, cada um desses termos evoca de imediato um sentido moralmente positivo junto com um negativo, não sendo possível, nem mesmo na esfera da pura semântica, separar um do outro para dar a cada um dos termos uma conotação invariavelmente boa ou má.

O “individualismo” sugere, de um lado, o egoísmo, a indiferença ao próximo, a concentração de cada um na busca de seus interesses exclusivos; de outro lado, sugere o dever de respeitar a integridade e a liberdade de cada indivíduo, o que automaticamente proíbe que o usemos como mero instrumento e coloca portanto limites à consecução de nossos propósitos egoístas.

O “coletivismo” evoca, de um lado, a solidariedade, o sacrifício que cada um faz de si pelo bem de todos; de outro lado, evoca também o esmagamento dos indivíduos reais e concretos em nome de benefícios coletivos abstratos e hipotéticos.

Quando vamos além da mera semântica e observamos as políticas autoneameadas “individualistas” e “coletivistas” em ação no mundo, notamos que a duplicidade de sentido embutida nos termos mesmos se transmuta em efeitos políticos paradoxais, inversos aos bens ou males subentendidos no uso desses termos como adornos ou estigmas.

O velho Hegel já ensinava que um conceito só se transmuta em realidade concreta mediante a inversão do seu significado abstrato.

Essa transmutação é uma das mais notáveis constantes da história humana.

O coletivismo, como política da solidariedade geral, só se realiza mediante a dissolução das vontades individuais numa hierarquia de comando que culmina na pessoa do guia iluminado, do Líder, do Imperador, do Führer, do Pai dos Povos. Nominalmente incorporando na sua pessoa as forças transcendentais que unificam a massa dos joões-ninguéns e legitimam quantos sacrifícios a ela se imponham, essa criatura, na verdade, não só conserva em si todas as fraquezas, limitações e defeitos da sua individualidade inicial, mas, quase que invariavelmente, se deixa corromper e degradar ao ponto de ficar abaixo do nível de integridade moral do indivíduo comum, transformando-se num doente mental desprezível. Hitler rolando no chão em transe de mania persecutória, Stalin deleitando-se de prazer sádico em condenar à morte seus amigos mais íntimos sob a alegação de

crimes que não haviam cometido, Mao Dzedong abusando sexualmente de centenas de meninas camponesas que prometera defender contra a lubricidade dos proprietários de terras, mostram que o poder político acumulado nas mãos desses indivíduos não aumentou de um só miligrama o seu poder de controle sobre si mesmos, apenas colocou à sua disposição meios de impor seus caprichos individuais à massa de súditos desindividualizados. A solidariedade coletiva culmina no império do “Indivíduo Absoluto”⁹. E esse indivíduo, que a propaganda recobre de todas as pompas de um enviado dos céus, não é jamais um exemplo de santidade, virtude e heroísmo, mas sim de maldade, abjeção e covardia. O absoluto coletivismo é o triunfo do Egoísmo Absoluto.

O individualismo tomado em sua acepção negativa, por seu lado, não somente não pode ir até às suas últimas conseqüências políticas, mas não tem sequer como ser levado à prática na esfera das ações individuais mais modestas. O total desamor aos semelhantes, a devoção exclusiva à busca de vantagens individuais, exclui por hipótese o desejo de reparti-las com outras pessoas. Sonhando ao próximo os benefícios obtidos na atividade egoísta, esse hipotético individualista extremado se subtrairia a si próprio de todo convívio humano e cairia na mais negra solidão, tornando-se *ipso facto* impotente para qualquer atividade social, portanto também para a consecução de seus objetivos egoístas. O tipo do usurário misantropo, que fugindo a todo contato humano se fecha no seu cofre-forte para desfrutar sozinho a posse de riquezas que não pode usar é talvez um bom personagem de contos de fadas ou histórias em quadrinhos, mas não pode existir na vida real. Na mais arrojada das hipóteses o prazer egoísta que ele poderia alcançar seria o de masturbar-se no banheiro, recusando-se a tomar como objeto de sua fantasia erótica senão a sua própria pessoa e ninguém mais. É da natureza das coisas que o coletivismo possa ser levado até aquele ponto extremo em que se converte no seu oposto – o reino do Indivíduo Absoluto --, ao passo que o individualismo egoísta só pode ser praticado dentro de limites estritos que não lhe permitem ir muito além da afetação e da pose. O individualismo egoísta não é uma linha de ação prática; é a justificação fingida com que um sujeito nem mais nem menos egoísta do que a média da humanidade se faz de *tough guy*. E é óbvio que mesmo o mais empedernido *tough guy* prefere desfrutar de prazeres em companhia de amigos, de parentes, de uma amante, em vez de trancar-se no banheiro com a sua própria pessoa só para não ter de admitir que fez algum bem ao próximo.

Quanto ao individualismo tomado no sentido do respeito e devoção à integridade dos indivíduos, sua prática não só é viável como constitui a única base sobre a qual se pode criar aquele ambiente de solidariedade humanitária que é a meta proclamada -- e jamais alcançada -- do coletivismo.

§ 7. O sentimento de solidariedade comunitária nos EUA

Não é coincidência que o país onde mais se cultivou a liberdade dos indivíduos seja também aquele em que a participação em atividades comunitárias de índole caritativa e humanitária seja a maior do mundo. Este traço da vida americana é amplamente ignorado fora dos EUA (e totalmente ocultado pelo anti-americanismo militante de Hollywood), mas não vejo motivo para acreditar antes nas opiniões deformadas e fantasias odientas da indústria internacional de mídia do que naquilo que

⁹ O termo é de Julius Evola, mas usado aqui num sentido que não é necessariamente o dele.

veja com meus próprios olhos todos os dias e que pode ser confirmado a qualquer momento com dados quantitativos substanciais. Eis alguns¹⁰:

1. Os americanos são o povo que mais contribui para obras de caridade no mundo.
2. Os EUA são o único país do mundo onde as contribuições populares para obras de caridade superam o total da ajuda governamental.
3. Entre os doze povos que mais doam em contribuições voluntárias – EUA, Reino Unido, Canadá, Austrália, África do Sul, República da Irlanda, Holanda, Singapura, Nova Zelândia, Turquia, Alemanha e França --, as contribuições americanas são mais que o dobro das do segundo colocado (Reino Unido). Se algum engraçadinho quiser depreciar a importância desse dado, alegando “Eles dão mais porque são mais ricos”, esqueça: as contribuições não estão aí classificadas em números absolutos, mas em porcentagem do PNB. Os americanos simplesmente arrancam mais do próprio bolso para socorrer pobres e doentes, mesmo em países inimigos. As solidaríssimas Rússia e China nem entram na lista dos contribuintes.
4. Os americanos adotam mais crianças órfãs – inclusive de países inimigos – do que *todos os outros povos do mundo somados*.
5. Os americanos são o único povo que, em cada guerra de que participam, reconstróem a economia do país derrotado, mesmo ao preço de fazer dele um concorrente comercial e um inimigo poderoso no campo diplomático. Comparem o que os EUA fizeram na França, na Itália, na Alemanha e no Japão com o que os chineses fizeram no Tibete ou a Rússia no Afeganistão (detalhes nas mensagens subseqüentes).
6. Os americanos não oferecem aos pobres e necessitados somente o seu dinheiro. Dão-lhes o seu tempo de vida, sob a forma de trabalho voluntário. O trabalho voluntário é uma das mais velhas e sólidas instituições da América. Metade da população americana dedica o seu tempo a trabalhar de graça para hospitais, creches, orfanatos, presídios etc. Que outro povo, no mundo, fez da compaixão ativa um elemento essencial do seu estilo de existência?
7. Mais ainda, o valor que a sociedade americana atribui às obras de generosidade e compaixão é tanta, que nenhum potentado das finanças ou da indústria pode se esquivar de fazer anualmente imensas contribuições a universidades, hospitais, etc., pois caso se recuse a fazê-lo será imediatamente rebaixado do estatuto de cidadão honrado ao de inimigo público.

O prof. Duguin opõe o individualismo americano ao “holismo” russo-chinês. Diz que no primeiro as pessoas só agem segundo suas preferências individuais, enquanto no segundo elas se integram em objetivos maiores propostos pelo governo. Mas, com toda a evidência, os governos da Rússia e da China têm-lhes proposto antes matar os seus semelhantes do que socorrê-los: nenhuma obra caritativa, na Rússia e na China, jamais teve as dimensões, o custo, o poder e a importância social do Gulag, do Laogai e das polícias secretas, organizações tentaculares incumbidas de controlar todos os setores da vida social mediante a opressão e o terror.

¹⁰ V. The Center on Philanthropy, Indiana University, *Giving USA 2010. The Annual Report on Philanthropy for the Year 2009*, Giving USA Foundation, 2010; The Center for Global Prosperity, Hudson Institute, *The Index of Global Philanthropy and Remittances*, Hudson Institute, 2010; Charities Aid Foundation, *International Comparisons of Charitable Giving*, 2006; Virginia A. Hodgkinson et al., *Giving and Volunteering in the United States. Findings from a National Survey Conducted by The Gallup Organization*, Washington D. C., Independent Sector, 1999; Lori Carangelo, *The Ultimate Search Book: Worldwide Adoption, Genealogy and Other Secrets*, Baltimore (MD), Clearfield, 2011.

Em segundo lugar, é verdade que os americanos não fazem o bem porque a isso são forçados pelo governo, mas porque são estimulados a fazê-lo pelos valores cristãos em que acreditam. A liberdade de consciência, em vez de descambar em pura anarquia e luta de todos contra todos, é moderada e canalizada pela unidade da cultura cristã que, malgrado todos os esforços da elite globalista para marginalizá-la e destruí-la, ainda é hegemônica nos EUA. John Adams, o segundo presidente dos EUA, já dizia que uma Constituição como a americana, assegurando liberdade civil, econômica e política para todos, só servia para um povo moral e religioso e para nenhum outro. A prova de que tinha razão é que, tão logo os princípios da moral cristã começaram a ser corroídos desde cima, pela ação do governo aliado às forças globalistas e à esquerda internacional que o prof. Duguin tanto preza como reserva moral da humanidade, o ambiente de honestidade e rigidez puritana que prevalecia no mundo americano dos negócios cedeu lugar a uma epidemia de fraudes como nunca se vira antes na história do país. O fenômeno está amplamente documentado no livro de Tamar Frankel, *Trust and Honesty: America's Business Culture at a Crossroad* (Oxford University Press, 2006).

O que digo não se baseia só em estatísticas. Vivo há seis anos neste país e aqui sou tratado com um carinho e uma compreensão que nenhum brasileiro, russo, francês, alemão ou argentino (para não falar de cubanos ou chineses) desfrutou jamais na sua própria terra. Tão logo me instalei neste matagal da Virgínia, vieram vizinhos de todos os lados, trazendo doces e presentes, oferecendo-se para levar as crianças à escola, para nos apresentar à igreja da nossa preferência, para nos mostrar os lugares interessantes da região, para nos ajudar a resolver problemas burocráticos, e assim por diante. *Good neighborhood* não é *slogan* de propaganda. É uma realidade viva. É uma instituição americana, não existe em nenhum outro lugar do mundo e não foi o governo que a criou. Vem desde os tempos da Colônia de Jamestown (1602). Embora eu e minha família sejamos católicos, o primeiro lugar que visitamos aqui foi a Igreja Metodista, a mais próxima da minha casa. Chegamos lá, e que estavam fazendo os crentes? Uma coleta de dinheiro para os meninos de rua... do Brasil! Coleta acompanhada de discursos e exortações de partir o coração. Senti vergonha de contar àquela gente que, segundo estudos oficiais, a maior parte dos “meninos de rua” brasileiros têm casa, pai e mãe, e só estão na rua porque gostam. A compaixão americana ignora a mentira e a safadeza de muitos de seus beneficiários estrangeiros: nasce da crença ingênua de que todos os filhos de Deus são, ao menos no fundo, fiéis ao Pai.

Os americanos são tímidos e têm sempre a impressão de que estão incomodando. Logo após a recepção inicial, preferem manter distância, não se meter na sua vida. Só chegam perto se você os convida. “I don’t want to impose” é uma frase quase obrigatória quando visitam alguém. Mas tenha algum problema, sofra alguma dificuldade, e eles virão correndo para ajudá-lo, com a solicitude de velhos amigos. E isso não é só com os recém-chegados. Às vezes os próprios americanos, acostumados a ouvir falar mal do seu povo, se surpreendem ao descobrir a inesgotável reserva de bondade nos corações de seus compatriotas. Leiam este depoimento de Bruce Whitsitt, um campeão de artes marciais que de vez em quando escreve para o *American Thinker*:

“Both before and after Dad died, good Samaritans came out of nowhere to offer aid and comfort. I discovered that my parents were surrounded by neighbors who had known them and cared about them for many years...”

After it was all over, I was struck by the unbelievable kindness of everyone who helped.

At the end of the day, this tragedy reopened my eyes to the deep-running goodness of Americans. So many people in this country are decent and good simply because they have grown up in the United States of America, a society that encourages charity and neighborliness. Decency is not an accident; in countries such as the old Soviet Union, indifference was rampant and kindness rare because virtue was crushed at every turn. America, on the other hand, has cultivated freedom and virtuous behavior, which allows goodness to flourish. Even in Los Angeles -- that city of fallen angels, the last place on earth where I would have expected it -- I experienced compassionate goodness firsthand.

Goodness is not something that a beneficent government can bestow; it flows from the hearts of free citizens reared in a tradition of morality, independence, and resourcefulness.”¹¹

A nação americana foi fundada na idéia de que o princípio unificador da sociedade não é o governo, a burocracia estatal armada, mas a própria sociedade, na sua cultura, na sua religião, nas suas tradições e nos seus valores morais. O prof. Duguin, que não parece conceber outro modelo de controle social senão a teocracia imperial russa, onde a polícia e a Igreja (mais tarde o Partido) agem de mãos dadas para acorrentar o povo, só pode mesmo imaginar os EUA como uma *selva selvaggia* de egoísmos em conflito, provando que nada sabe da vida americana.

Não há talvez outro país no mundo onde o senso de comunidade solidária seja tão forte quanto nos EUA. Quem quer que tenha vivido aqui por algum tempo sabe disso, e no mínimo se surpreende ante a presunção de que a China ou a Rússia sejam, sob esse aspecto, modelos que os americanos deveriam copiar.

Também é certo que esse senso comunitário só pode florescer num ambiente de liberdade, onde o governo não imponha à sociedade nenhum modelo “holístico” de bondade oficial. A maior prova disso é o conflito aberto que hoje existe entre aquilo que Marvin Olasky, num livro clássico, chama de “compaixão antiga” e a caridade estatal que há quatro décadas vem tentando tomar o seu lugar. Onde quer que esta última tenha prevalecido, aumenta a criminalidade, as famílias se dissolvem e o individualismo egoísta sufoca o espírito de bondade inerente ao individualismo libertário tradicional.¹² Não foi só em livros como o de Olasky que aprendi isso. Vejo-o todos os dias com os meus próprios olhos. Na Virgínia, onde a população de negros é tão grande proporcionalmente quanto no Brasil, a diferença de conduta entre os negros velhos e os jovens dá na vista de cada visitante. Aqueles são as pessoas mais gentis do mundo, têm uma espécie de elegância natural que é o equilíbrio exato entre a humildade e a altivez. Os jovens são irritadiços, arrogantes, prontos a exibir uma superioridade que não existe, a sentir-se ofendidos por qualquer bobagem e a chamar os brancos para briga sem o menor motivo. De onde vem a diferença? Os velhos foram criados no ambiente da compaixão antiga, os jovens no do assistencialismo estatal que os envenena de ressentimento “politicamente correto”.

A vida no interior dos EUA é a melhor prova de que a solidariedade comunitária tem nada a ver com coletivismo estatal e é mesmo o contrário dele. Quanto mais intervenção “holista” aparece,

¹¹ “The great goodness of America”, em
http://www.americanthinker.com/2011/01/the_great_goodness_of_america_1.html.

¹² V. Marvin Olasky, *The Tragedy of American Compassion*, Wheaton, IL, Crossway Books, 1998 (reed. 2002).

mais os laços naturais se desfazem, mais as pessoas se afastam umas das outras, mais a “sociedade de confiança” de que falava Alain Peyrefitte¹³ se deixa substituir pela sociedade da suspeita, da hostilidade mútua, do ódio e do exclusivismo grupal. É o caminho que leva, em última instância, ao Estado Policial. O prof. Duguin sabe perfeitamente disso, tanto que sua defesa do “holismo” contra o “individualismo” culmina na apologia aberta e franca do regime ditatorial como modelo para o mundo inteiro.

§ 8. Maldades comparadas

O prof. Duguin diz também que exponho suficientemente os pecados da KGB, do Partido Comunista e da Al-Qaeda, mas não menciono os crimes da América, como “a infantaria imperial, Hiroshima e Nagasaki, a ocupação do Iraque e do Afeganistão e o bombardeio da Sérvia”. Ele cobra de mim o que tenho a dizer sobre isso.

Ora, o que tenho a dizer são duas coisas:

Primeira: Faça as contas. -- Segundo o prof. R. J. Rummel, que é provavelmente o mais respeitado estudioso da matéria, o número de vítimas somadas de todas as ações violentas em que o governo americano esteve envolvido **de 1900 a 1987** é de 1.634.000 pessoas (isso inclui duas guerras mundiais, com Hiroshima e Nagasaki de quebra, mais a guerra do Vietnã e todas as intervenções militares no exterior). A URSS, num período menor, **de 1917 a 1987**, matou 61.911.000 pessoas, e a China, **de 1949 a 1987 apenas**, matou 76.702.000. É uma questão de aritmética elementar concluir que os individualistas americanos, na pior das hipóteses, são cem vezes menos assassinos do que os solidários russos e chineses. Nenhum cérebro humano em seu funcionamento normal pode julgar que os níveis de periculosidade sejam iguais de parte a parte. Na ordem das ameaças mortíferas que pesam sobre a espécie humana, a China vem em primeiro lugar, a Rússia em segundo, os EUA em centésimo. Quando a humanidade tiver se livrado de noventa e nove de seus inimigos armados, começarei a me preocupar com a tão propalada “agressividade americana”. O prof. Duguin busca atrair atenção para ela, inflando-a mediante palavras, para inverter a hierarquia das precauções razoáveis e tentar encobrir as ações dos verdadeiros genocidas, dos verdadeiros inimigos da espécie humana.

Segunda: Olhe o mapa. -- A totalidade das vítimas feitas pelos EUA constitui-se de estrangeiros, mortos em combate em solo inimigo. Na contagem das vítimas da China e da Rússia, excluí de propósito as baixas militares: são todas civis desarmados, assassinados em tempo de paz por seus próprios governos. Quando o governo dos EUA, em tempo de paz, começar a matar cidadãos americanos aos milhões, por motivo de mera discordância política, ficarei tão preocupado com isso quanto o prof. Duguin deveria estar agora com os tibetanos, assassinados a granel pelos chineses e proibidos de praticar livremente sua religião nacional.

§ 9. Geopolítica e História

¹³ Alain Peyrefitte, *La Société de Confiance. Essai sur les Origines et la Nature du Développement*, Paris, Odile Jacob, 1995.

Mais adiante, o prof. Duguin defende a Geopolítica contra a minha ostensiva demonstração de pouco-caso para com essa ciência, ou pseudociência. Com justa razão, ele cobra de mim uma explicação a respeito. Lá vai ela:

Meu problema com a geopolítica é que, fornecendo uma descrição relativamente correta do estado de coisas a cada momento, ela encobre as causas decisivas do acontecer histórico sob uma fantasmagoria de entidades geográficas revestidas de uma aparência de vida própria.

As figuras que o praticante de geopolítica projeta no mapa, com nomes de nações, Estados, Impérios, zonas de poder etc., dando a impressão de que essas entidades agem e constituem os verdadeiros personagens da História, são apenas o resultado cristalizado das ações de forças históricas muito mais profundas e duradouras. Aquelas figuras movem-se na tela como sombras chinesas, dando a impressão de que têm vida própria, mas são apenas nomes e camuflagens de agentes bem diferentes delas.

Já expliquei esse ponto nas minhas apostilas “O método nas ciências sociais” e “Quem é o sujeito da História”, e aqui não posso senão resumi-las de maneira drástica e um tanto grosseira. As perguntas básicas são: (1) Que é a ação histórica? (2) Quem é o sujeito da História?

Ação é a mudança deliberada de um estado de coisas. Toda ação subentende (a) a continuidade temporal do sujeito; (b) a unidade e continuidade das suas intenções, tais como se revelam na seqüência que vai de um plano aos seus efeitos consumados. Todas as transformações no cenário histórico resultam de ações humanas, mas essas ações se mesclam, se obstaculizam, se neutralizam e se modificam mutuamente, de modo que ninguém controla o processo. As ações mescladas não têm um sujeito agente determinado, já que resultam precisamente da impossibilidade de algum agente fazer prevalecer os seus objetivos sobre os dos demais. São transformações, mas não são propriamente ações. Só podemos falar de “ação histórica”, em sentido estrito, quando um agente determinado consegue controlar na medida do possível a situação como um todo e, seguindo uma linha identificável de continuidade, impor ao processo um rumo deliberado.

Exemplos de ação histórica são a travessia do Mar Vermelho pelos judeus, a cristianização da Europa pela Igreja Católica, a Reforma Protestante, a Revolução Francesa, a Revolução Russa e a Revolução Chinesa. Em todos esses casos um determinado agente conseguiu controlar o processo, impedindo que suas ações fossem neutralizadas pela interferência de outros agentes, e chegar portanto a resultados aproximadamente idênticos aos desejados.

A História compõe-se de dois tipos de processos: controlados e não controlados. Só os primeiros são ações históricas e têm um agente determinado. Os segundos têm sujeitos múltiplos, não seguem um rumo predeterminado e ninguém pode alegar ser o autor dos resultados que produzem.

Em segundo lugar, só se pode chamar ação histórica aquela que produza resultados duradouros para além da duração da vida dos agentes individuais envolvidos. A durabilidade no tempo é a marca da ação histórica. O que quer que se desfaça no ar antes da morte do agente individual só entra na História, precisamente, como ação frustrada, dissolvida na pasta geral das ações concomitantes ou supervenientes e incapaz de impor um rumo aos acontecimentos.

Agora, a segunda pergunta: Quem pode ser agente da ação histórica? Os Estados? As nações? Os impérios? É claro que não. Essas entidades resultam da combinação de forças heterogêneas que lutam para dominá-las desde dentro. Não têm vontade própria, mas refletem, a cada momento, a vontade do grupo dominante, que pode ser substituído por outro grupo no instante seguinte. Um

Estado, uma Nação, um Império, é um agente aparente manejado por outros agentes mais duradouros, mais estáveis, capazes de dominá-lo e usá-lo para seus objetivos, que com frequência transcendem o prazo mesmo de duração das formações nacionais, estatais e imperiais das quais se serviram. Uma expressão como “História do Brasil” ou “História da Rússia” é apenas uma metonímia, que denomina como sujeito da ação a mera área geográfica onde a ação se desenrolou. É claro que, seguindo a narrativa ao longo de vários séculos, é possível captar algumas constantes, que darão uma aparência de unidade de ação ao que é apenas a recorrência de causas mistas, impessoais, que estão acima do controle de quem quer que seja. Não se trata de “ação”, mas do simples resultado impremeditado de milhares de ações e reações heterogêneas e inconexas. Por exemplo, observa-se que desde a Revolução de 1789 a França veio perdendo prestígio e poder, mas isso decerto não estava nos planos nem da monarquia, nem dos revolucionários, nem dos governos republicanos que se sucederam desde então. Esse processo, como outros similares, não é uma ação, não tem um sujeito, tem apenas objetos passivos, que o sofrem sem poder controlá-lo e no mais das vezes sem nem compreender a linha das causas e conseqüências que os arrastam como folhas levadas pelo vento.

Com toda a evidência, a ação histórica não pode ser compreendida pelos mesmos métodos que usamos para estudar um processo causal impremeditado. No caso deste, é preciso reconstituir as várias ações inconexas e averiguar como vieram a produzir um resultado que ninguém podia controlar. No caso da ação histórica, há no início do processo um projeto deliberado, na duração do seu curso uma seqüência coerente de ações, de ajustes e de reajustes que levam o processo a um fim determinado. A racionalidade da ação histórica é a de meios e fins, a dos processos incontrolados é uma conjectura interpretativa montada *a posteriori* por um historiador, muitas vezes tentando dar um sentido ao que não tem sentido algum. Neste processo, o intérprete dos acontecimentos históricos pode ser levado a atribuir unidade substancial, e portanto capacidade de ação histórica, a pseudo-agentes compósitos, sem vontade unificada, como as nações, os Estados, as classes sociais e até acidentes geográficos.

Do mesmo modo que as nações, as “classes sociais” não podem ser agentes históricos. Nenhuma delas teve e jamais terá uma unidade de propósitos apta a seguir um plano de ação coerente ao longo de duas, três, quatro gerações.

Para ser um agente histórico, o grupo ou entidade tem de:

- (a) Acalentar objetivos permanentes ou de longo prazo.
- (b) Ser capaz de prosseguir a consecução desses objetivos para além da duração de seus agentes individuais, para além da duração do estado de coisas presente e para além da duração até mesmo dos Estados, nações e impérios envolvidos.
- (c) Ser, portanto, capaz de reproduzir agentes individuais aptos a prosseguir a ação ao longo dos séculos e adaptar os planos originários às diferentes situações que se apresentam, sem perder de vista as metas iniciais.

Somente as seguintes entidades obedecem a essas condições:

- (1) As grandes religiões universais.
- (2) As organizações iniciáticas e esotéricas.
- (3) As dinastias reais e nobiliárquicas e suas similares.
- (4) Os movimentos e partidos ideológicos revolucionários.
- (5) Os agentes espirituais: Deus, anjos e demônios.

Tudo, absolutamente tudo o que acontece no cenário histórico, ou vem de uma dessas forças, ou é resultado de uma combinação descontrolada de forças. A própria formação e dissolução das nações, Estados e impérios vem disso – o que significa, em última análise, que essas entidades não são sujeitos agentes, mas resultados, e por isso mesmo também instrumentos, das ações de forças que as transcendem, abrangem e determinam, sendo essas forças constituídas ou pelos agentes históricos genuínos ou pela combinação descontrolada de ações diversas.

Já na primeira página de sua clássica *Teoria Geral do Estado*, o grande Georg Jellinek ensinava: “Os fenômenos da vida social humana dividem-se em duas classes: aqueles que são essencialmente determinados por uma vontade diretriz, e aqueles que existem ou podem existir sem uma organização devida a atos de vontade. Os primeiros estão submetidos necessariamente a um plano, a uma ordem, emanados de uma vontade consciente, em oposição aos segundos, cuja ordenação repousa em forças muito diferentes.”¹⁴

Dessa advertência devem deduzir-se algumas regras metodológicas incontornáveis:

1) Jamais confundir os dois tipos de processos, nem aplicar indistintamente a um os conceitos explicativos desenvolvidos para o outro.

2) Não esquecer que os processos incontrolados também resultam, ao menos em parte, de ações deliberadas, porém parciais, que se mesclam e se modificam umas às outras sem um controle geral.

Infringir a regra número 1 é a ocupação primordial dos intérpretes mencionados acima, sobretudo aqueles que procuram identificar, sob a massa heteróclita de acontecimentos, um “sentido da História”. Ao mais mínimo sinal de uma coerência, de uma similaridade, de uma repetição analógica nos resultados de longo prazo das ações incontroladas, esses metafísicos do pseudo-ser estão prontos a aí descobrir premeditações inconscientes, intenções coletivas e, enfim, a atribuir a unidade de ação dos verdadeiros sujeitos a fantasmas coletivos, a abstrações e entes de razão.

§ 10. O verdadeiro agente histórico por trás do eurasismo

Um exemplo de força histórica que transcende infinitamente as fronteiras e a duração de Estados e Impérios é a Igreja Ortodoxa, da qual o prof. Dugin se diz um crente. Foi ela que deu unidade e conteúdo cultural ao império de Kiev. Sobreviveu a ele quando o centro de poder moscovita instaurou um novo império. Sobreviveu à queda desse império e às seis décadas de terror que se seguiram, e saiu incólume ao ponto de poder inspirar ao prof. Dugin um novo projeto imperial russo. As sucessivas formações nacionais e estatais que apareceram e desapareceram do mapa russo ao longo dessa história são apenas sombras que o corpo gigantesco da Igreja Ortodoxa projeta sobre o mundo oriental, conservando sua unidade de propósitos enquanto as forças políticas surgem e se desfazem no ar como bolhas de sabão. Prof. Dugin: olhe para a sua Igreja, e saberá o que é um agente histórico. As unidades geopolíticas nascem da iniciativa dos agentes históricos e só parecem agir por si próprias porque os agentes genuínos, além de discretos por natureza, atuam num ritmo de fundo, mais lento do que a própria formação e dissolução das unidades geopolíticas.

¹⁴ Georg Jellinek, *Teoría General del Estado*, trad. Fernando de los Rios, México, FCE, 2004, p. 55.

A força da Igreja Ortodoxa como agente histórico penetrou fundo no cérebro do próprio prof. Dugin, moldando a sua noção “holista” do império teocrático. Ele não concebe o império senão como estrutura emanada da Igreja e unida a ela, simbolicamente, na pessoa do Tzar. Numa entrevista dada em 1998 a uma revista polonesa,¹⁵ ele qualifica de “heresia” a distinção de Igreja e Império que moldou a civilização do Ocidente. Mas, sem essa separação, a única hipótese que resta é de as fronteiras da expansão religiosa coincidirem milimetricamente com o mapa do Império. Ora, os vários impérios ou nações imperiais existentes na história sempre tiveram fronteiras bem definidas que os separavam de outros impérios e das nações independentes. Neste caso, a religião imperial torna-se apenas uma religião nacional ampliada. Que é então o Tzar? Das duas uma, ou ele é o chefe de uma mera religião nacional sem possibilidade de expandir-se para além das suas fronteiras e olhando com mortal inveja a expansão da sua concorrente ocidental, ou então, se quer que sua religião se imponha como crença universal, tem de invadir todos os países e tornar-se imperador do mundo. Tanto o projeto Nacional-Bolchevique quanto a sua versão eurásiana nascem de uma contradição interna da religião imperial russa. O projeto eurásiano é a única saída que a Igreja Ortodoxa tem se não quiser ficar confinada aos limites da nação russa, falhando à sua missão declarada de religião universal. A Igreja Católica Romana, enquanto isso, pode expandir-se confortavelmente até as últimas fronteiras do Paraguai e da China sem precisar levar nas costas um império. Foi isso, de fato, o que aconteceu, enquanto a Igreja Ortodoxa, através do prof. Dugin, ainda está buscando uma saída para o mundo e não vê outro meio de encontrá-la senão constituir-se em Império Mundial. Todo o mundo de idéias do prof. Dugin é um reflexo de um drama interno, estrutural, da Igreja Ortodoxa. Toda a conversa sobre fronteiras geopolíticas é apenas um arranjo estratégico para tentar, uma vez mais, realizar o sonho impossível desse grande e portentoso agente histórico que, ao escolher ser religião imperial, se condenou a ficar preso dentro de fronteiras nacionais ou partir para uma guerra mundial.

¹⁵ Entrevista a Grzegorz Górný, *Fronda* (Varsóvia), 11-12, 1998.

Deduções Metafísicas

OLAVO DE CARVALHO

1. O ponto de partida da investigação Metafísica. – O sujeito por excelência da investigação metafísica.¹

Se é certo que toda metafísica deve tomar por fundamento verdades incontestáveis, e se ninguém contesta que além daquelas verdades muito gerais que alguns dizem formais e outros metafísicas, como o princípio de identidade, só conhecemos como coisa certa e inelutável a necessidade da morte do nosso ser biológico e mais nenhuma outra, então o reconhecimento dessa mortalidade pode e deve constituir o ponto de partida de toda investigação metafísica.

Porém é igualmente certo que, quando o filósofo, em vez de falar em seu próprio nome e raciocinar como se conversasse na intimidade com outro seu igual, como sempre se deveria fazer, toma a palavra ante uma assembléia acadêmica para dirigir-se a ela em nome do consenso intelectual ou científico do seu tempo, então já não pode adotar esse ponto de partida, pela simples razão de que a comunidade acadêmica ou a classe letrada, não possuindo a unidade real de um ser biológico, mas apenas a unidade potencial de um todo matemático ou de um universal indutivo, não pode tomar responsabilmente consciência de sua própria mortalidade como o faz o indivíduo de carne e osso, mas sim, reconhecendo embora em palavras o caráter historicamente transitório de suas crenças admitidas no momento, tende sempre a tomar por premissa implícita a sua própria imortalidade, na medida em que sempre espera que algumas de suas crenças, ao menos, sobrevivam ao seu tempo, já que se admitisse o contrário estaria solapando a própria autoridade com que pretende, enquanto poder socialmente reconhecido, influir sobre a moldagem do futuro. Mais ainda, se a individualidade biológica tem um prazo de duração máxima dificilmente ultrapassável, as comunidades acadêmicas não o têm, e, por não saberem quanto devem durar, não têm outro remédio senão dar por pressuposto que devem durar para sempre, mesmo sabendo que não vão. A consequência disto é que toda especulação filosófica fundada no consenso científico ou letrado de uma determinada época traz em si um certo coeficiente de duplicidade e falsidade, na medida em que não pode, ou dificilmente pode, deixar de tomar como premissa uma crença absurda e autocontraditória segundo a qual uma duração simplesmente difícil de calcular na prática pode ser admitida como duração objetivamente ilimitada.

Já o indivíduo de carne e osso, estando apto a admitir não só a própria morte como também a certeza praticamente infalível de vir a ser esquecido e não deixar marcas senão tênues e passageiras na história deste mundo; estando mesmo obrigado a admiti-lo, pela razão de que a consciência de sua individualidade biológica é uma só e mesma coisa que o reconhecimento de sua mortalidade física e dos limites espaço-temporais da sua forma de existência, e estando, ainda mais, obrigado a reconhecer que esses limites estão balizados por uma durabilidade média dificilmente ultrapassável, é, por estas razões, praticamente obrigado a admitir como verdade primeira a certeza inquestionável da morte, e

¹ 11 de agosto de 1996.

a filosofar responsabilmente segundo esse axioma infalível, o único, talvez, que é ao mesmo tempo, e inseparavelmente, princípio auto-evidente² e fato de experiência.

O indivíduo é assim depositário de ao menos uma verdade certa cuja consciência responsável escapa necessariamente aos consensos coletivos, e, neste sentido, é o guardião de uma espécie, ao menos, de rigor filosófico, que é inalcançável mesmo às comunidades científicas mais sérias e devotadas. Enquanto comunidade, nenhuma pode reconhecer que dentro de um prazo médio determinável terá se transformado em pó; e, por isto, nenhuma pode responder seriamente por suas palavras ante o tribunal da consciência de mortalidade.

Por isso mesmo tem sido uma suma desgraça do pensamento ocidental a crença generalizada de que os julgamentos da consciência individual devem ser submetidos à verificação ante o tribunal da comunidade letrada, sempre que essa crença não seja compensada pela admissão da sua contrapartida necessária: a admissão de que somente a consciência individual pode ser plenamente responsável por suas próprias palavras, enquanto as coletividades, destituídas de vida biológica unitária, diluem sempre sua responsabilidade entre as cabeças individuais que as compõem e, ao mesmo tempo que proclamam possuir tanto mais autoridade quanto maior o número de seus membros, na mesma medida se tornam tanto mais incapazes de assumir uma responsabilidade moral, jurídica ou intelectual pelo que quer que creiam ou afirmem; e, sobretudo, podem eludir indefinidamente, por serem de duração indefinida, a admissão da única premissa material universalmente válida de todos os raciocínios metafísicos, que é a realidade da morte.

A coletividade, não podendo tomar consciência responsável da sua própria morte, pode no entanto admitir pro forma a dos membros que a compõem. Mas mesmo este reconhecimento não é um ato de consciência, e sim a expressão protocolar da coincidência lógica entre os conteúdos de vários atos efetuados, independentemente, pelos membros individuais da coletividade.

Nesse sentido, a coletividade não obedece à condição ótima para dar início à investigação metafísica, condição que reside no ato de tomar consciência pessoal e responsável da própria mortalidade. O consenso acadêmico ou letrado tem, portanto, menos autoridade em metafísica do que o meditador solitário.

² Alguns podem, raciocinando mais ou menos ao estilo de Hume, contestar que a certeza da morte seja princípio auto-evidente, declarando que é somente uma verdade de experiência obtida por indução. Provarei, mais adiante, que estão errados.

Dois métodos

OLAVO DE CARVALHO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Guérout, op. cit., p 15.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Richmond, VA, 27 de agosto de 2010

Duas visões do destino

Olavo de Carvalho

Para a aula do COF de 22 de agosto de 2015

Nos séculos que antecederam o Advento de Nosso Senhor Jesus Cristo, duas concepções do universo desenvolveram-se em direções opostas, uma entre os gregos, outra entre os judeus. Seus entrelaçamentos e sua influência mútua determinam até hoje o curso do pensamento ocidental. Chamarei à primeira a concepção *anancástica*; à segunda, *dialógica*.

Antes de explicá-las, é preciso apelar a uma velha noção de senso comum segundo a qual existem forças cósmicas ou supracósmicas que moldam, limitam e determinam as possibilidades do destino humano. Essas forças podem ser compreendidas como materiais ou imateriais, “naturais” ou “divinas”. O homem vulgar dos nossos dias, aquele que tem opiniões sobre todos os assuntos, é em geral estúpido demais para atinar com o caráter permanente e sobre-humano dessas forças. Dos fatores que pesam sobre o curso da sua vida ele só percebe o acidental e imediato, atribuindo seus fracassos e dificuldades ao acaso ou a interferências humanas, seja individuais, seja sociais. Falta-lhe capacidade de abstração para elevar-se da poeira de casualidades à concepção de uma *figura*, de uma *forma* do destino. Nem mesmo os determinismos mais grosseiros e materiais, como por exemplo o da herança genética, costumam entrar na sua linha de considerações.^[1] Quase sempre a idéia mesma de um determinismo ou de um condicionamento é rejeitada com indignada veemência como uma ameaça ao sentimento interior de liberdade e autodeterminação, componente essencial da auto-imagem do típico cidadão de uma democracia moderna.

Em contraste, os homens de outras eras eram muito mais conscientes do seu estado de dependência ante forças que não podiam controlar. Daí seu empenho de apreender e descrever essas forças. Daí, também, a dualidade das linhas de explicação a que me referi acima.

A palavra “anancástico” vem do grego *Ananke*, o Fado, Necessidade ou Destino. Toda a história da cultura grega é marcada pela crença de que os deuses decidem o destino dos homens sem lhes dar

explicações ou margem de manobra, e de que até mesmo os próprios deuses são inermes perante a lei férrea da Necessidade irreversível que tudo governa.

Desse sentimento básico nasceu o empenho de tantos filósofos em compreender as leis da necessidade – os caracteres permanentes do Ser – para que, ajustando-se mais adequadamente àquilo que não podiam mudar, os homens lograssem uma vida mais sábia e mais feliz.

Não é coincidência que as duas criações intelectuais mais duradouras do gênio grego, a geometria de Euclides e a lógica de Aristóteles, sejam ambas formalizações do raciocínio à luz de um elo *denecessidade*. A demonstração irrefutável ou *apodíctica* (= indestrutível) é aquela de cuja conclusão não se pode escapar. Ela imita, na esfera do pensamento, a vivência da necessidade inelutável.

Tão forte era o sentimento da fatalidade, que mesmo a escola que mais enfaticamente negou o poder dos deuses e o império da necessidade – o epicurismo --, fez do homem o joguete inerte do acaso, sem outra alternativa senão refugiar-se no mundo dos sonhos.

Bem diferente era a visão do destino entre os judeus. Embora submetidos à vontade de um Deus onipotente, eles podiam dialogar com Ele, fazer acordos e selar alianças nas quais o curso das coisas não estava predeterminado, mas dependia de ações humanas que cumprissem ou falhassem em cumprir o prometido. Mesmo o resultado das falhas não era sempre inevitável, restando sempre a possibilidade de uma nova chance e de um segundo acordo. O problema cognitivo com que os judeus se enfrentavam não era portanto o de decifrar a estrutura permanente do Ser, as leis inelutáveis da constituição das coisas, mas o de apreender a Vontade de Deus – um Deus compreendido como Pessoa dotada de liberdade, de sentimentos, e da capacidade de suspender a aplicação das suas próprias sentenças.

Eis por que chamei a essas duas concepções *anancástica edialógica*. A flexibilidade sugerida pela concepção dialógica torna-se ainda mais ampla e mais patente na revelação cristã, onde o diálogo já não é entre Deus e a comunidade inteira representada pelos seus reis e profetas, mas entre Deus e cada alma individual. A vida humana aí já não é compreendida como obediência servil e mecânica a um destino inelutável, mas como uma série de vaivéns entre tentativa e erro, o pecado e a Graça.

Transformadas e adaptadas a diferentes circunstâncias históricas, e não raro separadas das suas fontes originárias ao ponto de aparecer com identidades autônomas como novidades absolutas, essas duas concepções ressurgem ao longo de toda a história do Ocidente, ora antagonizando-se, ora mesclando-se e fundindo-se.

Uma das mesclas mais interessantes aparece entre os séculos XII e XIII, quando, numa sociedade repleta de milagres, mensagens proféticas e aparições divinas – a mentalidade dialógica levada às suas últimas conseqüências –, a doutrina da Igreja busca organizar-se, um tanto paradoxalmente, segundo os cânones da lógica de Aristóteles e consolidar-se num discurso apodíctico do começo ao fim.

O surgimento da ciência moderna, entre os séculos XVI e XVII, parece privilegiar unilateralmente a concepção anancástica, reduzindo o cosmos a uma máquina regulada por leis eternas e imutáveis, expressas matematicamente. Mas aí também existe mescla: no universo mecanicístico, o ser humano não é a vítima inerme das leis cósmicas, mas uma espécie de demiurgo auxiliar que, criando máquinas dentro da máquina, se utiliza das leis cósmicas para os seus próprios objetivos livremente escolhidos. O saber é aí concebido como um poder que se exerce mediante o emprego inteligente das leis da natureza.

[Continua]

[1] O “carma familiar” tão meticulosamente descrito já faz quase um século pelo psiquiatra húngaro Lipot Szondi, continua um segredo esotérico para a maioria das pessoas, que repetem os destinos de seus antepassados de maneira totalmente inconsciente.

Duvidar da Dúvida e Criticar o Criticismo: PRELIMINARES DE UM RETORNO À METAFÍSICA DOGMÁTICA

OLAVO DE CARVALHO

“La verdad es lo que es
y sigue siendo verdad
aunque se piense al revés.”

ANTONIO MACHADO

1.

Toda a linhagem do pensamento moderno que remonta a Descartes e Kant afirma o primado da dúvida sobre a certeza, proclamando-o como um sinal de maturidade do espírito humano, como uma vitória sobre as ilusões da infância filosófica.

Muitos pensadores modernos, a começar pelo próprio Kant, ostentam o sentimento de superioridade da consciência filosófica que sobrepõe as exigências da crítica aos anseios da fé; sentimento que compensa a insegurança e o vazio decorrentes da perda daquela autoconfiança com que o homem antigo e medieval imaginava poder conhecer algo de Deus e do mundo supra-sensível; perda, em suma, dos fundamentos intelectuais da fé. Não que o homem pós-kantiano não possa crer; pode, mas sabendo que corre o risco de uma decisão arbitrária, para a qual a ciência não lhe dará o menor ponto de apoio. Para Kant, assumir esse risco, fundando-se tão só em razões morais que o saber não endossa, é a suprema glória e dever do homem.

Conta-se que o camareiro de Kant, um velhinho piedoso, tremeu nos alicerces ante a filosofia do patrão, que a seus olhos trazia no bojo a destruição da religião. Kant assegurou-lhe que não havia o que temer; que desvencilhar a fé de todo apoio na ciência era purificar o espírito da religião. Os fatos posteriores mostraram que o camareiro tinha intuição histórica mais fina que a do filósofo. Desde o advento da filosofia crítica, fé e saber se distanciaram-se cada vez mais, a primeira tendendo a um irracionalismo “existencial”, o segundo a um positivismo que, negando atenção às questões de metafísica religiosa, termina por desqualificá-las e por expulsá-las do domínio intelectualmente respeitável. Mas ambas essas orientações compartilham do mesmo orgulho moderno: o religioso “existencial”, por crer sem razões, sente-se maior que os ingênuos teólogos medievais que julgavam fundar em argumentos o que era arbítrio da fé; o descrente, maior ainda, por ter ascendido àquele patamar de maturidade que lhe permite admitir corajosamente as limitações de seu poder cognitivo, cuja visão teria aterrorizado o homem antigo e medieval.

Mais alto ainda coloca-se porém o relativista contemporâneo, que, voltando contra a ciência mesma os motivos de descrédito com que Kant desqualificara a velha metafísica, e fazendo das idéias científicas puras representações coletivas fundadas em anseios irracionais, nega toda pretensão de objetividade do saber e encara o homem como um criador arbitrário e despótico de seus próprios valores.

A progressiva depreciação da inteligência, que se observa no trajeto da filosofia ao longo destes quatro séculos, é compensada assim pela orgulhosa auto-afirmação de uma coragem estoica, cuja conquista assinalaria a maturidade do saber humano.

Mas não haverá nesse sentimento uma ilusão mais grosseira e ingênua do que em todo o dogmatismo dos antigos? Não seria essa auto-exaltação a mera compensação neurótica de uma impotência? E seria preciso tal compensação se o pensamento moderno estivesse tão seguro da firmeza de seu ponto de partida quando proclama estar? Não haverá em tudo isso um fundo de dúvida quanto à idoneidade da dúvida mesma que inaugura a tradição moderna? Não haverá um fundo de suspeita de que a aparente modéstia metodológica da dúvida e da crítica oculta uma pretensão cognoscitiva muito maior e muito mais insustentável que a de toda metafísica dogmática? Ou, resumindo tudo numa só pergunta crucial: Não será a evidência da dúvida uma falsa evidência, muito mais falsa do que todas as certezas que professa desmentir?

2.

Quando Descartes afirma não poder duvidar de que duvida, ou quando Kant nega taxativamente qualquer possibilidade de acesso ao conhecimento da coisa-em-si, ambos são movidos por uma íntima convicção de que, se a capacidade de afirmar e conhecer é incerta, é certa e insofismável a possibilidade de negar e duvidar. Essa atitude parece subentender uma convicção de que, se a conquista do saber é difícil e problemático, a dúvida é fácil e espontânea; as pretensões do saber devem, portanto, ceder lugar à modéstia da dúvida. Como diz um velho ditado francês, quem está sentado no chão não cai: atendo-nos ao princípio da dúvida, precavemo-nos contra os riscos de uma elaboração intelectual fictícia.

Mas aí já temos um primeiro problema. Se as construções da inteligência doutrinante são tão difíceis e problemáticas, se a dúvida é uma atitude muito mais natural e prudente, por que o primado da dúvida não foi descoberto bem antes? Por que tantos homens, dentre os mais ilustres, erraram

julgando saber as respostas, em vez de ater-se à modéstia das perguntas irrespondidas? Por que a dúvida, tão natural e sã, foi tão criteriosamente evitada ao longo dos séculos, em favor das construções factícias e fictícias da religião e da metafísica? Não há, de fato, um povo na Terra que não julgue saber algo da natureza e do sobrenatural, que não tenha um corpo de doutrinas e crenças reputado como explicação cabal das coisas principais, se não de todas. Não há, em contrapartida, um único que professe ignorar as verdades principais e viver de dúvidas. O natural nos homens não é duvidar; é crer. O próprio Descartes, ao inaugurar o método da dúvida, sabe estar introduzindo na história do pensamento uma radical novidade. Curiosamente, não mostra a menor estranheza ante o fato mesmo da novidade; não dá o menor sinal de perceber que a dúvida mesma, longe de ser um dado óbvio, inicial e improblemático, é coisa de uma rara esquisitice. Longe de ser o princípio óbvio e inquestionável do qual se deve partir, ela mesma é um problema. Pois, afinal, em que se funda a possibilidade do seu exercício? De onde extrai o homem, de onde extraem alguns homens a capacidade de duvidar, cujo exercício parece ter tão raro na maioria deles, e que, para piorar as coisas, não tem equivalente no reino animal? Descartes evita essas perguntas e não mostra sequer ter consciência delas. Kant, ao empreender a reconstrução crítica dos fundamentos do saber, muito menos.

Ora, uma dúvida que não se ponha em dúvida a si mesma, uma dúvida que se tome como ponto de partida sem questionar os fundamentos que a possibilitam, é nada menos que um dogma. Esse dogma afirma que o saber tem de se justificar ante o tribunal da dúvida, mas que a dúvida não tem de se justificar ante ninguém, sendo um ponto de partida, um começo absoluto e um fundamento de si mesma. Mas uma filosofia crítica, que o fosse verdadeiramente e não só no nome, não começaria por duvidar ou por questionar os limites da nossa capacidade de conhecer, mas sim, tendo constatado a presença da dúvida ou da pergunta quanto aos limites do conhecimento, se poria imediatamente a questionar a origem e os fundamentos dessa dúvida e dessa pergunta. Ora, Descartes, Kant e toda a tradição moderna saltam levemente sobre esse questionamento, e se recusam a voltar contra suas próprias perguntas o olhar dubitativo e crítico que voltam contra a antiga metafísica.

Ora, a dúvida metódica e a pergunta crítica já cumpriram seu período de reinado. Cumpre à filosofia do presente colocá-las impiedosamente em questão, como elas fizeram com a filosofia do passado.

3.

Descartes assegura-nos que a seqüência das *Meditações* que o leva do questionamento do mundo exterior à descoberta do *cogito* não é apenas um modelo lógico, uma articulação hipotética de pensamentos pensáveis, mas uma experiência vivida, uma narrativa de pensamentos pensados. Mas terá sido boa a auto-observação do senhor do Perron? Podemos dar por suposta a fidedignidade do seu relato? Mais ainda, podemos dar por suposta a universalidade paradigmática dessa seqüência de pensamentos, admitindo que será igual ou semelhante em todo homem que se disponha a reexaminar desde os fundamentos o edifício de suas crenças? Será possível a um homem realizar experiência similar ou Descartes experimentou de fato coisa totalmente outra, deixando-se enganar por uma invenção tomada como descrição?

Que é possível duvidar das nossas sensações, das nossas imaginações e dos nossos pensamentos, é coisa que qualquer um de nós pode testemunhar. Que é possível, a rigor, colocar todo o orbe das nossas representações entre parênteses, reduzindo o “mundo” a uma hipótese evanescente, é também certo.

Mas, após ter feito essas operações, Descartes assegura-nos ter encontrado, no fundo, a certeza da dúvida: a dúvida é um pensamento, e, no instante em que a penso, não posso duvidar de que a penso. A autoconfiança do ego pensante surge como poderosa compensação psicológica para a perda da confiança na realidade do “mundo”.

Só que, tão minucioso em descrever os pensamentos que antecedem o estado de dúvida, Descartes é estranhamente evasivo quanto ao estado de dúvida mesmo. Na verdade, ele não o descreve: afirma-o, apenas, e, saltando imediatamente da descrição à dedução, passa a tirar as conseqüências lógicas que a constatação desse estado lhe impõe.

Façamos nós o que não fez Descartes. Tentemos refrear o automatismo do impulso consequencialista, e detenhamo-nos por um momento na descrição do estado de dúvida. Em que consiste esse estado?

Em primeiro lugar, não é um estado — uma posição estática em que um homem possa permanecer inalteradamente, como permanece triste ou absorto, imóvel ou deitado. É uma alternância entre um sim e um não, uma impossibilidade de deter-se num dos termos da alternativa sem que o outro venha disputar-lhe o lugar. Pois o sim ou o não, tão logo aceitos como definitivos, eliminariam imediatamente a dúvida, que é feita de sua coexistência antagônica e de nada mais. Mas

esse antagonismo não é estático: é móvel. A mente em dúvida passa incessantemente de um dos termos ao outro, sem encontrar um ponto de apoio onde possa repousar e “estar”. Só que, como cada um dos termos é a negação do outro, a mente não poderia deter-se nele sem, por um instante, negar o outro: e, *precisamente nesse instante, não está em dúvida* — está afirmando ou negando, afirmando uma coisa e negando a outra, ainda que não consiga perseverar na afirmação ou na negação sem que lhe ocorram de imediato mil e uma razões para abandoná-la. E, no instante em que nega ou afirma, a dúvida suprime-se a si mesma como dúvida, e luta para se estabelecer como afirmação ou negação; mas fracassa e é só neste fracasso que consiste precisamente, a dúvida. Segue-se a conclusão fatal: *é impossível uma dúvida que não se ponha em dúvida a si mesma, uma dúvida que, suspendendo a alternância, se imponha como “estado” e permaneça*. Ao tomar a dúvida como um “estado”, omitindo que se trata de uma alternância entre dois momentos antagônicos, Descartes a coisifica e a toma como uma certeza: “Não posso duvidar de que duvido no instante em que duvido”, frase que Descartes toma como expressão da mais patente obviedade, manifesta no entanto um contra-senso lógico e uma impossibilidade psicológica. Mais certo é: ao duvidar, ponho tudo em dúvida, inclusive a dúvida mesma. A dúvida não é um estado: é uma sucessão e coexistência de estados antagônicos, é um não poder estar.

O que leva Descartes ao erro é o fato de que confunde a dúvida com a negação, mais propriamente com a negação hipotética. Posso efetivamente produzir uma negação hipotética e permanecer nela. Posso mesmo ampliá-la desmesuradamente até que abranja a totalidade do que julgo saber. Mas não posso “duvidar” do meu saber sem ao mesmo tempo afirmá-lo reiteradamente, na medida em que só assim poderei intercalar às suas afirmações sucessivas as sucessivas negações, e a estas as afirmações, cujo círculo vicioso constitui a dúvida.

Colocado nesses termos, o *cogito* cartesiano se reduz apenas a uma nova e aliás bastante confusa enunciação do antigo argumento de Sócrates contra o céptico, de que não se pode negar sem afirmar a negação, sem afirmar portanto alguma coisa. Mas, vistas as coisas assim, a bem pouco se reduz a descoberta cartesiana: longe de ter instaurado um novo fundamento, crítico ou negativo, para o mundo do saber, ela não fez senão demonstrar novamente, pelas vias tortuosas de uma falsa autodescrição psicológica, o primado lógico da afirmação sobre a negação. Só que o reconhecimento deste primado é, no mesmo ato, a negação da dúvida como ato fundante. A descoberta de Descartes é

uma não-descoberta, é a descoberta da impossibilidade de descobrir alguma coisa por uma via em cuja definição mesma está contida uma autocontradição intolerável¹.

4.

Mas, com isto, demonstrei apenas que a dúvida, como tal, não pode servir de fundamento crítico; não expus ainda os fundamentos que possibilitam a dúvida. E este é o tópico decisivo, pois, se há um algo “por trás” da dúvida, é este algo, e não a dúvida, que constitui o ponto de apoio firme que Descartes buscava, e que acreditou ingenuamente ter encontrado na constatação da dúvida.

Descartes diz que a dúvida é uma certeza no instante em que é pensada. Mas isto é falso: o que é certeza é a reflexão posterior que afirma a realidade do estado de dúvida. No instante mesmo da dúvida, o que há é, como vimos, uma alternância entre afirmação e negação, e portanto a impossibilidade mesma de afirmar um estado qualquer. É só quando a dúvida deixa de ser estado vivido para passar a ser objeto de reflexão que surge esta certeza: *“Não consegui estabilizar-me na negação ou na afirmação.”* Existe, portanto, não só distinção como separação entre a dúvida enquanto vivência presente e a dúvida enquanto objeto de recordação e reflexão — e é esta que é certa para Descartes, não aquela. É somente a reflexão posterior que, dando um nome à alternância vivenciada, lhe confere artificialmente, e falsamente, a unidade de um “estado”. Pois ninguém poderia, no instante em que duvida, afirmar para si mesmo que “está” em dúvida, conferindo ao vazio da alternância a consistência positiva de um estado, sem no mesmo instante transformar a dúvida em mera negação hipotética.

Ora, na afirmação reflexiva da realidade da dúvida estão pressupostas duas crenças: a crença na continuidade da consciência entre a dúvida e a reflexão, e o conhecimento da distinção entre verdade e falsidade.

1º Aquele que reflete sobre a dúvida sabe que é “o mesmo” que teve a dúvida; e se o ato de duvidar é formalmente distinto do ato da reflexão, esse eu consciente sabe ser o sujeito de *dois* atos distintos, donde se conclui que é um eu logicamente anterior aos dois atos e portanto independente deles: não é o ato da dúvida que funda a certeza do eu, mas, ao contrário, a continuidade do eu é a garantia única da realidade da dúvida. Pois a dúvida, se não recebesse da reflexão posterior o nome que lhe confere a aparente unidade de um estado, acabaria por se reduzir a mera sucessão de negações

¹ Uma primeira versão desta análise da dúvida cartesiana encontra-se em meu livro *Universalidade e Abstração e Outros Estudos* (São Paulo, Speculum, 1983), sob o título “O cogito cartesiano à luz da psicologia espiritual”.

e afirmações irrelacionadas, sucessivas alucinações de um sujeito esquizofrenicamente plural, destituído do império de si e dissolvido no fluxo dos seus estados atomísticos.

2º Sendo formalmente distintos, os dois atos são distintos também empiricamente, isto é, no tempo: primeiro duvido (isto é, vou e venho entre sucessivas afirmações e negações), depois reflito que duvidei (isto é, unifico sob o nome “dúvida” essa multiplicidade de vivências antagônicas). Mas a unidade do eu é aquela continuidade no tempo, que se denomina memória e recordação: a memória, estando pressuposta na reflexão, é lógica e temporalmente anterior a ela: longe de poder fundar a nossa confiança na memória, é a dúvida que depende dela para ter um fundamento lógico e para tornar-se realmente possível.

Mas se a dúvida depende da garantia que lhe é dada pelo eu e pela memória, então ela não tem nenhum poder fundante. É coisa fundada, é certeza secundária e derivada, é obra de um agente mais profundo e mais inquestionável.

2º Como é possível duvidar? A possibilidade da dúvida repousa inteiramente no nosso poder de conceber que as coisas sejam de um outro modo que não aquele com que se nos apresentam num dado momento. A dúvida assenta-se numa *suposição*, e subentende o poder de supor. Ora, tendo as coisas se apresentado ao sujeito de um certo modo, e não de outro, este outro modo só pode surgir como obra do sujeito mesmo, como produto de imaginação ou conjectura. Ora, para saber que duvida, é necessário então que o sujeito saiba que supôs, e que se reconheça portanto como sujeito não apenas de dois atos, como acabamos de ver, mas de três: o ato de duvidar, o ato de refletir a dúvida e, antes de ambos, o ato de supor ou imaginar. A imaginação é, somando-se à continuidade do eu e à memória, um terceiro requisito e um terceiro fundamento da possibilidade da dúvida.

3º Mas, se o sujeito não percebesse nenhuma diferença entre as coisas tal como se lhe apresentam e as coisas tal como as supõe, não poderia tomar consciência de que supôs, pois não haveria para ele diferença entre supor e perceber. Eis, portanto, que a consciência dessa diferença é, ela também, um requisito e um fundamento da possibilidade da dúvida. Para duvidar, necessito distinguir, na representação, o dado e o construído, o recebido e o inventado, aquilo que me vem pronto e aquilo que faço e proponho. Logo, está aí pressuposta a consciência da diferença entre o objetivo e o subjetivo e, portanto, a crença na objetividade do objetivo e na subjetividade do subjetivo.

4º Mais ainda: se o sujeito confundisse esses dois domínios, acreditando que supôs o percebido e percebeu o suposto, teria perdido a continuidade da consciência e da memória, que é,

como vimos, condição de possibilidade da dúvida. Logo, a dúvida sobre a realidade do mundo não pode se apresentar como simples escolha entre duas possibilidades de valor igual e idêntica origem, mas *sempre como escolha entre um dado e um suposto, entre o recebido e o inventado*.

5º Ora, não é possível portanto duvidar sem saber que esta dúvida, e a suposição que a fundamenta, são puras invenções do próprio sujeito, e que esta invenção é formal e temporalmente distinta do ato de perceber, bem como do conteúdo percebido. A dúvida é uma suposição de que um mundo inventado é mais válido que o mundo recebido, suposição que se funda por sua vez na consciência de inventar, de supor e de fingir.

6º Mas esta consciência seria impossível se não se fundasse, a seu turno, na consciência da diferença entre pensar e ser, imaginar e agir. Pois, subentendida a consciência da diferença entre supor e perceber, paralelamente à consciência que o eu tem de suas próprias ações, não teria como excluir a consciência da diferença entre ação suposta e ação realizada, de vez que a ação realizada não é somente pensada, mas percebida fisicamente, exatamente como os seres do mundo sensível. Não posso portanto colocar em dúvida os seres do mundo sensível sem no mesmo ato colocar também em dúvida os atos físicos que me vejo realizando, como por exemplo os movimentos de minhas mãos e pernas. Mas, ao mesmo tempo, não os posso colocar em dúvida sem questionar, no mesmo instante, a continuidade e unidade do eu, a qual no entanto está pressuposta, como vimos, no ato mesmo de duvidar do que quer que seja. Eis aí outro motivo pelo qual a dúvida, sendo dúbia por sua natureza mesma, não poderia instalar-se senão pondo-se também a si mesma em dúvida, isto é, sabendo-se fundada numa suposição e num fingimento voluntário. Eis também por que a dúvida é tão rara e dificultosa: ela implica um movimento que se desmente a si mesmo, que coloca em questão as condições mesmas que o possibilitam. Ela é uma torção do aparato mental humano, um gesto doloroso que se auto-suprime, e que raros homens têm condição de suportar por mais de alguns minutos sem grave risco para sua integridade psicológica. A possibilidade de assumir esse risco e vencê-lo repousa na existência de um corpo de crenças tão arraigado, tão sólido, que o homem possa se dar o luxo de sair dele numa viagem mental, seguro de reencontrá-lo na volta. Essa possibilidade, por sua vez, só se cumpre nas sociedades e nas culturas urbanas altamente diferenciadas e estáveis, que dão ao indivíduo pensante o espaço para inocentes vôos de imaginação que em nada afetarão sua conduta de cidadão ou de súdito honrado e cumpridor de seus deveres; que lhe dão, mais ainda, espaço livre para pensar uma coisa e fazer outra, para cultivar aquela hipocrisia defensiva que é notoriamente ausente entre os primitivos, e que, para o mal e para o bem, é uma sólida proteção da

consciência individual contra a tirania do discurso coletivo. Daí o conservadorismo desses dois grandes revolucionários do pensamento; daí o truque da “moral provisória” cartesiana, daí a transigência dúctil do rigorosíssimo doutrinário de Koenigsberg ante as injunções de uma autoridade que, no campo das idéias, professava destruir.

7º Finalmente, a dúvida só é possível quando se sabe que algo, seja no percebido, seja no suposto, é insatisfatório, não atende a um requisito fundamental de veracidade. Mas como poderia o sujeito dubitante exigir veracidade de suas suposições ou percepções se não tivesse nenhuma idéia a respeito da veracidade? Esta exigência seria inconcebível sem uma idéia da verdade, ainda que como mero desejo. O desejo de fundamento pressupõe no sujeito a possibilidade de imaginar que seus conhecimentos possam ser mais seguros do que realmente ele sente que o são num dado momento, ou seja, a verdade como ideal e a opção pela verdade. Mas, ao mesmo tempo, vimos que o sujeito não conhecia esta verdade somente como ideal abstrato, mas já tinha idéia de *pelo menos uma* diferença efetiva entre verdade e falsidade: a diferença entre o dado e o suposto, acompanhada da consciência verdadeira de que o suposto não foi dado, nem dado o suposto.

A dúvida ergue-se, assim, sobre todo um edifício de dados e certezas: longe de ser logicamente primeira, ela é um produto requintado e elaboradíssimo de uma máquina de saber. Longe de ter um poder fundante, ela não é senão uma manifestação mais ou menos acidental e secundária de um sistema de certezas.

5.

Mas, se assim é, se o primado da dúvida metódica é apenas o primado de um equívoco verbal, então fica sob suspeita, igualmente, o primado kantiano do problema crítico. Pois, se o conhecimento humano deve prestar reverência preliminar ante a consciência de seus limites, por que não deveria também submeter-se à exigência de uma justificação preliminar a pretensão de conhecer esses limites?

A motivação imediata que levou Kant a investigar os limites do conhecimento humano foi o estado de profunda irritação em que o deixaram os relatos de Emmanuel Swedenborg sobre as visões do céu e do inferno. Os únicos trechos da obra kantiana onde sentimos que a habitual frieza analítica do autor cede lugar a um tom de sarcasmo e de condenação apaixonada, são aqueles em que Kant procura rebaixar os depoimentos do místico sueco a alucinações de uma mentalidade doente. O

escrito *Sonhos de um visionário* marca justamente a passagem da fase pré-crítica à maturidade do pensamento kantiano. É manifesto que a filosofia crítica tem menos o objetivo de *dar* um fundamento ao conhecimento científico do que simplesmente explicitar os fundamentos dados por pressupostos, ao mesmo tempo que nega qualquer fundamento científico aos conhecimentos de ordem mística e metafísica, reduzindo portanto a religião a um conjunto de mandamentos morais sem qualquer respaldo cognitivo.

Mas o curioso é que a crítica, tão ciosa de não se deixar enganar por pressupostos dogmáticos, dá por pressuposta não somente a validade da ciência física, mas também a aptidão da razão para conhecer seus próprios limites. Para além do campo dos juízos *a priori* e da experiência sensível, estende-se apenas, segundo ele, o domínio do incognoscível: pensável, admite Kant, mas incognoscível. No entanto, como se poderia determinar os limites do cognoscível sem algo conhecer do suposto incognoscível cuja borda externa coincide precisamente com esses limites? Se a razão conhece os limites do sensível e, ao mesmo tempo, estatui os seus próprios limites, como poderia ela determinar, igualmente, os limites do terceiro campo, especificamente diferente, que é o da experiência racionalizada, ou ciência, se, conforme diz o próprio Kant, é só a imaginação que conecta o racional e o sensível? Para ser coerente, Kant deveria ter dito que não há limites para a ciência, exceto os da imaginação. Pois, na medida em que opere balizada pela razão e pela experiência sensível, a imaginação, na perspectiva kantiana, não nos dará somente pensamento, mas conhecimento, de pleno direito. E, se é assim, por que rejeitar dogmaticamente a possibilidade de, partindo do sensível, escalar imaginariamente os graus do supra-sensível? Nada, no kantismo, prova que isto seja impossível ou sequer difícil.

Os limites de uma determinada capacidade só podem ser de duas ordens: intrínsecos e extrínsecos. Os limites intrínsecos são aqueles que podem ser conhecidos *a priori* e analiticamente, por dedução a partir do seu conceito. Ora, segundo Kant, nenhuma dedução *a priori* pode ser extrapolada para o domínio dos fatos, de vez que o conhecimento deste domínio só tem validade quando é indutivo e fundado na experiência. Logo, os limites intrínsecos do conhecimento humano, caso conhecidos, seriam puramente formais e não se aplicariam ao conhecimento de nenhum objeto real determinado. Seriam, por assim dizer, limites vazios, que, na prática, não limitariam nada.

Quanto aos limites extrínsecos, só podem ser determinados indutivamente, a partir dos vários conhecimentos efetivos concernentes às várias espécies de objetos; e pelo fato mesmo de serem

extrínsecos não poderiam jamais ser necessários e incondicionais, mas somente acidentais e contingentes.

Procurando determinar *a priori* os limites reais do conhecimento humano, o que é impossível segundo o próprio kantismo, ou provar por indução de fatos contingentes que esses limites são necessários e incondicionais, a proposta da filosofia crítica é, para dizer o mínimo, uma falácia em toda a linha.

O primeiro e o mais básico dos limites assinalados por Kant é que o campo da experiência está circunscrito pelas duas formas *a priori* da sensibilidade, o espaço e o tempo. Mas aquilo que está num lugar determinado está também, *a fortiori*, no infinito supra-espacial; e aquilo que ocorre num instante determinado acontece também, *a fortiori*, dentro da eternidade — duas necessidades *a priori* das mais óbvias que, por si, dariam por terra com os famosos limites que ele procurava estabelecer².

Mais falaciosa ainda é a refutação kantiana do argumento de Sto. Anselmo. Sto. Anselmo diz que a existência de Deus é auto-evidente por mera análise, de vez que o Ser infinito e necessário não poderia ser privado da existência, sendo toda privação uma limitação, contraditória portanto com a infinitude, e a possibilidade mesma de uma limitação sendo uma contingência, contraditória com a necessidade. Kant objeta que os juízos analíticos têm validade puramente racional e não se aplicam aos seres do domínio real, que só podem ser conhecidos por experiência: existir é existir “fora” do pensamento, e portanto a existência nunca pode ser deduzida do mero conceito.

Kant dá por pressuposto, nessa objeção, que nossa mente pode criar como mera hipótese o conceito de um ser absolutamente necessário, ou seja, que este conceito pode ser um mero “conteúdo” do pensamento. Ou seja: o conceito do ser necessário seria apenas hipoteticamente necessário. Só que, para esse conceito ser apenas e exclusivamente uma criação da nossa mente, sem qualquer realidade objetiva, ele teria de ser *necessariamente* hipotético, ou seja, teria de excluir totalmente a possibilidade de ser mais que mera hipótese. Ora, esta exclusão é autocontraditória. Nenhuma lógica do mundo pode determinar que uma necessidade hipotética seja *necessariamente* hipotética, pois isto seria o mesmo que negar-lhe, de antemão, todo caráter necessário, afirmado ao mesmo tempo no seu conceito. Podemos, é claro, imaginar uma necessidade falsa, mas ao dizermos

² Para completar, a experiência sensível não é só delimitada pelo espaço e pelo tempo, mas também pela quantidade. Mas, como demonstrou Benedetto Croce, podemos perceber espaço independentemente de tempo, tempo independentemente de espaço e quantidade independentemente de uma e outra coisa. Ademais, não poderíamos perceber quantidade sem que tivéssemos também, como bem viu Croce, a percepção da individualidade singular, na sua inespacialidade e intemporalidade. Assim, portanto, não há motivo para que o ser necessário não possa ser percebido com os sentidos, sendo, por definição, impossível que o ser necessário estivesse forçosamente excluído de qualquer possibilidade de manifestação fenomênica.

que é falsa dizemos que não é necessidade de maneira alguma. Uma necessidade hipotética ou é uma necessidade ainda não provada, mas que, se provada, se mostrará necessária, ou é uma necessidade falsa: o que é logicamente impossível é conceber que uma necessidade hipotética seja hipotética necessariamente, que não possa ser verdadeira de maneira alguma, pois isto seria negar seu estatuto de hipótese e colocar, em seu lugar, o juízo categórico que afirma sua falsidade. O Ser infinito e necessário não pode, portanto, ser concebido como um *mero* “conteúdo da nossa mente”. Na verdade, concebê-lo assim, concebê-lo realmente assim, dando conteúdo lógico positivo a um conceito autocontraditório, é muito mais difícil do que conhecer algo, positivamente, sobre o Ser absoluto. É mais fácil conhecer Deus do que o “necessário necessariamente hipotético”.

Por outro lado, se a existência *real* do ser necessário não pode ser deduzida analiticamente do conceito da sua necessidade, mas se a necessidade exclui, forçosamente, a contingência (e portanto a possibilidade de inexistir) e se o real fenomênico está forçosamente submetido às categorias lógicas, então é claro que, para falar na terminologia kantiana, o argumento ontológico é um juízo sintético *a priori*, e não um juízo puramente analítico: a existência real do ser necessário não está *contida* em sua mera definição, mas, *a priori*, sabemos que é exigida por ela, a título de propriedade, exatamente como acontece nos juízos geométricos.

Mais que logicamente certo, o argumento ontológico é auto-evidente. *Denomino auto-evidente o juízo que não pode ter uma contraditória unívoca, ou seja, cuja contraditória não é sequer formulável sem o vício redibitório da ambigüidade.* Que eu saiba, esta característica dos juízos auto-evidentes não tinha sido ressaltada até agora³. No caso, qual a contraditória do juízo “O ser necessário existe necessariamente”? É “O ser necessário inexistente necessariamente” ou “A existência do ser necessário não é necessária”? Impossível decidir. A contraditória do argumento de Sto. Anselmo é informulável. Rejeitar portanto esse argumento é abdicar do senso mesmo da unidade do discurso, é cair na linguagem dupla que terminará por nos levar aonde chegou Kant.

Porém a raiz de todas essas absurdidades está precisamente na fé dogmática que Kant, imitando Descartes, coloca no poder humano de duvidar. Pois como podemos, de fato, duvidar de nossa possibilidade de conhecer o absoluto? Se nada, radicalmente nada sabemos do absoluto, não podemos sequer formular nossa dúvida quanto à possibilidade de conhecê-lo. Daí a necessidade de ter um ponto de apoio absoluto para formular a dúvida; mas como, ao mesmo tempo, Kant já tomou essa dúvida como um ponto de partida infalível e não pode abdicar dela de maneira alguma, só lhe

³ Explico mais detalhadamente esse conceito no meu *Breve Tratado de Metafísica Dogmática*, Rio, IAL, 1996 (apostila).

resta procurar esse ponto de apoio nos limites mesmos do conhecimento, elevados assim a absolutos e incondicionados, por um giro lógico dos mais singulares. Assim, nada podemos saber do absoluto, exceto que ele está “para lá” dos limites do nosso conhecimento, limites estes que, não sendo determinados pelo absoluto (do qual nada sabemos) nem sendo realidades contingentes e revogáveis (de vez que são provados por mera análise, sendo por isto válidos *a priori*), passam eles mesmos a ser o próprio absoluto. Pois, se o pensamento nada pode deduzir a respeito do que está fora dele, como pode então conhecer os seus “limites”, a não ser que estes sejam necessários *a priori*? Sendo necessários *a priori*, são incondicionais; mas são também totais, abarcando o conhecimento humano como um todo e não somente em algumas partes e aspectos: e o todo incondicional é evidentemente absoluto. Logo, a prova de que não podemos conhecer o absoluto sustenta-se no conhecimento que temos do absoluto, com o nome mudado para “limites do conhecimento”. Se isto não fosse atentar iconoclasticamente contra um ídolo da modernidade, eu diria que o único comentário que merece esse tópico da filosofia kantiana é que se trata de coisa pueril.

Do ponto de vista teológico, a entronização dos limites do conhecimento como o novo absoluto em lugar do velho Deus tem uma conseqüência das mais nítidas: o absoluto passa a ser definido como o não-humano, o humano como não-absoluto. Este abismo é, por sua vez, absoluto: Deus é tudo quanto está fora dos limites do humano, humano é tudo o que está fora e aquém do reino divino. Ou seja: *a exclusão do humano do reino divino torna-se ela mesma um absoluto*. Que Kant pretenda em seguida resgatar à força de razão prática e fé pietista a ligação entre homem e Deus, após ter demonstrado que ela é absolutamente impossível, só mostra que ele não tinha muita consciência do que fazia. Pois, se a exclusão do homem do reino divino é uma necessidade absoluta, nem mesmo a graça de um Deus onipotente poderia revogá-la.

Na verdade, não pode haver limites *necessários* ao conhecimento humano, sendo a condição humana definida precisamente pela contingência e pela liberdade. Todos os limites ao conhecimento humano têm de ser contingentes, e é precisamente isto o que permite, de um lado, as diferenças de capacidade cognitiva entre indivíduos e, de outro, o progresso do conhecimento. A tentativa de descobrir *a priori* os limites do conhecimento humano é autocontraditória e absurda na base, reduzindo-se portanto a filosofia crítica a uma pretensão insensata, ao “sonho de um visionário”, que imagina poder puxar-se pelos cabelos para fora da água como o Barão de Munchausen e contemplar de dentro os seus próprios limites externos, como aquelas escadas de Escher cujo topo emenda com o primeiro degrau.

6.

Mais ingênua do que a confiança dogmática do racionalismo clássico no poder cognoscitivo da razão, mais visionária que a pretensão dos místicos a um conhecimento experimental de Deus, é a confiança cega no poder humano de por em dúvida aqueles princípios mesmos que fundam a possibilidade da dúvida. Mais ingênuo que qualquer dogmatismo é o princípio mesmo da filosofia crítica, que pretende estatuir por dedução limites contingentes e e por indução limites necessários. Mais ingênuos do que nossos antepassados, que acreditavam na revelação e na razão, somos nós, que acreditamos em Descartes e em Kant, supondo que a negatividade do seu ponto de partida seja prova de modéstia metodológica, quando ela oculta, na verdade, a mais sobre-humana das pretensões: a pretensão de estabelecer limites absolutos ao conhecimento humano. Pretensão superior à do próprio Deus, que não cercou de grades o fruto proibido, mas o deixou ao alcance da curiosidade de Eva.

26/02/96

Entrevista com Olavo de Carvalho

Revista República, 1999

Olavo de Carvalho foge da “lengalenga de Nietzsche, Foucault e Gramsci”, lança a Biblioteca de Filosofia e diz que o destino eterno do homem deve ser a grande preocupação do pensador

Por Reinaldo Azevedo, Fábio Santos e Michel Laub

Olavo de Carvalho, 52 anos, não é um pensador profissional, mas é dos mais prolíficos entre seus pares. Se é que ele tem par. Autodidata por decisão e apreço à liberdade de pensar sem amarras, está fora da universidade, distante das correntes consagradas de pensamento e, com alguma frequência, é visto no centro de algumas polêmicas, alvejado pelo poderoso eixo acadêmico-mediático do pensamento politicamente correto. Ocorre que ele não é facilmente catalogável. Há poucos meses, um lançamento monumental trazia a sua marca. Foi ele quem selecionou, organizou e comentou o primeiro volume de Ensaios Reunidos, uma seleção de textos que Otto Maria Carpeaux, um nome caro à esquerda brasileira, espalhou pelos jornais Brasil afora. Agora, Carvalho dá início à publicação de sua Biblioteca de Filosofia, uma espécie de versão alternativa de Os Pensadores, a célebre coleção trazida à luz no Brasil pela editora Abril e logo adotada, numa universidade majoritariamente monoglota, como seu quase solitário texto de referência.

A diferença é que a Biblioteca de Carvalho é inaugurada com As Seis Doenças do Espírito Contemporâneo (editora Record/Instituto Brasileiro de Humanidades), do filósofo romeno Constantin Noica, e vai abrigar outros nomes que, pelas mais variadas razões, que vão do desconhecimento ao preconceito, jamais seriam estudados num curso regular de filosofia, como Eugen Rosenstock, Max Wundt e René Guénon. A provocação, como não poderia deixar de ser, fica por conta do próprio Carvalho: “Quero sair da lengalenga de sempre”.

Nesta entrevista concedida a República, fica claro que “lengalenga” não é, definitivamente, a praia de Olavo de Carvalho, um pensador capaz de desmontar com a mesma precisão e argúcia tanto a racionalia esquerdista como a suposta fatalidade do globalismo capitalista. Mas nem por isso um anódino anunciador do fim das ideologias, como os há por aí às pencas. Muito ao contrário, o centro do seu pensamento está antes na demarcação dos campos ideológicos, nas proposições distintivas e afirmativas das diferenças, na capacidade de separar o joio do trigo e, segundo o seu ponto de vista ao menos, colher o trigo.

E uma das boas sementes, para Carvalho, está na religião. Em qual? Em qualquer uma que possa apresentar uma teologia digna do nome, responde o autodenominado “ecumenista radical”. Todas têm, segundo ele, “um núcleo de verdade metafísica que é eterno, revelado”. Assim, na contracorrente do pensamento liberal – conservador segundo alguns –, Carvalho não vê como ameaça a expansão do islamismo no mundo e defende o direito de o Estado professar uma religião. Para ele, os Estados Unidos, o maior exemplo de Estado leigo moderno, criaram uma forma particular de terror psicológico em nome do politicamente correto e dos direitos humanos.

O debate sobre os direitos humanos, diga-se, acaba por introduzir uma espécie de ruído em seu pensamento, mas nem por isso ele deixa de se lançar no centro da fogueira. Ele diz, por exemplo, que os americanos fomentam as privatizações no Brasil, destroem o Estado nacional e solapam a sua legitimidade com sua suposta política de direitos civis, de proteção às minorias, de combate ao trabalho escravo e de incentivo às ONGs. É evidente que esquerda e direita podem pinçar nesse juízo elementos para dizer que Olavo de Carvalho se alinha necessariamente no campo do inimigo.

Ele, por sua vez, rejeita o papel de líder do que quer que seja: “Eu defendo uma idéia não porque ela seja de direita ou de esquerda, mas porque parece coincidir com a realidade do momento. Eu não tenho nenhuma pretensão de chefiar movimento, de orientar política. Se o Brasil quiser um ideólogo, que vá procurar outro”. Carvalho pretende apenas continuar a escrever seus livros, que já passam de uma dezena, nos quais passeia do cinema à filosofia pura. Entre eles contam-se títulos atraentes e de interesse geral, como o best seller *O Imbecil Coletivo – Atualidades Inculturais Brasileiras e Símbolos e Mitos no Filme O Silêncio dos Inocentes*. Seu cardápio inclui, no entanto, algumas propostas menos amistosas ao não-especialista, como *Uma Filosofia Aristotélica da Cultura – Introdução à Teoria dos Quatro Discursos*, *Os Gêneros Literários: Seus Fundamentos Metafísicos* ou ainda *Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão – Comentários à Dialética Erística de Arthur Schopenhauer*.

Definitivamente fora da universidade, ensaísta da revista BRAVO! e colaborador de vários órgãos de imprensa, inclusive desta República, Carvalho – que alguns querem uma espécie de besta apocalíptica na nova direita, vive uma vida modesta, com as dificuldades para fechar a conta do mês de qualquer trabalhador mediano do Brasil: “Não reclamo, não saio por aí gritando que professor deveria ganhar mais. Levo a vida que escolhi, faço o que gosto. Não vejo por que deva responsabilizar os outros por minhas opções. Se eu quisesse ser rico, deveria ter escolhido outra profissão”. Finalmente, a uma pequena provocação de República, responde com outra: “Você tem consciência de que, ao apontar uma espécie de centro da conspiração mundial contra os interesses nacionais, aproxima-se bastante da esquerda?”. Ao que ele diz: “Não tenha a menor dúvida! A diferença é que eu não recebo um tostão da Fundação Rockefeller”. Eis o homem.

República: Neste virada de século, que lugar a política ocupa na vida das pessoas?

Olavo de Carvalho: A coisa está indo numa direção já apontada por Carl Schmitt na década de 30. Ele dizia que a política iria desaparecer e seria substituída pela polícia – duas palavras com etimologia comum. Schmitt dizia que um confronto se torna político quando não pode ser arbitrado por meios racionais. Então se parte ou para a contagem do número de adeptos ou para a guerra. Ele dizia que, a partir da fundação da Sociedade das Nações – a antecessora da ONU –, a parte divergente passaria a ser tratada como criminoso. É o que acontece hoje. Não é mais como foi durante boa parte da história européia, em que os Estados beligerantes se reconheciam como soberanos. Já não se trata de política – confronto entre iguais –, mas de polícia – confronto entre a ordem legal e o criminoso.

Em que medida a chamada globalização facilita que se estabeleça esse quadro?

Bom, eu não acredito que a economia determine o rumo da história. Na maior parte das vezes, ela é um instrumento ou, às vezes, um pretexto. O que está em jogo não é uma questão econômica, mas o poder político. As grandes forças hoje estão pouco se lixando para dinheiro ou lucro. O que há é um esforço para a conquista do poder político em escala mundial, que permita a substituição definitiva da política pela polícia.

Na visão de Carl Schmitt, o adversário é sempre um inimigo. No entanto, ao longo do século XX, evoluiu-se para um tipo de política em que o adversário pode vir a ser abrigado no status quo do vencedor.

Só se pode falar de uma política consensual quando esse consenso se limita a aspectos formais mínimos, à regra do jogo. Mas hoje o consenso já não abarca somente isso, mas também valores explícitos, códigos de conduta. Vai muito além da regra do jogo: determina o resultado. Por exemplo, quando se cria uma doutrina mundial de direitos humanos com base naqueles conceitos abstratos da Revolução Francesa – todos os seres humanos são absolutamente iguais, etc., etc. – e se implanta isso em escala mundial, sem ter em vista as diferenças culturais, religiosas, etc., já não se está mais apenas determinando uma regra, mas todo o resultado. Outro exemplo: hoje, é tido como um absurdo a existência de um Estado islâmico como religião oficial. Não se reconhece

mais que os Estados têm o direito de ter uma diferença cultural, mas, ao mesmo tempo, se concede esse direito aos grupos dentro do Estado. Isso é um nonsense. A primeira Constituição escrita da história foi aquela feita por Maomé para a cidade de Medina, que não impunha práticas islâmicas à maioria judaica. Nunca um Estado leigo moderno conseguiu assegurar a paz entre grupos diferentes. Acho que tanto os muçulmanos como os judeus estão certos de querer ter seus respectivos Estados religiosos, contanto que não persigam ou matem as minorias, é claro.

Mas o Brasil, um Estado leigo, não garante essa proteção?

O Brasil não é um Estado leigo moderno. O Brasil é um Estado ainda em formação. Porém, na estrutura real do esquema de poder, os valores cristãos sempre predominaram. Foi justamente em nome deles que o Brasil criou uma sociedade em que grupo divergentes podem viver sem ser perseguidos. O Estado leigo moderno se pretende superior a todos os Estados vinculados a religiões e alega a capacidade de harmonizar vários grupos, mas nunca fez isso. O exemplo mais característico são os Estados Unidos, onde se oprimem as pessoas, fiscaliza-se a vida particular e cria-se uma situação de terror psicológico em nome dos direitos humanos.

Mas a sociedade americana não vive melhor do que vivia antes do movimento pelos direitos civis?

Infinitamente pior. Isso aí piorou tudo, formidavelmente. É que o Brasil é um país extremamente mal informado. Nunca vi sair no Brasil um único artigo dos negros conservadores americanos, intelectuais de primeiríssimo plano, como Thomas Sowell, economista brilhante que já recebeu um Prêmio Pulitzer. Ele tem um livro em que demonstra que essa legislação dos direitos civis foi extremamente prejudicial aos negros, a começar do ponto de vista econômico. Quando se usa uma palavra qualquer – comodocracia, república, monarquia –, tem-se por um lado a definição nominal, mas, por outro lado, esse termo corresponde a alguma realidade no mundo. O cérebro preguiçoso lida somente com definições nominais. Raciocinando assim, por exemplo, nós entendemos que a monarquia é o governo de um e a república, o governo de muitos. Portanto, acreditamos que a república, por definição, seria mais democrática, quando, na verdade, há mais democracias entre as monarquias do que entre as repúblicas. A definição nominal de direitos humanos é muito bonita, mas como isso se traduz na prática? Os direitos humanos são uma extensão medonha da legislação e, portanto, uma extensão da interferência do Estado na vida do cidadão, uma extensão do aparato jurídico, policial, administrativo, burocrático, etc., etc.

Algumas doutrinas na ilegalidade estão nessa condição por ser consideradas autoritárias, como o neonazismo...

Eu acho que a rejeição delas é puramente nominal. Por exemplo, essa aliança em vigor hoje entre o Estado e os grandes interesses multinacionais, isso é política fascista. Então, quanto mais o sujeito fala mal dos fascistas, mais ele pode praticar aquilo sem problema nenhum. O fascismo não é homogêneo. Dada sua característica de doutrina nacional, ele assume um perfil diferente em cada lugar. O nazi-fascismo é um conceito que não existe, foi inventado pelos comunistas quando desfizeram a aliança com Hitler para demonizá-lo. Fascismo é uma coisa, nazismo é outra. Nazismo é um fenômeno especificamente alemão. A coisa é ambígua. Agora, na Romênia, estive estudando as obras do economista Mihai Manoilescu, que foi ministro da Fazenda de governos fascistas. Ora, ele é o guru dos economistas brasileiros de esquerda, a começar por Celso Furtado. Quando se fala fascismo, está-se falando de uma política econômica estatizante, em que há uma aliança entre o Estado e certas grandes empresas. Por aí se vê como é muito difícil raciocinar em termos de estereótipos. Dizer que nazismo é de direita faz-me rir! Como pode ser de direita uma ideologia que propõe uma sociedade darwiniana? Isso é revolucionário. Poucos esquerdistas ousaram propor algo tão subversivo. Toda ideologia revolucionária, seja nazista ou comunista, é monstruosa, porque revolução, por trás das belas palavras, consiste sempre em matar pessoas.

Mas então qual é a sua definição de esquerda e direita?

É muito difícil definir porque a esquerda muda de ideologia continuamente: aquilo que é de esquerda numa geração é chamado de direita pela própria esquerda na geração seguinte. Só vejo uma maneira de definir: o esquerdista é o sujeito que propõe um ideal de futuro e, em nome dele, justifica suas ações no presente. O direitista é aquele que se legitima em função de coisas já realizadas no passado. Ou seja, há a idéia de conservação e a idéia de mudança, e as duas podem ser progressistas à sua maneira.

Essa nova ordem mundial, globalizante, é de direita ou de esquerda?

A característica dela é conseguir unir essas duas forças. Quando se fala em nova ordem mundial, a ênfase cai no “mundial”. Isso é que interessa. Mesmo que seja velha e que esteja na desordem, será mundial. Vamos substituir esse termo por “poder mundial”. Como é que esse poder se afirma? Vai usar a velhíssima estratégia que é descrita por Bertrand de Jouvenel no livro *Du Pouvoir*, o mais impressionante de filosofia política do século XX: um poder maior derruba os poderes intermediários com a ajuda dos pequenos. Então, o poder globalizante tenta destruir os Estados nacionais prometendo ajuda à arraia-miúda, às populações pobres, aos marginalizados. Ora, como é que vai fazer isso? Por duas vias: tem a da direita, ou liberal, e tem a da esquerda...

Ou tinha.

Não, tem ainda. Por exemplo, os Estados Unidos fomentam as privatizações no Brasil, com o que destroem o suporte econômico do Estado, mas também fomentam a política de direitos civis, a proteção às minorias, o combate ao suposto trabalho escravo, as ONGs... Ou seja, todo o ideário da esquerda é também financiado pelos Estados Unidos. Metade da nossa esquerda é financiada pela Fundação Ford, Fundação Rockefeller, Guggenheim... Por que será que fazem isso?

Não poderia haver um interesse genuíno dessas fundações em promover a melhoria nos países pobres?

As duas coisas são genuínas. É isso que a gente não pode esquecer. Sempre estamos tão comprometidos com o vocabulário viciado que nós acreditamos que, se um sujeito é neoliberal e quer privatizar, quer fazê-lo só em interesse próprio. Não é. O FMI também quer nosso progresso econômico.

Certo, mas há efetivamente trabalho infantil no Brasil, e isso parece ser uma coisa bastante ruim...

Não, não é uma coisa ruim. Eu comecei a trabalhar aos 14 anos e aprendi mais do que em qualquer escola!

Mas há crianças mutiladas. Elas deveriam estar na escola.

Se há uma escola lá e as famílias têm meios de mandar seus filhos, elas vão mandar! Se mandam para o trabalho, ou é porque não têm opção ou é porque acharam que o trabalho é melhor que o estudo: no primeiro caso, o Estado não tem o direito de obrigar as pessoas ao impossível e, no segundo, não tem o direito de lhes impor valores.

Portanto, um programa de erradicação dessa mão-de-obra infantil...

Não! Não tem de haver programa de erradicação nenhum. Tem de simplesmente dar a escola e dar meios e deixar que as pessoas escolham...

Esses programas se baseiam justamente em oferecer escola e condições para que as famílias possam abrir mão do trabalho infantil.

Só que, antes de oferecer escola, já criminaliza o trabalho infantil. E aí é uma brutalidade. É a mesmíssima coisa que o Estado faz quando vai desarmar as pessoas antes de lhes garantir uma polícia que possa protegê-las.

Existe um centro organizador do qual se irradiam essas determinações?

Mas é evidente que existe! Há cinco ou seis nações que mandam no mundo. Nos Estados Unidos, desde a década de 60, publicam-se trabalhos sobre quais são as modificações culturais necessárias para adaptar os países subdesenvolvidos a uma economia moderna. Essas nações começam a estudar essas modificações com 20, 30 ou 40 anos de antecedência.

Esse seu pensamento é muito parecido com o de parte da esquerda.

Não tenha a menor dúvida! Mas nenhuma fundação americana me paga para isso. As minhas idéias são experimentais: pode ser que a situação amanhã ou depois mude ou eu perceba que entendi errado. Agora, o ideólogo não pode mudar de idéia, porque senão acaba o partido.

Algumas vezes, você fala como quem acha que o mundo piorou e está piorando.

Piorou formidavelmente. Todos os cálculos que atestam o progresso consideram que a vida melhorou para os vivos. Se computarmos todos – os que sobreviveram e as vítimas –, veremos que piorou muito. Primeiro: piorou do ponto de vista moral. Até o século XIX, por exemplo, havia a noção de “campo de batalha”. Ou seja, não se atacavam os civis. O século XX tornou a guerra total uma norma. Segundo: não se demonizava o adversário, o confronto era entre poderes soberanos legítimos. Terceiro: o fenômeno racista é um fenômeno moderno, que surge com as ideologias darwinistas.

Mas e o ódio religioso que havia?

Mas é incrível, porque a imagem realmente é essa! Nenhuma religião jamais pensou em fazer contra os seus adversários o que os governantes modernos fazem! Um inquisidor medieval, na pior das hipóteses, iria exigir que o judeu se convertesse. No nazismo, o judeu tinha alternativa de entrar para o Partido Nazista e ser poupado? Não! Ele era morto.

Como é que as pessoas poderiam articular formas de resistência a essa dominação que você aponta?

Primeiro: jamais raciocinar pelo valor nominal das palavras. Ou seja, tentar usar palavras baseando-se em definições obtidas do conjunto da realidade mesmo. Uma coisa é fazer uma abstração baseada em dados da realidade; outra é conceber, como na matemática, uma figura e raciocinar com base nela. Conceitos como democracia e ordem jurídica foram inventados exatamente como em matemática. São meras suposições, e as pessoas se matam em nomes dessas hipóteses.

Observando o mundo como você está expondo, fica a pergunta: o que vai acontecer? Um governo global?

O poder global não apenas vai existir, ele já existe. Na ONU discute-se seriamente a possibilidade de eleição direta dos representantes. Ou seja, os membros da assembléia já não seriam representantes dos Estados, mas dos povos. Então, para que os Estados? A idéia é fazer das nações, dos Estados, vários entrepostos. Pode ser até que, do ponto de vista econômico, isso seja bom. Mas, do ponto de vista psicológico, cultural, será que vale a pena a gente vender tudo que a gente tem só para ficar um pouquinho mais rico? Minha objeção à nova ordem mundial seria mais de ordem moral. Nos Estados Unidos, que já perderam sua própria identidade, vive-se um conflito entre o império e a nação. Há uma nação, que foi fundada na revolução americana, com valores bastante explícitos e, por outro lado, há a dinâmica imperial, expansiva, que não tem nada

a ver com aquela nação! A classe política americana já era imperialista desde o berço, mas isso só foi aparecendo aos poucos. Influenciada pelos philosophes do século XVIII, ela queria fazer um modelo político para ser exportado para o mundo. Quer dizer, cria-se um governo baseado em princípios que são iguais para todos os homens; em seguida, considera-se que quem não concorda com esses princípios não é gente.

Você poderia indicar algumas manifestações de resistência contra essa pasteurização de identidades?

Primeiro, vamos definir qual é a essência desse processo todo. A essência do mundo moderno é o seu ódio à religião. O projeto da modernidade é fechar o homem na vida terrestre e dizer: “Não aspire a mais nada, você é apenas um bichinho, e é aqui o seu limite – não pode olhar para cima”. Aos poucos, essa tendência se torna bastante clara, sobretudo nos Estados Unidos. Eles oferecem asilo ao sujeito que é perseguido na China por ser gay, mas negam às mães que não querem abortar. É uma atitude francamente anticristã. Não é mais o Estado leigo, é o Estado anticristão. O direito de o sujeito ter um prazer sexual começa a ficar mais importante do que o próprio direito à vida. Se os caras construírem essa nova ordem mundial, pode ter certeza: eles ganham, mas não levam. A destruição disso virá pelo lado espiritual, evidentemente. Então, sinais auspiciosos, para mim, seriam aqueles que desmentem isso, que mostram que a aspiração do homem é uma coisa maior, de ordem espiritual. Esses sinais estão em toda a parte.

Você poderia dar exemplos?

Não se vê o povo brasileiro se tornar irreligioso. Pode até mudar de religião, mas não se desinteressa disso. Com a entrada das igrejas evangélicas, parece que as pessoas se interessam até mais por religião. Outro sinal: a expansão tremenda do Islã no mundo. É a religião que mais cresce.

Qual a sua religião?

Eu sou ecumenista radical: católico-protestante-islâmico-judaico-budista-hinduísta. Eu acredito que essas religiões têm todas um núcleo de verdade metafísica que é eterno, revelado, que o ser humano não poderia ter inventado. Acredito que não se inventam religiões e que elas não vão poder se dissipar. Mesmo que a Igreja Católica quebre toda essa estrutura – aliás, já deveria ter quebrado há muito tempo –, ela não termina. Creio piamente que ela será salva pelos leigos.

Você falou que não imagina o homem sem pensar em uma coisa maior. Essa coisa tem de necessariamente ser religiosa?

Religião – judaísmo, cristianismo, islamismo – é uma das maneiras de expressar isso. Mas não tem de ser religioso nesse sentido, pode ser uma aspiração espiritual legítima. E, se for legítima, não desmentirá em nada o legado daquelas tradições.

O sr. não vê a possibilidade de essa coisa maior ser a humanidade, o bem comum...

Não. A humanidade, o bem comum, isso é a pseudo-religião do Estado moderno. Isso é Augusto Comte, a religião da Revolução Francesa. Antonio Gramsci também queria fazer isso. Ele dizia que Rosa Luxemburgo está mais alta no panteão espiritual do que São Francisco de Assis.

Como o sr. vê a expansão do movimento carismático na Igreja Católica?

A situação da Igreja Católica é desesperadora. Já está mais do que na cara que o Concílio Vaticano foi um suicídio. Destruíu tudo. Mexeu no que não era para mexer e não mexeu no que era para mexer. Por exemplo, essa palhaçada do celibato clerical. A Igreja hoje defende o acidental ao passo que já entregou o essencial. Por exemplo, quando diz: “Vamos ter um diálogo com os marxistas”. Eu digo: “Não tem diálogo com Satanás!”. O marxismo é uma ideologia demoníaca. O comunismo faz do ódio a determinadas pessoas a suprema virtude. O ódio ao

explorador se torna predominante em relação à piedade pelo explorado. O sujeito que acreditou nisso está lesado! Eu acreditei nisso entre os 18 e os 20 anos. O mal que me fez... Até hoje tenho de fazer uma espécie de psicanálise para tirar os resíduos desse profundo engano.

O sr. foi militante de alguma tendência organizada?

Fui do Partidão (Partido Comunista Brasileiro) e fui cooptado pelo pessoal do Marighella. Mas, quando começou esse negócio de guerrilha, eu já estava fora havia um ano, uma coisa assim. Isso foi em 1965, 1966, por aí. Mas eu me contaminei profundamente. Eu me impregnei de marxismo. Eu não tinha a menor condição de julgar aquilo! Passei depois 30 anos para apagar essa porcaria. Até hoje não apagou.

Que resquícios sobraram desse militante esquerdista?

Uma certa tendência de demonizar a direita. Até anos atrás, eu não lia um livro de um sujeito que se dizia fascista. Graças a esse preconceito, só depois dos 40 anos li Ezra Pound, Donoso Cortés, Joseph de Maistre e vi que não eram monstros.

O sr. não acha que demoniza a esquerda hoje?

Quem inventou a demonização do adversário foi o marxismo, por pura autoprojeção. A esquerda em geral não é satânica, mas o marxismo é.

Mas se o sr. diz que o marxismo é satânico, está demonizando...

Mas isso não é uma figura de expressão, é uma verdade literal. Leia o livro de Richard Wurmbrand, *Marx and Satan*, e descobrirá que Marx nunca foi materialista, mas um devoto adepto de seitas satanistas, além de espião a serviço do governo austríaco. Um canalha em toda a linha. Tudo no marxismo é engodo e fraude. Morro de vergonha de ter acreditado nesse lixo.

O que quer dizer com “demoníaco”?

O demoníaco é o que proíbe o homem de pensar além da perspectiva terrestre e de julgar o que se passa no mundo em função de uma perspectiva maior. Não deixa fazer a pergunta: “E se houver uma vida após a morte? E se meus atos aqui forem decisivos para o meu destino post mortem?”. É quando se fazem essas perguntas que se começa a dar um sentido eterno à vida. Se a pessoa não fizer isso, não é nem gente.

Os vários materialismos não marxistas – e os há aos montes – também são satânicos?

Mas isso era a esquerda antes do marxismo, a que fez a Revolução Francesa. As raízes desse satanismo já estão lá, mas a palavra esquerda é ambígua e abrange muitas coisas boas também.

Um banqueiro que vai à missa, reza, e, na sua prática cotidiana, em nenhum momento age como quem acredita na vida eterna...

Se me apresentarem um único banqueiro que seja assim, eu talvez concorde. Seria um tipo execrável. Porém, mesmo que esse tipo existisse, muito mais execrável é o sujeito que reivindica o poder político. O homem que quer poder político quer a legitimidade do homicídio, o monopólio estatal da força física.

Ele não pode querer esse poder para fazer o bem?

E o banqueiro não pode querer o dinheiro para fazer o bem? Faz parte do senso comum brasileiro hoje em dia que aquele que reivindica um poder político, alegando tais ou quais motivos superiores, é um tipo superior àquele que reivindica dinheiro. Mas, na verdade, eles estão no mesmo nível, e até aquele que reivindica dinheiro é menos perigoso. A única coisa que um capitalista pode fazer contra outra pessoa é lhe recusar um benefício que ele poderia lhe dar. Mas o problema é que hoje há uma tal simbiose de poder político e poder econômico que o critério político acaba predominando. Quem é o autor dessa simbiose? A casta dos homens de

dinheiro e a dos homens de poder. Mas é uma terceira casta que é a culpada de tudo: a dos homens inteligentes e de cultura. Foram eles que inventaram essa porcaria toda de sociedades mais perfeitas, ideais abstratos.

O sociólogo Manuel Castells fala que, hoje, se alguma utopia pode servir para refletir a realidade, é o anarquismo, ou seja, a atomização completa dos poderes. O que o sr. pensa disso?

Olha, se pegarmos a ideologia anarquista e retirarmos dela um fundo verdadeiramente demoníaco e mórbido, de ódio às religiões, podemos dizer que eu sou anarquista. É preciso muito menos autoridade neste mundo do que existe. Até mesmo no que se chama de iniciativa privada. O presidente da Ford ou da Mitsubishi tem mais poder do que Luís XIV, poder sobre a vida das pessoas!

Na sua hierarquia de valores, o que vem primeiro?

O destino eterno do homem. Essa é a única questão que interessa; o resto é tudo conversa mole! O que acontece depois? É uma ilusão achar que várias vidas de seres mortais podem encontrar um simulacro de eternidade num negócio chamado história, uma abstração inventada por acadêmicos. A idéia do sentido imanente da história é uma das idéias mais estúpidas que pode haver.

O lançamento da coleção Biblioteca de Filosofia, que você está organizando, tem a ver com este seu combate?

A coleção se inspira na idéia de sacudir um pouco a letargia mental dos nossos meios universitários, cujo cardápio de leituras é muito repetitivo: é sempre Nietzsche, Foucault, Derrida, Gramsci, aquela lengalenga. Escolhi então livros que fossem de primeira ordem, que tivessem exercido reconhecida influência nos meios filosóficos, mas que fossem ainda mal conhecidos – ou desconhecidos – do público mais geral, especialmente brasileiro. Jóias raras, em suma.

O primeiro livro foi As Seis Doenças do Espírito Contemporâneo, do romeno Constantin Noica. Por que não um autor mais conhecido?

Constantin Noica foi o guru de todos os escritores romenos que fizeram sucesso no exterior, enquanto ele próprio permaneceu na Romênia, em prisão domiciliar, desconhecido do mundo. Outro autor será Eugen Rosenstock, que depois mudou o sobrenome para Rosenstock-Huessy em homenagem à esposa falecida. Ele escreveu um livro que Otto Maria Carpeaux qualificou de “a obra histórica mais profunda do nosso século”.

Quem mais integra a coleção?

Vamos publicar até Max Wundt, grande filósofo obscurecido pela fama do pai, Wilhelm Wundt, fundador da psicologia experimental, e René Guénon, do qual Mircea Eliade dizia: “É o melhor de todos, mas não o cite jamais ante o público acadêmico”. Mais tarde vamos publicar clássicos latinos e medievais que ninguém neste Brasil leu ainda.

Espírito e personalidade – II

Olavo de Carvalho

É objetivamente estranho, mas culturalmente compreensível, que o estudo da inteligência humana faça tão pouco uso do conceito de “verdade”. O que se mede nos testes é apenas a correção formal, a adequação, a eficiência dos raciocínios, mas há com toda a evidência uma diferença abissal entre fazer um raciocínio correto e saber que ele está correto. A primeira dessas operações pode ser efetuada por um computador. A segunda exige uma presença humana, uma inteligência pessoal, uma consciência. Tudo o que um computador pode fazer é aplicar certos protocolos de correção padronizada e aprovar ou rejeitar suas próprias conclusões, mas isso não é o mesmo que “saber”.

É por um vício cognitivo, por uma espécie de compulsão metonímica, que um homem diz que “seu” pensamento, “sua” memória, “seu” raciocínio ou mesmo “sua” inteligência – no sentido vulgar de destreza mental -- apreenderam tal ou qual verdade. Nenhuma função da mente pode, como tal, nos dar a verdade. Juntas ou separadas, só nos dão os elementos e articulações nos quais reconheceremos – ou não – a verdade. O reconhecimento da verdade não é obra de nenhuma faculdade ou potencia mental: é obra da pessoa como tal, do ser humano individual concreto, ou, se quiserem, do “eu”.

Mesmo quando dizemos “meu eu” ou “meu ego”, furtamo-nos à condição e à responsabilidade de sujeito agente, terceirizando-as num nome de parte ou função, e às vezes acreditamos que assim nosso discurso subiu mais alto na escala de objetividade. Mas por que deveria eu ser considerado mais veraz, mais confiável ou mais “objetivo” pelo simples fato de falar de mim mesmo na terceira pessoa? Qualquer criança de dois anos pode fazer isso. Falar de “pensamento”, de “imaginação”, de “inteligência” etc., só é válido se estou ciente de que essas terceiras pessoas abstratas são entidades fictícias incumbidas de representar, no microcosmo do discurso, várias modalidades de uma ação que em todos os casos é minha e somente minha.

Todo mundo conhece a piada: o que engorda não é açúcar, não é cerveja, não é pão, não é macarrão – o que engorda é você. O mesmo retorno do objeto ao sujeito deveria ser praticado quando se fala do conhecimento da verdade: quem enxerga a verdade não é meu pensamento, meus órgãos dos sentidos, minha imaginação ou minha inteligência: quem enxerga ou não enxerga a verdade sou eu.

Há, é claro, alguma dificuldade gramatical em falar em nosso próprio nome quando queremos dar ao nosso depoimento um sentido de universalidade, sugerir que aquilo que se passa na nossa experiência se dá exatamente igual – ou deveria dar-se – na experiência de todo mundo. Em geral simulamos a universalidade, que é uma ampliação, por meio da impessoalidade, que é uma diminuição. O artifício é lingüisticamente aceitável, mas sempre perigoso, porque tão logo o aplicamos tendemos a esquecer que o fizemos, e tomamos a impessoalidade enquanto tal como indício ou prova de veracidade. Daí à frieza estudada do discurso professoral, em que um tagarela esperto se esconde por trás da tribuna para fingir que é a voz da verdade universal, o passo é bem curto.

Nem todos os depoimentos concordantes do mundo podem provar o que quer que seja, se as testemunhas não falam desde dentro da sua consciência viva, com plena presença individual humana, mas desde a superfície de um papel social aprendido, com um senso de responsabilidade moral e humana de bonecos de ventríloquo.

Mesmo na ciência, muitas vezes os experimentos concordantes só parecem sê-lo porque sua expressão em palavras faz abstração de mil e um desvios e variações individuais observados durante a sua execução. Congressos científicos, tribunais, debates parlamentares e jornalísticos não passam, com frequência, de espetáculos de teatro onde os atores se esmeram em dar uma impressão de verossimilhança concordante por meio da simples impessoalidade do tom e da abstinência ascética de qualquer presença pessoal.

Tudo isso não impede que o único conhecedor e portador da verdade continue sendo o sujeito individual consciente tomado na sua unidade moralmente responsável e na sinceridade do seu testemunho interior.

Se a concordância de muitos testemunhos é frequentemente enganadora, a confissão individual plena pode, em contraste, elevar-se às alturas da validade universal quando seu conteúdo vem carregado daquela necessidade intrínseca que força todo ouvinte sincero a reconhecer, por dentro, que com ele as coisas se passam exatamente do mesmo modo. Quando Agostinho confessa que desde a mais tenra infância já tinha pensamentos maldosos no coração, qual ouvinte honesto, com memória afiada, pode negar que também os tinha? Se digo que, malgrado minhas aspirações espirituais, com frequência me surpreendo temendo mais a opinião pública que me espreme de perto do que o Juízo Final com que Deus me acena de longe – ou mesmo deixando-me levar pela fantasia macabra de que Deus me julgará com a malícia de meus inimigos –, qual ser humano, em seu juízo perfeito, pode negar que o mesmo tenha jamais se passado com ele?

O assentimento pode, no entanto, basear-se na imitação de papéis aprendidos ou num senso das conveniências sociais em vez da sinceridade da memória. Quando é esse o caso, tanto faz a testemunha falaciosa esconder-se exteriormente por trás daquilo que ela imagina que os ouvintes esperam dela ou, interiormente, por trás de funções da mente hipostasiadas numa pluralidade de terceiras pessoas gramaticais. A mentira exterior e a mentira interior só diferem pelo tamanho da plateia.

Sexta-feira, 18 de janeiro de 2013

Espírito e personalidade

Olavo de Carvalho

O espírito é aquilo que só chega a nós pelo pensamento, mas que o pensamento, por si, não pode nem criar nem alcançar. O espírito é a verdade do pensado, a qual, por definição, está para além do pensamento mesmo nos casos em que este cria o seu próprio objeto. Quando, por exemplo, criamos mentalmente um triângulo, este já traz em si todas as suas propriedades geométricas que o pensamento, nesse instante, ainda ignora por completo; e quando ele as tiver descoberto uma a uma, num longo esforço desenvolvido no tempo, terá de confessar que estavam no triângulo em modo simultâneo antes de que ele as apreendesse. E mesmo quando apreende uma só, apreende algo que está no triângulo e não no próprio pensamento. Não há, na esfera do mental, nenhuma diferença entre pensar o falso e pensar o verdadeiro. O pensamento só se torna veraz quando toca algo que está para além dele, algo que não se reduz de maneira alguma ao ato de pensar. Esse algo é o que chamamos “verdade”. Como se vê no exemplo do triângulo, a verdade está para além do pensamento mesmo quando o objeto deste é criado pelo próprio pensamento: o pensamento não domina e não cria a veracidade nem mesmo dos objetos puramente pensados. A verdade só aparece para além de uma fronteira que o pensamento enxerga mas não transpõe. A verdade é o reino do espírito.

A verdade é espírito, mesmo quando apreendida num objeto material. Nossos sentidos podem apreender a presença de um objeto, mas não podem, por si, decidir se essa presença é real ou imaginária. O pensamento tem de intervir, colocando perguntas que completem e corrijam a mera impressão. Ele o faz em busca da verdade do objeto, mas, quando a alcança, sabe que ela está não apenas para além dos sentidos, mas para além dele próprio, caso contrário não seria verdade de maneira alguma e sim apenas uma impressão suplementada pelo pensamento.

A verdade é sempre transcendente à esfera do pensamento, das sensações, das emoções, de tudo quanto constitui o “mental”. Os testes de QI não medem a quantidade da atividade mental, mas a sua eficiência em transcender-se, em apreender a veracidade do objeto -- a sua capacidade de vislumbrar, para além da esfera do pensado, o reino do espírito. Essa capacidade não se chama “pensamento”, mas inteligência. Ela é inteiramente alheia à quantidade, intensidade ou elegância formal do pensamento. “De pensar, morreu um burro”, diz o ditado. Pensar falsidades dá tanto trabalho, e às vezes até mais, do que chegar à verdade. O pensamento bom não é aquele que se compraz na riqueza dos seus próprios movimentos, mas aquele que se recolhe humildemente para dar passagem à inteligência, à percepção da verdade.

A correção formal do pensamento pode ser importante, às vezes, mas o pensamento, por si, não tem como apreender a verdade da sua própria correção formal. Tomar consciência da correção formal de um silogismo não é um pensamento: é a percepção instantânea -- intuitiva, se quiserem -- de um nexos necessário entre dois pensamentos. Se não fosse assim, seria um terceiro pensamento, cujo nexos com os outros dois teria por sua vez de ser provado silogisticamente, e assim por diante até à consumação dos séculos. Mesmo a mera veracidade formal é veracidade e transcende o pensamento.

Pessoas que pensam muito são, só por isso, chamadas de “intelectuais”, mas isso é errado: a vida do intelecto só começa na fronteira em que o pensamento se apaga para dar lugar à percepção -- ou vislumbre -- da verdade.

Tanto o pensamento quanto as impressões, a memória ou as emoções não fazem senão acumular motivos para que a verdade surja, depois, numa percepção instantânea. Essa acumulação pode ser longa e trabalhosa, mas ela não é nunca a finalidade, a meta de si própria.

Toda educação da inteligência deveria ter isso em conta, mas isso se tornou quase impossível numa época que virou as costas à própria noção da verdade -- para não falar do espírito --, substituindo-a pela de projeção subjetiva, adequação, utilidade, interesse de classe, criação cultural, etc., como se todas estas noções não afirmassem implicitamente a sua própria veracidade e não restaurassem assim, meio às tontas, aquilo que desejariam suprimir.

No curso da sua evolução temporal, o indivíduo chega a ter uma “personalidade intelectual” no momento em que a submissão do seu pensamento ao espírito se tornou um hábito adquirido e se integrou na sua alma como uma reação usual e quase inconsciente.

Em sentido estrito, conduzir o estudante a essa passagem de nível seria o objetivo de toda educação superior, mas a redução das universidades à condição de escolas profissionais ou de centros de adestramento ideológico para militantes veio a tornar esse objetivo completamente utópico, elitizando em vez de democratizar o acesso aos bens superiores do espírito como prometem fazê-lo todos os governos do mundo.

O caminho, decerto, não está bloqueado para os estudantes que tenham iniciativa pessoal e alguns recursos. O problema é que a conquista de uma personalidade intelectual num ambiente que desconhece a mera existência dessa possibilidade humana – o caso, sem dúvida, do meio universitário brasileiro hoje em dia -- é fonte de inumeráveis dificuldades psicológicas para o estudante, a começar pela quase impossibilidade de encontrar pessoas do mesmo nível de consciência com as quais possa ter diálogo e amizade. A personalidade intelectual só pode ser compreendida desde outra personalidade intelectual: o diálogo com indivíduos desprovidos dela é uma transmissão sem receptor, a ocasião de malentendidos e sofrimentos sem fim.

Quinta-feira, 17 de janeiro de 2013

Existência e possibilidade

por Olavo de Carvalho

Curso Online de Filosofia
Rascunho para desenvolvimento em classe¹

Para ler as partes principais do Livro I da Suma contra os Gentios, é preciso colocar-nos, mentalmente, no nível de abstração e universalidade requerido pelo assunto. Sto. Tomás aí trata da origem primeira de tudo o que existe. Não se trata, portanto, de imaginar uma “força” que aja de algum modo sobre as “coisas”, pois isso não só pressupõe a existência de coisas, mas define o agente, de modo errôneo, por uma noção transitiva, a de “força”, quando é claro que a idéia mesma de um movimento transitivo exige de algo em direção ao qual se transita. Trata-se, isto sim, de compreender que, se “existência” é o estado daquilo que existe, ela própria não pode existir nesse sentido, pois então se reduziria a um existente entre outros. Também não se pode compreender a existência como a soma ou conjunto daquilo que existe, pois nesse caso ela não teria nenhum atributo próprio senão aqueles que estão nos existentes ou aqueles que resultam das relações entre else e, portanto, nada seria por si mesma. Para apreender a noção de existência você tem de fazer um esforço de imaginação para conceber a total inexistência do que quer que seja. Suprima o cosmos, suprima a História, suprima todos os entes reais ou irreais, suprima até mesmo a consciência humana (a começar pela sua própria), e tente conceber o que sobra. É o nada? Sim, certamente o nada. Mas não o nada absoluto, porque sabemos que existe alguma coisa e, se algo existe, é porque é possível. Excluídos todos os existentes, sobra um nada, mas um nada cheio de possibilidades. Se você excluir mesmo essas possibilidades, terá declarado que tudo é impossível, mas você sabe que algo é possível, já que algo aconteceu. O nada que sobra quando suprimidos todos os existentes não é pois propriamente um nada, mas um feixe de possibilidades. Quais possibilidades? Todas as que se realizaram e todas as que ainda podem se realizar. Isso é o que chamamos “existência”: a possibilidade de que os existentes existam. A possibilidade dos existentes não existe como else existem: existe independentemente deles – else é que dependem dela. Mais ainda: a possibilidade transcende infinitamente os existentes, pois abrange também todas as relações possíveis entre else. O conjunto das relações possíveis entre os existentes não pode ser deduzido da soma dos atributos de todos else, pois há possibilidades acidentais que não derivam desses atributos. Para cada conjunto de atributos de um ente, há em volta um conjunto imensamente maior de acidentes possíveis, e estes, se são possíveis, fazem parte da possibilidade, estão contidos naquele “nada” que você encontrou ao suprimir mentalmente a totalidade do que existe.

A palavra “possibilidade” é usada, no dia a dia, apenas como medida de uma conjectura que fazemos sobre este ou aquele ente, sobre este ou aquele conjunto de entes. Mas uma coisa é a possibilidade considerada ao nível dos entes, outra é a possibilidade considerada em si mesma, acima e antes da existência de qualquer ente. No primeiro sentido, a possibilidade é uma relação entre entes. No segundo, é a própria constituição desses entes como “essências”. A palavra “essência” designa o que um ente é, independentemente de ele existir ou não. Como cada ente existente é alguma coisa, tem alguma essência, e como tudo aquilo que existe é necessariamente possível, é forçoso concluir que, no plano da possibilidade pré-existente, todas as essências já eram o que viriam a tornar-se na existência real. Ora, entre as essências existem relações lógicas incontornáveis, independentes e prévias à existência dos entes que as manifestam. Os entes matemáticos ilustram isso de uma maneira esplêndida: antes de que existisse qualquer objeto esférico, os pontos da superfície da esfera já eram equidistantes do seu centro; antes de existir um quadrado, já era forçoso que, cortado pela diagonal, o futuro quadrado resultasse em dois

¹ Texto lido na aula 54 do Curso Online de Filosofia, transmitida em 17 de abril de 2010.

triângulos isósceles. Portanto, se todas as essências estavam presentes na possibilidade total antes que qualquer ente a elas correspondente viesse à existência, temos de admitir também que todas as relações lógicas entre todas as essências possíveis já estavam contidas na possibilidade total. Mas entre os entes há relações que, sem ser ilógicas, são alheias à lógica, no sentido de que não podem ser deduzidas das essências: são as relações acidentais. Se essas relações não estivessem contidas na possibilidade total, seriam impossíveis e portanto jamais apareceriam na existência; como aparecem, é necessário concluir que estavam.

Pergunte agora como todas essas essências e todas essas possibilidades estavam na possibilidade total? Estariam lá de maneira confusa e mesclada, só se distinguindo ao longo do processo da existência? Seria o mesmo que dizer que, no curso da sua vinda à existência, essas essências realizaram uma possibilidade que não estava na possibilidade total, ou seja, uma possibilidade impossível. As essências e suas relações, inclusive acidentais, estão todas presentes na possibilidade total, e estão lá em modo perfeitamente ordenado e límpido.

O nada que você encontrou ao suprimir todos os existentes começa a se parecer cada vez menos com um nada: ele é antes a ordem prévia de todas as possibilidades manifestadas no curso da existência.

Pergunte agora a si mesmo se a possibilidade universal pode ser concebida apenas como um sistema teórico, hipotético, passivo e inerte, de equações ou relações lógicas quaisquer, sem nenhuma existência em si mesma. A resposta é clara: se a possibilidade total não existe, não existe possibilidade nenhuma. A possibilidade universal não existe, portanto, como possibilidade no sentido fraco da palavra, como quando dizemos que um jogo de xadrez tem a possibilidade de terminar com a vitória das negras ou das brancas. Ao contrário: contendo em si todas as possibilidades da existência, ela abrange e contém a existência – toda a existência. A existência deriva da possibilidade, e não esta daquela. Contendo em si a existência, ela nem pode ser inexistente, nem pode “existir” como existem os entes: Ela tem uma modalidade especial de existência. Como diriam os filósofos escolásticos, ela existe de modo eminente. Contendo em si a existência na sua totalidade, bem como a inexistência que limita a existência, ela é a existência da existência.

A experiência da presença

Christiane D'AINVAL

[De: *Une Doctrine de la Présence Spirituelle: La Philosophie de Louis Lavelle*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967, pp. 33-35. Tradução de Olavo de Carvalho para exclusivo uso em classe pelos alunos do Seminário de Filosofia. Proibida a difusão por quaisquer meios.]

A experiência da presença é comum a todos, mas o primeiro que chega não a obtém em plenitude, mais ocupado que está em preencher a presença “como se ela fosse em si mesma um quadro sem conteúdo”¹ do que em refletir sobre ela. A tarefa do filósofo é justamente esforçar-se para experienciá-la com mais pureza e acuidade e, de vaga que ela era de início, torná-la cada vez mais distinta. Do mesmo modo que o cientista visa a obter experiências mais e mais precisas, o filósofo deve colocar tudo em jogo para obter uma experiência interior cada vez mais fina e completa. “Ainda que a experiência de que se trata seja sempre atual, nota Lavelle, no mais das vezes o é de uma maneira confusa e implícita; ela tende incessantemente a nos escapar; e cabe a nós, precisamente, torná-la distinta e retê-la.”²

A experiência da presença não serve somente de ponto de partida do sistema de Lavelle; ela também o sustenta ao longo de todo o seu desenvolvimento, e é ela ainda, mais sublimada, que constitui o seu coroamento. Seu método reside numa associação contínua entre ela e o raciocínio, um explicando a outra, que lhe traz provas por sua vez, a progressão do raciocínio indo de par com um aprofundamento da experiência, à qual está referido cada elo das “longas cadeias de razões”, segundo a expressão de Descartes. Pois, se essa experiência é una, sua riqueza é insondável – é a “presença total” que ela nos entrega. Lavelle expõe em detalhes esse papel fundamental da experiência da presença: “O próprio do pensamento filosófico, escreve ele, é apegar-se a essa experiência essencial (da presença), afinar-lhe a acuidade, retê-la quando ela está perto de escapar, voltar a ela quando se obscurece e temos necessidade de um limite e de uma pedra de toque, analisar seu conteúdo e mostrar que todas as nossas operações dela dependem, encontram nela a sua fonte, a sua razão de ser e o princípio da sua potência.”³

É difícil isolar essa experiência, para examiná-la na sua pureza: “é preciso uma certa inocência, um espírito liberado de todo interesse e mesmo de toda preocupação particular”⁴. Se a metafísica em si mesma é uma “via estreita”⁵, o caminho que a ela conduz já é laborioso: “E há poucos homens que aceitam galgá-lo. Pois trata-se de abolir tudo o que parece sustentar nossa existência, as coisas

¹ *La Présence Totale*, p. 58.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ *Ibid.*

⁵ *De l'Intimité Spirituelle*, pp. 228-245.

visíveis, as imagens e todos os objetos habituais do interesse e do desejo.”⁶ Se a presença é em si mesma uma experiência metafísica, o método que é preciso empregar para analisá-la deve ser ao mesmo tempo, como já notamos antes, psicológico e moral. Poder-se-ia chamá-lo “o método mesmo da filosofia”, declara ele, “um método psicometafísico”⁷. Em outra parte, ele fala de “metamoral”⁸. Pois a busca da verdade exige todo o nosso ser: “a verdade não deve ser somente contemplada, mas desejada e amada”⁹.

Na base de toda filosofia espiritualista, encontramos um período de purificação: Platão pratica a *kathársis* antes de chegar à *theoria*. Descartes lança uma dúvida severa sobre todos os seus conhecimentos. Não espanta, pois, que encontremos em Lavelle tantas advertências contra o divertimento (entendido no sentido pascaliano do termo) que desvia a atenção dos seus objetos essenciais e perturba a “simplicidade do olhar espiritual”¹⁰. “A filosofia, afirma ele, começa no momento em que cessa o divertimento”¹¹.

Nele como em Descartes, o método interessa a um tempo a inteligência e a vontade, mas, ao passo que em Descartes ele apela a esta última no plano intelectual sobretudo, ele a faz intervir também no plano moral, lá onde ela deva lutar contra o amor-próprio, fonte de todas as cegueiras. “É preciso ir à verdade com todas as nossas forças”, dizia Platão. “A verdade não pode jamais penetrar senão numa consciência que dela seja digna”, retoma Lavelle. “Isso é verdade já no conhecimento das coisas materiais. Mas aí basta uma certa aplicação da atenção; quando se trata das coisas espirituais, é preciso ainda uma certa pureza do querer”¹². “Esforço de meditação pessoal e de purificação interior”¹³, isto é, disciplina da atenção e aprofundamento da sinceridade, tais são as diretrizes que resumem a propedêutica psicológica e moral de Lavelle.

⁶ *De l'Acte*, p. 9.

⁷ *De l'Intimité Spirituelle*, p. 138.

⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁹ *Morale et Religion*, p. 117.

¹⁰ *L'Erreur de Narcisse*, p. 229.

¹¹ *La Philosophie Française entre les Deux Guerres*, p. 243.

¹² *L'Erreur de Narcisse*, p. 229.

¹³ *De l'Intimité Spirituelle*, p. 169.

Fugindo da filosofia

Olavo de Carvalho

Na universidade brasileira – e refiro-me somente às mais prestigiadas –, a lógica e a filologia foram consagradas como os refúgios convencionais da impotência filosófica. Ambas constituem, é claro, domínios autônomos, com seus objetos e métodos respectivos, que às vezes podem ser freqüentados indefinidamente sem nenhum suporte filosófico especial, mas que, como todas as demais ciências, podem suscitar problemas de ordem filosófica para os quais não encontram solução dentro dos seus critérios e terrenos próprios.

Nenhuma das duas é a filosofia, embora ambas prestem a ela os serviços de ciências auxiliares freqüentemente indispensáveis.

A lógica está para a filosofia como a gramática está para a literatura. Idealmente, espera-se que tudo o que um escritor escreve seja compatível com as regras consagradas da gramática, seja por segui-las em sentido estrito, seja por transcendê-las criativamente, seja por transgredi-las em detalhes menores amplamente compensados – ou até justificados – pelo valor do conjunto. O que não se espera nunca é que um escritor sacrifique a vivacidade direta das suas intuições estéticas às exigências de algum gramático ranheta. Do mesmo modo, espera-se que aquilo que um filósofo diz resista ao teste da consistência lógica, mas não que ele próprio forneça a cabal demonstração lógica de tudo o que disse.

Isso é assim por dois motivos. Primeiro: em filosofia não há cabal demonstração lógica de praticamente nada. Todas as teses filosóficas podem ser recolocadas em questão à medida que se descobrem nelas novas nuances insuspeitadas à primeira vista ou que o desenvolvimento das ciências traz à luz novos aspectos dos seus objetos. Segundo: o trabalho de demonstração lógica exaustiva só é possível em questões filosóficas já longamente elaboradas por uma tradição de interpretações e debates, quando as dificuldades de expressão foram superadas e os conceitos estabilizados. Acontece, por fatalidade, que essa condição quase nunca é cumprida pelas grandes filosofias. O que caracteriza essas filosofias – acima de tudo a de um Platão, a de um Aristóteles – é que desbravam continentes desconhecidos, para os quais não há ainda uma linguagem consagrada nem conceitos descritivos prontos. *A busca da perfeita (ou mais perfeita) consistência lógica é antes ocupação de continuadores e epígonos que dos espíritos criadores.* Na exploração do desconhecido, uma certa margem de imprecisão e nebulosidade é inevitável. Prova-o acima de qualquer possibilidade de dúvida o fato de que, decorridos dois milênios e picos, ainda se discute o sentido preciso de tais ou quais termos nos escritos daqueles dois filósofos.

É aí, precisamente, que entra a filologia. Sua tarefa é reconstituir a forma e, se possível, o sentido originário dos textos antigos – ou não tão antigos –, de modo a que o estudioso deles tenha em mãos um material confiável, de onde se depreenda com clareza máxima o pensamento dos autores, bem como o seu

encadeamento histórico e os seus nexos com o ambiente social e mental das épocas respectivas.

Com isso chegamos um pouco mais perto da filosofia. Estudar e compreender os escritos dos grandes filósofos já é, de algum modo, tomar parte numa atividade filosófica. Tanto que aqueles que a praticam se consideram filósofos. Alguns até acreditam que nisso e somente nisso consiste a filosofia. O prof. José Arthur Gianotti declarou peremptoriamente ser a filosofia, em essência, “um trabalho com textos”. Não lembro se a expressão foi bem essa, mas essa era a idéia.

Essa idéia tem o mérito de demarcar precisamente a diferença entre a filosofia e o que dela se transmite, na melhor das hipóteses, aos estudantes das universidades brasileiras. Estes ocupam-se de textos (quando se ocupam de alguma coisa). Os grandes filósofos, ao contrário, não se dedicavam eminentemente ao estudo de seus próprios textos, nem mesmo ao dos seus antecessores, contemporâneos e concorrentes, mas ao estudo de objetos que existiam antes, fora e independentemente da filosofia: Deus, a vida após a morte, a constituição dos Estados e governos, a sociedade e os costumes, a conduta moral ou imoral dos seres humanos, os sonhos e emoções, a ordem do universo material, a estrutura da realidade. Nenhum desses objetos foi inventado pelos filósofos. Estes os encontraram prontos na experiência da vida (que inclui, é claro, uma parcela de herança filosófica), e fizeram um gigantesco esforço de compreendê-los. Desse esforço sempre fez parte, é claro, a meditação do que os filósofos anteriores – ou os homens cultos em geral – haviam dito a respeito. Aristóteles diz mesmo que o exame das opiniões inteligentes é bom começo de investigação filosófica; e esse começo, decerto, exige a leitura dos textos. A diferença é que Aristóteles os lia para encontrar, justamente, o que não estava neles: o objeto enquanto tal, que só muito parcialmente, e não raro impropriamente, transparecia nas opiniões estudadas. Dito de outro modo, ele usava os textos como perspectivas auxiliares para enriquecer, às vezes por contraste, a sua própria experiência direta dos objetos. Foi nesse sentido que Eric Voegelin aconselhava a seus alunos: “Não estudem a filosofia de Eric Voegelin. Estudem a realidade.”

A transmutação da realidade em conceito filosófico requer uma técnica apropriada, a técnica filosófica, elaborada ao longo de milênios de experiência, que descrevi breve e toscamente no livro *A Filosofia e seu Inverso*. Essa técnica é especificamente diversa da lógica e da filologia e não pode ser adquirida pelo estudo exaustivo, ou mesmo maníaco, dessas duas disciplinas.

Humildade, Ridículo e Ironia¹

OLAVO DE CARVALHO

O senso do ridículo é um freio a todas as pretensões de grandeza. Os adversários da grandeza tendem a louvá-lo por isto. Uma psicologia profana -- e, no fundo, desumana -- diria que ele é o antídoto do orgulho. Mas para deter o orgulho basta a humildade, a qual, se se alimentasse do senso de ridículo, não seria humildade e sim apenas orgulho amedrontado. A humildade se alimenta da grandeza de Deus, que é, no fundo, a única grandeza do homem: ela freia o orgulho, sem sufocar a grandeza. O senso de ridículo é o sucedâneo diabólico da humildade: ele reprime as manifestações exteriores do orgulho para preservar intacto o orgulho interior; ele alimenta o orgulho à força de reprimí-lo e irritá-lo, o que o torna assim cada vez mais odioso e mau.

A verdadeira humildade não possui e não tolera o senso de ridículo; os santos aceitam o ridículo sem amá-lo nem temê-lo, com a mesma naturalidade indiferente com que a matéria inflamável aceita o fogo e a matéria pesante cai. O mártir não ama as chamas, nem a espada do carrasco: ama a Deus, e aceita as consequências que a contingência terrestre lhe impõe. O senso de ridículo seria um estorvo, apenas. Ele contraria o princípio do *vacare Deo*.

A humildade também não poderia jamais tomar o homem como objeto de orgulho ou de escárnio; quando muito, de gracejo afetuoso e inocente; e nos mais das vezes nem disto, porém de compaixão e lágrimas. Indiferente ao ridículo que os outros vêem nele, o homem humilde é cego para o ridículo que se mostra nele².

Quando a humildade é por sua vez objeto de riso ("Não és tu, acaso, o Rei dos Judeus?"), ela sabe que aquilo que move os homens a rir não é humano: é animalesco - o espírito da horda em camaradagem festiva e sangrenta - ou diabólico: o riso da vitória desigual das potências cósmicas sobre a impotência humana. É preciso todo o artificialismo pedante de uma época sem coração para tornar objeto de riso o fato de que alguns cristãos da Idade Média vissem algo de diabólico no gênero cômico³. Pois rir de um homem não é, acaso, recusar-se a compreendê-lo

¹ Ensaio em forma de apostila para o curso Introdução à Vida Intelectual, em 11 de agosto de 1987.

² Certas frases de cortante ironia proferidas por um S. Domingos ou um S. Bernardo parecem desmentir isso, para não falar de satíricos católicos fervorosos como Chesterton e Belloc. É preciso estar apenas ciente de que a sátira feita por um religioso nunca visa nem à humanidade nem ao indivíduo humano, porém a idéias, instituições e poderes, ante os quais a compaixão é descabida.

³ O romance de Umberto Eco, *O Nome da Rosa*, gira em torno de uma suposta Segunda Parte da *Poética* de Aristóteles, que trataria do gênero cômico, e a que alguns monges teriam dado sumiço por julgá-la diabólica. O sr. Eco não vem ao caso, porque é apenas alguém empenhado em fazer do mais requintado arsenal da pesquisa científica um instrumento a serviço do mundanismo afetado e diletante. Mas quem conheça algo da função da paródia nas iniciações não pode deixar de admirar a clarividência desses monges, se é que existiram. A comicidade de um Gurdjieff ou de um Idries Shah é por vezes irresistível: suas vítimas baixam ao inferno entre gargalhadas. Não é impossível que algum monge esclarecido já previsse isso no século X ou XII, porque uma antiga tradição hebraica já falava do potencial "satânico" contido nas obras de Aristóteles: sua dialética, afirmava essa tradição, continha um "sentido secreto" que só seria desvendado e utilizado no fim dos tempos, pelo Anticristo; e o papel que hoje a "lógica matemática" desempenha na destruição da racionalidade humana leva a crer que essa profecia já se realizou; não se vê por quê uma outra parte da obra de Aristóteles não poderia conter também algo de potencialmente nocivo por sua possibilidade de uso perverso, sem prejuízo de seu valor intrínseco. Sobre a função diabólica do cômico, v. René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes de Temps*, Chap. XXXIX, "La Grande Parodie ou l'espiritualité à rebours" e Frithjof Schoun, "Le demiurge dans la mythologie nord-américaine", em *Logique et Transcendance*. A

“desde dentro”, como o requer a compaixão, e insistir em enxergá-lo apenas pelo lado da eventual incongruência exterior?⁴ Quem poderia ter ensinado os homens a escarnecer de seus semelhantes, e a temer o escárnio deles, senão o Diabo? E sob quê pretexto sublime, senão o de reprimir o orgulho? E com quê consequência, senão a de produzir um orgulho mais interiorizado, cerebral, premeditado e astuto?

O fato de que a nossa época tenha feito do senso do ridículo um sinal de inteligência alerta já diz tudo sobre o espírito que a move: é preciso esquecer o essencial, para poder viver atento a todas as mais mínimas casualidades que possam dar margem ao ridículo, seja para explorá-lo nos outros ou para impedir que o explorem em nós. Que jamais a concentração no essencial nos entregue distraídos nas garras de algum gozador. Movido pelo senso do ridículo, o espírito moderno concede às coincidências e casualidades do momento o monopólio da atenção. O essencial torna-se distante e inverossímil⁵. Temendo que o *vacare Deo* o leve a cair, distraído, num poço, como Tales, o intelectual moderno põe todas as suas forças à disposição de um empenho tenaz de escapar ao escárnio da velhinha que ria de Tales. O intelectual moderno já não é um oráculo do eterno: é uma antena do século, atenta às mais mínimas variações da energia ambiente, das correntes psíquicas, da moda e do diz-que-diz-que. Ele não pensa: responde somente a estímulos⁶.

Uma das demonstrações mais tristes da superficialidade e vazio da vida brasileira é o papel preponderante que na psique da nossa população urbana letrada desempenha o senso do ridículo, levado a um ponto de sensibilidade doentia para toda a sorte de cacófatos e trocadilhos⁷. É um fator de bloqueio em toda comunicação do pensamento - a atenção excessiva voltada para a camada sonora entorpece a apreensão do sentido. E é um fator geral de inibição dos sentimentos mais autênticos. Isto acabou fazendo do “sentimental reprimido e irônico” um tipo nacional⁸.

tradição sobre a dialética é mencionada por Guénon em *Formes Traditionnelles et Cycles Cosmiques*, pp. 111-112. Sobre a lógica matemática e a nova linguística, v. Marina Scriabine, “Contre-initiation et contre-tradition”, em René Guénon et l'Actualité e la Pensée Traditionelle. Actes du Colloque International de Cerisy-la-Salle, 13-20 juillet 1973. Há coisas de que o sr. Eco e seus admiradores nem de longe poderiam suspeitar. Os “intelectuais” profanos não deveriam mexer em certos assuntos.

⁴ “Signalons ... *L'insensibilité qui accompagne d'ordinaire le rire... L'indifférence est son milieu naturel... Je ne veux pas dire que nous ne puissions rire d'une personne qui vous inspire de la pitié, ou même de l'affection: seulement alors, pour quelques instants, il faudra oublier cette affection, faire taire cette pitié... Le comique exige donc, pour produire tout son effet, quelque chose comme une anesthésie momentanée du coeur*”. Henry Bergson, *Le Rire*, Chap. I, §1. Cf. tb. Arthur Koestler, *The Act of Creation*, Part. I, Chap. I/II.

⁵ Frithjof Schuon observa em algum lugar que o ambiente físico das cidades modernas parece ter sido concebido com a finalidade de tornar Deus inverossímil. Diríamos o mesmo do seu ambiente linguístico e cultural.

⁶ É um inversão do “ensimesmamiento” que Ortega y Gasset colocava na raiz da vida intelectual. O intelectual moderno, tal como os macacos de Ortega, vive “en perpetua alteración”. V. “Ensimesmamiento y alteración”, em *Obras completas*, Vol. 7.

⁷ Esta sensibilidade que a música popular explora até o ponto da imbecilização, é documentada pelos próprios gramáticos, com seus eternos debates de ortografia; não é preciso dizer que os “concretistas” a elevam a preceitos e norma estética.

⁸ O romance brasileiro tem centenas de personagens desse tipo: o *Amanuense Belmiro*, o João Valério de Graciliano Ramos, o *Gonzaga de Sá* de Lima Barreto, etc

A obsessão de fugir ao sentimentalismo para fugir do ridículo descamba facilmente para a inversão metafórica: a agressão irônica torna-se o *único* sinal válido de afeto sincero⁹. Toda expressão direta está condenada, ou é tomada em sentido contrário.

Mas, como o sentimentalismo originário que a ironia encobria não é nunca mais expreso, a ironia acaba por substituí-lo: *toda* e qualquer ironia torna-se sinal de afeto. É assim que, jogando habilmente com as intenções subentendidas que os fracos desejam ver neles, os mais cínicos e brutais terminam por ser vistos como "grandes figuras humanas" - expressão da moda, com que a alma prostituída dos nossos jovens letrados condecora todos aqueles que sabem judiar deles com uma certa classe.

⁹ Tanto que Nelson Rodrigues acabou por ser visto como autor sério - o que revela menos sobre Nelson Rodrigues do que sobre a mentalidade do público letrado que o acolhe.

Implicações para o Brasil, nos campos político e econômico, em decorrência do ato terrorista ocorrido nos EUA¹

OLAVO DE CARVALHO

É um prazer estar aqui na Escola de Guerra Naval (EGN), novamente, para abordar, em 30 minutos, um tema do qual tenho falado, em meus cursos, há várias semanas.

Creio que a análise desse tema requereria, em primeiro lugar, um remanejamento de todos os conceitos fundamentais da ciência política. Tenho apresentado esse tema juntamente com uma revisão desses conceitos. Para terem idéia de como os conceitos correntes são inadequados à análise desse assunto, basta ver que estamos diante de uma guerra, onde temos um estado em guerra com não se sabe o que — o que quer dizer que um dos lados é perfeitamente indefinido. Estamos acostumados a analisar sempre essas situações bélicas em termos de poderes nacionais. No caso, evidentemente, um dos poderes é difuso e indefinido, o qual o governo americano tem denominado como terrorismo. Ora, terrorismo não é o nome do inimigo, não é um nome de estado, é apenas o nome de um instrumento. Então é muito estranho, porque é como se dissesse que estão em guerra não com um inimigo determinado, mas apenas com o uso que ele faz de determinado instrumento. Basta isso para ver como é difícil descrever a situação a cerca desse tema.

Em segundo lugar, além do problema conceitual, temos o problema das fontes. As nossas fontes de informação, no Brasil, estão totalmente viciadas — vemos pela mídia que, diariamente, nos defrontamos com essa situação.

Vou ler um parágrafo de uma análise feita pelo Jornalista Jean Sévillia, no livro “O terrorismo intelectual de 1945 aos nossos dias”. Ele disse: “*A censura desapareceu (ele está falando da imprensa francesa)? Não, ela mudou de natureza. Num país eleitoralmente dividido pela metade, entre direita e esquerda, os escrutínios sindicais mostram que 80% dos jornalistas dão os seus votos a organizações de esquerda. Com evidência, é o seu mais estreito direito democrático, mas é forçoso constatar que o meio profissional não está repartido como a opinião pública. O fiel da balança inclina à esquerda*”.

Isso ele disse em 1999, porque nas eleições sindicais 80% dos jornalistas votaram na esquerda. Agora os Senhores me digam, por favor, se há algum sindicato brasileiro, sindicato dos jornalistas brasileiros, onde tenha havido uma chapa de direita? Aqui não é possível formar uma chapa de direita em nenhum sindicato. Portanto, aqui esquerda tem 100% dos votos. Isso significa que a classe de jornalistas se transformou em instrumento de propaganda de uma determinada corrente política.

Ela não pode ter contestação de maneira alguma, de maneira que o espaço que possa restar para apresentação de um outro ponto de vista é mínimo. O meu próprio espaço na revista Época, que era semanal, acaba de se tornar mensal. Não passo do cerco da diminuição constante, não que tenha havido necessariamente essa intenção, mas é uma coincidência infeliz.

Em vista disso, recebemos diariamente uma massa de informação que não nos permite analisar corretamente a situação. O próprio uso da palavra unipolaridade, que se tornou obsessivo, nos faz

¹ Transcrição da comunicação apresentada ao Simpósio “Análise e Consequências do Ato Terrorista Ocorrido nos EUA, em 11 de Setembro de 2001”, no Centro de Estudos Político-Estratégicos da Escola De Guerra Naval (EGN), 09 de novembro de 2001

esquecer, por exemplo, que nesse mês, na cidade de Lhasa, capital do Tibet, há mais soldados chineses do que cidadãos tibetanos. As denúncias constantes de que os EUA estão fazendo uma violência terrível no Afeganistão nos faz esquecer um dado elementar: em todas as intervenções americanas, desde a Primeira Guerra, passando pela Segunda Guerra, Coréia, Vietnã, etc, o total de vítimas pela força americana foi de um milhão e oitocentos mil, ou seja, 200 mil a menos que os comunistas fizeram só no Camboja — de modo que os números que estamos lidando são um pouco irrealistas.

Vemos diariamente, a propósito do Afeganistão, os jornais estamparem aquela famosa foto da menininha correndo do bombardeio de Napalm no Vietnã, não é? E vemos o bombardeio americano no Vietnã sendo mostrado como o supra-sumo da violência. Ninguém nos informa jamais que esses bombardeios, que no total mataram 200 mil pessoas, foram feitos contra tropas que lutavam em favor de um governo que até então já havia matado um milhão e 600 mil, só de seus próprios compatriotas, e que matou um pouquinho mais depois de tomar o Vietnã do Sul. Ou seja, esses dados nos são sonogados e acabamos vendo esses panoramas agora de tal modo que algumas dezenas de vítimas civis acidentais, registradas no Afeganistão, acabam nos parecendo um crime tão hediondo quanto o assassinato premeditado de seis mil vítimas civis em Nova Iorque.

É claro que as pessoas dirão: *“não, mas isso é um confronto ideológico, pois as pessoas são de esquerda e você é de direita”*. Muito bem, equacionar isso como um confronto ideológico já é pré-julgar a questão de acordo com os conceitos oferecidos por uma das correntes em confronto, porque reduzir todas as idéias, todas as opiniões, todos os conhecimentos humanos a ideologias, já é uma proposta marxista. Quando dizemos que entre capitalismo e socialismo, por exemplo, há um confronto de ideologias, nós estamos simplesmente fazendo uma mentira marxista, porque o capitalismo existe como realidade econômica instaurada pelo menos desde o Século XVI. Na Inglaterra, já havia economia de mercado desde o Século XII e as primeiras tentativas de formular teoricamente o capitalismo datam do Século XVIII, ou seja, o capitalismo existiu como realidade econômica, séculos antes que houvesse qualquer formulação ideológica. E, mesmo assim, a primeira tentativa notável de formulação foi de Adam Smith, que não foi uma tentativa de apologia ao capitalismo, mas uma tentativa de descrição científica, de modo que uma ideologia capitalista, a rigor, só surge no Século XX, em resposta à ideologia comunista. Assim, não se trata jamais de um confronto ideológico. Trata-se do confronto de uma realidade histórica existente e uma ideologia que pretende, vamos dizer, condená-lo por esse ou aquele motivo, justo ou não.

Por outro lado, seria absurdo aceitarmos essa redução de todo o conhecimento humano a ideologias, porque a história registra desde Platão, Aristóteles, passando por São Tomás de Aquino, Thomas Hobbes, Maquiavel, etc, uma série de tentativas gloriosas para a formulação de uma ciência política objetiva. Essa história é picotada pelas intervenções dos ideólogos que tentam mostrar que esses também estavam fazendo ideologia.

Ora, confundir o estudo objetivo com ideologia só é se não tivermos uma idéia precisa do que é um e do que é o outro. Quando dizemos, por exemplo, que das grandes potências que existiram na história os EUA são a menos violenta, não estamos expressando uma convicção ideológica, estamos expressando um fato historicamente constatável: um fato numérico brutal. Mais ainda, ao longo da história, se analisarmos esses sistemas políticos, não numa escala miúda da realidade jornalística presente, mas numa escala da história da espécie humana, constatamos duas coisas.

A primeira: os EUA se impuseram antes pelas suas idéias, e, só muito depois, pela sua força econômica e militar. A grande novidade apresentada pelos EUA era o sistema político que lá implantaram por ocasião da revolução e que foi imediatamente imitado por todo o mundo, fazendo com que o mundo todo se americanizasse, antes que os EUA tivessem a mínima condição de se impor econômica e militarmente ao mundo. Note que a primeira grande intervenção dos EUA, na

Europa, se dá na Guerra de 1914, e que, antes disso, as instituições políticas americanas já exerciam uma influência brutal na Europa, pelo simples fato de que nenhum outro país tinha uma proposta tão inteligente quanto essa.

Então é uma grandiosíssima ilusão pensarmos que o poderio e o prestígio das nações são frutos apenas do dinheiro e da força militar. Essa também é uma visão Marxista, um cacoete marxista, que entrou tão fundo no nosso subconsciente que nós mesmos, quando não gostamos de marxismo, acabamos raciocinando sempre pela paz econômica, pela infra-estrutura econômica, reduzindo tudo mais à superestrutura cultural. Não custa lembrar a vocês de que o marxismo em todo os seus passos é puro charlatanismo e pura vigarice. Karl Marx, para provar seus argumentos, recorre basicamente a dois expedientes: primeiro, à mudança das datas das informações e, segundo, à trucagem e manipulação de textos citados. A manipulação que chega a tal ponto, só para lhes dar um exemplo, que em um discurso de Gladstone, Primeiro-Ministro inglês, onde ele diz: *“O recente progresso da economia britânica é de tal monta que se ele tivesse beneficiado apenas as classes dominantes, seria uma coisa lamentável. Graças a Deus isto não aconteceu!”*, Karl Marx muda para: *“O recente progresso econômico da Inglaterra beneficiou somente as classes dominantes”* — Isso é constante!

Karl Marx não é um homem da ciência, não é um cientista, não é um filósofo, Karl Marx é um vigarista — temos que examinar isso com muito cuidado. Como uma das teses de Karl Marx fosse a de que o capitalismo trazia o empobrecimento das classes trabalhadoras e como os dados que ele tinha na mão extraídos dos *blue books*, relatórios anuais da Câmara dos Comuns, indicassem precisamente o contrário, ele resolveu o problema, atendo os dados de 30 anos antes.

Como podemos admitir isso de um homem de Ciência? Como podemos admitir que conceitos extraídos também de uma teoria tão porcosamente elaborada penetrem tão profundamente em nosso vocabulário, que já não conseguimos raciocinar exceto em termos de ideologias, infra-estrutura e superestrutura? Em suma, como nos deixamos influenciar e subjugar tão profundamente por um sistema de idéias que não tem o menor aprofundamento científico e cujos elementos de vigarice são tão profundos, tão notórios?

Esse é um dos grandes fenômenos do Século XX. Lembro-me que, quando li as memórias de Eric Friedmann, ele disse: *“Quando eu tinha 18 anos, durante as férias, li “O Capital” e me tornei marxista imediatamente. No semestre seguinte, tive um curso de economia política e percebi que tudo aquilo de marxismo era uma bobagem, e nunca mais me interessei pelo assunto”*. Ou seja, o homem levou seis meses para se livrar do marxismo, eu levei mais de 15 anos. Em parte, porque não tinha acesso a essas informações.

Mas sempre que, na análise de situações como essa, começamos a levar em conta em primeiríssimo lugar os fatores econômicos e apelamos a conceitos como interesse nacional, não percebemos que estamos fazendo pura fantasmagoria. Nós falamos, por exemplo, em interesse nacional americano: *“que o interesse americano nos levou a fazer isso, nos levou a fazer aquilo, levou a fazer aquilo outro”*, como se uma sociedade como a americana fosse uma sociedade totalitária, na qual um governo interpreta o interesse nacional, age em nome dele, e todo mundo age concorrentemente no mesmo sentido.

Para mostrar como esse conceito é totalmente inaplicável ao caso americano, vou lhes citar um fato que nunca sai na imprensa brasileira. Os defensores do livre mercado, por exemplo, nós todos temos a idéia de que eles são a ponta de lança do imperialismo americano, porque através do livre mercado eles conquistam, dominam as economias dos países menores. Muito bem, os defensores do livre mercado não propagaram essa teoria especialmente tendo em vista nós, o terceiro mundo, mas tendo em vista os EUA. A grande consequência do livre mercado foi a total abertura das negociações com a China.

A apologia do livre mercado teve principalmente por objetivo neutralizar as objeções políticas que houvesse, dentro dos EUA, com relação à China. Como resultado da aplicação dessa teoria de livre mercado, houve uma intensificação dos negócios, de modo a enriquecer o grande capitalista chinês que é o exército chinês. O exército chinês, com os lucros que ele ganha, o que ele faz? Compra armas atômicas. Que tipo de armas atômicas? Somente mísseis transcontinentais, ou seja, mísseis que não dão para jogar ali do lado, só dá para jogar do outro lado do oceano, o que suponho que não seja para bombardear o Paraguai, de modo que a apologia do livre mercado, longe de ser o grande instrumento de expansão do imperialismo americano, foi, ao contrário, o grande instrumento de fortalecimento militar do poderio chinês. E isso custou aos EUA o último déficit da balança comercial, que foi de 432 bilhões de dólares, ou seja, que raios de imperialismo é esse que cria um déficit de 432 bilhões de dólares, um déficit maior que o PNB brasileiro, e ainda fortalece militarmente o inimigo, a ponto de que os estoques de armas atômicas chineses sejam hoje cinco vezes as reservas americanas? Ou seja, você cria um inimigo militar poderoso e um déficit. Você é um imperialista?

Ora, se os fatos são esses, e esses fatos são facilísimos de comprovar, porque não lançar a hipótese de que as teorias de livre mercado foram defendidas tão intensamente nos EUA por pessoas que sabiam perfeitamente do resultado da aplicação delas seria exatamente esse?

Se nós raciocinarmos em termos de ideologia e acreditarmos que as pessoas agem coerentemente com a sua ideologia, então livre mercado é igual a imperialismo, mas quando vemos, na verdade, que a aplicação da teoria de livre mercado diminui o poder da nação imperialista, que fortaleceu seu inimigo, e vemos que esse resultado era perfeitamente previsível, porque ele foi anunciado na época pelos analistas que eram contra a aplicação, ora, temos que nos perguntar: será que não estamos analisando tudo na base de uma fantasmagoria verbal herdada do marxismo? Será que não estamos realmente entendendo o que se passa? Será que a situação mundial não é infinitamente mais complexa do que poderíamos ter imaginado?

Por exemplo: há dez anos, ouvimos a expressão “nova ordem mundial” ser associada à idéia de neoliberalismo. Pergunto a vocês: quantos dos aqui presentes, ou quantos brasileiros, em geral, estudaram, por um momento que seja, a origem e o desenvolvimento dos debates travados em torno da nova ordem mundial, na London School Economic (LSE), desde a década de 20. Não, ninguém acompanhou. A nova ordem mundial só chega aos nossos ouvidos como sinônimo de neoliberalismo — e o neoliberalismo com a ênfase de que é o grande passe do imperialismo americano. Acabamos de ver qual foi esse passo: armar a China e criar um déficit americano!

A nova ordem mundial, o primeiro projeto público de nova ordem mundial, aparece no livro de Herbert George Wells, “The Open Conspiracy”, em 1928. Isso foi resultado de já duas décadas de discussões dentro da LSE. A LSE tinha por finalidade formar intelectuais de alto nível que pudessem influenciar os governos do mundo, colocando-se em postos de assessoria e consultoria, no sentido de que se adotasse mundialmente um sistema socialista brando. Isso é a nova ordem mundial: é um projeto essencialmente socialista. Por isso, não houve conspiração alguma; isso não é segredo, isso está publicado em todos os livros e revistas da LSE, desde aquela época. Nada disso é estudado, no Brasil, e quando se fala de nova ordem mundial, vem com o carimbo de “neoliberalismo”; espera aí, estudem direitinho tudo que foi discutido desde o início e verão que neoliberalismo não é apenas uma etapa dialética feita para produzir exatamente esse resultado. Nenhuma nova ordem mundial se imporá num mundo onde há estados soberanos.

Qual é o primeiro estado soberano que a nova ordem mundial deve subjugar para poder se impor? Será que é o Brasil? Será que é o Paraguai? Qual é a primeira soberania nacional que tem que ser derrotada por uma nova ordem mundial? A dos EUA, evidentemente.

Quando reparamos, por exemplo, que, hoje em dia, no Brasil, se introduz, nas escolas, novas idéias e novos valores que depreciem as imagens e os símbolos do patriotismo e acreditamos que, de alguma maneira, é o imperialismo americano que está fazendo isso, estamos completamente loucos, porque a mesma coisa foi feita nos EUA 30 ou 40 anos atrás.

Todos os valores patrióticos foram sendo retirados da educação pública norte-americana, sistematicamente. Quando dizemos que a nossa identidade nacional está sendo destruída, é porque ninguém nos informou que a mesmíssima coisa aconteceu na educação pública norte-americana, no *show business* norte-americano, há três ou quatro décadas.

Eu lhes recomendo este livro que se chama: “*Brave New Schools*”, que relata toda a modificação que foi implantada na educação pública norte-americana, no sentido de fazer com que as crianças norte-americanas tirassem da cabeça os valores nacionais americanos. Isso foi planejado desde a década de 60, na ONU. A ONU é o pólo de poder. A ONU não é um estado, mas evidentemente é o núcleo da nova ordem mundial.

A ONU desenvolveu propostas educacionais, criadas por um cidadão chamado Robert Müller, já na década de 50, inspiradas nas obras de Alice Bailey, uma teosofista visionária que tinha planos malucos sobre a nova ordem mundial, inspirados nesse lixo. Esse homem fez a proposta de educação mundial que hoje é adotada oficialmente na ONU, e cujo item número um é demolir as identidades nacionais. E o primeiro país onde isso foi aprovado, não foi no Brasil, foi nos EUA.

Isso quer dizer que quando falamos em nova ordem mundial, quando alguém nos fala em nova ordem mundial e a apresenta como se fosse um instrumento de imperialismo americano, as pessoas estão mentindo, ou então, não sabem do que estão falando; porque, no momento, o que se trava dentro dos EUA é uma guerra violentíssima entre partidários da mesma ordem mundial e partidários da república americana. Esses últimos são nacionalistas, conservadores e protecionistas. Os outros se apóiam sobretudo nos chamados bancos internacionais. O que é um banco internacional? É um banco cujos clientes não são pessoas-empresas; é um banco cujos clientes são governos. Um banqueiro comum, não um banqueiro internacional, vamos supor aqui o nosso Setúbal, quando financia uma hidrelétrica, faz um investimento para daqui a vinte anos, pois ele pode esperar vinte anos.

Já dizia Von Mises, que a diferença entre o rico e o pobre, não é que o rico tem mais dinheiro, é que o pobre precisa gastar na hora, e o rico pode esperar.

Ora, se um banqueiro comum do terceiro mundo pode esperar 20 anos, quanto tempo pode esperar o Rockefeller? Cinquenta, sessenta, setenta. Não estamos habituados a fazer nossas análises nessa amplitude de tempo. As análises da imprensa nacional abarcam um período de 5 a 6 anos, no máximo. Isso quer dizer que às vezes não percebemos a continuidade de causa e efeito do processo ao longo do tempo; por exemplo, não percebemos que, quando há uma revolução socialista no país, imediatamente, os bancos internacionais correm para financiá-la. Por quê? Porque sabem que o socialismo vai afundar.

Em 1922, Ludwig Von Mises formulou a demonstração científica da impossibilidade da economia socialista. Essa demonstração foi lida e aprendida por todos os governantes do mundo que, na década de 30, já sabiam que aquilo ia acabar.

A demonstração é muitíssimo simples: “*socialismo é uma economia planejada. Para fazer planejamento de economia, precisa-se haver cálculo de preços. Se não há mercado, é impossível fazer cálculo de preços, portanto, é impossível a economia planejada. Portanto, o socialismo é impossível - Ponto final!*” Todo teórico socialista conhece essa demonstração.

Fizeram de conta que não tinham lido. O único que enfrentou mais ou menos foi Oscar Langed, Ministro da Economia da Iugoslávia. Ele apresentou objeções e fez algumas hipóteses alternativas, que, quando nomeado Ministro da Economia, ele próprio, prudentemente, não usou.

Isso significa que qualquer banqueiro internacional sabe perfeitamente que a economia socialista está destinada à bancarrota e, quando ela terminar, tudo custará imensamente barato e você comprará o país a preço de banana, como estão fazendo na Romênia.

Isso eu assisti na Romênia. Por exemplo, o que faz a Alemanha hoje, os banqueiros alemães na Romênia? A Romênia tem um enclave racial húngaro na Transilvânia: os alemães vão lá e negociam somente com os húngaros e metem na cabeça dos húngaros a idéia de que eles são seres superiores. Resultado: a última vez que estive lá, já tinha havido uma rebelião húngara, já tinham derrubado o Ministro da Educação local, e estavam exigindo uma Universidade somente de língua húngara.

Por outro lado, o que faz a França? Na Romênia, existem ciganos, há milênios, e sempre se deram bem. Os ciganos sempre fizeram parte da cultura nacional. Daí os franceses intelectuais chegam lá e dizem: *“não, os ciganos são uma minoria discriminada e vocês têm que dar direitos especiais para eles”*. Então, criaram bairros especiais para moradia de ciganos. Ciganos nunca moraram em parte alguma, mas agora há conjunto do BNH para ciganos. Há empregos especiais para ciganos. Resultado: criou-se um confronto racial que nunca tinha existido. Hoje em dia, os ciganos são odiados na Romênia, por isso é que muitos deles vêm para cá — São Paulo está lotado de ciganos romenos. Por que fazem isso? Porque hoje na Romênia, por sete mil dólares, você compra uma fazenda de sete mil hectares. A Romênia inteirinha está sendo comprada por alemães, franceses, mas principalmente europeus. Achei muito engraçado, quando nosso Presidente, falando na Comunidade Econômica Européia (CEE), discursava num tom como se os europeus fossem os grandes defensores dos pobres e oprimidos do terceiro mundo — mas só quem não conhece o imperialismo alemão e francês é que fala isso. Sei o que é imperialismo alemão, porque estive na Romênia agora mesmo. Sei do que é capaz esse pessoal da CEE: são capazes de impor leis absurdas, com a única finalidade de estrangular, política, econômica e culturalmente um país, para comprá-lo inteirinho.

Coisa que os americanos nunca fizeram. Não houve nenhum caso em que o imperialismo americano tenha feito isso. Sabe, existe imperialismo americano, mas os métodos deles são infinitamente mais brandos. Por exemplo: ao longo da história humana, os EUA foram o único país que ajudaram um outro economicamente derrotado a se levantar.

Os EUA são o único país imperialista que ajudaram uma facção, como ajudaram esses radicais islâmicos, não fazendo questão de controlá-los politicamente, a risco de que se tornem mais tarde seus inimigos.

Isso é inédito na história dos imperialistas. Ora, como age o imperialismo francês ou alemão? Na Romênia, existem muitos cachorros de rua, cães na rua. Então, houve uma campanha feita pela ONU para que ninguém pudesse matar os cachorros de rua, de modo que se tornassem intocáveis. Resultado: hoje em Bucareste há 30 novos casos de hidrofobia por dia e as ruas de Bucareste, que são pacíficas, onde não há assaltos ou seqüestros, se tornaram intransitáveis por causa dos cães. Então você tem uma cidade literalmente jogada aos cães. Não estou brincando! O comércio mais próspero que tem em Bucareste é uma maquininha que emite um som que cachorro não suporta. Então, não há assalto, não há violência alguma, apesar da imensa pobreza, Mas há os cães.

Então, você soma isso aí com o negócio dos ciganos, o incentivo à minoria húngara, e você vê o que é um país sob um ataque imperialista. Nunca vi nenhum país sofrer isso nas mãos dos EUA, vi sofrer nas mãos da França e da Alemanha.

Vocês não esqueçam como os EUA entraram no cenário mundial: entraram como substitutos dos antigos imperialismos europeus. E trouxeram uma forma de política mais branda e mais humana, que é considerada, do ponto de vista antropológico, uma grande conquista da humanidade.

Ao longo de toda história humana, qual o nome de uma única cultura que tivesse incorporado às suas instituições a crítica a si mesma e os conhecimentos de seus próprios crimes? Você não encontrará! Isso é uma contribuição americana à espécie humana. Isso é um progresso antropológico da consciência humana e, até hoje, ao longo da história, não há um outro país que tenha incorporado isso tão profundamente. Os EUA coexistem com a própria exibição e condenação de seus crimes.

Pergunto: que outra alternativa melhor do que essa foi inventada até hoje? Por exemplo, agora mesmo, de 8 a 11 de outubro, houve, em Cuba, um Congresso de Jornalismo. Foram jornalistas de 29 países, inclusive do Brasil, e foi patrocinado, em parte, pela Prefeitura de Porto Alegre. Proposta do Congresso: eliminar os tipos liberais de imprensa defendidos pela sociedade interamericana de imprensa, que é a liberdade burguesa, e instaurar a verdadeira liberdade de imprensa, cujo modelo é Cuba.

Como é que funciona essa liberdade de imprensa? Lendo o livro de Guilherme Cabreira, “O Infante”, ele descreve isso: *“cada jornalista tem que ser membro de Sindicato; se você sai da linha política, o seu registro é caçado — daí você é um ex-jornalista. Ai, vai procurar emprego em outra coisa, mas há uma lei que proíbe dar emprego a quem é excluído do Sindicato. Então, você pede ajuda aos amigos, mas há também uma lei que proíbe dar ajuda aos inimigos do Estado. Então, você vai para a mendicância, mas a mendicância é proibida. Então, você tem que sair de Cuba, mas sair de Cuba também é proibido. E se você consegue escapar dos ritos da polícia marítima e dos dentes dos tubarões, viajando confortavelmente a bordo de um pneu, você chega em Miami. Daí você arruma um emprego, na imprensa dos exilados, e daí o que acontece: cada linha do que escrever, do que viu em Cuba, será condenada pela imprensa do mundo inteiro, como se fosse uma sórdida mentira inventada pela máfia cubana. Esse é o seu destino”*.

Foram jornalistas de 29 países, e muitos brasileiros estão lá propondo isso. Acreditam piamente nisso. Ora, se você é contra isso, vão dizer que fala em nome da burguesia, que é ideólogo da burguesia. Eu? Eu estou pouco me lixando para o burguês. Burguês gosta de mim? Você acha que tem algum empresário nesse país que gosta de mim? Não gosta, não: eles gostam é de comunista. Acho muito engraçado quando tenho dificuldades para pagar a escola de meus filhos e vejo algum comunista chique dizendo que sou o porta voz da burguesia.

Já chegaram a me confundir com Olavo Monteiro de Carvalho, o banqueiro. O sujeito escreveu uma carta para a Revista Época dizendo: *“Você pode ter muito dinheiro no bolso, mas você não tem QI”*. Então estamos em pleno mundo dos estereótipos. Ora, esses acontecimentos mais recentes são tão inéditos e tão estranhos que praticamente todo o nosso vocabulário está inadequado para analisá-los, como o próprio vocábulo terrorismo: não se pode simplesmente fazer uma guerra contra terrorismo. Pode-se fazer uma guerra contra as organizações terroristas, mas não contra o terrorismo, porque a mesma organização que usa o terrorismo hoje, pode usar meios legais amanhã. Aliás, se vocês estudarem 100 anos da história do comunismo, vão ver que, desde Lenin, está lá declarado que temos que articular os meios legais e ilegais, pacíficos e violentos, ostensivos e clandestinos — usar e alternar. Isso significa que se você combate o terrorismo, muito bem, param de fazer terrorismo e começam a fazer outra coisa. Quando você esquece o terrorismo, eles voltam ao terrorismo. Após 100 anos nessa conversa, ainda não aprendemos que o problema não é terrorismo e, evidentemente, também não é o fundamentalismo islâmico.

A própria expressão fundamentalismo é outra coisa totalmente inexata; ninguém sabe a origem desse fundamentalismo. Essa ideologia foi criada, na década de 30, por um sujeito chamado Sayyid Qutb, que era tão islâmico, tão ortodoxo, tão conservador, que foi enforcado pelo governo egípcio. Esse homem era uma espécie de teólogo da libertação; escreveu um comentário, em 30 volumes, chamado “À sombra do Corão”, que é, linha por linha, a politização integral do sentido do Corão. Essa é uma corrente que se voltou contra as tradições islâmicas e que reduziu todo o islamismo ao estado de ideologia política antiamericana, que nós chamamos de fundamentalista. Veja como fomos parar longe.

Nos EUA, em 1986, conheci o ex-Ministro da Cultura do Irã Hassan Inácio, que foi Ministro do Templo de Reza Pahlevi e fundador da Academia Imperial Iraniana de Filosofia, e que, pela primeira vez na história humana, estava impondo ao Ocidente a imagem gloriosa de dez séculos da filosofia iraniana, mostrando ao mundo que o Irã sozinho tinha mais e melhores filósofos que a Europa inteira. Esse homem foi tirado de lá pela Revolução Iraniana e a presença da cultura iraniana no mundo sumiu.

Como vamos chamar esses revolucionários de fundamentalistas? Não, não são fundamentalistas: são revolucionários. Eles são os homens de arrasar quarteirão. Eles são os homens que estão arrasando um milênio e meio de cultura islâmica, para substituir por formuletas ideológicas de uma estupidez sem par. Eles estão trocando a espiritualidade islâmica por um simples antiamericanismo grosseiro, improvisado, e que, em termos de idéias, não há dois minutos de assunto para estudar. Muito bem, acho que esgotei o meu tempo, mas isso é só para dar uma idéia de como, tanto pelas categorias conceituais, quanto pelas fontes de informação, temos tudo para nos enganar na análise desses acontecimentos. Então, pois bem, busquem outras fontes de informação, sobretudo na Internet. Não creiam numa só linha do que sai nesses nossos jornais. Muito obrigado!

Influências intelectuais que recebi até a década de 90¹

(por ordem cronológica aproximativa)

OLAVO DE CARVALHO

1. Música. Audições guiadas pela *Nova História da Música* de Otto Maria Carpeaux e pela ajuda de amigos.
2. Leituras literárias: Machado de Assis inteiro, Eça de Queiroz, Camões, Cruz e Souza, Fernando Pessoa, Dante, Goethe, Shakespeare, François Mauriac, Hemingway, Kafka, Pirandello, Bernanos, Camus, Sartre (*Les Chemins de la Liberté*), Dürrenmatt, Henry Miller.
3. Crítica e História Literária. Otto Maria Carpeaux, Franklin de Oliveira, Augusto Meyer, Álvaro Lins, Adolfo Casais Monteiro, Fidelino de Figueiredo, Sainte-Beuve, Kenneth Burke, Northrop Frye, F. R. Leavis, Georg Lukács, Lucien Goldmann, Ernst-Robert Curtius.
4. *How to Read a Book*, de Mortimer J. Adler; *The Classical Tradition*, *The Art of Teaching* e *Man's Unconquerable Mind*, de Gilbert Highet.
5. Primeiras leituras filosóficas: José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Platão.
6. Marxismo: Georg Lukács, Lucien Goldmann, Manuais da Academia Soviética, Caio Prado Jr., Pierre Fougereyrollas, Henri Lefebvre, Adam Schaff, *Manifesto Comunista*, Trechos de *O Capital*, Trótski (*História da Revolução Russa* e biografia por Isaac Deutscher), periódicos e circulares do Partido Comunista, Leo Huberman & Paul Szweezy (*Monthly Review*), *Les Temps Modernes*, *Esprit* (católicos de esquerda), *Revista Civilização Brasileira*, *New Left* e Escola de Frankfurt (Marcuse, Horkheimer, Adorno; Benjamin só li muito mais tarde).
7. Ciências sociais: Max Weber, Durkheim, Marx, Sorokin, Veblen, antropologia (Ruth Benedict, Malinowski, Frazer).
8. Teatro. Curso com Eugênio Kusnet, leituras de Shakespeare, Górkí, Tchécov, Brecht, Ibsen, Peter Weiss, Jean Genet, Camus, Pirandello, Dürrenmatt.
9. Cinema. Curso na Comissão Estadual de Cinema. *História do Cinema Mundial* de Jacques Sadoul (marxista), *Cahiers du Cinéma*, *Sight & Sound*, Paulo Emílio Sales Gomes, Almeida Sales, Guido Logger (católico), Henri Agel (católico). Umberto Barbaro, John Howard Lawson, Eisenstein, Pudovkin. Conheci Roberto Rosellini, do qual apreciava muito *Paisà*, *Roma Cidade Aberta* e *Alemanha Ano Zero*.
10. História e teoria das artes. Rudolf Arnheim, Erwin Panofsky, Wilhelm Worringer, Heinrich Wölfflin.
11. Psicanálise. Freud, Adler, Jung, Karen Horney, Reich. W. R. Bion.
12. Conferência de Julián Marías em São Paulo. Imersão no pensamento hispânico: José Ortega y Gasset, Julián Marías, Xavier Zubiri, Manuel Garcia Morente, José Gaos, José Ferrater Mora, Eugenio d'Ors. Redação do ensaio sobre Ortega y Gasset.
13. Contracultura, *sex lib*, feminismo, Peter Brown, Luís Carlos Maciel, Aldous Huxley (*As Portas da Percepção* e *O Céu e o Inferno*).
14. *New Age*. Esalem, *O Despertar dos Mágicos*, Gurdjieff, Idries Shah, Allan Watts.

¹ Texto de apoio para a aula 74 do Curso Online de Filosofia, transmitida em 11 de setembro de 2010.

15. Wittgenstein, Saussure, Todorov, Lyotard, Derrida.
16. Astrologia e alquimia.
17. Encontro com Swami Dayananda Sarasvati. Leitura dos *Vedas* e do *Bahgavad-Gita*. Shankaracharya.
18. Estudos de taoismo e confucianismo com Michel Veber.
19. Ciências físicas. Einstein & Infeld, Arthur March, Fred Hoyle, George Gamow, Werner Heisenberg, Jean Piaget (*Biologie et Connaissance*), Raymond Ruyer (*A Gnose de Princeton, La Genèse des Formes Vivantes*) etc.
20. Foi com Éric Weil e Benedetto Croce que aprendi a ler livros de filosofia.
21. Georges Gusdorf.
22. Um ano de Kant.
23. Meio ano de Descartes, com a ajuda de Martial Guérout, Ferdinand Alquié e Lívio Teixeira.
24. Meio ano de Fichte, Schelling e Hegel.
25. Leibniz e Husserl, influências decisivas.
26. Psicologia. Szondi, Frankl, Allport, Arthur Janov, Julian Jaynes.
27. René Guénon, Julius Evola, Seyyed Hossein Nasr, Titus Burckhardt, Frithjof Schuon, Jean Borella, Henry Montagu, *Études Traditionnelles, Studies in Comparative Religion*.
28. Cristianismo. Sto Agostinho, *Relatos de um Peregrino Russo*, a *Filocalia*, Thomas Merton, Etienne Gilson, encíclicas papais, história da Igreja.
29. Estudos de língua árabe com José Khoury. Islamismo. Corão e *Hadith*, Seyyed Hossein Nasr, Louis Massignon, Louis Gardet, Mohammed Arkhoun. Clássicos: Ibn 'Arabi, Shihaboddin Sohrawardi, Avicena. Redação do livro sobre a vida do Profeta Mohammed.
30. Encontro com Martin Lings, Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr, Rama P. Coomaraswamy, Joseph Epes Brown, Huston Smith, Whitall Perry.
31. *Trivium e Quadrivium*, Sto. Tomás de Aquino, Duns Scot, novamente Platão. Um ano de Aristóteles, com centenas de estudos e comentários.
32. Estudos com o Pe. Stanislavs Ladusāns.
33. Estudos de filosofia brasileira e portuguesa: Vicente Ferreira da Silva, Miguel Reale, Leonardo Coimbra, Pinharanda Gomes, Álvaro Ribeiro.
34. Mário Ferreira dos Santos. Novos estudos de filosofia escolástica.
35. Eugen Rosenstock-Huessy e Franz Rosenzweig.
36. Retorno aos estudos marxistas: Gramsci, Althusser, Habermas.
37. Economia austríaca: Mises e Hayek.
38. Retorno à história nacional, motivada pela redação do livro *O Exército na História do Brasil*.
39. Centenas de livros de história do comunismo, agora contada pelos adversários e vítimas.
40. Estudos do pensamento reacionário: Joseph de Maistre, De Bonald, Charles Maurras, La Tour du Pin.
41. Eric Voegelin, Leo Strauss, Norman Cohn.

Inteligência, verdade e certeza

Olavo de Carvalho

Sumário

1. Definição.....	1
2. Não existe inteligência artificial	3
3. Evidência e certeza.....	6
4. Inteligência e vontade.....	7
5. Pequenas e grandes verdades.....	8
6. Demissão dos intelectuais.....	9
7. “Opinião própria” e “julgamento autônomo”.....	11
9. A autoconsciência, terra natal da verdade.....	13
10. Os graus de certeza.....	13
11. A topografia da ignorância.....	15

1. DEFINIÇÃO

Inteligência, no sentido em que aqui emprego a palavra, no sentido que tem etimologicamente e no sentido em que se usava no tempo em que as palavras tinham sentido, não quer dizer a habilidade de resolver problemas, a habilidade matemática, a imaginação visual, a aptidão musical ou qualquer outro tipo de habilidade em especial. Quer dizer, da maneira mais geral e abrangente, a *capacidade de apreender a verdade*. A inteligência não consiste nem mesmo em pensar. Quando pensamos, mas o nosso pensamento não capta propriamente o que é verdade naquilo que pensa, então o que está em ação nesse pensar não é propriamente a inteligência, no rigor do termo, mas apenas o desejo frustrado de entender ou mesmo o puro automatismo de um pensar ininteligente. O pensar e o entender são atividades completamente distintas. A prova disto é que muitas vezes você pensa, pensa, e não entende nada, e outras vezes entende sem ter pensado, numa súbita fulguração intuitiva.

A inteligência é um órgão — digamos assim: um órgão — que só serve para isto: captar a verdade. Às vezes ela entra em operação através do pensamento, às vezes através da imaginação ou do sentimento, e às vezes entra diretamente, num ato intelectual — ou intuitivo — instantâneo, no qual você capta alguma coisa sem uma preparação e sem uma forma representativa em especial que sirva de canal à intelecção. Outras vezes há uma longa preparação através do pensamento, da imaginação e da memória, e no fim você não capta coisa nenhuma: cumpridos os atos representativos, a intelecção a que se dirigiam falha por completo; dados os meios, a finalidade não se realiza. A inteligência está na realização da finalidade, e não na natureza dos meios empregados. E se a finalidade dos meios de conhecimento é conhecer, e se o conhecimento só é conhecimento em sentido pleno se conhece a verdade, então a definição de inteligência é: *a potência de conhecer a verdade por qualquer meio que seja*.

O conceito da verdade, e as discussões todas que suscita, podem ficar para outra ocasião. Por enquanto, e tomando provisoriamente a palavra “verdade” em seu sentido vulgar de coincidência entre fato e idéia, bastam estas distinções elementares para nos levarem a perceber o quanto é errônea a direção tomada pela atual teoria das “inteligências múltiplas”, que dissolve a noção mesma de inteligência numa coleção de habilidades — que vão desde o raciocínio matemático até a destreza física e o traquejo social —, sem notar que todas estas capacidades e outras quantas similares são meios e que a inteligência não é um meio, mas o ato mesmo, o resultado a que tendem esses meios e para o qual nenhum deles é por si — nem a soma deles todos é por si — condição suficiente. A teoria das inteligências múltiplas surgiu como uma reação contra a teoria do QI, que por sua vez identificava a inteligência, exclusivamente, com a habilidade verbal, matemática e imaginativo-espacial. Mas é um caso típico de substituição de uma falsidade por outra. Sejam poucas ou muitas as habilidades com que se identifica a inteligência, o erro é o mesmo: confundir a inteligência com os instrumentos de que se serve.

Essa confusão acontece porque a maior parte das pessoas se conhece muito mal, mesmo nas coisas práticas e nos aspectos mais óbvios da vida. Quanto maior não seria sua dificuldade de captar a diferença sutil entre os atos representativos e a inteligência! Vendo sempre a inteligência atuar através do pensamento, da memória, da imaginação, do sentimento, confundem portanto o canal com aquilo que por ele passa, o veículo com o passageiro, e tomam por “inteligência” os meros atos mentais.

Esse equívoco acabou por ser oficializado e legitimado pela educação. De modo geral, todas as formas de ensino visam a incrementar as habilidades em que a inteligência se apóia, como a memória, a imaginação, o raciocínio etc., e não dão a menor importância a inteligência enquanto tal. O fato é que a entrada em cena dessas outras faculdades não acarreta necessariamente a da inteligência. Podemos desenvolver bastante o raciocínio verbal, ou a imaginação visual, ou a memória, ou a aptidão artística, sem que haja efetivamente uma inteligência dirigindo os seus passos — a prova é que várias dessas aptidões são mais desenvolvidas em certos retardados mentais do que no comum das pessoas. Aliás, se é através do raciocínio que às vezes entendemos, também é através dele que nos enganamos. Do mesmo modo, às vezes a imaginação nos leva à compreensão real de alguma coisa, mas às vezes nos leva para longe da verdade. O desenvolvimento destas faculdades, imaginação, memória, raciocínio etc., não implica portanto necessariamente o da inteligência; também é verdade o vice-versa: que a inteligência é independente desses outros processos, que lhe servem de canais, instrumentos e ocasiões e nada mais. Mas o vice-versa não deve ser tomado em sentido rigoroso, pois uma inteligência resolutamente decidida a descobrir a verdade sobre alguma coisa acaba em geral encontrando os canais mentais pelos quais chegar ao seu objetivo, ou seja, ela desenvolve as “faculdades” de que necessita. Sem excluir portanto que haja casos de inteligências mesmo superiores mas carentes de meios ou canais específicos de atuação, digo que são exceções e raridades que antes confirmam a regra: o desenvolvimento dos meios não implica o da inteligência, o da inteligência leva quase que necessariamente à conquista dos meios.

Se definimos a inteligência como a capacidade humana de captar o que é verdade, também entendemos que o essencial do ser humano, aquilo que o diferencia dos animais, não é o pensamento, não é a razão, nem uma imaginação ou memória excepcionalmente

desenvolvidas, embora tudo isto haja efetivamente no ser humano. Pois pensar, um macaco também pensa: ele completa um silogismo e até encadeia silogismos num raciocínio relativamente perfeito. Imaginação, até um gato possui: os gatos sonham. Por este caminho não encontraremos a diferença específica humana, aquilo que nos torna homens em vez de bichos. E, se é importante arraigar o homem no reino animal, para não fazer dele um ser angélico sem pés no solo, também é importante saber distingui-lo de uma tartaruga ou de um molusco por alguma diferença que não seja meramente quantitativa e acidental.

O que nos torna humanos é o fato de que tudo aquilo que imaginamos, raciocinamos, recordamos, somos capazes de vê-lo como um conjunto e, com relação a este conjunto, podemos dizer um *sim* ou um *não*, podemos dizer: “É verdadeiro”, ou: “É falso”. Somos capazes de *julgar* a veracidade ou falsidade de *tudo* aquilo que a nossa própria mente vai conhecendo ou produzindo, e isto não há animal que possa fazer.

Mas, dirá o velho Pilatos em nós, *quid est Veritas*? Cada um de nós é um juiz romano, corrompido até a medula, a fazer de conta que não sabe aquilo que sabe perfeitamente bem. A verdade da qual alegas nada saber, infausto Pôncio, a verdade é o *quid* — esse mesmo *quid* que, se desconhecesses, não poderias usar como medida de aferição para o termo “verdade”. Se pergunto *quê* é alguma coisa, se ignoro mesmo o que é alguma coisa, é porque a coisa que se me oferece nesse instante não cumpre, não atende perfeitamente a condição exigida na palavra *quê* — aquela consistência, aquela coesão do estar, do agir e do padecer, aquela patência e sobretudo aquela fatalidade, aquele não-ser-de-outro-modo, aquela impositiva ausência de perguntas — e da capacidade de fazer perguntas — que me sobrevém quando sei o *quê*. *Ecce veritas*. É o que basta por enquanto, sem prejuízo de posteriores discussões e aprofundamentos.

2. NÃO EXISTE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Hoje em dia, quando se fala de “inteligência artificial”, mais certo seria dizer *pensamento* artificial, ou talvez *imaginação* artificial, porque uma determinada sequência de pensamentos, um conjunto de operações da mente, pode ser imitado de várias maneiras. Um conjunto é imitado, por exemplo, na escrita. A escrita é uma imitação gráfica de sons, que por sua vez imitam idéias, que por sua vez imitam formas, funções e relações de coisas. A escrita foi a primeira forma de pensamento artificial. Toda e qualquer forma de registro que o homem use já é um tipo de pensamento artificial, uma vez que implica um código de conversões e permutações, e neste sentido um programa de computador não é muito diferente, por exemplo, de uma regra de jogo: como no jogo de xadrez, onde se concebe uma sequência de operações com muitas alternativas, cristalizadas num determinado esquema que pode ser imitado, repetido ou variado segundo um algoritmo básico. Existem muitas formas de pensamento artificial, ou de imaginação artificial. Porém a inteligência, propriamente dita, não tem como ser artificial. O pensamento artificial é essencialmente uma imitação de atos de pensamento segundo a fórmula das suas sequências e combinações. Do mesmo modo podemos imitar a imaginação e a memória, se em vez de utilizar uma correspondência biunívoca entre signo e significado recorrermos a uma rede de correspondências analógicas. Dá na mesma: em ambos os casos, trata-se de imitar um algoritmo, a fórmula de uma

—
sequência ou rede de combinações, que por sua vez imitam as operações reais da mente. Acontece que a inteligência não é uma “operação da mente”; ela é o nome que damos a uma determinada *qualidade do resultado* dessas operações, pouco importando qual a faculdade que as realizou ou qual o código empregado. É legítimo dizer que um indivíduo inteligiu alguma coisa somente quando ele captou a verdade dessa coisa, seja pelo raciocínio, seja pela imaginação ou seja lá pelo caminho que for. Até mesmo o sentimento entende, quando ama o que é verdadeiramente amável e odeia o que é verdadeiramente odioso: há uma inteligência do sentimento, como há uma burrice do sentimento. A inteligência não reside *na* mente, mas num certo tipo de relação entre o ato mental e o seu objeto, relação que denominamos “veracidade” do conteúdo desse ato mental (notem bem: veracidade do conteúdo, e não do ato mesmo).

Aqui alguém poderia objetar que, quando um ato de pensamento artificial chega a um resultado verdadeiro, por exemplo quando um computador nos assegura que $2 + 2 = 4$, este é um ato de inteligência, uma vez que nos dá uma verdade. A diferença, aqui, é a seguinte: o computador não *intelig*e que $2 + 2 = 4$, mas apenas realiza as operações que dão por resultado 4, segundo um programa ou algoritmo pré-estabelecido. Se ele for programado segundo a regra de que $2 + 2 = 5$, ele não somente dará sempre este resultado, mas ainda o generalizará para todos os casos similares, segundo a regra $2a + 2a = 5a$. A inteligência não consiste somente em atinar com um resultado verdadeiro, mas em *admitir* esse resultado como verdadeiro. Que significa “admitir”? Significa, primeiro, estar livre para preferir um resultado falso (um computador pode ser programado para preferir os resultados falsos num certo número de ocasiões, mas sempre segundo um padrão pré-estabelecido). Significa, em segundo lugar, *crer* nesse resultado, isto é, assumir uma *responsabilidade pessoal* pela afirmação dele e pelas consequências que dele derivem. A inteligência, neste sentido, só é admissível em seres livres e responsáveis, e o primeiro ser livre e responsável que conhecemos na escala dos viventes é o homem: nenhum ser abaixo dele possui inteligência, e se há seres superiores ao homem é um problema que não nos interessa no momento e cuja solução não interferiria no que estamos examinando aqui. *A inteligência é a relação que se estabelece entre o homem e a verdade, uma relação que só o homem tem com a verdade, e que só tem no momento em que entende e admite a verdade, já que ele pode tornar-se ininteligente no instante seguinte, quando a esquece ou renega.*

Neste sentido, o resultado da conta de $2 + 2$ que aparece na tela do computador é uma verdade, mas uma verdade que está *no objeto* e não ainda na inteligência; essa verdade está na tela como a verdadeira estrutura mineralógica de uma pedra está na pedra ou como a verdadeira fisiologia do animal está no animal: são verdades latentes, que jazem na obscuridade do mundo objetivo aguardando o instante em que se atualizarão na inteligência humana. Do mesmo modo, podemos pensar uma idéia verdadeira sem nos darmos conta de que é verdadeira; neste caso, a verdade está no pensamento como a verdade da pedra está na pedra: o ato de inteligência só se cumpre no instante em que percebemos e admitimos essa verdade como verdade. A inteligência é, neste sentido, mais “interior” a nós do que o pensamento. O pensamento, para nós, pode ser objeto. A inteligência, não. O ato de reflexão pelo qual retornamos a um pensamento para examiná-lo ou julgá-lo é um *outro* pensamento, de conteúdo diferente do primeiro. Mas a recordação de um ato de inteligência é o mesmíssimo ato de inteligência, reforçado e revivificado, numa nova afirmação de si mesmo.

Não posso recordar o conteúdo de um ato de inteligência sem entender novamente *os mesmos* conteúdos, quase sempre com redobrada força de evidência.

Se definirmos o pensamento artificial como a imitação, por sinais eletrônicos, de certos atos de pensamento, entenderemos que o pensamento artificial é pensamento, que a imitação de pensamento é pensamento, pois pensar, afinal, é apenas usar sinais ou signos para representar certos dados internos ou externos. Mas a imitação de inteligência não é inteligência, de vez que só há inteligência no ato real pelo qual um ente humano real apreende realmente uma verdade no instante em que a apreende; na imitação teríamos somente um sujeito hipotético apreendendo hipoteticamente uma hipotética verdade, cuja veracidade ele não pode afirmar senão hipoteticamente. Tudo isto seria apenas pensamento, não inteligência.

A inteligência somente se exerce perante uma situação real, concreta: o entender é concentrar o foco da atenção numa evidência presente. Não se confunde com o meramente pensar uma verdade, pois consiste em captar a verdade desse pensamento; nem se confunde com o perceber uma cor, uma forma, pois consiste em apreender a veracidade dessa cor ou dessa forma; nem com o recordar ou imaginar uma figura, pois consiste em assumir a veracidade dessa recordação ou imaginação. Por isto não é possível imitar um ato de inteligência, pois sua imitação não poderia ser outra coisa senão a cópia do pensamento, ou da recordação, ou da imagem que lhe serviu de canal; mas, se esta cópia fosse acompanhada da captação de sua veracidade, não seria uma cópia, e sim o ato mesmo, revivido em modo pleno; e, se desacompanhado dessa captação, seria cópia do pensamento ou da imaginação apenas, e não do ato de inteligência. E esse pensamento ou essa imaginação, se verdadeiros em seu conteúdo, teriam apenas a verdade de um objeto, a verdade latente de uma pedra ou de um cálculo exibido na tela do computador, aguardando ser iluminada pelo ato de inteligência que a transformaria em verdade atual, efetiva, conhecida.

Um computador só pode julgar veracidade ou falsidade dentro de certos parâmetros que já estejam no programa dele, ou seja, falsidade ou veracidade *relativas a* um código dado de antemão, código esse que pode ser inteiramente convencional. Isto é, ele não julga a veracidade, mas apenas a logicidade das conclusões, sem poder por si mesmo estabelecer premissas ou princípios. Ora, a logicidade, a rigor, nada tem a ver com a veracidade, pois é apenas uma relação entre proposições, e não a relação entre uma proposição e a experiência real. Quando digo experiência real, não me refiro apenas à experiência cotidiana dos cinco sentidos, mas ao campo total da experiência humana, onde a experiência científica feita através de aparelhos e submetida a medições rigorosas se encaixa apenas como uma modalidade entre uma infinidade de outras. A inteligência, quando julga veracidade ou falsidade, pode fazê-lo em termos absolutos e incondicionais, independentemente dos parâmetros usados e da referência a um ou outro campo determinado da experiência; e é justamente este conhecimento incondicional da verdade incondicional que pode fundar em seguida os parâmetros da condicionalidade ou relatividade, assim como legitimar filosoficamente as divisões de campos de experiência, como por exemplo na delimitação das esferas das várias ciências.

3. EVIDÊNCIA E CERTEZA

O termo “intuição” designa em filosofia um conhecimento direto, uma inteligência maximamente evidente (o que não significa que deva ser confundida com o sentimento subjetivo de certeza). Exemplo de um ato de inteligência intuitiva: o fato de você estar aqui neste momento é uma certeza absoluta e incondicional, o que não quer dizer que você não possa duvidar dela, que você não possa até mesmo, por um jogo engenhoso de imaginação, ter o sentimento da certeza de estar em outro lugar; significa apenas que você só duvidará dela e só acreditará estar em outro lugar se você sentir o seu campo de experiência como dividido em blocos estanques, se você perder o senso da unidade do campo da experiência, o que só acontece na fantasia, no estado hipnótico ou na esquizofrenia. Quando sua inteligência admite que você está aqui, você está admitindo como verdadeira uma determinada interpretação que você faz do conjunto das informações que você tem neste momento, mas não só a respeito deste momento e sim a respeito do encaixe entre ele e os momentos que o antecederam e os que se seguirão. Você sabe que está aqui não só por causa das informações sensíveis que recebe a respeito do ambiente, informações auditivas, tácteis, etc., mas também porque você sabe que estas informações são *coerentes* com um passado (você se lembra de ter vindo até aqui), são coerentes com um projeto de futuro, ou seja, com uma idéia que você tem a respeito do propósito com que veio aqui; e tudo isto forma um sistema tão coeso, tão inseparável, que a respeito deste conjunto você pronuncia o julgamento de que *isto é verdade: Você sabe que você está aqui*. No entanto, não seria impensável que, estando aqui, você imaginasse estar em outro lugar, e que até mesmo se persuadisse e, um tanto auto-hipnoticamente, “sentisse” que está num outro lugar. Tudo isto pode ser *produzido*; porém, se o senso da unidade do campo da sua experiência ainda funciona, algo lhe dirá: *isto é falso*. Por que? Porque as informações que dizem que você está aqui *vêm todas juntas*; ao passo que as que você está produzindo para dizer que está em outro lugar vêm por partes. Examine. O quê imaginou você a respeito do outro lugar onde supõe estar? o som? o visual? Um ou outro? Certamente não foram os dois exatamente no mesmo tempo e em proporção coerente. O motivo, o antecedente temporal da sua presença ali, eram-lhe tão claros quanto as sensações visuais ou auditivas? Não: mas as informações que você recebe aqui sobre sua presença vêm todas coladas umas às outras. Você não pega primeiro o visual, depois o auditivo, depois o táctil, ou seja, você não *compõe* este ambiente, ele lhe *vem* todo junto; e, embora você, por abstração, possa momentaneamente prestar atenção mais a um aspecto que a outro, você sabe e se recorda de que os aspectos preteridos estão aí presentes e podem ser atualizados na percepção a qualquer momento, sem um trabalho interior de construção voluntária (que você lhe seria obrigatório de modo a completar a imagem do outro lugar suposto, onde supostamente estaria ou se sentisse estar enquanto está de fato aqui).

Esta certeza que você tem de estar aqui é o que se chama *evidência*. Uma evidência é um conhecimento inegável, e até de certo modo indestrutível, porque, se você dissesse que não está aqui, *a quem* você o diria? A quem está lá, ou a quem está aqui? O ato mesmo de você dizer que não está aqui subentende que está.

Existe, em certos pensamentos que temos, esse caráter de veracidade, mas não sabemos definir bem em quê ele consiste; sabemos apenas que conferimos esta veracidade a alguns pensamentos e que a negamos a outros. Por exemplo, aqui negamos veracidade ao pensamento de que não estamos aqui. É a esta faculdade — a que diz “sim” ou “não” aos

—
pensamentos, imaginações e sentimentos, que os julga como totalidade e diz “é verdadeiro” ou é “é falso” — que chamamos de *inteligência*.

4. INTELIGÊNCIA E VONTADE

A inteligência, em suma, é o *senso da verdade*, e uma inteligência apta, hábil ou forte é uma inteligência que está acostumada a discernir a verdade e a falsidade em todas as circunstâncias da vida, a aceitar a verdade e permanecer nela.

Com isto quero dizer que a inteligência não se esgota no mero aspecto cognitivo: se a potência de conhecer a verdade constitui a semente da inteligência, esta semente só floresce por iniciativa da vontade, e também pela vontade ela enfraquece e morre. Vontade significa o exercício da liberdade. Quando você capta que algo é verdadeiro, significa que você *aceitou* que aquilo é verdadeiro, e quando você capta que é falso, significa que você o *rejeitou*. Ora, quem aceita ou rejeita não é uma faculdade em particular, mas é você inteiro, num ato de vontade livre. Isto significa que *a inteligência é indissoluvelmente a síntese de uma aptidão cognitiva e de uma vontade de conhecer*. Se houvesse um ensinamento voltado ao desenvolvimento da inteligência, ele teria de, antes de mais nada, acostumar o aluno a desejar a verdade em todas as circunstâncias e não fugir dela. Portanto o exercício da inteligência possui necessariamente um lado ético, moral. Platão dizia: “Verdade conhecida é verdade obedecida.”

Se a inteligência fosse uma faculdade puramente cognitiva, nada impediria que ela fosse exercida igualmente bem pelos bons e pelos maus, pelos sinceros e pelos fingidos, pelos honestos e pelos safados. Na realidade as coisas não se passam assim, e a desonestidade interior produz necessariamente o enfraquecimento da inteligência, que acaba sendo substituída por uma espécie de astúcia, de maldade engenhosa. A astúcia não consiste em captar a verdade, mas em captar — sem dúvida com veracidade — qual a mentira mais eficiente em cada ocasião. O astucioso é eficaz, mas está condenado a falhar ante situações das quais não possa se safar mediante algum subterfúgio, que exijam um confronto com a verdade. A conexão entre a inteligência e a bondade é reconhecida por todos os grandes filósofos do passado, do mesmo modo que a correspondente ligação, do lado do objeto, entre a verdade e o bem. Um mundo que nega essa conexão, que faz da inteligência uma faculdade “neutra”, capaz de funcionar tão bem nos bons quanto nos maus como a respiração ou a digestão, é um mundo francamente mau, que se orgulha da sua maldade como de uma conquista da ciência, pela qual ele se eleva acima das civilizações do passado. Mauriac notava, “nos seres decaídos, essa destreza para embelezar sua decadência. É a derradeira enfermidade a que o homem pode chegar: quando sua sujeira o deslumbra como um diamante”.

A conexão a que me refiro surge com peculiar clareza quando examinamos os seguintes fatos. Com frequência nossas ações não são acompanhadas de palavras que as expliquem, nem mesmo interiormente; ou seja, somos capazes de agir de determinadas maneiras, explicando esses atos de maneiras exatamente inversas, precisamente porque as motivações verdadeiras, permanecendo inexpressas e mudas, se furtam ao julgamento consciente. Isso faz com que, pelo menos subconscientemente, alimentemos um discurso duplo. A partir do momento em que você admite que uma coisa é verdadeira, mas procede, mesmo em segredo, mesmo

interiormente, como se ela não o fosse, está mantendo um discurso duplo: num plano afirma uma coisa, e noutra afirma outra coisa. A verdade tem poucas oportunidades de surgir para nós com toda a clareza, e a mente humana funciona de uma forma que, quando você nega uma determinada informação, o subconsciente suprime todas as informações análogas, de modo que, quando você diz para si mesmo uma determinada mentira que lhe é conveniente, por motivos práticos ou psicológicos, ou para se preservar de sentimentos desagradáveis, no mesmo instante em que você suprime esta informação você suprime uma série de outras que lhe seriam úteis e que você não tencionava suprimir. Por isto a mentira interior é sempre danosa à inteligência: é um escotoma que se alastra até escurecer todo o campo da visão e substituí-lo por um sistema completo de erros e mentiras. Quando nos habituamos a suprimir a verdade com relação às nossas memórias, à nossa imaginação, aos nossos sentimentos e atos, esta supressão nunca fica só naquele setor onde mexemos, mas se alastra para outros territórios em volta e, tornando-nos incapazes de entender uma determinada coisa, nos tornamos incapazes para entender muitas outras também. A defesa contra verdades incômodas se transforma também numa defesa contra a verdade em geral, contra todas as verdades. Mais tarde, quando desejarmos estudar um determinado assunto que nos interessa, ou entender o que está se passando na nossa vida, e não conseguirmos, dificilmente perceberemos que fomos nós mesmos que causamos esta lesão da inteligência. Noto em muitos intelectuais de hoje uma repugnância, uma defesa instintiva contra a verdade, a tal ponto que, mesmo quando desejam aceitá-la, tem de metê-la num invólucro de mentiras. O pior, nisso, é que com frequência essa lesão é compensada por um desenvolvimento hipertrófico das faculdades auxiliares, numa inútil excrescência ornamental, tal como os seios que crescem em algumas mulheres após a menopausa. Muitas dessas inteligências lesadas alcançam sucesso nas profissões intelectuais.

5. PEQUENAS E GRANDES VERDADES

Quando se fala em público a palavra “verdade”, no ambiente cínico de hoje em dia, logo aparece algum espertinho repetindo a pergunta de Pôncio Pilatos e desafiando ante nós, como se fossem a maior novidade, os velhos argumentos céticos, cuja refutação é classicamente o primeiro grau do aprendizado filosófico. Muitas dessas pessoas têm da palavra “verdade” uma noção um tanto posada, teatral, empostada e romantizada. Só estão dispostas a admitir que o homem pode conhecer a verdade caso alguém lhes mostre a verdade total, universal e completa a respeito das questões mais difíceis, e, como ninguém satisfaz a esta exigência, elas concluem, com o ceticismo clássico, que toda verdade é incognoscível. Mas esse tipo de exigência não expressa uma busca sincera da verdade. A busca sincera vai das verdades humildes e corriqueiras às verdades supremas, aceitando aquelas como caminho para estas, sem exigir desde logo, despoticamente, as respostas finais a todas as perguntas.

Um exemplo de verdade humilde, porém segura, firme, da qual você pode partir como um modelo para avaliar outras possíveis verdades, é dado por aquilo que você sabe — e que somente você sabe — a respeito da sua própria história, sobretudo da história interior de seus sentimentos, motivações, desejos, etc.

Se houvesse um ensinamento voltado ao desenvolvimento da inteligência, ele teria de começar por propor ao aluno, ao estudante, principiante ou postulante, uma espécie de revisão

—
das suas memórias, ou seja, contar sua história direito (analogamente ao que se faz em psicanálise). Tudo o que é verdadeiro tem um caráter de coesão, pois uma informação verdadeira não pode ser artificialmente isolada de uma outra informação que também seja verdadeira e que tenha com ela uma relação de causa e efeito, de contiguidade, de semelhança e diferença, de complementaridade, etc.; então isto quer dizer que se você admite um A e um B, você vai ter de admitir um C, D, E, F, etc. A verdade tem sempre um caráter sistêmico, orgânico, razão pela qual sua captação pela inteligência pessoal requer uma abertura da personalidade, uma predisposição a aceitar todas as verdades que como tal se revelem, sem nenhuma seleção prévia de verdades convenientes.

6. DEMISSÃO DOS INTELECTUAIS

O que aconteceria se, numa determinada sociedade, existisse um grande número de pessoas capazes de julgar por si mesmas e de perceber a verdade, não sobre todos os pontos, mas sobre os pontos de maior interesse para a sociedade, ou sobre os que são mais urgentes? Haveria mais sensatez, os debates levariam a conclusões mais justas, as decisões teriam um sentido mais realista. Agora, numa sociedade onde todos estão se persuadindo uns aos outros de coisas de que eles mesmos não estão persuadidos, onde todos estão procurando se enganar, ou onde todos estão procurando ajuda dos outros para se enganar mais facilmente a si mesmos, todas as discussões versam sobre fantasmas, as decisões se esvanecem em meros sonhos, as frustrações levam o povo a um estado de exasperação do qual ele procura fugir mediante novas fantasias, e assim por diante. Isto acontece no campo religioso, político, moral, econômico e até no campo científico. Podemos partir para uma outra definição, e dizer que um país tem uma cultura própria quando ele tem um número suficiente de pessoas capazes de perceber a verdade por si mesmas, e que não precisam ser persuadidas por ninguém. Estas pessoas funcionam como uma espécie de fiscais da inteligência coletiva. Em nosso país o número de pessoas assim é escandalosamente reduzido. As pessoas encarregadas de perceber a verdade por si mesmas devem ter uma inteligência treinada para isto, devem ter uma inteligência dócil à verdade e ser as primeiras a perceber e compreender o que se passa. Isto é que constitui uma inteligência nacional, uma intelectualidade nacional. A intelectualidade autêntica não é constituída necessariamente pelas pessoas que exercem profissões ligadas à cultura ou à inteligência, mas sim pelas pessoas que, exercendo ou não essas profissões, realizam as ações correspondentes a elas. Não é preciso ir muito longe para dizer que a sorte global de um país depende de que haja uma camada de pessoas assim, para poder, nos momentos de dificuldade, dar esta contribuição modesta que é simplesmente dizer a verdade. No Brasil temos um número assombroso de pessoas que trabalham em atividades culturais, escritores, professores, artistas, em geral subvencionados pelo governo, mas que nem de longe pensam em cumprir as obrigações elementares da vida intelectual; tudo o que fazem é apoiar-se uns aos outros num discurso coletivo, reafirmar as mesmas crenças de origem puramente egoísta e subjetivista, expressar desejos e preconceitos coletivos e pessoais, promover a moda. Essas pessoas vivem reclamando de que neste país há poucas verbas para a cultura. Mas, para fazer isso que elas chamam de cultura, já recebem muito mais dinheiro do que merecem. Os cineastas, diretores de teatro, etc., constituem uma casta privilegiada, que é estipendiada pelo governo para exibir em público emoções baratas, afetar indignação e posar como “pessoas maravilhosas” em apartamentos da av. Vieira Souto.

É claro que os povos sempre têm a liberdade de escolher entre a verdade e a mentira, e mesmo sabendo da verdade eles podem novamente se enganar a si mesmos; porém a possibilidade de que se enganem é muito maior quando ninguém lhes diz a verdade jamais. O que acontece quando pessoas que exercem profissões intelectuais ou culturais somente as exercem no sentido de fazer delas um instrumento de apoio para sua própria mentira interior, ou seja, exercem esses trabalhos no sentido puramente oratório ou retórico de induzir o povo a erros e ilusões? Afirmo, peremptoriamente, que este é o caso da intelectualidade brasileira, que na sua quase totalidade se utiliza de profissões culturais para fazer com que povo e a opinião brasileira a sirvam, confirmando suas crenças, das quais ela não tem certeza pessoal alguma, e para as quais justamente por isso procura angariar um apoio coletivo. Existem setores onde é possível uma insegurança muito vasta e a livre troca de opiniões de valor similar, mas em outros setores não. Porém o fato é que quando a intelectualidade como um todo se coloca perante o público numa atitude de persuasão lisonjeira, então a vida intelectual está sendo prostituída, e quando ela é prostituída, pergunto: como podemos desejar mais ética, mais honestidade, na política ou nos negócios, se amplas faixas de população atuante não têm a menor noção do que é verdadeiro ou falso? Como é que a intelectualidade pode ao mesmo tempo pregar um relativismo dissolvente, onde os critérios do verdadeiro e do falso se diluem a ponto de se tornarem indistinguíveis, e ao mesmo tempo exigir que os políticos sejam honestos e digam a verdade ao povo? As pessoas, nessa situação, não poderiam ser honestas nem mesmo que quisessem, porque não sabem o que é certo, não têm consciência moral, são grosseiras e insensíveis do ponto de vista moral. Então não resta dúvida de que a corrupção da sociedade começa com a corrupção da camada intelectual, *não* com a corrupção dos negócios ou da política: ao contrário, existem países onde os homens ricos e poderosos são muito corruptos e ainda assim o país funciona direito; existem países onde os políticos são corruptos e no entanto o país não se engana grosseiramente na solução de seus próprios problemas. Mas num país onde a camada intelectual, que é a camada encarregada profissionalmente de examinar a verdade e de dizê-la, começa a se enganar a si mesma, então não vai adiantar absolutamente nada que todos os políticos sejam honestos.

Se do ponto de vista de utilidade para o indivíduo o objetivo deste curso é o desenvolvimento da sua inteligência, do ponto de vista social, cultural, o objetivo do curso é fornecer gente para uma futura elite intelectual verdadeira. O que é uma elite intelectual? É gente tão treinada para perceber a verdade quanto um boxeador está treinado para lutar e um soldado para fazer a guerra. Neste sentido, todas as nações que obtiveram um lugar de grandeza na história tiveram uma elite assim, formada muito antes de que o país alcançasse qualquer projeção econômica, política, militar, etc. Pois não é possível resolver os problemas primeiro e se tornar inteligente depois. Em todo debate sobre problemas nacionais que atualmente está em curso só há uma coisa que todos estão esquecendo: *Quem* vai resolver estes problemas? *Quem* vai examiná-los? *Quem* tem a capacidade de examiná-los com efetiva inteligência? Se estas pessoas não existem, então o problema inicial é formá-las. O objetivo prioritário deste curso é exatamente isto, se não formar, pelo menos contribuir para formar, amanhã ou depois, ao longo de talvez vinte ou trinta anos, uma verdadeira elite intelectual.

7. “OPINIÃO PRÓPRIA” E “JULGAMENTO AUTÔNOMO”

Vistos os objetivos do curso, é preciso, com relação ao indivíduo, não somente desenvolver a inteligência, mas fazer com que ela se torne a espinha dorsal do comportamento desse indivíduo, ou seja, que ele leve uma vida dirigida pela inteligência. Com isto ele se tornará finalmente autônomo e confiável em seus julgamentos, dentro da medida possível ao ser humano. Uma distinção importante é a que existe entre julgamento próprio, ou seja, você ser capaz de pensar por si mesmo, e o que é apenas uma opinião própria. Hoje em dia todo mundo faz questão de ter uma opinião própria, mas isso não é o mesmo que pensar por si mesmo. Pensar por si mesmo não é apenas você ter uma expressão, uma opinião que expresse a sua preferência, o seu gosto (aliás geralmente muito menos pessoal do que se proclama) ou a sua individualidade, mas é você ser capaz de, sozinho e sem ajuda, examinar uma questão e chegar a uma conclusão verdadeira ou suficiente sobre ela, e que, longe de buscar ser diferente da opinião alheia, coincida mais ou menos com as opiniões de outras pessoas que por si mesmas examinaram o assunto, de modo que cada um, examinando por si e sem nenhuma coerção externa, chegue mais ou menos às mesmas conclusões. Pensar por si mesmo é ser capaz de alcançar a verdade sozinho, e não de inventar apenas uma mentira personalizada. Aliás uma das condições para o desenvolvimento da inteligência é você *não fazer questão* de ter uma opinião própria, ou seja, você não fazer questão de que sua opinião seja diferente da das outras pessoas, ao contrário, apenas fazer questão de examinar as coisas por si mesmo, sem precisar de muletas, sem precisar da aprovação da maioria ou de quem quer que seja, para no final chegar a uma conclusão, de maneira que você expresse menos uma concordância ou discordância natural, mas que a concordância ou discordância seja produzida por um exame refletido do assunto. Ser capaz de examinar por si próprio é mais importante do que ter uma opinião diferente da dos outros.

8. O ESTADO DE DÚVIDA

O desenvolvimento da inteligência exige ainda uma outra coisa, que é a tolerância para com o estado de dúvida, que é um estado psicológico que se define por duas afirmações contraditórias e simultâneas de credibilidade aparentemente igual. Ou seja, ao examinar uma questão, dizer um sim e um não com igual convicção, isto é, acreditar tanto numa hipótese como na hipótese contrária, ter iguais razões a favor e contra. Na quase totalidade dos assuntos com os quais lidamos, não há tempo e não há condição prática de sair do estado de dúvida. O indivíduo que ou não tem vocação para a vida da inteligência ou se desviou dela por um motivo qualquer, sente como *muito urgente* sair do estado de dúvida; ele *precisa* ter uma opinião de qualquer jeito, *precisa* se pronunciar, *precisa* chegar a um sim ou um não, e esta necessidade é vivida como mais urgente do que a de conhecer a verdade. Neste caso a inteligência não se desenvolve, pois ela é substituída pela simples busca de segurança, já que a dúvida é um estado de insegurança. Se queremos desenvolver a inteligência, temos de fazer uma escolha: a de preferir antes permanecer em dúvida do que ter uma pseudocerteza. É óbvio que a certeza é preferível à dúvida, mas ela só é preferível realmente quando é uma certeza autêntica, e não uma simples preferência individual. Então uma outra exigência para o desenvolvimento da vida intelectual é uma espécie de voto de pobreza em matéria de opiniões, um voto de ter opinião sobre muito pouca coisa e se reservar para opinar sobre coisas em que você teve efetivamente tempo de pensar, e no resto você consentir em

—
permanecer em dúvida, até mesmo, se for preciso pelo resto de sua vida. Uma certeza firme é preferível a um milhão de dúvidas mas, lamentavelmente, se quisermos desenvolver a inteligência teremos de tolerar o estado de dúvida, o estado de incerteza, por mais tempo do que as pessoas geralmente toleram. Além de fazer este voto de pobreza em matéria de opinião, é necessário ainda um outro tipo de voto de pobreza que é a renúncia à busca de apoio, ou seja, você não acreditar que o número das pessoas que o apoiam representa um argumento efetivo em favor da veracidade do que você está dizendo. Em todas as questões mais difíceis a maioria geralmente está errada, ou seja, em geral o consenso mais imediato é feito em torno de algum erro. Por que? Já dizia Sto. Tomás de Aquino: A verdade é filha do tempo. A verdade geralmente demora para aparecer. Se for preciso, se for absolutamente preciso buscar apoio numa opinião majoritária, então é preferível escorar-se nas opiniões que a humanidade conservou intactas ao longo dos tempos, que resistiram incólumes às mudanças e aos desgastes do tempo, do que naquelas que simplesmente formam a voz majoritária do nosso tempo, e que correm o grave risco de tornar-se minoritárias amanhã ou depois. Dito de outro modo: se algum valor tem a opinião da maioria, não é a da maioria momentânea, da maioria mercadológica, fugaz e inconstante, mas sim a da maioria *humana*, da maioria da espécie humana em todas as épocas e lugares: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus credita est*, “aquilo em que todos, em toda parte, sempre acreditaram”.

Ainda com relação à formação de uma elite intelectual, não é preciso dizer que não é absolutamente necessário que os membros de uma elite deste tipo tenham opiniões concordantes, aliás se tiverem opiniões discordantes talvez até seja melhor em determinadas circunstâncias. Mas existem alguns pontos com os quais é preciso estar de acordo, no que se refere, em primeiro lugar, ao valor da inteligência, ao valor da verdade, e à possibilidade do ser humano descobrir a verdade. A fé no poder de alcançar a verdade é a condição inicial de qualquer investigação filosófica, dizia Hegel. Se não acreditarmos na possibilidade de alcançar a verdade não faremos esforços para buscá-la. É preciso se persuadir de que é possível descobrir a verdade, mas nem sempre a verdade final, nem sempre a verdade absoluta, e sobretudo nem sempre a verdade sobre todas as coisas. Em muitas coisas é possível alcançar uma verdade final absoluta, em muito mais coisas do que se costuma imaginar, porém em muito menos do que nós desejaríamos. Na maior parte dos casos teremos de nos contentar com uma certeza probabilística, e às vezes apenas com uma verossimilhança, e às vezes com muito menos do que isto, e talvez nos contentarmos com uma dúvida que nos acompanhará ao túmulo. Porém, na mesma medida em que o indivíduo confia na inteligência humana em geral, ele deve desconfiar da *sua* própria opinião, o que é um pouco o contrário da atitude que se dissemina hoje em dia, onde as pessoas dizem não acreditar em verdades absolutas mas acreditam com fé absoluta naquelas verdades relativas que lhes agradam: há aí uma mistura repugnante de relativismo intelectual com um dogmatismo emocional fanático. Ainda que reconheçamos a dificuldade de alcançar a verdade com relação à quase totalidade dos assuntos, temos de admitir que, pelo menos com relação a algumas coisas modestas, podemos verificar a possibilidade humana de alcançar a verdade, desde o momento em que cultivamos a noção da *evidência* e, sobretudo, cultivamos a norma de jamais negar que sabemos aquilo que efetivamente sabemos.

9. A AUTOCONSCIÊNCIA, TERRA NATAL DA VERDADE

É importante aprender a *admitir* aquilo que você sabe que é verdadeiro. Ainda que sejam verdades insignificantes, você meditar sobre o óbvio é talvez a melhor maneira de se habituar à verdade e perder o medo dela e a desconfiança injusta quanto ao poder da inteligência. Por exemplo, ainda que quase todos os conhecimentos que existam sejam relativos ou duvidosos, você sabe que não pode duvidar seriamente de que está aqui neste momento; você pode fazer de conta que não está, mas não pode duvidar efetivamente. Se existem tantos conhecimentos óbvios sobre coisas insignificantes, imaginem aonde poderíamos chegar se alcançássemos evidências deste tipo com relação a coisas verdadeiramente importantes! O senso da verdade se desenvolve a partir do próprio senso da evidência, e o senso da evidência tem a sua raiz naquilo que você *já sabe e sabe que sabe*. Quando você sabe realmente uma coisa, automaticamente sabe que sabe, e se você sabe que sabe, você sabe que sabe que sabe. Isto quer dizer que qualquer conhecimento efetivo implica também a *consciência* deste conhecimento e a plena admissão da sua veracidade. A inteligência tem, portanto, também um aspecto volitivo, inseparavelmente ligado ao aspecto cognitivo.

Por onde começa o treinamento da consciência para admitir a verdade? O primeiro grau no aprendizado da verdade consiste em você aprender a reconhecer aquelas verdades que só você sabe e que ninguém, fora você, pode confirmar ou negar. Por exemplo, só você conhece suas intenções, só você conhece os atos que praticou em segredo, só você conhece os sentimentos que não confessou. Você, nesses casos, é a única testemunha, e é aí que você vai conhecer a diferença radical e intransponível entre verdade e falsidade. As pessoas que vivem negando a existência de verdades não conhecem essa experiência, nunca deram senão falso testemunho de si mesmas ante o tribunal da consciência, mentem para si mesmas e por isto sentem que tudo no mundo é mentira. Hegel dizia: a autoconsciência é a terra natal da verdade. E Giambattista Vico observava que só conhecemos perfeitamente bem aquilo que nós mesmos fizemos: conhecer perfeitamente bem a natureza só Deus conhece, pois Ele a fez. Porém nossos próprios atos somente nós mesmos podemos conhecer, assim como nossos pensamentos e nossos estados interiores. Não há ali ninguém que possa nos fiscalizar, não há ninguém que possa nos defender de nós mesmos.

10. OS GRAUS DE CERTEZA

Se quisermos desenvolver o senso da certeza temos portanto de nos perguntar exatamente sobre aquelas coisas que só nós sabemos e que ninguém pode saber melhor do que nós mesmos. Estas vão dar o *modelo* para todas as outras certezas. O aprendizado de qualquer saber é perfeitamente inútil se não houver a consciência reflexiva, que consiste na frase: *Eu sei que sei*, ou então na sua oposta complementar, que é *Eu sei que não sei*.

Mesmo em assuntos duvidosos, com um pouquinho de reflexão você pode demarcar o limite entre o conhecimento possível e o impossível. Bastaria que conseguíssemos captar o *grau* de certeza ou de dúvida que existe em cada conhecimento já possuído. Existem quatro graus de certeza possíveis:

1. certeza;
2. probabilidade;
- 3 verossimilhança;
4. conjecturação do possível.

Certeza é por exemplo esta que diz “Eu estou aqui agora” ou “Eu sou eu mesmo e não outro”.

Que é uma opinião provável? É uma opinião onde você pode só ter uma certeza evidente (apodítica) com relação a um grau de probabilidade *determinado* ou determinável.

Em outros casos você não pode nem ter isso, você só pode ter uma probabilidade indeterminada, isto é, *verossímil*, não uma probabilidade rigorosa.

E, finalmente, em alguns casos só podemos ter conjecturas, como por exemplo perguntar se há vida inteligente em outros planetas. Alguns dirão que sim, outros que não, e aqueles que dizem sim têm tanta razão quanto aqueles que dizem não. Aí conhecemos somente uma *possibilidade* genérica, impossível de graduar probabilisticamente.

Eis aqui uma boa maneira de você fazer uma faxina no seu universo intelectual, para recomeçar em boa ordem. Trata-se de fazer a si mesmo as seguintes perguntas: Do conjunto de coisas que você já estudou, quais são aquelas que você conhece com *certeza* absoluta? Quais as que conhece como *probabilidade razoável*? Quais as que conhece como *conjectura verossímil*? Quais as que conhece como *mera possibilidade*? Em suma: quanto *vale* cada um dos conhecimentos que você tem?

Eis uma verdade amarga: *se, a respeito de um assunto, você crê possuir certo conhecimento mas não sabe se esse conhecimento é certo, verossímil, provável ou conjectural, você não sabe absolutamente nada sobre o assunto.* A avaliação dos conhecimentos faz parte do próprio conhecimento. Se não existe uma avaliação clara dos conhecimentos já adquiridos, você não sabe a distinção entre o que sabe e o que não sabe, e isto é o mesmo que não saber nada. Seria o caso de perguntar: O que adianta uma educação que lhe ensina um monte de coisas, mas que não o ensina a avaliar e julgar o que aprende? Não existe nenhuma diferença entre você saber alguma coisa e você conseguir separar nela o verdadeiro do falso, pois saber é saber distinguir o verdadeiro do falso, é isto e nada mais além disto. Se você aplicasse esta grade de distinções a tudo o que já leu ou estudou, se classificasse por ela todas as suas opiniões, imagine a montanha de conhecimentos verídicos que você teria no fim.

Formar convicção é formar graus de convicção. Exemplo: Você sabe que Deus existe com a mesma certeza com que você sabe que você existe?*Se* Deus existe, Ele é bom: isto é óbvio. *Seria bom* que Deus existisse: isto também é óbvio. Agora, entre pensar seria bom que Deus existisse e pensar que Deus existe efetivamente há uma distância muito grande. Então, por exemplo, se tenho uma discussão com uma pessoa e penso que eu estou certo e ela errada, o que estou querendo dizer? Estou querendo dizer: *Seria bom que eu estivesse certo e ela estivesse errada, ou melhor, seria bom para mim.* Agora, entre pensar que seria bom que eu estivesse certo e estar absolutamente certo de fato, a distância também é enorme. Então, lamentavelmente, não podemos estar tão certos em tantas coisas como geralmente fingimos que estamos. Só que se você extirpar de seu universo de crenças um monte de falsas certezas, vai ver que no fim sobram algumas certezas inabaláveis, e estas valem muito. Mas se você

—
desejar preservar todas as suas convicções igualmente, no mesmo plano, sem escalaridade crítica, no fim vão estar todas misturadas, você não vai ter certeza legítima de nenhuma, e vai acabar duvidando até de que dois mais dois são quatro, de que você está aqui neste momento e até de que você existe. A falsa certeza é a mãe da dúvida patológica.

Muitas vezes o que acontece é que o indivíduo acaba tendo certeza absoluta de coisas inteiramente conjecturais, e tendo dúvidas sobre coisa óbvias e inegáveis, porque não sabe equacionar as suas certezas e suas dúvidas conforme a segurança maior ou menor do conhecimento em si. É claro que existem coisas sobre as quais gostaríamos de ter certeza. Você não gostaria de ter certeza, por exemplo, da imortalidade da alma? Muitas vezes precisamos de um conhecimento, e este conhecimento se furta, se nega. Mas outras vezes há conhecimentos de que você crê não precisar e eles vêm acompanhados de certeza absoluta: então por que você não os aceita? Um conhecimento aparentemente inútil, mas certo, é menos prejudicial do que um conhecimento aparentemente útil, mas falso. Se aprendermos a avaliar os graus de certeza não conforme simplesmente o nosso desejo, mas conforme à coisa mesma, conforme o assunto mesmo admita maior ou menor certeza, teremos feito da nossa mente um instrumento dócil aos graus de certeza oferecidos pela própria realidade. Isso inclusive pouparia um trabalho enorme. Pouparia o trabalho de você ter de argumentar em favor de coisas que são óbvias e que não precisam de argumento nenhum para sustentá-las, bem como pouparia o trabalho de argumentar em favor do indefensável, do arbitrário, do *nonsense*.

Este senso de docilidade à verdade apreendida pela própria consciência é transmitido aos alunos deste curso como uma prática, não apenas como uma lição de casa para se fazer de hoje para amanhã, mas como uma prática para o resto da vida. Dado qualquer conhecimento, o aluno é convidado incessantemente a fazer as quatro perguntas decisivas: Isto é *verídico*? É *provável*? É *verossímil*? É *possível*? O critério dos graus de certeza é usado o tempo todo neste curso; é a primeira lição e também a última. E a primeira coisa que deve ser revista com este critério é qualquer assunto que você já tenha estudado formalmente. Somente com esta revisão você já vai ver que a massa de conhecimentos, de informações adquiridas, começa a adquirir forma orgânica, inteligível, e você pela primeira vez tem uma idéia clara da cultura que possui e da que lhe falta: quando o universo dos seus conhecimentos adquire uma forma, você adquire consciência reflexiva do que sabe e do que não sabe.

11. A TOPOGRAFIA DA IGNORÂNCIA

O desenvolvimento da consciência reflexiva pode ser exemplificado na seguinte prática que dou aos alunos deste curso:

O tempo todo estamos adquirindo informações que nos vêm através dos cinco sentidos, da leitura, do ouvir-dizer, etc., porém a algumas delas prestamos atenção e damos um valor, e a outras não. Então pergunto eu: para onde você *olha sempre*, para onde *olha com frequência*, para onde *olha de vez em quando* e para onde *não olha jamais*? É justamente a consciência desta seleção que lhe dará a topografia do mundo, do seu mundo. Nenhum mundo pessoal coincide extensivamente, quantitativamente, com o mundo objetivo. Mas um mundo pessoal íntegro, dotado de unidade como um organismo vivente, já se parece com o mundo objetivo

precisamente por essa unidade orgânica e, essencialmente ao menos, é um adequado mapa do mundo, ao passo que o mundo interior quebradiço, fragmentário e mecânico não se parece com nada senão com ele mesmo, com as fantasias de criação humana. A diferença não está na quantidade de informações, mas justamente em sua *topografia*.

A topografia autoconsciente produz um sentido de perfil, de clareza das coisas. É exatamente isto que a consciência reflexiva fará com seus conhecimentos. A partir da hora em que você sabe que sabe, você efetivamente sabe. E saber que sabe é também saber quando não sabe. A proclamação genérica e vaga de ignorância é apenas uma vaidade intertida, mas o repertório organizado e crítico da nossa ignorância é um conhecimento, um conhecimento efetivo e importantíssimo. O desenho da ignorância, o perfil da ignorância, é um primeiro saber. E este perfil da ignorância se faz exatamente aplicando a grade dos graus de certeza. Se você consegue mapear, de um lado, a sua ignorância, e de outro, o valor possível de seus conhecimentos adquiridos, você terá inaugurado as bases de uma vida intelectual brilhante. Percebe agora qual a diferença entre um ensino voltado às faculdades cognitivas (memória, imaginação, raciocínio etc.) e um ensino voltado à inteligência? O que interessa aqui não é tanto o conhecimento, mas a consciência do conhecimento. Consciência, *cum + scientia*, é isto: saber que sabe o que sabe.

Uma consciência desperta não torna somente mais claros os conhecimentos que você já tem, mas o deixa preparado e como que potencializado para a aquisição de novos conhecimentos com muito mais aproveitamento do que antes; e então, para você poder dominar todo um novo setor da ciência, da história, da arte, às vezes não precisará nada mais do que ter ajuda para chegar aos primeiros princípios daquela área, o resto você descobrirá sozinho, porque terá conquistado o senso, o “faro” da unidade do conhecimento, e aprenderá muitas coisas de uma maneira mais ou menos sintética e simultânea, onde antes precisava de explicações detalhadas, repetições, exercícios, etc. É claro que essa maior integração da consciência, com o consequente aumento da capacidade de aprendizado, não se dá só na área dos estudos formais, mas em todas as áreas da vida, que aos poucos irão revelando suas interconexões. O benefício que isto traz não é só de ordem intelectual, mas se estende a toda a psique, a toda a personalidade.

Partindo do princípio de que todo mundo já sabe alguma coisa — sabe por viver, sabe porque tem memória, porque assistiu a acontecimentos, porque leu algum livro, porque ouviu falar, porque viu televisão, porque leu jornal, e enfim alguma coisa sempre se sabe —, então resta transformar esse saber em autoconsciência. Se o saber efetivo, se a inteligência se identifica fundamentalmente com a autoconsciência, o saber que você possui só se tornará um saber inteligente se for um saber autoconsciente, ou seja, se você passar todo este saber na peneira das seguintes perguntas:

1. *Até que ponto sei isto realmente?*
2. *Quanto vale este conhecimento?*
3. *O que faltaria para que ele fosse completo?*

Ou seja, começar fazendo uma revisão das coisas que você acredita que sabe. Vale ressaltar que estes conhecimentos não se referem apenas às coisas estudadas formalmente através de canais oficiais de educação, mas sobretudo àqueles estudos, experiências e pensamentos que

—
sedimentaram em você determinadas convicções. Outro ponto importante a ressaltar é o fato de que quando você dedica, por obrigação profissional ou escolar não assumida interiormente mas somente imposta de fora, uma atenção maior a tópicos que não lhe interessam profundamente, e não chega a desenvolver um interesse autêntico, mas trata do assunto com uma atenção periférica e como que ligada no piloto automático, você prejudica sua inteligência e se afasta quase que necessariamente da verdade. Porque, se a inteligência é capacidade de captar a verdade e de captá-la numa situação verdadeira, o simples fato de você dedicar ao assunto uma atenção falsa já é um impedimento ao conhecimento da verdade, é um vício que não o ajuda em nada a desenvolver a inteligência. Só podemos usar a inteligência com cem por cento da sua força onde houver cem por cento de interesse, e infelizmente o interesse não depende inteiramente de nós, porque o interesse que temos por este ou aquele problema pode provir de uma situação externa, de uma casualidade, de uma contingência, de um temor, de um desejo fortuito, e assim por diante. Isto quer dizer também que o processo do desenvolvimento da inteligência não pode seguir um programa predeterminado como no estudo de uma disciplina em particular. Ele tem de ir e vir, mais ou menos ao sabor do fluxo dos interesses reais do momento e da possibilidade de desenvolver novos interesses.

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Primeira Aula

1. A vida humana se manifesta em vários níveis ou planos de expressão. Os essenciais são os seguintes:

- (a) Vida natural
- (b) Vida civil
- (c) Vida política
- (d) Vida intelectual.

2. A vida natural, que o homem tem em comum com os animais, plantas e microorganismos, consiste na aptidão para a relação com o ambiente terrestre, mediante alimentação, crescimento, reprodução, sensibilidade, etc.

3. A vida civil consiste essencialmente em *connubium et commercium*, como a definiam os juristas romanos.

O termo *connubium*, embora designe especificamente a parceria conjugal, é usado para significar todas as relações dela derivadas ou a ela associadas, como todas as relações de parentesco, os círculos de amizade e de frequência mútua, etc.

Commercium designa a atividade econômica em toda a sua extensão. Compreende essencialmente as formas de produção (de transformação do dado natural) e de apropriação dos bens, quer naturais, quer artificiais.

O termo sociedade civil designa o conjunto de laços e relações estabelecidos entre os homens em razão do *connubium*, do *commercium*, ou de ambos.

Uma parte desses laços, a mais constante e explicitamente admitida como válida pelos poderes que dirigem a sociedade, chama-se Direito Civil. É o conjunto de regras explícitas (ou explicitáveis), quer escritas, quer consuetudinárias, que regulam o *connubium* e o *commercium*, bem como suas múltiplas zonas mistas e intermediárias. O direito de herança, por exemplo, regula uma zona mista de *connubium* e de *commercium*.

(Há evidentemente outras regras que regulam a vida civil e que não fazem parte, explícita ou implicitamente, do Direito Civil. Em princípio, qualquer regra de convivência, que goze de certa permanência admitida, pode ser incorporada ao Direito Civil, sendo por isto variáveis os limites entre regras jurídicas e regras morais, usos e costumes, etc. Porém há sempre uma franja de hábitos inconscientes e reflexos, os quais, sendo de grande eficácia social, não podem, entretanto, ser incorporados ao Direito Civil antes de serem conscientizados. Os hábitos inconscientes podem ser uma causa de ineficácia do Direito Civil).

4. A vida civil enlaça os homens em grupos cada vez maiores -- classes, grupos de interesse, corporações profissionais, etc --, determinados, quer por afinidades de intenção, quer pela necessidade econômica, quer por proximidade regional, etc. A relação de cada um destes grupos (ou dos indivíduos que as representam) com o restante da comunidade, denomina-se vida política.

A vida política abrange, fundamentalmente, o governo e a justiça. O governo compreende a administração e a defesa externa. A justiça compreende a legislação e a aplicação das leis. Por meio do governo e da justiça, a vida política regula e molda as relações nascidas da vida civil, de modo a harmonizá-las ao interesse da comunidade como um todo (pelo menos tal como esta se compreende a si mesma).

A administração compreende (a) o estabelecimento das metas da vida comum; (b) a designação das tarefas; (c) a garantia do seu cumprimento.

A aplicação das leis divide-se em: julgamento e coerção (hoje correspondentes a tribunais e polícia).

A defesa externa compreende todas as relações com outras comunidades: (a) relações políticas; (b) relações comerciais; (c) defesa militar.

Vários desses setores têm de atuar em estreito inter-relacionamento, motivo pelo qual em algumas comunidades aparecem fundidos ou confundidos, como por exemplo a legislação e o estabelecimento das metas.

5. A vida intelectual consiste na ponderação (quer imaginativa, quer intelectual em sentido estrito) dos fins últimos da vida natural, da vida civil e da vida política, segundo o que se entende como natureza de cada uma; e, portanto, consiste no julgamento da vida social (civil e política) como um todo, no conhecimento e avaliação das relações entre as três instâncias, à luz do autoconhecimento do homem como ser consciente e racional.

Razão é a capacidade de coordenação hierárquica de todos os conhecimentos, em vista de princípios ou de valores.

Inteligência é a capacidade de alcançar conhecimento verdadeiro.

Conhecimento é a capacidade de indicar, para si mesmo ou para outrem, algum objeto da experiência interna ou externa, por meio de sinais intencionais; bem como de assinalar relações efetivas e possíveis entre esses objetos, e combinações efetivas ou possíveis dessas relações.

Conhecimento verdadeiro é aquele que não pode ser invalidado por nenhum outro conhecimento.

O homem, tão logo chega a compreender-se como ser racional e inteligente, isto é, capaz de conhecimento universal, ordenado e verdadeiro, admite que as metas da vida natural, civil e política, de um lado, não bastam como finalidade da vida humana, e que, de outro lado, elas não seriam possíveis sem a vida intelectual.

As comunidades animais têm evidentemente vida natural e, nas espécies mais complexas, pelo menos um rudimento de vida civil e política. Porém as regras que determinam a vida civil e política entre os animais resultam apenas de determinações genéticas pré-estabelecidas, com um repertório quase invariável de soluções adaptativas para as variáveis exigências do meio natural. Quando este repertório se esgota em face de novas exigências do meio, a espécie se extingue. Chamamos a esse repertório regulação instintiva.

O homem, porém, não nasce com um repertório pronto de soluções para a vida civil e política, e está, portanto, livre para regulamentá-las como bem lhe pareça, tentando, experimentando, errando, corrigindo-se, e acumulando indefinidamente conhecimentos provenientes das experiências passadas, por sua vez integradas pela razão em sínteses cada vez mais abrangentes, depositadas na herança cultural.

A herança cultural (e seus acréscimos e reformulações) constitui a força regulativa que determina as formas da vida civil, e política, exercendo, portanto, no caso do homem, função correspondente a aquela que a regulação instintiva desempenha nas comunidades animais. Ora, a

vida intelectual é a condição prévia da herança cultural. É ela, portanto, e não propriamente o sedimento da herança cultural, a força regulativa da vida civil e política.

6. Um rudimento de vida intelectual é indispensável ao estabelecimento da vida civil e política, mas, uma vez estabelecida a sociedade civil e política, a vida intelectual retroage sobre os resultados alcançados, para julgá-los em face do valor mesmo da inteligência humana.

Por esse papel que ela desempenha antes e depois da constituição da sociedade, ela é autônoma em relação a esta. A vida intelectual tem na vida civil e política (a) um objeto de sua criação; (b) condições de seu exercício como atividade do homem civil e político; (c) matéria de sua ponderação.

Não é incomum que a criação se volte contra o criador, pretendendo a sociedade civil e política ditar ou limitar as condições de exercício da vida intelectual. Porém esta, como poder regulativo autônomo, é por natureza de âmbito universal e não pode ser regulada por nenhuma comunidade em particular. Quando a vida intelectual perde sua autonomia e passa a ser determinada ou regulada pela vida civil e política, perde sua universalidade, sua veracidade e sua eficácia, não podendo mais atuar como poder corretivo e regulador. Em resultado, a comunidade, perdendo a visão de seus fins (determinados pela inteligência humana), começa a se ater às metas consuetudinárias, entra na repetição e perde a capacidade adaptativa às novas circunstâncias, naturais ou históricas. A vida intelectual é a única garantia da universalidade das metas e valores comunitários e, portanto, a única garantia da sua subsistência em face do universo histórico e natural.

A comunidade que perde a vida intelectual como poder regulador, decaindo para uma forma estritamente política de auto-regulação, volta suas costas para o universo e se toma como padrão universal, isto é, desliga-se do cosmos e da humanidade. Logo decai para formas puramente civis de regulação, instalando-se o conflito generalizado entre os grupos e, em última instância, procura apoiar-se na regulação natural, que lhe está vedada pela própria natureza das coisas.

O homem não tem, portanto, outra alternativa: ou a vida intelectual autônoma, ou a queda progressiva para uma animalidade que, não podendo ser atingida de fato, permanece como limite teórico da sua decadência.

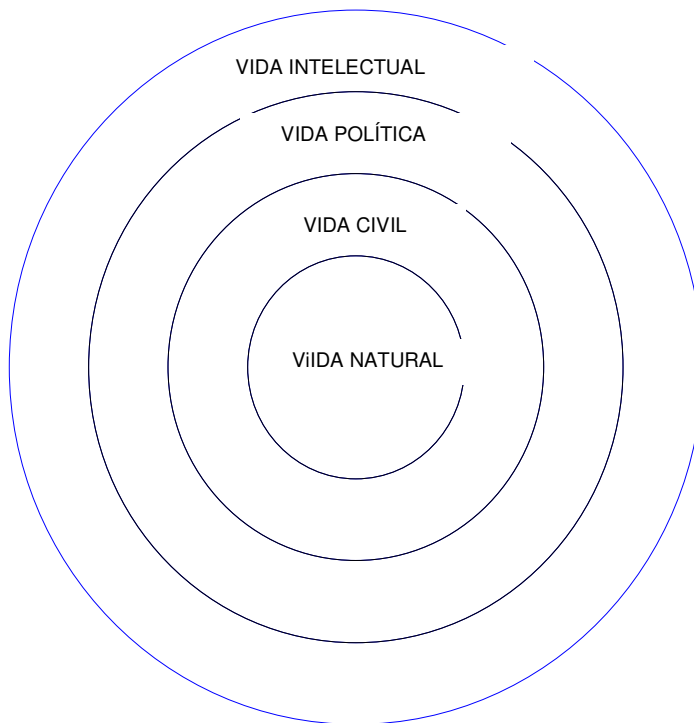
7. A tipologia hindu das quatro castas propõe que existam homens, geneticamente selecionados, destinados a viver para cada uma dessas quatro expressões da vida humana, isto é, homens que regulam seus atos pessoais, espontaneamente, pelas metas da vida natural, da vida civil, da vida política e da vida intelectual. São, respectivamente, os shudra, os váishia, os kshatríia e os brâhmana.

Quando as castas se misturam, forma-se um tipo composto, o shandala ou pária, caracterizado pela presença, em sua alma, de forças e tendências incompatíveis entre si.

Segundo esta teoria, seríamos hoje todos uma raça de párias, coexistindo em nós, em diferentes dosagens, essas quatro tendências. Pode haver, entretanto, homens nos quais uma dessas tendências seja suficientemente forte para subjugar as outras, devendo então essa tendência ser reforçada pela educação.

Não precisamos admitir o fundamento genético dessa teoria para aceitar a sua veracidade psicológica. Como expliquei a psicologia das castas num outro trabalho, não vou demorar-me nisto agora.

8. As quatro expressões da vida (e as quatro tendências das castas que lhes correspondem) não devem ser imaginadas como faixas separadas, mas como círculos concêntricos, de modo que a vida civil abrange a vida natural, a vida política abrange as duas anteriores, etc.



9. Deste modo, é evidente que a participação do homem nessas quatro formas de vida requer aptidões e conhecimentos cada vez mais complexos e abrangentes. A inaptidão para a vida natural exclui logicamente o homem da vida civil (por exemplo, o louco ou o doente incapaz de alimentar-se, tomar banho, etc). A inaptidão para a vida civil exclui o homem da vida política: o homem incapaz de zelar por seus próprios bens e interesses não será admitido como representante de grupos maiores. Assim também, a inaptidão para a vida política exclui o homem da vida intelectual: o homem incapaz de abarcar intelectualmente a comunidade em que vive, com toda a complexidade de suas relações internas, muito menos será capaz de julgar essa comunidade como um todo, em face do ambiente natural ou da humanidade.

O homem tem de ser habilitado, pois, primeiro para a vida natural, depois para a vida civil, depois para a vida política e depois para a vida intelectual (a qual, no entanto, já estava em germe na raiz do seu aprendizado, que sem ela não poderia vir a começar).

A educação é, portanto, uma instância da vida que atravessa todos os quatro níveis. É o eixo que liga o homem como ser natural ao homem como cidadão, como membro da comunidade política e como intelectual.

A educação abrange desde o ensino das habilidades necessárias à vida natural (andar, comer, lavar-se) até as sínteses superiores da razão, passando pelos deveres da vida civil e política.

10. A passagem de cada fase da educação à fase seguinte se dá pelo domínio de certas aptidões específicas a cada uma delas. Na próxima aula, veremos quais.

27 de maio de 1991

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Segunda Aula

CONDIÇÕES DE PARTICIPAÇÃO NESSAS QUATRO ESFERAS

I. Da vida civil à vida natural

1. Simultaneidade e sucessividade. -- A atividade da espécie humana desenrola-se nessas quatro esferas -- natural, civil, política e intelectual -- simultaneamente. Do mesmo modo, o indivíduo concreto está simultaneamente envolvido nas quatro, já que desde seus primeiros anos, como sujeito passivo que é titular de direitos, exercidos em seu nome pelo pai; que se beneficia, como consumidor inconsciente e indireto, da vida econômica; que sofre, sem saber, as consequências de remotas mudanças ocorridas na esfera política, as quais reverberam sobre sua família, afetando seu estatuto econômico, seu exercício das liberdades civis, alargando ou estreitando seu horizonte de desenvolvimento humano; que, enfim, recebe, através da educação formal e informal, o influxo das idéias e valores gerados nos centros irradiantes da vida intelectual.

Neste sentido de receptáculo passivo, o indivíduo humano já está, desde que nasce, rodeado das quatro esferas e ao alcance de tudo quanto nelas se passe. Porém, como sujeito ativo, capaz de atuar sobre si mesmo e sobre os demais segundo intuítos pessoais e conscientes, é só de maneira gradual e sucessiva que ele vai conquistando o acesso a cada uma delas, mediante um esforço de crescimento que é trabalhoso e semeado de riscos. Cada transição de etapa a etapa pode custar-lhe os tormentos de uma verdadeira revolução interior, que se realiza entre angústias e temores e sob a ameaça constante do fracasso.

A descrição mesmo esquemática desse processo evolutivo constituiria toda uma genealogia da consciência intelectual, e não tenho a mais mínima pretensão de realizá-la aqui. Tudo o que cabe fazer, no contexto do que nos interessa agora, é destacar certas condições psicológicas mínimas, sem as quais as transições decisivas não poderiam realizar-se de maneira alguma; e quando as chamo psicológicas e mínimas, subentendo, respectivamente, primeiro que têm de ser preenchidas no indivíduo e pelo indivíduo, independentemente das outras inumeráveis condições que, para a consumação da evolução individual, teriam de ser atendidas pela família, pela escola, pela sociedade, pela sorte; e, segundo, que são condições necessárias, mas nem de longe suficientes.

2. Natureza do ingresso na vida civil. -- A primeira transição é a que recolhe o homem do círculo estreito da vida natural para atirá-lo na arena maior da vida civil.

A maneira mais simples e eficiente de caracterizar essa transição é em termos jurídicos: Enquanto puro ser vivente, enquanto mera criatura da natureza, o homem não pode ser sujeito de obrigações e é tão-somente titular de direitos. A entrada da criança na vida civil é portanto marcada pela aquisição de obrigações, frouxas e implícitas a princípio, rígidas e formais em seguida.

Dito de outro modo. O homem não é sujeito de obrigações enquanto membro da humanidade genérica e biologicamente considerada, mas sim enquanto membro de uma comunidade determinada, enquanto cidadão ou súdito (palavra que, convém lembrar, é sinônimo de "sujeito", por sua vez derivado de *sub jectum*, "colocado sob", no sentido de sofrer um jugo ou comando de outrem).

Dito de outro modo ainda. Sujeito de obrigações formais e explícitas não é o homem genérico, o racional vivente da definição de Aristóteles, mas o homem específico: o inglês perante a Rainha que personifica a comunidade inglesa; o italiano perante a sociedade italiana; o habitante do município e comarca enquanto morador desse município e comarca; o cidadão de uma república; o membro de uma casta; de uma tribo determinada, com seu determinado código de leis e normas.

Isto não quer dizer que não haja, teórica e ao menos vagamente, "deveres" para o homem em geral, no sentido em que Kant fala do imperativo categórico, ou naquele em que Simone Weil submete a noção de direito à noção de dever, dizendo que o direito de um, a que não correspondesse simetricamente uma obrigação para os outros, nada seria; ou, ainda, que não existam mandamentos divinos universais, cuja obediência deva ser exigida de todo homem pelo simples fato de ser homem¹. Não quer dizer, enfim, que a condição humana, em si e por si, não implique deveres, e pesadíssimos deveres. Tais deveres existem: ante o próximo, ante a própria consciência, ante o sentido da vida, ante o Altíssimo. É a legalidade imanente do tecido cósmico, de que nos fala a mitologia grega, na interpretação de Paul Diel². É a lei natural, de que falavam os juristas romanos e os filósofos escolásticos³. É o "direito quântico", ínsito na estrutura mesma da matéria, o qual na era da ecologia, foi advogado pioneiramente no Brasil por Goffredo da Silva Telles⁴ e hoje atrai as atenções mundiais na versão que lhe dá Michel Serres⁵. É talvez, segundo Konrad Lorentz⁶, o sedimento acumulado de uma evolução milenar que condensa a experiência adquirida da espécie humana num punhado de princípios universais de conduta, automatizados no cerne da herança genética como uma "segunda natureza".

Tais deveres existem, mas, sendo imanentes ao ser do homem e do mundo, não podem se atualizar na consciência subjetiva, não podem transitar do em si ao para si senão pela mediação de obrigações concretas e determinadas, impostas ao homem pelo meio social imediato, e por ele reconhecidas ao menos como existentes. É a estas que me refiro, chamando-as concretamente obrigações, para diferenciá-las da noção mais genérica de deveres. Um dever, neste sentido, consiste em estar potencialmente sujeito a obrigações antes mesmo da vigência explícita delas, da sua positivação em norma de conduta numa comunidade determinada. "Dever" é noção de direito natural ou de moral natural; "obrigação" é de moral positiva ou direito positivo. Obrigação é a positivação, no tempo, de um dever natural imanente. O bebê recém-nascido pode ter "deveres", enquanto ser humano, mas o senso comum admite que tais deveres permanecerão em estado latente, sem traduzir-se em quaisquer obrigações, até que a criança esteja em condições de aceitá-las (ou rejeitá-las) pessoalmente e voluntariamente.

O ingresso na vida civil é portanto um processo que se prolonga por muitos anos, entre avanços, recuos e ambigüidades, uma mutação muitas vezes nebulosa entre formas elásticas e limites cambiantes. É difícil dizer onde começa e onde acaba; e, pior ainda, muitas vezes não acaba nunca, prolongando-se em tentativas mais ou menos frustradas, por toda a duração de uma vida.

1 Simone Weil, L'Enracinement.

2 Paul Diel, Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque.

3 Giorgio Del Vecchio, Lições de Filosofia do Direito.

4 Goffredo da Silva Telles, Direito Quântico.

5 Michel Serres, O Estado Natural.

6 Konrad Lorentz, A Demolição do Homem.

Mas a nebulosidade cronológica não macula em nada a perfeita distinguibilidade lógica das duas etapas: o homem está cingido à vida natural enquanto seu meio social o reconhece como titular de direitos sem cobrar dele nenhuma obrigação; penetra na vida civil à medida que adquire -- e sabe que adquire -- obrigações.

Como veremos adiante, o que caracteriza como civis essas obrigações, e as distingue das obrigações políticas a adquirir mais tarde, é que elas vinculam o indivíduo exclusivamente aos seres com que tenha um trato pessoal e direto: familiares, amigos vizinhos, colegas, patrão, empregados, fregueses.

Define-se, portanto, o ingresso na vida civil pela aquisição (progressiva e problemática o quanto seja) de um corpo explícito (embora também mutável e problemático) de obrigações para com os seres com quem o sujeito dessas obrigações tenha um trato pessoal e direto, isto é, de obrigações para com o seu círculo de convivência⁷.

3. Linguagem e analogia. -- Assim definida a transição, podemos agora investigar as condições indispensáveis para que ela se cumpra. A primeira e mais óbvia dessas condições é o domínio da linguagem, desenvolvido ao ponto de permitir que o indivíduo obedeça a ordens expressas. O senso comum reconhece que não cabe falar de "obediência", nem, portanto, de "desobediência", ante a ordem que não se compreenda. Sem linguagem, portanto, nada de vida civil (a não ser, como já vimos, na posição de sujeito passivo).

Mas é igualmente óbvio que a linguagem não basta, pois muitas ordens não são proferidas só para serem atendidas na hora, mas para fixar uma norma destinada à obediência reiterada e rotineira. Ninguém diria obediente um garoto só pelo fato de lavar as mãos quando lhe ordenam; mas começariam a considerá-lo tal quando, repetida a ordem um certo número de vezes, ele passasse em seguida a lavar as mãos por sua própria iniciativa quando se repetissem situações similares àquela em que a ordem foi inicialmente proferida.

O ingresso na vida civil pressupõe, portanto, além do domínio da linguagem, também as capacidades: de memorização de um conjunto de ordens ou normas; de reconhecimento das situações ou contextos em que essas normas devam ser aplicadas; de ampliação indefinida -- e progressivamente complexa -- do campo de aplicação dessas normas a situações crescentemente complexas e imprevistas; a capacidade, enfim, de aprender, connexionando a fórmula de uma norma abstrata à variedade concreta das situações que se apresentem na experiência.

Todas essas capacidades repousam, em última instância, no domínio de uma única modalidade de operação cognitiva: a analogia, ou reconhecimento de similaridades por entre a floresta das diferenças. Na variedade da vida vivida, não há duas situações perfeitamente idênticas. A mera constatação de identidades e diferenças, de que são capazes até as máquinas de calcular, não bastaria nunca para que o indivíduo lograsse aplicar uma mesma norma a situações mesmo ligeiramente diferentes. O reconhecimento de que, por trás de uma aparência diversa, se oculta "no fundo" uma mesma coisa, é a analogia; é, como diz Susanne K. Langer⁸, o reconhecimento de uma mesma forma em vários conteúdos, ou de um mesmo conteúdo em várias formas; ou, como a definiam os escolásticos, é uma síntese de diferença e semelhança. A analogia é a condição do aprendizado -- a bem dizer, a condição de todo conhecimento -- e, portanto, a condição do ingresso na vida civil. É pela analogia que as crianças podem aprender a obedecer ordens inteligentemente, erigindo as ordens em normas e diversificando as normas numa pluralidade de aplicações diferentes em situações semelhantes, ou de aplicações semelhantes em situações diferentes. À criança que reconhecidamente não possua ainda essa

⁷ Esta distinção é psicológica e não coincide exatamente com a diferença entre direito civil e políticos.

⁸ Susanne K. Langer, An introduction to Symbolic Logic.

capacidade, só um pai por completo tapado exigirá obediência verdadeira; ela não pode ainda obedecer, também não pode desobedecer, e simplesmente não sabe do que se trata.

4. Futurição e imaginação. -- Ocorrem, porém, duas observações de primeira importância. Primeira, que as crianças são barbaramente concretistas. Segunda, que são, como demonstrou Jean Piaget, imitadoras servis movidas pelo absolutismo mais literal e autoritário. Estas duas observações nos levarão ao cerne mesmo do que estamos investigando.

Embora o ser humano seja por natureza capaz de operar intelectualmente nos três graus de abstração, é só progressivamente que essa capacidade se atualiza. Durante os primeiros anos, é a mera abstração sensível que desempenha, no processo cognitivo infantil, o papel predominante, de modo que a criança não faz ainda analogias entre conceitos abstratos, mas tão-somente entre formas sensíveis. Isto faz com que ela dê relevo a analogias que ao adulto parecem fortuitas, ao mesmo tempo que permanece alheia ou cega a relações que o adulto julga significativas e importantes.

Um estudo revelador seria, por exemplo, aquele que averiguasse como crianças e adultos divergem quanto às categorias e modalidades em que fazem suas predicções. Ao ver pelas primeiras vezes uma máquina de escrever, uma criança pode ter a sua atenção despertada, primordialmente, pelo fato de ali se encontrar uma letra de formato semelhante àquela que seu pai desenhou para ela ontem ou anteontem. A máquina de escrever ficará sendo para ela aquele ser cuja principal característica é ter um botão com a letra "e" ou "z". Só mais tarde ela passará a ver a máquina como um objeto capaz de realizar determinadas operações, nas quais a letra "e" ou "z" entra como simples instrumento entre outros. Para o adulto, ao contrário, a máquina é desde logo um instrumento para certas operações, e a letra apenas uma parte desse instrumento. Em termos de lógica, o que a criança viu como essência é para o adulto apenas uma propriedade, e o que para o adulto é uma essência se revelará à criança apenas como um acidente posterior: a coisa onde consta a letra "e" é também capaz de imprimir sinais no papel. Esta diferença deriva de uma outra, mais profunda: é que o adulto está acostumado a encarar a máquina não pelo seu aspecto sensível imediato (que ele toma como dado óbvio e sem importância em si mesmo), mas sim pela sua função, ao passo que a criança, desconhecendo ainda a função da máquina, encara a esta, sobretudo, como uma diferença sensível. Dito de outro modo, a diferença predicamental surge de uma diferença categorial: o adulto encara a máquina sob a categoria da ação (o que ela faz), ao passo que a criança a enfoca sob a categoria da substância (algo que existe, que está presente). Quanto mais nos acostumamos ao uso de um objeto, tanto menos o enfocamos sob a categoria da substância, tanto mais o "dessubstancializamos", reduzindo-o às suas funções, isto é, à categoria da ação. Não seria exagerado dizer que o adulto encara o mundo em geral predominantemente sob a categoria da ação e da paixão, ao passo que a criança enfoca tudo sob a categoria da substância (substancializando inclusive as qualidades, quantidades, relações, etc). Também não seria demais dizer que as substâncias existem concretamente, ao passo que as ações, relações, qualidades, etc, só podem ser conhecidas abstrativamente. Neste sentido, e se denominarmos intuição a faculdade de conhecer diretamente as substâncias singulares, o conhecimento da criança é fundamentalmente intuitivo; e como o conhecimento intuitivo é contemplativo, no sentido de apenas constatar a presença e a substância, a criança é como que um olho aberto que contempla passivamente o mundo; para adquirir o poder de agir sobre ele, ela terá de perder algo dessa contemplatividade, afastando-se de um conhecimento que opera fundamentalmente sob a categoria da substância, para aos poucos ir enfocando os entes sob as categorias da relação, da quantidade, da ação, etc. Enfim: a aquisição de uma visão racional da organização do mundo, que é condição preliminar para a ação intencional eficiente, custará à criança uma dessubstanciação do mundo da experiência.

Essa desubstanciação, que é também evidentemente um "desencantamento", é uma condição do seu ingresso na vida civil, onde os objetos deixarão de ser substâncias a serem contempladas e passarão a ser objetos ou instrumentos da ação humana, concertada segundo normas, hábitos e acordos vigentes no meio social. Este empobrecimento da faculdade intuitiva, que é o preço da aquisição da razão, e portanto do ingresso na vida civil, só poderá ser compensado muito mais tarde, quando e se o indivíduo lograr acesso à vida intelectual. Veremos isto mais adiante.

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Terceira aula

SUCESSÃO HISTÓRICA DOS QUATRO DISCURSOS

Cada um dos Quatro Discursos desfruta de autoridade durante um certo período na história do Ocidente; por "autoridade" entendo a credibilidade que o público dá ao discurso da classe dominante (e esta em si mesmo).

1. O Discurso Poético surge com os primeiros oráculos, na noite dos tempos. É por excelência o discurso de uma casta sacerdotal. Nele estão vazados os Vedas, os poemas de Homero, o Tao-Te-King e demais livros sacros da China, e boa parte do Antigo Testamento. Caracteriza-se por insistir "relativamente muito pouco numa separação clara entre o sujeito e o objeto: o acento é antes colocado no sentimento de que o sujeito e objeto estão ligados por uma potência ou energia comum... comum à pessoa humana e ao ambiente natural... As palavras estão carregadas de poder ou de forças dinâmicas"; pronunciá-las "pode ter repercussões sobre a ordem da natureza"¹.

2. O Discurso Poético vai perdendo sua autoridade com a dissolução da religião grega tradicional a partir do séc. VII AC, com o advento do individualismo religioso e do culto de Dionísios, quando a poesia se torna instrumento de expressão de emoções individuais, perdendo vigência pública². O Discurso Retórico começa a tornar-se dominante com o estabelecimento da polis e sobretudo após a reforma de Sólon (séc. VI AC). Dissemina-se por toda a parte com os Sofistas, professores de oratória da classe dominante. Permanece dominante na Grécia, depois em Roma, até que o fim da República Romana (séc. I AC) suprime aos poucos sua utilidade pública. De força dominante, vai-se tornando objeto de pesquisa e de estudo escolar; a era da Retórica como ciência (já não como vigência pública) está definitivamente estabelecida com Quintiliano (séc. I DC)³.

2a. O advento do Cristianismo abre um interregno nessa evolução, com um revigoramento temporário da linguagem poética, que se tornaria, com os Evangelhos, dominante até pelo menos o fim da Era Patrística (séc. VI DC). Mas logo a tradição cristã seria arrastada pelo curso geral da evolução.

3. O Discurso Dialético, inventado por Sócrates (séc. V AC) e amplamente exemplificado nos Diálogos de Platão (para quem a Dialética era a ciência suprema), não se torna dominante (apesar de toda a expansão das discussões filosóficas no mundo antigo) antes do fim da Era Patrística (séc. VI DC), a partir de quando vai progressivamente se tornando o instrumento básico de unificação do pensamento e de afirmação da doutrina cristã sobre as heresias (os primeiros exegetas cristãos, como Tertuliano, raramente ultrapassavam o plano de argumentação

¹ Frye, N. *The Great Code*, pp. 44-45. Consultar ainda: R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, cap. "La prière et l'encantation"; Fabre-d'Olivet, *La Langue Hébraïque*, Introd., e *Discurs sur l'Essence et la Forme de la Poésie*; Gusdorf, *Mythe et Métaphysique* e *Les Origens des Sciences Humaines*, cap. II; Vico, *Nuova Scienza*, e Croce, *Estetica*; Langer, *Filosofia em Nova Chave*, etc.

² cf. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, pp. 30-31

³ cf. Curtius, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, pp. 68-69

retórica). O auge do prestígio da Dialética é alcançado em duas etapas: 1º na grande escolástica do séc. XIII (quando a linguagem da prova dialética é definitivamente assumida como roupagem "oficial" do dogma cristão) e, 2º, no idealismo alemão⁴.

4. O Discurso Lógico-Analítico, que Aristóteles, logo em seguida à morte de Platão, pretendeu impor como instrumento superior à Dialética, ficaria obscurecido pelo reinado da Dialética até o século XVI, quando o racionalismo clássico, com Spinoza e Descartes, procurará impor a autoridade de uma ciência integralmente dedutiva⁵; a idéia será levada adiante por Leibniz e, progressivamente reforçada pelos progressos da ciência física e matemática, alcançará um auge de prestígio no séc. XX, com o advento da lógica matemática, dos computadores, etc.

5. A cada transferência do eixo de prestígio, o discurso anteriormente dominante não desaparece, mas, mudando de lugar na atividade social, sofre profundas alterações internas. As mais notáveis foram as seguintes:

- A) Com o advento do reinado da Retórica, a poesia deixa de ser a linguagem coletiva de uma religião pública, para tornar-se a expressão de sentimentos individuais, ao mesmo tempo que se torna mais consciente de si como meio linguístico de expressão e se aprimora tecnicamente portanto. É o surgimento da poesia lírica grega, em substituição aos grandes épicos.
- B) A Retórica, ao perder a autoridade pública, sofre três grandes alterações: 1º, começa a ser objeto de sistematização científica, com Quintiliano (só se pode sistematizar num todo fechado aquilo que já não tem vigência histórica; e, comparadas à summa de Quintiliano, as Retóricas de Aristóteles e Cícero são apenas ensaios parciais e provisórios); 2º, começa a ser aplicada, já não só em discursos públicos, mas na comunicação privada (ars dictandi); 3º, começa a fundir-se com a Poética, num recenseamento abrangente dos tópoi, formando um amálgama de meios de expressão individual que dará origem a toda a literatura moderna⁶.
- C) Com o progressivo fortalecimento do discurso lógico-analítico (sobretudo a partir da fundação da primeira Faculdade de Ciências por Napoleão), o Discurso Dialético, acuado, acantona-se no domínio da História e das "Ciências Humanas", procurando aí defender-se contra o avanço do método lógico-analítico que dominava o campo das ciências naturais. A Dialética torna-se uma interpretação integral da História, com Hegel e Marx. Seu conflito com o método lógico-analítico prossegue ainda hoje (marxistas versus neopositivistas).
- D) Durante o reinado da Dialética e, depois, mais ainda, da Lógica Analítica, a Poética vai-se tornando cada vez mais consciente de si como forma linguística, até alcançar, nos séculos XIX e XX, com Mallarmé e Joyce, a plena autonomia da forma linguística em relação a qualquer "conteúdo". O "fechamento" da Poética em si mesma dá a certas obras modernas um tom enigmático que simula o mistério, a linguagem mágica da poesia oracular. Mas não tem credibilidade pública nem se pretende que opere sobre a natureza. É o oráculo "vazio". É um fim de ciclo.

31 de maio de 1991

⁴ v. Royce, *Idealismo Moderno*, cap. III

⁵ cf. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, pp. 198-9

⁶ cf. Curtius

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL
Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Apêndice da Quarta aula

MOTIVOS DA CREDIBILIDADE

DISCURSO	FORMA CONCRETA DE CREDIBILIDADE	FACULDADE A QUE SE DIRIGE EM PRIMEIRO LUGAR	FACULDADE QUE PROCURA ATINGIR E ACIONAR
Poético	Participação intuitiva consentida	Intuição	Imaginação
Retórico	Assentimento volitivo	Imaginação / memória	Vontade
Dialético	Assentimento intelectual	Vontade	Pensamento
Lógico	Assentimento racional-intuitivo forçoso	Pensamento	Razão

ESCALA DE FORÇOSIDADE PURA:

1º Lógico
2º Dialético
3º Retórico
4º Poético

ESCALA DE PERSUASIVIDADE PURA:

1º Poético
2º Retórico
3º Dialético
4º Lógico

DISCIPLINAS DERIVADAS

1º <u>Poético</u>	ARTES, LETRAS
2º <u>Retórico</u>	MORAL, DIREITO, POLÍTICA (PRÁTICAS)
3º <u>Dialético</u>	FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
4º <u>Lógico</u>	MATEMÁTICAS; CIÊNCIAS FÍSICAS; METAFÍSICA PURA

26 de junho de 1991

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Quinta Aula

OS MOTIVOS E FORMAS DA CREDIBILIDADE

Vimos, nas aulas anteriores, que os quatro discursos se diferenciam sobretudo pelos modos de credibilidade de cada um. Agora vamos estudar mais especificamente: 1º, quais os motivos psicológicos que determinam a credibilidade em cada um dos quatro casos; 2º, quais as funções ou faculdades cognitivas que são postas em movimento para acionar esses motivos e determinar a credibilidade.

I. Motivos de credibilidade

1. Discurso Poético. -- Tem credibilidade pela sua magia: faz o ouvinte “participar” de um mundo de percepções, evocações, sentimentos (“intuições” no amplo sentido croceano), de modo que, não existindo hiato ou separação entre o poeta e o seu público, entre falante e ouvinte, a comunhão (espiritual e contemplativa) de vivências “é como se a própria vida falasse”.

Por isto o grande poeta inglês Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) dizia que uma das condições básicas para a apreciação da poesia é uma suspension of disbelief: a suspensão da descrença. O ouvinte ou leitor da obra poética coloca provisoriamente “entre parêntese” o juízo crítico, de modo a poder participar mais diretamente da vivência contemplativa que lhe é proposta.

A credibilidade, no discurso poético, assume portanto concretamente a forma de uma participação consentida numa vivência contemplativa proposta pelo poeta.

O efeito “mágico” dessa participação requer também, como condição preliminar, a comunidade de língua e de linguagem entre poeta e ouvinte; eles devem não apenas falar correntemente a mesma língua, mas ter um domínio equivalente do vocabulário, da sintaxe, etc: o que o poeta diz deve ser apreendido instantaneamente e sem demasiadas mediações intelectuais, ou então o efeito poético não se produz. Mas há, é claro, uma diferença: o domínio que o poeta possua dos recursos linguísticos deve ser ativo -- no sentido de ele poder usá-los criativamente --, e o do ouvinte basta que seja passivo: que possa captar o sentido desse uso, ainda que sem saber produzir ele mesmo um efeito semelhante.

Por isso é que obras poéticas escritas numa época remota, com palavras estranhas ao nosso vocabulário ou construções frasais para nós inusitadas, não despertam mais efeito poético, a não ser que a barreira de dificuldades seja retirada artificialmente, pela intervenção de um filólogo ou explicador ou pelo nosso esforço pessoal de pesquisa, de análise e de interpretação. A apreciação estética de obras antigas ou estranhas é uma experiência indireta, que se faz através da mediação intelectual e crítica. E como no homem vulgar a atividade intelectual crítica e a vivência direta estão separadas por um abismo que só uma longa educação pode transpor, essa experiência é, na prática, inacessível à maioria das pessoas. A possibilidade de “recuperar” o sentido originário e vivo da experiência poética depende então da cultura e da capacidade do leitor: quanto mais

afeito ele esteja aos procedimentos interpretativos técnicos, menos penosa lhe será a mediação intelectual e mais fácil seu acesso à vivência poética. Para o leitor principiante, o esforço mesmo de interpretação se torna um obstáculo, e muitos universos poéticos lhe estão fechados. O estudo habitual da filologia, o exercício constante da interpretação, abrem horizontes de cuja existência o leitor vulgar nem sequer suspeita.

Há, é claro, exceções, obras que, embora escritas numa outra época, permanecem acessíveis de modo mais ou menos direto e não oferecem aparentemente maiores dificuldades de interpretação. Em muitos casos esta facilidade aparente é enganosa; baseia-se em afinidades fortuitas. O leitor acaba apreciando a obra por motivos que nada têm a ver com ela. O homem habituado às idéias psicanalíticas aprecia o Édipo Rei sem dar-se conta de que o Édipo de Sófocles não tinha complexo de Édipo: só o de Freud. Ou o jovem sequioso de “experiência mística” fora dos quadros do “dogma” que ele julga estreitos, se baba de admiração por S. João da Cruz, sem notar que fora do dogma católico não há a mínima possibilidade de compreender realmente S. João da Cruz. É como um índio que, desembarcando no Rio ou em São Paulo e deparando uma estátua de Peri e Ceci, desenvolvesse grande admiração pela cidade por julgar que ali os índios são objetos de culto público. Ou como o Barão de Itararé, que ingressou no Integralismo por haver entendido que o lema do movimento fosse: “Adeus, Pátria e Família”.

É só a verdadeira cultura literária que pode erradicar esses desvarios subjetivistas, os quais me parece que hoje em dia constituem o padrão mesmo do gosto literário entre os jovens da universidade. Sua formação literária, feita na base do culto ocasional de autores escolhidos a esmo -- segundo a preferência dos professores ou segundo as oscilações da moda -- não lhes permite uma visão de conjunto do mundo das letras, nem no sentido histórico, nem no sentido de uma hierarquia de valores, nem mesmo no de um sistema de gêneros e formas; de modo que sua apreciações literárias repetem a história dos cegos e do elefante. É um poste, disse o primeiro, apalpando uma perna do animal. É uma serpente, garantiu o segundo, agarrando a tromba. É uma folha de bananeira, assegurou o terceiro, alisando a fina borda da orelha. Como resultado de experiências deste teor, o jovem, ao fim de alguns anos de “estudo”, conclui que o gosto arbitrário é, nessas matérias, o supremo padrão de juízo. Conclusão lisonjeira, porque, nestes dias de narcisismo e de culto da juventude, todo sujeito com menos de trinta anos está ansioso por tornar-se pessoalmente a medida de todas as coisas. Uma multidão de tiranetes analfabetos.

Uma verdadeira cultura literária pode corrigir essas distorções, introduzindo na vivência da obra poética o senso das proporções, da adequação significativa, da hierarquia de valores literários, etc.

Em todo caso, a primeira impressão de afinidade e concordância íntima não deve ser tomada nunca como critério de valor. Há obras talvez mais “estranhas”, que, não nos atingindo diretamente com facilidade, podem ter muito mais a nos dizer, quando nos tornamos capazes de compreendê-las. Abrir-se a novas possibilidades de compreensão é a essência mesma da educação.

Mas a filologia não visa somente a lançar pontes, e sim também a explodir as falsas pontes, restabelecendo a estranheza quando ela é preferível a uma intimidade fácil e ilusória: reconhecer que não se compreende é às vezes o requisito preliminar da compreensão. Por isto não há nada mais indigesto ao educador do que um jovem apegado às suas próprias opiniões, como um velho ranheta, desconfiado, hostil, fechado num muro de defesas.

Um outro reparo que se deve fazer, para evitar confusões, é que a “comunhão de vivências”, a que me referi acima, é espiritual e contemplativa, não diretamente sensorial e emotiva. Como observa Carlos Bousoño, quando o poeta descreve a sua dor de dentes isto não faz doerem os dentes do leitor: prova de que se trata de contemplação de vivências, e não de vivenciação propriamente dita. Advertência que se torna desnecessária a quem compreenda, desde logo, que todos os quatro discursos se dirigem ao espírito, ao homem enquanto sujeito

cognoscente e não diretamente enquanto existente. Mas necessária quando se considera que a incompreensão deste caráter indireto e representativo de todo discurso é regra geral entre os jovens leitores, que por isto pedem à obra literária emoções diretas e fáceis, sem mediação estética, confundindo a vida com a arte, sem dar-se conta que, por esse caminho, só acabarão por cultivar uma arte repetitiva e narcótica, “reacionária” no sentido de barrar ao homem o acesso a toda experiência que não esteja no seu circuito preferencial e rotineiro.

O que foi dito da comunidade de linguagem, por outro lado, também não significa que a obra poética, para nos comover, deva ser escrita no estilo da nossa fala corrente, para não suscitar estranheza. Ao contrário. Se a fala corrente, por si, tivesse o dom de nos comover, viveríamos imersos num mar de emoções e não cairíamos jamais na banalidade e no tédio. O discurso poético justamente rompe esse estado de banalidade e de tédio, e o consegue por sua “estranheza”.

Mas há dois tipos de estranhamento: mágico e intelectual. O estranhamento intelectual cria entre nós e a obra poética uma distância crítica, que enfraquece ou anula a experiência poética; o estranhamento mágico, em contrapartida, confere à linguagem poética uma auréola de prestígio e de autoridade oraculares, com a qual ela pode subir à esfera do que a estética romântica denominava “o sublime”, para além do simplesmente “belo”. A diferença é que uma dessas formas de estranhamento vem acompanhada de um sentimento de rejeição, de inconformidade, ao passo que a outra produz o fascínio e a participação. Mais tarde veremos em detalhe como se produzem esses efeitos. (O estranhamento dito brechtiano, que é de tipo intelectual, é coisa totalmente diversa. Que o aluno não caia em confusões: o teatro de Brecht leva o espectador a estranhar criticamente a ação dos personagens, e não a obra enquanto tal. Neste sentido, conserva sua influência “mágica”, aliás poderosa, por trás de uma cortina de distanciamento crítico). Por enquanto, o que nos interessa é assinalar que a credibilidade do discurso poético, em todos os casos, vem da “magia” possibilitada pela participação consentida numa vivência contemplativa, e que esse consentimento toma concretamente a forma de uma suspension of disbelief, de uma concordância (provisória e descomprometida) de “entrar no jogo”.

Finalmente: a comunidade de vivências, se deve ser entendida em sentido espiritual e contemplativo, e não físico, não tem de ser vista como algo que se limite à esfera “subjetiva” da experiência. Nada exclui a hipótese de que, por meio espiritual, a obra poética chegue a operar efeitos “físicos” no leitor, e que esses efeitos sejam objetivos e repetíveis, uma vez atendidas as condições culturais e psicológicas requeridas. Parece, realmente, que nas fases iniciais da cultura humana, a linguagem poética é reconhecida como detentora por excelência dessa faculdade, e mesmo do poder de desencadear, pela magia da palavra, efeitos físicos na natureza em torno. As origens comuns da poesia e da magia (entendida esta como ciência e técnica da operação com forças sutis da natureza) constituem um assunto espinhoso e complexo, e devemos abordá-lo com mais cuidado em etapas mais avançadas do nosso curso. Por enquanto, devemos apenas assinalar que a experiência poética não é de maneira alguma dependente da pura arbitrariedade subjetiva; que, atendidas as condições iniciais, isto é, o consentimento à participação e a comunidade de recursos linguísticos, o efeito poético se segue por linhas perfeitamente identificáveis; e que tudo isto deve ser objeto de ciência e não de arbítrio.

2. Discurso Retórico -- Visa, essencialmente, a persuadir alguém a fazer ou deixar de fazer alguma coisa: aprovar ou rejeitar uma lei, mover a guerra ou estabelecer a paz, eleger ou derrubar um governante, absolver ou condenar um réu. Todo discurso retórico contém, assim, de maneira mais ou menos explícita, um comando ou um apelo. Ele tenciona que esse apelo seja atendido, esse comando obedecido.

Sua influência sobre o ouvinte é portanto bem diferente daquela do discurso poético. Este operava uma transformação na alma do ouvinte, mas, como esta transformação ocorria em camadas muito profundas, não podia resultar num efeito exterior imediato e prático, traduzir-se logo numa decisão ou ação precisa e determinada. O discurso poético, na verdade, antes predispõe de longe a certas atitudes, do que as ordena ou solicita.

A influência do discurso retórico é menos profunda, porém mais evidente e imediata, mais traduzível em ações exteriores. Enquanto o discurso poético procura absorver a alma inteira do ouvinte, deixando nela uma marca profunda que se integre na personalidade “como se a própria vida falasse”, mas abdicando, por isto mesmo, de obter disso quaisquer efeitos práticos imediatos, o discurso retórico contenta-se em influenciar o ouvinte durante um determinado período de tempo e para os fins de uma determinada decisão ou ação em particular. O advogado que discursa no foro não pretende transformar de maneira profunda e duradoura a alma dos jurados, mas apenas persuadí-los a absolver ou a condenar o réu naquela precisa circunstância. Se depois eles se arrependem do voto, pouco importa: a influência da retórica termina no ponto exato em que a ação desejada se desencadeou conforme o esperado.

O discurso retórico não dá ao ouvinte nenhuma ordem determinada. Mesmo quando expressa mandamentos, como no caso dos épicos religiosos, o faz numa linguagem simbólica que dá margem a toda uma variedade de interpretações posteriores, e é só através destas (expressas, por sua vez, em linguagem dialética ou retórica) que os mandamentos, muito gerais, se convertem em normas determinadas. Alguns textos sacros, no entanto, contêm exortações e comandos explícitos, de mistura com expressões simbólicas. Por isto alguns tratadistas, como Frye, preferem classificar esses textos num gênero intermediário, o kerigma, misto de poético e retórico. Pode-se admitir esta denominação, com a ressalva de que, em todo discurso, os elementos poéticos e retóricos nunca estarão fundidos num amálgama inseparável, mas permanecem sempre passíveis de distinção.

O discurso retórico, por sua vez, emite sempre uma ordem ou pedido que, mesmo implícito, será sempre concreto e determinado; motivo pelo qual tem de ser de inteligibilidade literal e imediata (isto é, imediatamente referida às circunstâncias práticas que lhe interessam). Um discurso poético pode ter tantas “interpretações” quantas se queiram, sem que isso prejudique em nada o seu efeito, que às vezes é tanto mais profundo quanto mais variadas as interpretações. Um discurso retórico, ao contrário, tem de ser unívoco: se puder ser interpretado em vários sentidos não terá eficácia nenhuma. Palavras obscuras podem fascinar ou comover; mas não podem transmitir uma ordem precisa e determinada. (O que não quer dizer que um discurso retórico em particular não possa também conter virtudes poéticas e, neste sentido, reverberar numa multiplicidade de sentidos simbólicos, contanto que o literal esteja garantido).

A credibilidade do discurso retórico consiste em sua faculdade de fazer o ouvinte querer alguma coisa (ou rejeitar alguma coisa). Este efeito se obtém por uma identificação, ao menos aparente e momentânea, da vontade do ouvinte com a vontade do orador. Este faz o ouvinte sentir que a proposta contida no discurso coincida, em última instância, com a vontade íntima do próprio ouvinte. Já não se trata, portanto, somente de uma participação consentida numa certa vivência contemplativa, mas na admissão consentida de uma identidade de vontades, portanto de decisões.

O discurso retórico apela, no fundo, ao sentimento de liberdade do ouvinte, ao seu impulso de decidir, de agir por si mesmo, de afirmar a sua vontade. Por isso a Retórica antiga considerava importante que o orador captasse primeiro as inclinações do auditório, para poder fazer a ponte entre essas inclinações e o objetivo desejado.

Há, é claro, pontes falsas: o orador faz o auditório imaginar que quer uma coisa, quando de fato quer outra, que o orador trata de fazê-lo esquecer por uns momentos. Mas a eficácia de tais truques é bastante limitada, e seu uso constante reduz a nada a credibilidade do orador. A

retórica verdadeira se baseia sempre na autêntica vontade do auditório, procurando apenas orientá-la ou transformá-la suavemente, sem forçar mudanças nem muito menos ludibriar o auditório. Abraham Lincoln, um dos maiores oradores de todos os tempos, disse: “Você pode enganar algumas pessoas durante muito tempo ou muitas pessoas por algum tempo, mas não pode enganar a todo mundo o tempo todo”. O retórico sabe que a vontade, em última análise, não pode ser persuadida senão a fazer precisamente o que quer, e que no máximo é possível trocar uma vontade superficial e momentânea por outra mais profunda, já latente no coração do auditório. Nesse sentido, a retórica apela para o que exista de melhor na alma do ouvinte, e tem por isso uma função moral e política, como exercício da decisão responsável.

3. Discurso Dialético. -- Pretende convencer por meios racionais, independentemente da vontade do ouvinte e ou mesmo contra ela. Para que isso se torne possível, não é necessário outra condição preliminar senão que o ouvinte admita a arbitragem da razão e aceite algumas premissas em comum com o orador, geralmente tiradas das crenças correntes do seu meio social ou cultural, do senso comum ou do consenso científico.

Note-se que, na escala dos discursos, vai diminuindo do poético ao analítico a quota de confiança inicial que se exige do ouvinte. O discurso poético requeria a suspension of disbelief, que é quase uma entrega; o discurso retórico exige pelo menos confiança e simpatia pela pessoa do orador (ou então ele terá de conquistá-las). O discurso dialético exige muito menos: o ouvinte tem apenas de confiar no seu próprio raciocínio e nas premissas geralmente admitidas; o rumo do discurso será controlado pelo próprio ouvinte, sempre pronto a rejeitar as conclusões que lhe pareçam escapar da sequência lógica.

A credibilidade do discurso dialético depende, portanto, exclusivamente de dois fatores:

1º - O ouvinte tem de se comprometer a seguir a lógica do argumento e a aceitar como verdadeiras as conclusões que não possa refutar logicamente.

2º - É preciso encontrar um terreno comum de onde tirar as premissas.

Essa credibilidade depende, enfim, do grau de cultura do ouvinte e da sua honestidade intelectual. O discurso dialético dirige-se a um ouvinte racional e razoável, que pretende conduzir-se de maneira racional e razoável, que aceite submeter sua vontade à razão, e que possua alguns conhecimentos em comum com o orador. Seu sucesso depende de que encontre um ouvinte nessas condições.

4. Discurso Analítico. -- Partindo de premissas que são tomadas como evidentes e inquestionáveis, e pretendendo chegar a resultados que, nos limites dessas premissas, deverão ser aceitos como absolutamente certos, sua credibilidade depende de duas coisas: que o ouvinte seja capaz de acompanhar passo a passo um raciocínio lógico cerrado, sem perder o fio, e que ele esteja ciente da veracidade absoluta das premissas. A primeira condição depende do treino lógico especializado. A segunda só se realiza em dois casos: (a) quando se trata de premissas muito gerais, que ninguém possa negar em sã consciência, como por exemplo o princípio da contradição; (b) quando o discurso se dirige a um público científico, informado, apto a tomar como absolutas certas premissas específicas (tiradas de um determinado setor da ciência), seja por ter as condições de verificá-las diretamente, seja por ter a habilidade de lidar com premissas

admitidamente relativas fazendo abstração desta relatividade e admitindo, por uma convenção científica, tratá-las provisoriamente como absolutas, deixando fora da discussão o que as desminta. Dito de outro modo, o discurso analítico só pode funcionar quando trata de verdades muito gerais para um público geral ou de verdades específicas para um público muito especializado.

Por exemplo, um público de físicos pode admitir mais ou menos convencionalmente certos princípios da Física, sabendo que poderão ser derrubados amanhã ou depois, mas concordando, não obstante, em continuar a tomá-los como absolutamente válidos enquanto não forem derrubados, ao mesmo tempo em que faz, por outro lado, todo o esforço para derrubá-los. Esta atitude mental, que casa o absoluto rigor lógico das consequências com o senso da permanente revogabilidade das premissas, e que é um traço proeminente do espírito científico, pode ser extremamente desconfortável para o ouvinte, mesmo culto, que não possua um treinamento especializado. A credibilidade do discurso analítico depende, em última análise, da capacidade científica do auditório. Vale, aqui, a advertência de Santo Alberto Magno, de que a muitos, “afeitos à vulgaridade e à ignorância, lhes parece triste e árida a certeza filosófica, seja porque, não tendo estudado, não são capazes de entender tal linguagem, ignorando a eficácia do aparato silogístico, seja pela limitação ou falta de razão ou engenho. Com efeito, uma verdade que se obtenha com certeza por via silogística é de tal condição que não pode alcançá-la aquele que não estude, e está totalmente incapacitado para ela aquele que seja de vista curta” (*Opera omnia*, XVI/1, p. 103).

INTRODUÇÃO À VIDA INTELECTUAL

Curso ministrado por Olavo de Carvalho

Sexta aula

OS QUATRO DISCURSOS NO ORGANON ARISTOTÉLICO E SUA INFLUÊNCIA HISTÓRICA

Já lhes foi dito, no prospecto do Instituto de Artes Liberais, que este curso se baseava numa idéia original de Aristóteles; que essa idéia, embutida e como que oculta no corpus dos escritos aristotélicos, tinha de ser desenterrada, trazida à plena luz do dia, para que então pudéssemos tirar dela um proveito prático e pedagógico que é algo de inédito nos anais da História da Educação no Ocidente.

Todos sabem que Aristóteles escreveu uma Poética, uma Retórica, um tratado sobre a Dialética (os Tópicos) e um conjunto de livros sobre a Lógica, ou, como ele preferiria chamá-la, a Demonstração Analítica, reunidos sob o nome geral de Organon.

Sabem, igualmente, da importância das idéias de Aristóteles na evolução do pensamento ocidental, e estão cientes de que esses livros, em particular, serviram de regra e moldura para uma infinidade de idéias e criações da mente européia durante mais de dois mil anos. Livros tão influentes devem, logicamente, ter estendido seu raio de ação também à Educação. De fato, gerações e gerações de filósofos e cientistas foram adestradas no Organon, assim como gerações de poetas, oradores, dramaturgos e romancistas absorveram da Poética e da Retórica muitos dos mais preciosos segredos do seu ofício. Aristóteles, sem dúvida, é um dos pais da cultura européia, junto com Platão. Para medirmos a extensão da influência exercida pelos dois filósofos na formação dessa cultura, basta notar que as outras duas forças formadoras, que a ela se somaram, foram ambas criações coletivas, sedimentadas em séculos de experiência: o Direito romano e a Teologia judaico-cristã. Na origem da cultura européia, a contribuição dos dois filósofos gregos ombréia-se, em importância, ao legado de duas civilizações inteiras.

Mas, apesar da sua magnitude, a influência de Aristóteles seguiu, ao longo dos séculos, uma linha de desenvolvimento que, quando a examinei de mais perto, me pareceu estranha e anormal. Já veremos do que se trata. Porém mais estranha ainda me pareceu o fato de que, em geral, os historiadores não tivessem reparado nessa anormalidade, tão patente depois de apontada.

Para expor esse esquisitíssimo fenômeno, tenho de primeiro fazer um recuo e falar da gnoseologia de Aristóteles.

É amplamente sabido que, no debate secular entre gnoseologias empiristas e racionalistas, a de Aristóteles ocupa uma posição intermediária que, na falta de melhor nome, se chama de intelectualista. Essa posição intermediária foi com frequência mal interpretada, de modo que Aristóteles pôde ser qualificado, conforme a ocasião, ora de racionalista integral, ora de pai dos empiristas.

Protótipo do racionalista puro foi Spinoza, segundo o qual o raciocínio solitário, operando apenas segundo suas próprias leis e independentemente de qualquer referência externa, pode atingir as mais altas verdades, ao passo que da experiência não se obtém senão conhecimentos incertos e acidentais.

Spinoza forma um contraste flagrante com John Locke, após-tolo do empirismo radical. Segundo Locke, o homem nasce como uma folha em branco, na qual as experiências sucessivas vão registrando imagens, até que, por acumulação de casos semelhantes, as imagens se organizam por si mesmas em padrões a cujo conjunto damos o nome de "razão"; de modo que a razão mesma nasce da experiência.

O chamado intelectualismo de Aristóteles consiste em atribuir à razão e à experiência funções interligadas e complementares, de modo que, na discussão quanto à origem do conhecimento, nenhuma delas pode reivindicar unilateralmente o primado da sua contribuição.

Mas não se trata apenas de um equilíbrio estático entre os contrários. Aristóteles foi também o inventor de um conceito que se tornaria (até hoje) dos mais fecundos na filosofia e nas ciências, que é o conceito de desenvolvimento orgânico; e, como tal, acreditava que só se pode conhecer bem uma coisa ou fenômeno quando se estuda a sua gênese e o desenvolvimento progressivo das estruturas internas que o constituem. Por isso, ao abordar o problema do conhecimento, ele descrevia a origem e o desenvolvimento do aparato cognitivo humano da tal maneira que tanto a perspectiva empirista quanto a racionalista se encaixam nela harmoniosamente, cada qual referida a uma fase e a um aspecto do processo cognitivo. Quando se perdeu de vista essa unidade do conhecimento como forma viva que cresce e se desenvolve, surgiu então o debate de empiristas contra racionalistas, e Aristóteles, à revelia, passou a ser listado, ora num, ora noutro dos partidos.

Raciocinando aristotelicamente: só podemos compreender uma disputa, e eventualmente resolvê-la, quando investigamos o terreno comum do qual emergiram os antagonismos: a investigação da gênese terminará, na maior parte dos casos, por revelar os adversários como nada mais que "irmãos inimigos". Em Aristóteles, de fato, encontra-se como que uma síntese inicial que, séculos mais tarde, viria a exteriorizar-se no antagonismo de racionalistas e empiristas.

Segundo Aristóteles, todo conhecimento humano tem origem, temporalmente, nas sensações. Se os cinco sentidos não nos informassem do que se passa no mundo, não teríamos conhecimento nenhum. Mas todos os bichos têm sensações, e nesse sentido sabem tanto quanto nós. Se alguns bichos sabem mais do que os outros, a diferença não deve ser buscada nas sensações, e sim em alguma outra função, que neles tenha um desenvolvimento decisivamente superior. Esta função é a memória. O homem é o animal que tem a memória mais rica e diferenciada, e por isso sabe mais do que os outros animais.

Até aqui, Aristóteles parece um empirista. Mas a memória, para ele, não é mero registro passivo. Ela é também faculdade imaginativa, que combina e funde as imagens, criando novos padrões. Memória e imaginação são para Aristóteles uma só e mesma faculdade, que ele denomina fantasia, e que realiza duas operações diversas conforme repita as mesmas imagens ou as transforme criativamente. A simples imagem retida na memória, que reproduz esquematicamente um ente ou um fato, Aristóteles denomina-a fantasma (só muito mais tarde conotações macabras viriam colar-se a esta palavra). À medida que os fantasmas se acumulam na memória, esta passa a reagir criativamente, recombina essas imagens, esquematizando-as, selecionando-as e simplificando-as, de modo que uma multiplicidade de fantasmas parecidos uns com os outros pode se condensar numa imagem única. A imaginação organiza os conteúdos da memória, alinhando batalhões de fantasmas em imagens sintéticas, ou esquemas, que designam as coisas espécie por espécie, e não unidade por unidade. Deste modo, para reconhecer a idéia de "vaca", um homem não precisa recordar, uma por uma, todas as vacas que já viu, o que tornaria lento e ineficaz o trabalho da sua inteligência; mas ele produz na imaginação uma só imagem esquemática de vaca, e esta indica "todas" as vacas, ou dito em terminologia técnica, a espécie vaca. A imagem prototípica indica a "essência" da espécie vaca, que abarca sinteticamente todas as vacas. Não por coincidência, a palavra grega eidos, que Aristóteles emprega, significa ao mesmo tempo "essência" e "imagem"; e, em latim, a palavra species significa indiferentemente "espécie" ou também "imagem". É a imaginação que, sintetizando as imagens, produz em nós a idéia de espécie, sem a qual o pensamento lógico não poderia operar. É a imaginação que faz a ponte entre o conhecimento sensorial e o pensamento lógico.

O pensamento lógico consiste, essencialmente, de coerência entre esquemas. Ele é uma vasta estruturação de relações de contiguidade, sucessão, pertinência, oposição, semelhança, diferença, escalaridade hierárquica, etc, etc. Como poderia realizar essas operações diretamente

sobre a variedade inesgotável dos dados sensíveis? Se estes não estivessem previamente selecionados, resumidos e simplificados na memória e imaginação, seria preciso a força de um pensamento divino para conter numa moldura lógica toda a multiplicidade inabarcável do que nos chega pelos sentidos. Mas o pensamento lógico não opera direto sobre o percebido, e sim somente sobre a parte, selecionada e simplificada, que se deposita e permanece na memória, sob a forma de esquemas ou espécies.

É assim que se torna possível a suprema ferramenta do pensamento lógico; o conceito. O conceito abarca numa só operação mental não somente espécies de entes, mas espécies de relações entre entes, e espécies de espécies, isto é, gêneros. E de gênero em gênero pode ir subindo, para abarcar as relações mais gerais e universais, até conceber as relações meramente possíveis e as gradações de possibilidade que hierarquizam e relacionam as possibilidades entre si.

Mas o conceito é nada mais que um esquema puramente verbal (ainda que inexpresso), que simplifica ainda mais o esquema sensível com que a memória por sua vez resumia toda uma espécie de seres. Isto quer dizer que o pensamento só age desde um certo nível de generalidade para cima, não existindo, para ele, os seres singulares que, em situações igualmente singulares e concretas, nos chegam através dos sentidos. Daí a importância imensa da imaginação: para os cinco sentidos só existe o aqui e agora, o caso concreto, o dado imediato; para o pensamento só existe o conceito, o geral, o esquema de esquemas, cada vez mais rarefeito e universal. Sem a mediação imaginativa, essas duas faculdades cognitivas estariam separadas por um abismo. O homem teria talvez sensações como um coelho; e talvez por dentro até pensasse alguma coisa, como um computador; não poderia pensar sobre o que sente de fato, isto é, raciocinar sobre a experiência vivida; nem poderia, de outro lado, orientar a experiência pelo raciocínio, buscando novos conhecimentos. Seria tão eficiente quanto um computador operado por um coelho, e tão vivo e real quanto um coelho desenhado na tela de um computador.

O pensamento lógico, que é glória e orgulho do homem, não seria possível sem a ajuda dessa faculdade tantas vezes desprezada, caluniada, e abandonada só para o uso das crianças e dos loucos: a imaginação. Quando, pela mediação imaginativa, o que foi a nós apresentado pelos sentidos se torna representação, imagem repetida de mim para mim mesmo, então torna-se possível pensar. Muitas vezes, meditando nisto, verifiquei que é um milagre, ou, se quiserem, um contra-senso. Pois, para o pensamento, só existe o genérico, e o genérico não é nada em particular; e, para os sentidos, a imagem é sempre de um ser singular e concreto. A imaginação produz um estranho ser, a espécie, que, ao mesmo tempo, é singular e tem algo de genérico. Nos sentidos, uma vaca é uma vaca. No pensamento, o conceito de vaca não é vaca nenhuma, é só um esquema mental. Mas na imaginação, uma vaca é uma vaca ou muitas vacas, a gosto do freguês; e é nesta maluquice que se fundamenta a conexão entre pensamento lógico e realidade vivida. Por isso mais tarde Hugo de S. Vitor homenagearia a imaginação com o título imaginatio mediatrix -- "imaginação mediadora". E, muitos séculos mais tarde ainda, Benedetto Croce confessaria: "Se o homem não fosse animal fantástico, não seria também animal lógico". Nas cosmologias gregas e medievais, a imaginação ou fantasia foi tida como o análogo, em escala humana, da Alma do Mundo em escala cósmica; através da Alma do Mundo os arquétipos eternos contidos na Razão divina ou Logos, descem e se tornam seres reais viventes. E, no mundo cristão, a Alma do Mundo foi identificada à Santa Virgem, mãe do Logos encarnado. A teoria aristotélica da imaginação está no fundo de tudo isso.

Assim, segundo Aristóteles, o conhecimento se constitui de uma série de filtrações, seleções e estruturas progressivas, que começam nos sentidos (na experiência) e culminam na organização racional do conhecimento. Esta, por sua vez, organiza racionalmente a ação, possibilitando uma nova e mais eficiente forma de experiência, e assim por diante. Cada faculdade que, na escalada cognitiva, vai entrando em ação, opera uma nova seleção entre o acidental e o essencial, e insere os conhecimentos obtidos numa estrutura cada vez mais ampla, coesa e funcional. O conhecimento não vem da experiência, nem da razão: vem da estruturação racional da experiência depositada na memória e depurada pela imaginação. O conhecimento é

para Aristóteles um processo unitário, orgânico, que se eleva progressivamente desde as formas elementares, comuns ao homem e ao animal, até as grandes sínteses da ciência e da filosofia.

Esta unidade, este caráter orgânico do conhecimento, é o traço distintivo da gnoseologia de Aristóteles. É uma herança que, abandonada durante séculos de disputa entre racionalistas e empiristas, foi retomada no século XX por Maurice Pradines, com sua "lei da gênese recíproca" das faculdades cognitivas, por Jean Piaget, com sua teoria genética das estruturas lógicas, assim como, num domínio mais restrito, pela gramática gerativa de Noam Chomsky. O legado aristotélico continua dando frutos.

Mas a unidade do processo cognitivo, em Aristóteles, é um resultado ou expressão da unidade do homem mesmo. A gnoseologia de Aristóteles provém da sua antropologia, ou concepção do homem.

O homem é, para Aristóteles, o animal racional. Esta é sua definição, ou essência; ele não pode, portanto, deixar de ser nem animal, nem racional. Animalidade e racionalidade estão fundidas nele de modo essencial e inseparável. A descrição do processo cognitivo, dada por Aristóteles, não é nada mais que a narrativa da passagem do conhecimento animal, ou puramente sensível, ao conhecimento racional ou propriamente humano. Mas não se trata de uma conversão do animal em homem e sim de uma perfeita continuidade deste naquele, e daquele neste, através de uma mutação que não faz outra coisa senão revelar, na forma final adquirida por um ser em evolução, uma essência que, presente desde a origem, dirigia ocultamente essa evolução.

É preciso compreender isto à luz da teoria aristotélica da potência e do ato. "Ato" quer dizer efetivo, pleno, patente, manifesto. A terminologia filosófica ainda usa a palavra "atual" neste sentido, o que soa às vezes estranho, porque a palavra portuguesa actual, ao perder o c da ortografia antiga, perdeu junto com ela a acepção de efetividade, conservando apenas a de "contemporaneidade", que por sua vez não tem nada a ver com a acepção do ato aristotélico.

A potência é definida pelo ato, e não ao contrário. Todo poder é poder de manifestar-se em ato de poder, e por isso a potência não pode ser concebida em si e independentemente do ato. O ato, por seu lado, é ato independentemente da potência (por isso o supremo poder, Deus, é assim definido por Aristóteles: Ato puro).

Deste modo, quando Aristóteles define o homem como animal racional, ele não quer dizer que nem todos os homens sejam racionais efetivamente e em tudo, nem que a razão seja uma "potência impotente", incapaz de se efetivar. Ao contrário: o homem enquanto espécie é definido pela potência da razão, justamente na medida em que essa potência busca nele efetivar-se e poder fazê-lo. Um homem pode, acidentalmente, estar privado da possibilidade de efetivar a potência da razão, mas a espécie humana é humana justamente porque, nela, essa potência tende a converter-se em ato e de fato o faz na maioria dos casos. (A privação, segundo Aristóteles, é uma anormalidade, e a definição de uma espécie expressa justamente o que nela é normal, ou mais ainda, normativo).

Pode-se dizer que um bebê recém-nascido ainda não é racional, que nele a razão está embutida, em estado latente. Mas razão potencial já é razão, e não outra coisa, porque é potencial justamente na medida em que tende a converter-se em ato. Deste modo, a história da gênese do conhecimento humano não é outra coisa senão a história da passagem da razão humana da potência ao ato. Do conhecimento sensitivo para o imaginativo e deste para o racional não existe corte nem ruptura, mas sim somente a progressiva efetivação da potência racional.

Como, por outro lado, na metafísica aristotélica cada ser tem uma entelêquia, ou finalidade imanente, que o define e ocultamente o dirige para a meta em que se realiza plenamente, é claro que a razão, como entelêquia, dirige desde dentro a evolução cognitiva do

homem até a plena efetivação da potência que o define. Deste modo, a razão não "surge" de repente e desde fora, sobrepondo-se à imaginação e às sensações, mas já está de algum modo embutida, imbricada e agente na sensibilidade e, depois, na imaginação. Karl Marx, grande admirador de Aristóteles, tiraria depois a conclusão implícita nesta gnoseologia, ao observar que no homem o conhecimento pelos sentidos não é uma simples função animal, mas é, desde o início, sensibilidade humana. E Maurice Pradines iria mais além, com uma grandiosa tentativa de descrever a atuação oculta da inteligência racional imbricada na sensibilidade, como uma bússola secreta que dirige os primeiros ensaios cognitivos do recém-nascido. O homem não é racional só quando raciocina, mas também, implicitamente, quando percebe e imagina. Ele não poderia humanizar-se nunca se já não fosse humano desde o início.

Esta breve descrição da gnoseologia e da antropologia aristotélica poderia ser completada com a da cosmologia de Aristóteles, que mostra o cosmos escalonando-se em graus hierárquicos desde a Razão divina até os seres do mundo sensível. Isto mostraria a gênese do conhecimento humano como uma espécie de imagem invertida e dialeticamente complementar da estrutura do mundo. Mas seria uma explicação demasiado extensa, e na verdade não é preciso fazê-la para que o aluno compreenda perfeitamente bem aonde quero chegar.

Quero chegar à conclusão inevitável de que, se o processo cognitivo, para Aristóteles, é uma unidade orgânica que vem das sensações, passa pela imaginação, se eleva ao pensamento e chega à organização racional do mundo, sem salto nem continuidade, do mesmo modo o método do conhecimento, o Organon ou instrumento metodológico que estrutura a atividade científica, deveria ser também uma unidade coesa, a expressão de um organismo em evolução sem hiatos. Ele deveria abarcar todas as modalidades de conhecimento, do sensitivo ao racional, estabelecendo os elos e passagens de um a outro, bem como as conversões e retornos, de modo que víssemos as etapas desenvolvendo-se umas dentro das outras, sem ruptura. O Organon deveria conter, antes da lógica propriamente dita, uma "lógica da imaginação", sem a qual a armadura das ciências arriscaria reduzir-se a um mero conjunto de esquemas formais, sem ligação com a realidade da experiência. Dito de outro modo, e pensando mais no aspecto pedagógico do Organon: a formação do sábio não deveria começar pela disciplina da imaginação?

No entanto, quando examinamos os escritos metodológicos de Aristóteles, o Organon, vemos que ele já começa do conhecimento racional para cima; ocupa-se da ciência dos conceitos como se estes fossem causa sui e não requeressem, como condição prévia, uma ciência das imagens. Comparada com a sua gnoseologia, com a sua antropologia e com a sua cosmologia, a metodologia de Aristóteles parece uma estátua que, começando da cintura para cima, boiasse no ar sem pernas nem pedestal onde apoiar-se.

Muitos escritos de Aristóteles, é verdade, perderam-se. A história dos manuscritos de Aristóteles é um verdadeiro romance de aventuras, no qual a maior parte dos personagens termina morta ou desaparecida. Talvez entre esses desaparecidos estivesse uma metodologia do conhecimento imaginativo, por exemplo. Qualquer que seja o caso, o que passou para a História como metodologia de Aristóteles é o que está no Organon, e só.

Tal como está, o Organon, no entanto, continuou a exercer uma grande influência na Filosofia, nas ciências e na Educação, ao longo dos séculos, sem que ninguém se lembrasse de perguntar aonde tinha ido parar o conhecimento imaginativo, tão importante no esquema total da filosofia de Aristóteles. Durante toda a Idade Média, o Organon desempenhou, no ensino superior da Filosofia, o papel de instrumento e de via de acesso que lhe fôra originariamente destinado, sem que suscitasse qualquer estranheza o fato de que ele abria acesso somente às ciências e à Filosofia, mas não a qualquer forma de conhecimento imaginativo.

Ao mesmo tempo, o público continuou, desde a Antiguidade, a ler a Retórica e a Poética (esta menos, como se verá mais adiante), mas como se nada tivessem a ver com o Organon e não fossem senão obras laterais, de índole mais oratória que teórica, compostas pelo sábio grego nas horas de folga do labor filosófico “verdadeiramente sério”.

O público interessado na Retórica e na Poética, de fato, foi se diferenciando cada vez mais do público filosófico “de ofício”, que se concentrava na leitura do Organon e no dos tratados de Física e Metafísica, deixando aquele trabalhos de assunto “literário” para as pessoas mais imaginativas, menos intelectuais e... menos capacitadas.

A Retórica continuou a despertar interesse, mas muito pouco entre os filósofos e mais entre os professores de gramática. Mesmo a importância política da obra foi diminuindo com o tempo. À medida que a democracia antiga se dissolvia, cedendo lugar a regimes mais centralizados, já não havia mais necessidades de oradores, porque os debates públicos escasseavam e a Retórica foi se tornando mero exercício escolar.

Quanto à Poética, acabou por ser quase que totalmente esquecida, já na Antiguidade, permanecendo no ostracismo até o fim da Idade Média. Segundo informa o eminente filósofo Sigismundo Spina, “a Poética não deve ter tido muita difusão na Antiguidade. O próprio Horácio, cuja Ars Poetica é visivelmente inspirada na do filósofo grego, não demonstra haver conhecido diretamente a Poética de Aristóteles”. No Oriente ainda houve algum interesse por ela: uma versão siríaca surgiu no século VI, e foi passada para o árabe no século XI. No Ocidente, só no Renascimento “a Poética de Aristóteles se tornou objeto de curiosidade, de edições, estudos e traduções... A estética clássica elaborada ao longo do século XVI na Itália tem seu fundamento no pequeno código aristotélico”. O primeiro trabalho a chamar a atenção para essa obra parece ter sido o comentário de Francisco Robortelli, publicado em 1548.

A partir de então um volume crescente de traduções e comentários foi expandindo a influência da Poética, que do século XVI ao XVIII está no centro dos debates pró e contra a estética do classicismo. Curiosamente, esse interesse se restringe quase que exclusivamente aos poetas, dramaturgos, teóricos da literatura, bem longe do grêmio dos filósofos de ofício. Estes, por seu lado, não só permanecem alheios ao ressurgimento da Poética como também foram se afastando cada vez mais do Aristóteles já seu conhecido, movidos pela rebelião geral contra a escolástica, que explode pela mesma época e inaugura a chamada Filosofia Moderna, com Descartes, Bacon, Newton, Galileu, Leibniz. Esta Filosofia, movida por um novo conceito de experiência (a experiência matematizável, proposta por Galileu, em oposição ao velho critério da experiência sensível imediata, defendido pelos escolásticos), foi tomando vias cada vez mais divergentes do pensamento medieval (e, portanto, de Aristóteles, ao menos como o entendia a Idade Média). Não faltaram historiadores que interpretassem a eclosão da Filosofia e da Ciência Renascentista como uma libertação de um jugo aristotélico de mais de quinze séculos.

Que coisa mais estranha: o Renascimento, como todo mundo sabe, veio com uma revalorização das letras, da poesia, que passaram a ter uma projeção cultural que lhes fora negada na Idade Média, com o primado da Filosofia acadêmica. Esta revalorização ocorre junto e em parte graças à redescoberta da Poética aristotélica, de modo que Aristóteles, no instante mesmo em que acreditam destroná-lo no campo filosófico, ressurge como patrono do renascimento literário.

O mais esquisito de tudo é o seguinte: a Idade Média, ainda que nada tendo encontrado sobre o conhecimento imaginativo em Aristóteles, cultivou e elevou a grande perfeição essa

modalidade de conhecimento, como se vê em toda a estética dos Vitorinos, de Sto. Tomás de Aquino, de S. Boaventura, bem como na síntese pedagógica das Artes Liberais (que deu a Dante Alighieri a fórmula da perfeição artística: as verdades do Quadrivium vazadas nas formas do Trivium), na expressão simbólica da arquitetura e da poesia.

Em suma, o universo medieval é absolutamente incompreensível sem referência a um tipo de pensamento imaginativo, simbólico, o qual parece, no entanto, haver se desenvolvido totalmente à margem da Estética de Aristóteles, só redescoberta no século XVI. Ora, o advento da ciência moderna coincide, justamente, com a dissolução desse pensamento simbólico, que, na entrada da modernidade, vai sendo substituído cada vez mais pelo sistema classificatório, de base puramente lógica.

Talvez por isso a Poética de Aristóteles tenha sido compreendida, então, num sentido marcadamente racionalista, ao ponto da poética clássica do século XVI e XVII entrar para a História como um sinônimo de rigorismo formalista e de controle férreo do imaginário. Mas podemos realmente interpretar Aristóteles assim, ou este é somente o Aristóteles visto por um século-racionalista?

Qualquer que seja o caso, a sucessão de episódios que estou recordando marca uma das etapas mais intrincadas da evolução do pensamento. Os fatos que aqui menciono estão longe de terem sido explicados pelos historiadores. Na verdade, a maior parte destes nem mesmo se deu conta da estranheza dos eventos: um Aristóteles que ressurgiu enquanto outro declina, uma ascensão das artes (em detrimento da pura Filosofia) ao mesmo tempo que desaparece ou se desvaloriza a linguagem simbólica, uma estética racionalista fundada num autor que valorizava o conhecimento imaginativo como condição prévia do racional -- tudo isso forma um amálgama tão confuso e difícil de explicar, que já basta para dar por terra com o simplismo do esquema "Idade Média versus Renascença", identificado com "aristotelismo versus ciência moderna". As transformações que ocorreram nessa época não foram uniformes, mas, das Artes à Ciência, da Filosofia à Religião, foram, em muitos casos, contraditórias nos diversos domínios. Sobretudo, a história da influência aristotélica perde aqui toda sua aparente linearidade, para se enroscar num nó de contradições.

- * -

Se, porém, olharmos para o outro lado do mundo, para o Oriente, de onde nos vieram em versão árabe, a partir do século XI, as obras de Aristóteles, veremos que aí as coisas tomaram um rumo diferente. É claro que também no Oriente houve confusões (como, por exemplo, a de se tomar como obra de Aristóteles, durante séculos, uma Teologia da escola neoplatônica), mas o ponto que aqui nos interessa salientar é que, na filosofia islâmica, Aristóteles foi compreendido de maneira um pouco diferente, e de que talvez devamos olhar para essa filosofia em busca da solução para os enigmas acima apontados. Mas isto é tarefa de historiador. A nós, aqui, interessa o seguinte ponto: na filosofia islâmica conservou-se a noção de uma metodologia integral de Aristóteles, unindo o conhecimento imaginativo ao conhecimento racional, ao mesmo tempo que esta noção se perdia no Ocidente. Esta perda -- que, por seu lado, restaria a ser explicada -- poderia estar na raiz das confusões que mencionei.

Avicena, num texto que não reproduzo aqui porque será anexado como Apêndice a esta aula, afirma nada mais, nada menos, que: a Lógica aristotélica, ou Organon, divide-se em: Poética, Retórica, Dialética e Lógica propriamente dita, além da Sofística.

Prestem bem atenção: ele diz que a Poética e a Retórica fazem parte do Organon, tanto quanto os Tópicos, as Analíticas, as Categorias e as demais obras que, na tradição filológica, se costumam reunir sob esse título.

Ora, no Ocidente não se entendeu assim. A Poética e a Retórica foram logo separadas, como obras de conteúdo meramente prático, das obras teóricas de Lógica e Dialética enfeixadas no Organon. Foi assim que, durante séculos os filósofos se concentraram na Lógica e na

Dialética, deixando a Poética e a Retórica para os professores de Gramática... Perdeu-se, com isso, a visão da unidade orgânica da metodologia de Aristóteles. A parte amputada e relegada a segundo plano vingar-se-ia mais tarde, voltando sob as vestes de estética clássica no Renascimento, enquanto no campo filosófico a nova ciência renascentista ia sepultando a versão escolástica da Lógica e Dialética aristotélicas. *Ironias da História*, como as chamava Hegel.

*Filosofia e Cristianismo*¹

Jean BRUN

INTRODUÇÃO

Filosofia e Mensagem

Abordar o estudo das relações entre filosofia e cristianismo implica que tenha sido afastado preliminarmente um certo número de malentendidos.

Não nos propomos perguntar se a filosofia deve ser a serva da teologia, nem se a teologia deve adaptar-se às diferentes filosofias que se sucedem na História. Não se tratará, igualmente, de colocar a questão de saber se cabe falar, ou não, de uma “filosofia cristã”. Ainda menos se tratará de entregar-nos a considerações históricas para estudar o que o cristianismo pode dever ao judaísmo, ao helenismo, ao gnosticismo ou ao alexandrinismo. Por fim e sobretudo, não se tratará de estudar o cristianismo como um fenômeno cultural que teria marcado um momento da civilização ocidental.

Sistematizar, conceptualizar, historicizar, fenomenologizar, sociologizar ou dialetizar o cristianismo resulta em trocá-lo desde logo pelo seu contrário, para perguntar em seguida o que ele é. O cristianismo não se demonstra nem se refuta, pois ele não é nem uma nova ética que tivesse surgido no século I, nem uma filosofia entre outras e ainda menos a Filosofia absoluta, nem um *ismo* qualquer, nem um corpo de doutrinas e de dogmas constitutivos de uma teologia que pudesse ser ensinada do mesmo modo que as matemáticas.

A propósito deste último ponto, é bem preciso confessar que “a” teologia, quaisquer que tenham podido ser as precauções que tomou a esse respeito ao invocar a Revelação, os Mistérios, a Graça e a Fé, tudo fez para se constituir em filosofia dogmática e edificante. Sobretudo desde santo Tomás ela não cessou de invocar uma luz natural, reflexo da Sobrenatural, que permitisse descobrir Deus e talvez prová-Lo. Erigindo Deus ao grau de “Ser supremo”, ela acreditou-se autorizada a deduzir daí certos atributos e a estudá-los como se constituíssem outros tantos territórios que ela seria capaz de explorar, ao menos parcialmente.

Por fim, ela pregou um otimismo que angelizava as filosofias do progresso. E isso duplamente: afirmando, primeiro, que, por ser o homem feito à imagem do Criador e ser portanto o Seu “colaborador”, a ciência e suas aplicações continuavam a Criação, prolongando-a, e contribuindo assim à glória de Deus; afirmando, em seguida, que, a História sendo guiada por uma Providência divina e constituindo assim uma espécie de revelação em marcha, o homem deveria ter confiança no futuro, por numerosas que pudessem ser as vicissitudes que o esperavam ao longo do caminho. Toda perspectiva diversa foi imediatamente tachada de pessimismo maniqueu e acusada de não ter fé na Bondade de Deus.

Os pontos de vista que acabamos de enumerar e de resumir sucintamente têm em comum o querer nos dizer o que Deus *é* e o que o Cristianismo *é*. Ora, só o homem emerge do verbo *ser*. Deus e o Cristo permanecem sem definição.

Não se trata portanto de *partir* de Deus para observá-lo e fazer-lhe a teoria, assim como procedem muitas teologias, nem de *chegar* a Ele ao termo de uma ascensão intelectual que vá

¹ Traduzido por Olavo de Carvalho para exclusivo uso em aula pelos alunos do Seminário de Filosofia. Proibida a divulgação por quaisquer meios. [N. T.]

escalando degrau por degrau toda uma escala de conceitos. Num e noutro caso contentamo-nos em *dizer*, ao passo que se trata de *escutar*.

De escutar aquilo que as palavras que utilizamos não dizem. Aquela escuta surda das *Escrituras* e do Silêncio à qual chegamos quando, não podendo mais falar nem agir, descobrimos que tudo se cala em torno de nós e que não cessou de calar-se desde o nosso nascimento.

É até o fundo dos impasses, que percorremos após tê-los tomado por outras tantas estradas reais, que a filosofia deve nos conduzir a fim de que estejamos em condições de escutar, *ab imo*, a Voz que nos encontrou e que esperávamos em vão.

*

Com demasiada frequência, as filosofias não fizeram senão entregar-se a variações sobre a tragédia da vida, tragédia que elas reduziram a alienações individuais ou sociais, e depois completaram suas análises estudando os remédios que as ciências, das quais elas fazem o elogio, pretendem lhes trazer, quer essas ciências se chamem física, bioquímica, psicanálise, pedagogia ou economia política.

Ora, encontramos hoje perante uma situação limite; pois não podemos mais dissimular que nossa época é a da multiplicação das terapêuticas infecciosas cujos efeitos nefastos se agravam com a proliferação das medicações traumatizantes. Sejam estas psicológicas, econômicas ou políticas, elas repousam sobre concepções residuais da tragédia humana, mas têm à sua disposição meios coercitivos cada vez mais poderosos que “justificam” sua violência dando-a como necessária ao advento da verdade científica única e libertadora.

É assim que, a cada dia, aparecem novas formas de terrorismos racionais e planejados dos quais o homem espera, apesar de tudo, as edificantes soluções dele mesmo capazes de lhe dar os meios de caminhar com confiança no caminho da vida e da história. O infalível rigor por trás do qual se abrigam as ciências físicas, humanas e política está no princípio dos campos de concentração, dos *gulags* e dos hospitais ideológicos encarregados de “reeducar” ou de eliminar aqueles que o “sentido da história” autoriza a qualificar de parasitas raciais, intelectuais e sociais.

As verdades que o homem define são carcerárias por essência, pois constroem sistemas fechados cuja cuja pretensa abertura para o futuro não faz senão estender o círculo que suas muralhas encerram. Cedo ou tarde, nossas verdades desembocam nas histerias delirantes e selvagens daqueles prometeísmos militantes que querem forjar os homens nas bigornas da Ciência e da História após haver-lhes martelado a matéria. Tal é a forma moderna do pelagianismo: o homem que se divinizou trabalha, com impiedoso frenesi, para salvar-se pelas suas obras.

Ora, não adianta nada pretender que ele não tem nem essência nem mesmo existência, como ele não cessa de repeti-lo nesta segunda metade do século XX, ele não fará jamais jorrar dele mesmo senão avatares da sua Condição eterna: a auto-ultrapassagem, tão celebrada hoje em dia, parece-se com o vão empreendimento daquele que desejasse arrancar-se da areia movediça puxando-se pelo braço esquerdo com a ajuda da mão direita.

*

De tudo isso, a reflexão filosófica poderia nos fazer tomar consciência se ela se aplicasse a desmistificar o caráter totalitário e derrisoriamente tirânico das auto-soluções que o homem se prodigaliza. Pois a filosofia deve zombar tanto dos sistemas que constroem palácios de idéias e palavras quanto das disciplinas que pretendem fazê-la calar-se.

Todavia, como diz Kierkegaard, “a filosofia é a ama-seca da nossa vida, ela vela sobre os nossos passos [...] mas não pode nos amamentar”². É assim porque o homem permanece o ser da

² Kierkegaard, *Papirer*, II, A 59.

fratura. A filosofia pode ser humildemente grande na medida em que busca conduzir-nos até a borda dos portais que nos constituem; mas ela não é senão verbalismo a partir do momento em que pretende nos preencher, e ela se demite servilmente da sua vocação quando se põe a reboque da ciência, da história ou da política, esforçando-se para angelizá-las.

Não podemos adquirir nenhum conhecimento da plenitude da qual, no entanto, sentimos falta; não temos dela senão uma experiência em negativo que mergulha no coração mesmo da Separação sobre a qual não pode triunfar nenhuma síntese, nenhuma dialética, nenhum hiperorganismo técnico ou social. A presença dos seres que nos rodeiam situa-nos, com eles, no seio de uma distância que nada no mundo pode abolir.

Uns tentam-nos parecendo prometer-nos aquilo que nos preencheria, mas do qual, tanto quanto nós, não têm a menor idéia. Outros escapam de nós por sua vida ou por sua morte, e o amor que lhes temos é impotente para apagar esse drama.

E, depois, restam todos aqueles que desejaríamos salvar, por nossas palavras ou por nossos atos, subtraindo-os deles mesmos para refazê-los ou para devolvê-los àquilo que eles são verdadeiramente, mas que nos permanece desconhecido ou que se parece estranhamente com aquilo que desejaríamos egoisticamente que eles fossem.

Em torno de todos esses seres gravita, enfim, a massa daqueles com que convivemos nos meios em que evoluímos a cada dia: estes permanecem para nós o objeto de uma indiferença cotidiana quase total, e no entanto, por trás de cada um desses rostos, se oculta uma existência que um acaso imprevisível teria podido colocar no nosso caminho.

Por isso, distâncias de toda sorte separam-nos uns dos outros; mas, na medida em que são recíprocas e concernem a cada um de nós, elas se inserem na Dimensão da qual emergem e que nos constitui. Dimensão com a qual não cessamos de nos medir como com um obstáculo intransponível que nos barrasse o caminho.

Em Copenhague, o túmulo de Kierkegaard encontra-se no mesmo cemitério onde repousam Regina e seu marido. Alguns metros apenas separam-nos, imagem mesma da proximidade e da distância no coração das quais essas três existências se desenrolaram. Só a Eternidade podia abolir essa separação. Não havia Sören escrito àquela que fôra sua noiva: “Tu vês, Regina, na eternidade as pessoas não se casam; lá, Schlegel e eu seremos ambos felizes de estar contigo”? Neste com final e nessa felicidade da qual fala Kierkegaard, à falta de podermos encontrar melhores termos, reside o Grande Mistério ao qual nos confrontamos incessantemente, pois nele estamos mergulhados.

As verdades que enunciamos, nos discursos declarativos verificáveis, não são nada em comparação com a Verdade que nos fala quando as recolocamos em questão porque não nos dizem nada, porque nos mentem ou nos escravizam. Verdade da qual não somos os possuidores, porque não podemos coincidir plenamente com ela, mas da qual não somos também completamente desprovidos, pois lhe pertencemos e estamos situados nela como num continente natal.

Que o homem não possa jamais realizar-se não é a marca da sua autotranscendência em devir, como de bom grado ele o pretende imaginando assim escapar a si mesmo, mas a marca da sua desposseção. Pois tudo leva a evocar um Sismo ontológico no começo dos cataclismos existenciais que vivemos e que são as suas ressonâncias. É a ele que, no *Timeu* e no *Crítias*, Platão alude em termos figurados quando ele conta a desapareição da Atlântida. Ainda que os traços desse Sismo permaneçam presentes em nós e em torno de nós, ele permanece o Segredo ao qual não podemos ter acesso mas ao qual pertencemos. Esse Sismo não está inscrito na história, ele pertence a um trans-histórico do qual a própria história pende. Trans-histórico do qual, precisamente, a Bíblia nos fala.

Pois, se o homem é precisamente o ser histórico por excelência, isso não é de maneira alguma por estar ele situado na história como num meio que o condicionasse, mas antes porque a história está nele. Não, por certo, à maneira de um programa que não tivesse senão de se desenrolar no tempo, como acontece no leibnizianismo, para o qual tudo o que Júlio César deveria tornar-se estava já inscrito na sua mônada, e segundo o qual o presente está sempre grávido do porvir. A história está, por assim dizer, estocada no homem, na medida em que ela se reduz a infinitas variações em torno daquilo que constitui a Condição humana, isto é: o Nascimento, a Existência, o Amor, o Sofrimento e a Morte. Eis por que, se a história não se repete verdadeiramente jamais, ela permanece no entanto fundamentalmente a mesma; pois ela emerge do mesmo fundamento eterno, ela traça seus labirintos no interior de uma esfera da qual o homem tenta em vão evadir-se e que não constitui senão uma e a mesma coisa que ele mesmo.

O homem resta, pois, o ente dos começos, começos que ele multiplica crendo que, a cada vez, vai se ultrapassar. Mas as séries de atos ou de acontecimentos que ele desencadeia *a partir* desses começos implicam todos o “há” ao qual se conectam. Tal é a razão pela qual remontar a um começo resulta sempre em tropeçar no *Começo* que os começos não podem alcançar mas que no entanto os funda.

Tal Começo não pertence à história e esta permanece pendente do Cismo trans-histórico que fez da sucessão das manhãs e das tardes essa alternância de claridades e de noites em que respiramos o ar do nascimento e o da morte, e no qual caminhamos tateando.

Mas o homem não cessa de reescrever *discursos do método* ou de recorrer a guias, a bússolas e a mapas de todo gênero. Ora, por amplas que sejam as vias que ele abre e percorre, ele não descobre nelas senão os seus próprios traços. Então ele se lança em toda sorte de aventuras das quais ele espera uma *expatriação* total. A cada vez, ele se reencontra “sem pátria”; todas essas fugas constituem outros tantos sinais de uma *desorientação* e de uma *perdição* constitutivas, elas mesmas, cicatrizes do Cismo onipresente em nós e em torno de nós.

Já que a humanidade não encontra a plenitude sob as armas de Prometeu liberto, não se deveria ver nela apenas um rebanho de sísifos que devem se resignar a descobrir grandeza na sua tarefa sem fim, como o pensa Albert Camus? Seria esquecer que, exatamente como não podemos falar de finitude e de imperfeito senão por preferência à idéia de infinito e de perfeição nascida conosco mas não de nós, assim como bem o tinha visto Descartes, do mesmo modo todas as nossas experiências em negativo dão testemunho de uma *falta reveladora*. Elas implicam, com efeito, a presença em nós do Sentido perdido ao qual aspiramos a nos abrir. Eis por que, ente da fratura, o homem é também o da tensão entre o que é e o que não pode ser. Enquanto tal ele pertence, não como um escravo, mas como um habitante, àquilo que ultrapassa sua memória e sua história. Pois as mentiras das quais ele sofre, e que ele reconhece como tais, implicam uma idéia da Verdade à qual elas viram as costas.

Não sendo capaz de desvelar senão aquilo que já se encontra nele, ou aquilo que ele mesmo escreve, o homem aguarda a Revelação. Revelação que não tem nada a ver com aquelas iniciações que pretendem operar uma salvação pelo conhecimento, e que se reencontram tanto no coração das gnoses quanto no centro das especulações científicas. Uma Revelação que lhe fale daquilo que ele viveu ou daquilo que está em vias de viver, e que lhe abra a Acolhida e o Refúgio que nenhum encontro no mundo poderá lhe oferecer. Para a carne que se faz verbo na súplica ou nos lamentos, as palavras daqueles que tentam acalmá-la permanecem pobres coisas. Mas o Verbo que se fez carne abre o caminho que conduz até o Inacessível, “lá onde” a palavra *com* venha assumir o sentido que ilumina a irremediável solidão.

“Então”³ surge a Esperança à qual o mundo, que não é senão o cemitério das nossas esperanças decepcionadas e das nossas carnes mortificadas, é incapaz de dar nascimento. Ela vem

³ Colocamos e colocaremos entre aspas todos os termos que possam emergir de uma terminologia da temporalidade ou da espacialidade, para indicar que as utilizamos numa acepção que remete ao trans-histórico.

bater à porta de todas as arcas que construímos para escapar aos dilúvios desfechados por nós mesmos; ela nos dá a entender que o tempo e o espaço desta vida não podem ser o teatro daquele supremo e misterioso encontro que ela nos oferece, “lá onde” o Mal, o Sofrimento e a Morte se desvanecem como a bruma que o sol dissipa.

Os relativismos têm por vocação essencial erigir-se em absolutismos fazendo rebrilhar ante os nossos olhos toda sorte de êxtases. Assim procedem as ciências que pretendem poder organizar sistematicamente a existência das coisas e dos seres; elas desembocam em antropologizações do Messias, em socializações de Deus e em divinizações do social que angelizam o coletivo assim como racional, mas que nos deixam finalmente recair de mais alto naquilo do qual pretendiam nos liberar.

Só a Esperança revelada pode nos dar o espírito crítico, fazendo-nos perceber que as liberações organizadas não são senão derrisórios e tirânicos fracassos da Libertação.

Empilhamos teologias que querem provar Deus pela lógica ou pela física, construímos teodicéias nas quais pretendemos justificar Deus pela cosmologia ou pela história, entregamo-nos a desmitologizações nas quais fizemos falar os textos em vez de deixar que falassem. Em suma, àquilo que o cristianismo nos diz, substituímos o que dizemos dele. Pois a Escritura se interpreta a si mesma, mas, a cada vez que enviesamos, pretendendo evitar os escolhos do integrismo, do liberalismo, do fundamentalismo, do pluralismo, do literalismo, do dogmatismo, do subjetivismo, ou de outros monstros que erguemos uns contra os outros, a cada vez, então, fazemos tanto ruído que não entendemos mais o que os textos nos dizem.

Kierkegaard afirmava, com justiça, que as Escrituras eram um espelho no qual devíamos nos olhar. Mas ele logo acrescentava que, em vez de nos olhar nesse espelho, nos contentávamos em olhar o espelho, em buscar defeitos nele, pretendendo corrigi-los nós mesmos. É assim que desmitologizamos, que estudamos variantes; “trinta mil interpretações diferentes” propostas ou impostas por uma multidão de sábios que se pronunciam doutoralmente “sobre a maneira pela qual se deve entender tal ou qual passagem!... Tudo isso é tão vasto, não é mesmo? A palavra de Deus é o espelho no qual devo me olhar quando leio ou escuto, mas ela está recoberta de tanta neblina que não poderei jamais ver nela a minha imagem – a não ser que eu lide com isso de outra maneira”⁴. E Kierkegaard conclui: “Quando lê a palavra de Deus e te dizes a cada instante: é a mim que ela se dirige, é de mim que se trata, tua atitude é a do homem sério”⁵. Kierkegaard precisa mesmo que existe um afastamento maior do que aquele que consiste em jamais ver o espelho; esse afastamento é o seguinte: poder estar lá tranquilamente de ano em ano e dia após dia... e olhar o espelho”⁶.

Há uma coisa que permanece sempre em poder do filósofo: é, longe das escolásticas e das filosofias da história, por a nu a existência, despojando-a dos vestimentos, dos disfarces e das armaduras que no-la mascaram e por trás dos quais ao longo de toda a nossa vida e da história, fabricamos próteses que não fazem senão agravar as trágicas enfermidades das quais pretendiam libertá-la.

É então que cada um, confrontado a si mesmo e ao amor dos homens incapaz de abolir a morte, pode ouvir as Palavras que vêm a ele porque se encarnaram, triunfando sobre aquilo que a liberdade humana havia feito entrar no mundo como um destino fatal.

⁴ Kierkegaard, *Pour un examen de conscience recommandé à mes contemporains*, I (1851), in O.C., t., 18, p. 83, traduction de P.-H Tisseau et E.-M Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l’Orante, 1966.

⁵ Kierkegaard, *op. cit.*, p. 93.

⁶ Kierkegaard, *op. cit.*, p.92.

PRIMEIRA PARTE

O destino da verdade

Capítulo I: Do desvelamento à desintegração da verdade

Uma história sinóptica da noção de verdade poderia reter quatro etapas muito significativas do seu destino, etapas que permitem trazer à plena luz tudo o que está em jogo no problema. Essas quatro etapas, com efeito, não correspondem somente a períodos da história: elas traduzem a essência mesma das diferentes relações fundamentais do homem com a verdade.

O mundo grego até Plotino falou essencialmente do *acesso* do homem à verdade. Os tempos modernos começaram com Descartes e Kant, que estudaram os fundamentos necessários à *instauração* da verdade. A partir de Hegel aparece uma *dinamização* da verdade pelo exercício da dialética; já não é mais o homem que progride em direção à verdade que ele desvela e apropria, é a verdade mesma que se desvela ao progredir na história, onde ela se faz para desfazer-se e refazer-se. Tal visão do mundo desemboca por fim, com Nietzsche, a uma *desintegração* da verdade e do sujeito mesmo.

Quatro etapas e quatro procedimentos ao longo dos quais o homem não cessou de se experimentar como um ente “sem pátria”. Heidegger insistiu com frequência no alcance etimológico da palavra grega *aletheia*, traduzida por *verdade*. Ela vem do verbo *lanthanein*, que significa *ocultar*, e do prefixo negativo *a*. Para os gregos, a verdade é, com efeito, aquilo que foi desocultado, mostrado, desvelado, arrancado ao rio do Letes**, e reencontraríamos aqui a alegoria bem conhecida que representa a verdade como uma mulher nua saindo de um poço. Conhecer resulta em retirar um a um os véus que nos ocultavam a verdade.

Para Platão, esses véus reduzem-se a dois principais: a sensação e a opinião. É portanto essencial operar um despojamento intelectual que nos permita libertar-nos das aparências falaciosas; para isso, as matemáticas são de uma ajuda insubstituível, pois elas fazem chegar às idéias abstratas de figura e de número, as quais nascem, não de uma aproximação no espaço, mas de uma aproximação pelo espírito. Graças às matemáticas podemos chegar até às essências eternas que nos substraem ao domínio do devir.

Todavia, o saber que nos dão as matemáticas não constitui senão uma “propedêutica”⁷ e “o prelúdio da ária que é preciso aprender”⁸. O saber (*episteme*) pelo raciocínio discursivo (*dianoia*) não é senão o prefácio ao conhecimento (*noeses*) pelo espírito (*noûs*)⁹. Tal conhecimento faz a alma ter acesso ao “princípio absoluto”¹⁰, ele anula a perda das asas e a queda que se seguiu, ele permite subir deste baixo mundo até o alto o mais rapidamente¹¹, para nele refugiar-nos¹².

É precisamente por anular a queda, em decorrência da qual a alma, que outrora acompanhava os deuses no seu curso, caiu na prisão do corpo, que o conhecimento é reminiscência¹³; graças a ele encontramos a via ascendente que reconduz à verdade perdida. Tal conhecimento tem algo da contemplação iniciática honrada nos Mistérios, onde o mista, após

⁷ Platão, *A República*, 536d.

⁸ Platão, *op. cit.*, 531d.

⁹ Platão, *op. cit.*, fim do livro VI.

¹⁰ Platão, *op. cit.*, 510d.

¹¹ Platão, *Teeteto*, 176b.

¹² Platão, *Fédon*, 99d.

¹³ *Anamneses*, cf. Platão, *Menon*, e *Fédon*, 81-d.

haver transposto as diferentes etapas da iniciação, era admitido à contemplação da verdade que lhe era por fim desvelada.

Nessa marcha ascensional, Eros vem desempenhar, em Platão, um papel fundamental, na medida em que serve de intermediário entre os mortais e o Imortal. Eros permite-nos, com efeito, ter acesso à idéia de Beleza, pois ele nos faz perceber que a beleza que se encontra num corpo é irmã daquela que vemos em todos os outros.¹⁴ Ele cura-nos, assim, de todas as separações, e nos liga àquilo que vem do alto, “ele é portanto o liame que une o Todo a si mesmo”¹⁵; o amor é encarregado de “traduzir e transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses”¹⁶. O Desejo que o homem tem de chegar até o Inteligível e ao Sol que o ilumina se encontra portanto levado por Eros, graças ao qual o homem está próximo de se tornar um deus, já que nos é dito que a evasão para o alto consiste “em assimilar-se (*homoiosis*) a Deus na medida do possível”¹⁷.

Encontramo-nos aqui em presença de uma visão do mundo tipicamente grega, que não tem nada a ver com aquilo que será o Cristianismo, mas que se perpetua sob formas diversas todo ao longo dos séculos, notadamente no romantismo alemão e entre outros, nos *Discípulos de Saís* de Novalis, ou nas modernas sociedades iniciáticas. Mas essa mesma visão do mundo reaparece sub-repticiamente no racionalismo e no cientificismo mais estritos. Ela é comandada pela idéia de que o homem pode se liberar das alienações intelectuais que o encadeiam e chegar a um *desvelamento* da verdade que lhe assegure uma Salvação pelo conhecimento, prelúdio a uma quase-autodivinização. Essa visão do mundo passou de Platão a Aristóteles; entretanto, neste último, está eliminado tudo aquilo que, em Platão, podia se parecer com um processo iniciático que fizesse pensar nos Mistérios, e do qual os mitos constituíam outras tantas alusões. Com Aristóteles, estamos em presença de um empirismo e de uma filosofia da causalidade que não duplicam o real com um mundo de Idéias “separadas”, mas se preocupam em organizar classificações de formas, julgamentos de atribuição e raciocínios dedutivos de uma maneira logicamente coerente.

Todavia, a perspectiva de uma marcha ascensional reencontra-se nessa regressão de séries causais ao termo da qual “é preciso parar” naquele Primeiro Motor não movido que se chama Deus. O conhecimento conduz o homem à contemplação (*theoria*) graças à qual ele se aparenta (*homoioima*) a Deus¹⁸. O conhecimento contemplativo permite identificar-nos a Deus, ainda que seja por um curto instante; não devemos portanto limitar nosso pensamento às coisas humanas, mas devemos fazer tudo para viver segundo o intelecto (*nóus*) e tornar-nos imortais na medida do possível¹⁹.

Convém acrescentar que a física, a cosmologia e a metafísica de Aristóteles dão igualmente uma importância considerável ao Desejo e ao Eros. Toda a filosofia de Aristóteles é, com efeito, uma filosofia do Desejo, desejo que fica nas duas extremidades da cadeia das coisas e dos seres. Na parte de baixo dessa cadeia, encontramos a matéria que deseja a forma como a fêmea deseja o macho; no alto da cadeia reina o Primeiro Motor, no qual o inteligível (*noeton*) e o desejável (*orekton*)²⁰ movem todas as coisas “como um objeto de amor”²¹.

Quaisquer que sejam as diferenças que separam Platão de Aristóteles, ambos têm em comum uma mesma idéia: um conhecimento superior que permita ao homem ter acesso à

¹⁴ Platão, *O Banquete*, 210d.

¹⁵ Platão, *op. cit.*, 202e.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Platão, *Fédon*, 176b.

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 8, 1178b20.

¹⁹ Aristóteles, *op. cit.*, 1177b30.

²⁰ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072a26; cf. *Da Alma*, III, 10.

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1072b3.

verdade, desvelá-la e contemplá-la, identificando-se assim a Deus, ainda que seja por um breve momento.

Esse acesso, esse desvelamento e essa identificação atingiram seu ponto culminante em Plotino. A anulação da queda por meio do conhecimento, professada pela filosofia de Platão, assume no plotinismo, com efeito, um aspecto particular.

Já que tudo procede da superabundância do Um, não por movimento, mas por emanção, à maneira dos raios que provêm de um mesmo ponto luminoso, tratar-se-á, para nós, de tomar consciência da salvação que já está aí e que não necessita de nenhum Salvador. Colocar um termo ao exílio no múltiplo e na matéria, para retornar ao Um fundamental, depende unicamente de nós, que podemos passar da queda pelo êxtase catastrófico ao êxtase místico pela contemplação da verdade. Deus não é exterior a nenhum ser, ele está em cada um deles; mas, com demasiada freqüência, estes o ignoram e “fogem para longe dele, ou antes, para longe de si mesmos”²².

Para ter acesso à contemplação da verdade, o homem precisa chegar ao “fim da viagem”²³, abandonar-se²⁴, não ser mais ele mesmo²⁵. No entanto, essa saída de si não o é senão quando consideramos o *si* como uma individualidade residual que jaz no fundo do êxtase catastrófico, que volta as costas ao Um e que constitui o termo derradeiro da via descendente. Mas, se voltamos atrás nessa via de perdição, então o *si* conhece a plenitude extática, pois “o desejo de ver engendra a visão”²⁶ e termina-se por “contemplar aquilo que está no santuário”²⁷.

O acesso à verdade foi assim realizado e chegamos a desvelá-la: “é porque o divino não pode se revelar [senão nos Mistérios] que recusamos mostrá-lo a quem não teve a felicidade de vê-lo por si mesmo”²⁸.

Todavia, e está nisso o que há de novo em Plotino em relação a Platão ou a Aristóteles, esse desvelamento coincide com o *si* hipostasiado. Pois não somente “o objeto que se vê é a luz mesma”, mas aquele que “vê” se tornou semelhante ao objeto visto. “Tornaste-te uma visão”²⁹, diz-nos Plotino, o qual esclarece ainda que o homem se torna assim “contemplador de si mesmo [...] e objeto da sua própria contemplação”³⁰. A fusão é portanto completa entre o contemplador e o contemplado, entre o homem iniciado pelo conhecimento e a verdade mesma. Não somente o homem pode erguer ele próprio o véu que lhe ocultava a verdade, mas essa verdade não é outra coisa senão ele mesmo.³¹

A autodivinização do homem é assim perfeita, porque esse deus, “o homem pode vê-lo aqui mesmo e ver-se a si próprio, na medida em que é permitido ter essas visões; ele se vê resplandescente de luz e repleto de luz inteligível; ou antes, ele se torna ele mesmo uma pura luz, um ser leve e sem peso; ele se torna, ou antes, ele é um deus abrasado de amor”³². Plotino prolonga portanto a *homoiosis* da qual falava Platão, o *homoionoma* invocado por Aristóteles; entre o

²² Plotino, *Enéadas*, VI 9 7 (tradução de E. Bréhier).

²³ *En.* VI 9 11.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *En.* VI 9 10.

²⁶ *En.* VI 6 5.

²⁷ *En.* VI 9 11.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *En.* I 6 9.

³⁰ *En.* VI 7 36.

³¹ Cf. o fragmento de Novalis de maio de 1798, no qual nos é dito que aquele que, em Saïs, levanta o véu que lhe ocultava a deusa, vê, “maravilha das maravilhas: ele mesmo” (Novalis, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1975, t. I, p.6, traduction d’Armel Guerne).

³² *En.* VI 9 9.

homem e Deus estabelece-se uma conaturalidade³³, não há mais de um lado o sujeito que vê e do outro o objeto que é visto, há fusão e identificação.

Sobre esse exílio transformado em retorno pelas puras forças do homem que chega finalmente à contemplação da verdade com a qual ele se confunde, nada é mais claro do que esta passagem de Plotino: “Já não dizeis de vós mesmos: ‘Eis quem eu sou’; abandonais todo limite para tornar-vos o ser universal. E no entanto já o éreis desde o início; mas como éreis também alguma coisa a mais, este excesso vos diminuía; pois esse excesso não vinha do ser, já que nada se acrescenta ao ser, e sim do não ser. Por esse não-ser vos tornastes alguém, e não sois o ser universal se não abandonais esse não-ser. Vós vos engrandeceis portanto a vós mesmos ao abandonar o resto e, graças a esse abandono, o ser universal está presente. Enquanto estais com o resto, ele não se manifesta. *Não é necessário que ele venha para que esteja presente, fostes vós que partistes*; partir não é deixá-lo para ir alhures; pois ele está aí. [...] Tem confiança em ti; mesmo permanecendo aqui, tu subiste e não tens mais necessidade de um guia.”³⁴

Tudo não é, portanto, senão uma questão de auto-purificação; Plotino esclarece: “Se tu ainda não vês a beleza em ti, faz como o escultor de uma estátua que deve se tornar bela; ele tira uma parte, ele lixa, ele dá polimento, ele enxuga até pôr à mostra belas linhas no mármore; como ele, retira o supérfluo, endireita o que é oblíquo, limpa o que é sombrio para torná-lo brilhante, e não cesses de esculpir tua própria estátua, até que o esplendor divino da virtude se manifeste”³⁵.

Plotino utiliza com frequência termos diferentes para falar de uma mesma coisa: o Um, o Belo, o Bem, a Verdade, todas essas noções são sinônimas e Deus é “o rei da verdade”³⁶; mas, de qualquer modo, entre Deus ou a verdade e o ser que chega ao conhecimento contemplativo, não há nenhum intermediário (*metaxu*), nenhum Mediador, “os dois não são senão um”³⁷. O acesso à verdade é portanto perfeito.

O Eros que está no princípio da cosmologia e da metafísica platônica e aristotélica, reencontra-se naturalmente em Plotino; este emprega mais ou menos indiferentemente *Eros*, *epheisis*, *pothos*, *hormê*, para designar o Desejo que permite à introversão conduzir-se no caminho do êxtase, passando do *dentro* ao *fora* sem no entanto *sair* do primeiro nem *entrar* no segundo, já que em última análise um e o outro coincidem. O Desejo testemunha da busca do complemento (*plerosis*) faltante e de uma sede de acabamento³⁸; mas deve-se dizer também que o Desejo implica ao mesmo tempo, naquele que deseja, a imanência daquilo que é desejado. Eis por que a alma que segue a via ascendente “entra nela mesma e não está então em nenhuma outra coisa senão nela mesma; mas desde que ela está nela só e não mais no ser, por isso mesmo ela está nele; pois ele é uma realidade que não é uma essência mas que está *para além da essência*, para a alma com que ele se une. Se nos vemos a nós mesmos tornar-nos nele, temo-nos por uma imagem dele; ao falar dele progredimos como uma imagem até o seu modelo, e chegamos ao fim da viagem”³⁹. Assim o desejo opera uma verdadeira inversão da emanção, graças à qual aquele que desce para dentro de si mesmo chega a ver a verdade e “faz coincidir seu próprio centro com o centro universal”⁴⁰. O “conhece-te a ti mesmo” socrático terminou por desembocar numa filosofia da imanência auto-iniciadora.

*

³³ Ele alude aliás a isso em I 6 6.

³⁴ *En.* VI 5 12, sublinhado nosso.

³⁵ *En.* I 6 9.

³⁶ *En.* VI 5 3 18.

³⁷ *En.* VI 7 34 13.

³⁸ *Teleiosis*, na língua dos Mistérios este termo designava igualmente a iniciação.

³⁹ *En.* VI 9 11.

⁴⁰ *En.* VI 9 10.

Tal é a essência do helenismo; mas ela manifesta coisa bem diversa do que seria o espírito de uma época; ela constitui a expressão mesma do procedimento do homem que se esforça para encontrar nele aquilo que lhe permitiria sair de si, e que se toma ao mesmo tempo como ponto de apoio e como alavanca para elevar-se acima de si mesmo. Tal esforço está no coração do Eros, da *orexis*, da *epheis*, em suma, do Desejo do homem de chegar à verdade, de a desvelar e de não ser mais senão uma e mesma coisa que ela, a fim de se identificar a Deus no termo de um conhecimento contemplativo.

Estamos portanto aqui em presença de teorias da salvação pelo conhecimento, idéia que se reencontra no coração da gnose.

Nota sobre Richard Dawkins

Olavo de Carvalho

Com dois anos de atraso, li o pretexto apresentado pelo Dr. Richard Dawkins para rejeitar a proposta de um debate com o filósofo William Lane Craig (<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/oct/20/richard-dawkins-william-lane-craig>), e não acho que seja tarde demais para assinalar que não vejo ali covardia nenhuma, como tantos disseram na ocasião, e sim alguns de erros de argumentação tão grosseiros que bastariam para desqualificar um aluno de ginásio.

Desde logo, o dr. Dawkins alega que consultou alguns professores de filosofia e, como nenhum deles tinha ouvido falar de Craig, julgou razoável concluir que este era um João-ninguém empenhado em promover-se às suas custas.

Que eu saiba, a qualificação profissional de um filósofo deve ser averiguada pelo seu currículo e pelas suas obras, não por opiniões de terceiros que nunca ouviram falar dele. Na plethora inabarcável da produção filosófica hoje em dia, é ingenuidade imperdoável presumir que qualquer obra de valor terminará por ser “universalmente” conhecida no prazo de vida do autor ou mesmo décadas depois, e que seja possível, portanto, avaliá-la mediante rápida consulta a quaisquer profissionais “da filosofia” escolhidos a esmo, a qualquer momento e num país estrangeiro, sem a mínima consulta ao currículo do personagem mesmo, que no caso do prof. Craig é dos mais honrosos. O apelo do prof. Dawkins ao *argumentum ad ignorantiam* é pueril, para dizer o mínimo, mas adquire contornos patológicos quando reparamos que, recusando-se a pesquisar de fonte primária a habilitação profissional do desafiante ou a ler as suas obras, o presunçoso biólogo *doublé* de teorizador universal da cultura teve tempo para ciscar alguns *posts* colocados pelo prof. Craig em listas de discussão, e julgá-lo por eles. Seria o mesmo que, ignorando tudo do gene egoísta e dos memes, julgar o dr. Dawkins só por este artigo do *Guardian*.

Em segundo lugar, ele conclui, da leitura daqueles *posts*, que o prof. Craig é um apologista do genocídio, alguém que não merece ser cumprimentado na rua, quanto mais honrado com um debate acadêmico.

Curiosamente, ele extrai essa conclusão da afirmativa de Craig de que a ordem divina para os judeus exterminarem a tribo dos cananeus não foi de maneira alguma um decreto de genocídio.

Do ponto de vista cristão, a vida doada por Deus traz dentro de si a necessidade da morte, sem nenhuma promessa de duração definida ou média nem garantia de que todos morrerão de velhice, na cama, ou de qualquer tipo de “morte natural”. Genocídio é assassinato em massa, a extensão numérica do conceito de assassinato, e assassinato, por definição, é a morte de um ser humano imposta por outro da mesma espécie, não pelo Criador de todas as espécies. Para que a extinção de um povo, quando decretada por Deus, fosse genocídio, seria preciso antes provar que toda e qualquer morte de um ser humano constitui assassinato. Não faz sentido acusar de nenhuma morte em particular – ou de muitas mortes em particular -- Aquele que é a causa primeira de todas as mortes como de todas as vidas. Um assassino, por definição, não é causa primeira de morte nenhuma, mas apenas o agente imediato que a determina no tempo. Acusar Deus de homicídio ou de genocídio é antropomorfizá-Lo mais do que se permite em histórias da carochinha. Não foi este o argumento que o prof. Craig usou, mas com toda a certeza ele não ignora esse aspecto da questão.

Já do ponto de vista ateu, que é o do dr. Dawkins, faz menos sentido ainda afirmar que Deus não existe e em seguida acusá-Lo de homicídio, genocídio ou qualquer outro delito. Pela mesma razão não cabe acusar de apologia de genocídio a defesa de Deus tal como empreendida pelo crente de qualquer religião. Tudo o que Dawkins poderia legitimamente fazer, na sua própria perspectiva, seria acusar de genocídio os judeus, acrescentando a isso o agravante

de que justificam mediante o apelo à autoridade de um Deus inexistente o crime que eles próprios cometeram contra os cananeus. Mas, se ele fizesse isso, seria por sua vez acusado de anti-semita. Mais lhe valeu, portanto, forçar a lógica e acusar William Lane Craig de apologista do genocídio.

Se nem num assunto tão simples e num artigo tão curto o dr. Dawkins é capaz de alinhar dois argumentos sem cair em dois sofismas tão bobos, que grande *performance* se deveria temer dele num debate sobre matéria mais ampla e complicada?

Não acredito que o dr. Dawkins seja um covarde, pois já se expôs valentemente a tantos vexames e continua aceitando debates sem jamais ter vencido um só deles. Mas já tive muitas provas da sua inépcia intelectual formidável, a qual, se aparece tão nítida num mero artigo de jornal, brilha ainda mais fulgurante nas suas grandes teorias.

Criminoso, mentecapto ou ambas as coisas?

Olavo de Carvalho

Um sr. Gustavo Moreira, que se diz historiador e que a condescendência de seus pais talvez aceite como tal, ainda que num sentido muito elástico e generoso do termo, tem dedicado à minha pessoa mais atenção do que jamais imaginei merecer. Imprimi alguns dos artigos que ele escreveu contra mim e somavam 70 páginas em formato A4, o que corresponde a umas 120 páginas de livro.

Por mais débil e apagada que seja a personalidade intelectual do referido, seria uma crueldade deixar tão devoto detrator falando sozinho, sem direito a uns míseros quinze minutos de atenção da parte daquele que o fez perder tantas noites de sono.

Infelizmente, à volúpia de falar contra mim não corresponde, na mente do sr. Moreira, um equivalente interesse por ler aquilo que escrevo. A totalidade das fontes textuais em que ele apóia seu extenso julgamento da minha obra e da minha pessoa não ultrapassa umas trinta linhas, espalhadas em artigos e comentários radiofônicos. Talvez em compensação, inclui algumas frases extraídas de outros autores, como Júlio Severo, Graça Salgueiro e o deputado Bolsonaro, que aparentemente ele imagina serem a minha própria pessoa multiplicada em clones, dublês, pseudônimos, duplos etéricos ou coisa assim.

Mais ainda, a enxurrada de palavras que ele despeja sobre a minha cabeça não versa sobre nada da minha filosofia, nem da minha obra educacional, nem da variedade de estudos que realizei sobre tópicos de literatura, religião e história cultural. Enfoca exclusivamente algumas opiniões esporádicas que emiti sobre a escravidão islâmica, um assunto muito distante das minhas preocupações centrais.

Mesmo supondo-se que aquelas trinta linhas estivessem repletas de asneiras, preconceitos e erros escabrosos, catalogar ideologicamente o autor de doze livros publicados e não menos de trinta mil páginas de apostilas transcritas de cursos e conferências, condená-lo *in totum* e negar-lhe até mesmo a condição de filósofo com base tão-somente naquela amostragem microscópica já seria um feito divinatório notável, capaz de reduzir Mãe Dinah a um humilhante segundo lugar.

Aliás, a propósito de assuntos africanos foi que Georg W.-F. Hegel escreveu balelas depois desmentidas *in loco* pelo antropólogo Leo Frobenius. Nem mesmo os críticos mais ferozes de Hegel tiveram jamais a idéia de condenar sua obra com base nessas páginas, sem ter lido as outras.

Mas o sr. Moreira, com aquela valentia fácil de quem não sabe onde está se metendo, não recua diante desse desafio.

Decerto um dos motivos pelos quais ele não hesita em arriscar tão temerariamente sua reputação acadêmica é o fato de que não tem nenhuma. Não encontro na *internet* qualquer menção a livros de sua autoria, e uma breve consulta ao *site* do *Lattes* fornece o currículo de vários Gustavos Moreiras que não são ele. A existência acadêmica e até física do sr. Moreira era inteiramente confidencial até que a breve menção que fiz a ele no meu programa de rádio atraísse para o seu *blog*, como ele próprio veio a confessar, o número surpreendente de 1.300 visitantes, decerto a maior glória que ele já alcançou nesta vida.

Meu currículo, ao contrário, é um documento público, onde constam realizações, prêmios, louvores da crítica e reconhecimentos acadêmicos, que o sr. Moreira não poderá igualar mesmo que viva muitas vidas. E todos eles, para grande indignação desse meu crítico, foram obtidos “sem diploma”. O sr. Moreira, que tem lá o seu sem que ninguém no mundo acadêmico internacional,

nacional estadual, municipal ou distrital ligue a mínima para isso, tem razão de se queixar. Ó mundo injusto!

Talvez consciente de uma penúria curricular que pode levar o leitor às lágrimas, o sr. Moreira não se fia muito nos seus próprios argumentos e prefere apoiá-los em extensas citações de autoridades na matéria, que ele escaneia diretamente das páginas de livros e reproduz no seu *site*.

Essa medida seria prudentíssima e louvável, se não fosse pelos seguintes inconvenientes:

Primeiro. Numa discussão que versa sobre escravidão islâmica, quantos estudos especializados sobre esse assunto aparecem na bibliografia citada? Nenhum. Ou são livros sobre o tráfico atlântico, que só mencionam o concorrente islâmico de passagem, ou são obras históricas genéricas sobre a escravidão africana, que não concedem ao caso islâmico a atenção detalhada que se requer para uma discussão atualizada do tema (é o caso de *A Manilha e o Libambo*, de Alberto da Costa e Silva, obra aliás notável sob outros aspectos, que trata do caso islâmico numas poucas páginas no meio de um total de oitocentas).

Segundo. Das obras estrangeiras, a mais recente que ele cita é de 1999 – a de Paul Lovejoy, publicada em tradução brasileira em 2002, alheia portanto a tudo o que se descobriu da escravidão islâmica nos últimos treze anos. Para piorar as coisas, Lovejoy, por sua vez, baseia-se em estatísticas dos anos 70 – o hiato entre suas opiniões e as pesquisas recentes amplia-se, portanto, de treze anos para quatro décadas.

Terceiro. O homem confessa que mal passou na seleção de mestrado arranhando um pouco de espanhol e de francês e aceita, até com certo orgulho, o rótulo de “erudito monoglota”, sem notar que é um oxímoro proposital. Nessas condições, não tem mesmo acesso à bibliografia especializada mais recente, que não chegou ao Brasil. Claramente ele ignora *todas* as obras que citei no programa *True Outspoke* de 25 de julho, e ainda cai na esparrela de alegar contra elas, de novo, os dados que havia encontrado em obras anteriores, os quais justamente elas contestam e impugnam sem que ele o saiba.

Quarto. Os procedimentos bibliográficos do cidadão são um tanto exóticos. Nada sabendo do antropólogo africano Tidiane N’Diaye, que citei naquele programa, e não tendo condições de lê-lo na edição francesa, o elemento vasculhou rapidamente a *internet* e ficou todo feliz de encontrar um vago homônimo, Pap Ndiaye, brandindo-o vitoriosamente contra mim, sem nem sequer notar que este Ndiaye mal tem com o primeiro a semelhança do nome: jamais publicou qualquer estudo sobre a escravidão islâmica e nem sequer esteve na África, sendo *toda* a sua carreira de erudito voltada à condição dos negros nos *Estados Unidos e na França*. Aliás, nesse mesmo ponto o anseio histórico de autojustificação leva o rapaz a fazer de si próprio o objeto de uma piada involuntária, ao dizer que estava impedido de ler o verdadeiro N’Diaye por encontrar-se convalescente de uma operação na bacia. Não entendo como a recuperação do seu órgão sentante poderá ajudá-lo a entender melhor uma língua da qual ele acaba se confessar que não sabe nada, ou quase nada -- mas, afinal, cada um lê por onde pode, não é mesmo?

Quinto. Para provar que estou redondamente enganado ao dizer que um debate mais fundamentado sobre a realidade sobre a escravidão islâmica é coisa muito recente, datando dos últimos quinze anos, o sr. Moreira me esfrega na cara, com os ares triunfais de sempre, o fato de que estudiosos anteriores a esse período, como Lovejoy e Costa e Silva, já haviam tratado do assunto. Nem lhe passa pela cabeça que tratar do assunto nos anos 70, 80 ou 90 é uma coisa, estar atualizado com os dados mais recentes é outra totalmente diversa. E uma terceira ainda é saber que estes dados contradizem muitas opiniões correntes entre os que haviam “tratado do assunto” anteriormente, nos quais o sr. Moreira continua a confiar como se tivessem dito a última palavra a respeito. Na verdade, todos os principais estudiosos que lidaram com essa matéria nos últimos anos se queixam, como Herbert S. Klein, de que “*mesmo hoje, malgrado um quarto de século de pesquisas internacionais*

sofisticadas, o fosso entre a opinião comum e o conhecimento erudito permanece tão profundo quanto no momento em que o tráfico de escravos foi colocado em questão nos círculos cultos da Europa, no século XVIII. Ai não houve somente o fracasso do diálogo entre os universitários e o público letrado, mas houve também uma surpreendente ignorância no seio mesmo do mundo acadêmico". Já em 2004 Olivier Pétré-Grenouilleau observava: "*Enquanto o 'cidadão comum' e o não-especialista acreditam, com frequência, tudo saber a respeito [do tráfico de escravos], mitos e lendas persistem, ao passo que espessas brumas continuam a obscurecer aspectos essenciais*".¹

Ora, nunca pretendi ser nada mais que um mero "cidadão comum" alheio aos estudos especializados, mas a ninguém esse rótulo cabe mais apropriadamente do que ao monoglota cujas fontes de informação estão limitadas ao mercado editorial popular de um país notoriamente deficiente nessa área, aonde as obras chegam, quando chegam, com trinta ou quarenta anos de atraso. Este sim está reduzido a papaguear "mitos e lendas", sem ter a menor idéia de que ninguém mais, nos meios científicos, lhes dá o menor crédito.

A própria candura real ou fingida com que ele cita estudos mais antigos para fazer de conta que assim compensa seu desconhecimento dos dados recentes mostra que sua visão do assunto não é de maneira alguma a de um estudioso acadêmico sério, mas apenas o de um discutidor barato empenhado em validar, por todos os meios lícitos e ilícitos, a ideologia terceiromundista que faz do tráfico transatlântico o flagelo supremo e atenua, capciosamente, os crimes bem maiores cometidos pelos muçulmanos contra a população africana.

Antes de mentir sobre a escravidão islâmica, o sr. Moreira prepara o terreno com uma espécie de *captatio benevolentiae* às avessas, mentindo sobre a minha pessoa. No seu artigo "Balelas de Olavo de Carvalho"², de 25 de abril, ele começa assim:

Olavo de Carvalho, "filósofo e jornalista sem diploma", é uma das maiores celebridades conservadoras da Internet, na qual constantemente se queixa da falta de reconhecimento institucional

Desafio o sr. Moreira a mostrar uma única frase minha onde eu me "queixe da falta de reconhecimento institucional". Bem ao contrário, tenho dito e repetido que títulos concedidos por qualquer universidade brasileira, nas áreas de filosofia e ciências humanas, não valem nada como provas de capacitação intelectual. Veremos adiante como o próprio sr. Moreira é mais uma prova disso, entre milhares.

Além disso, reconhecimento, da parte de instituições e pessoas verdadeiramente qualificadas, nunca me faltou. O Instituto Brasileiro de Filosofia, a *Maison des Sciences de l'Homme*, o *First World Congress and School on Universal Logic* (Montreux, Suíça, 2005), a *Georgetown University*, o *New Europe College* de Bucareste, sem contar celebridades internacionais no campo da filosofia como Miguel Reale, Alexandre Costa Leite, David Walsh, Jean-Yves Béziau, Romano Galeffi e tantos outros que me honraram com convites para aulas e conferências, quando não com louvores expressos, são com toda a evidência mais qualificados para julgar o meu trabalho do que a universidade que concedeu o título de "historiador" a um monoglota confesso, incapacitado para atualizar-se com a bibliografia da sua profissão. Quando se considera que sem o domínio cabal de pelo menos uma língua estrangeira o estudante não pode ser aprovado nem num exame vestibular,

¹ Olivier Pétré-Grenouilleau, *Traites Negrières. Essai d'Histoire Globale*, Paris, Gallimard, 2004. Não sou sádico o suficiente para fazer as citações na língua original, forçando o meu eruditíssimo detrator a pedir socorro.

² V. <http://gustavoacmoreira.blogspot.com.br/2012/04/balelas-de-olavo-de-carvalho-arabes.html>

um título de mestrado concedido nessas condições é em si mesmo um escândalo que bem denota o estado das nossas universidades.

e produz teorias da conspiração em doses generosas. Previsivelmente, em boa parte de seus artigos os muçulmanos ocupam o papel de vilões, de ameaça constante à civilização ocidental. Todavia, no afã de combater o “inimigo”, ele não economiza disparates e juízos de valor que mais caberiam ao chefe de uma torcida organizada.

A tentativa grotesca de me expor à execração pública como inimigo visceral do Islam é uma prova cabal de que o sujeitinho se imagina qualificado para me julgar e condenar sem ter sequer examinado por alto o meu currículo, onde consta o prêmio recebido do governo da Arábia Saudita por um estudo sobre as origens do Islam (v. <http://www.olavodecarvalho.org/english/1Resume.pdf>), e aliás sem ter tido nem mesmo o cuidado de procurar, no meu *site*, outras menções à civilização islâmica, para ver se confirmam a imagem de detrator sectário que ele deseja pintar de mim. Se tivesse o mínimo indispensável de idoneidade requerido para ler os escritos de um autor antes de vociferar contra ele, o infeliz teria encontrado, entre outras amostras, as seguintes:

“Na verdade, o Islã, acusado de sectarismo estreito, é a mais ecumênica das religiões: na sua doutrina da sucessão dos profetas, de Adão a Maomé, estão incluídas e legitimadas todas as religiões monoteístas, concebidas como patamares históricos de uma revelação única que culmina na “Laylat-al-Qadr”, a “Noite do Poder”, quando o Arcanjo Gabriel começa a ditar a Maomé os versículos do Corão.”

“...essas considerações impugnaram a tirada antimuçulmana com que o historiador Paul Johnson deu substancial ajuda involuntária tanto aos inimigos do Islã quanto aos de Israel e do Ocidente. Pretendendo demonstrar a radical hostilidade do Islã às demais religiões, especialmente ao cristianismo, Johnson citou a Sura IX:5: “Matai os idólatras onde quer que os encontréis, e capturai-os, e cercai-os e usai de emboscadas contra eles”. Mesmo em seu sentido mais geral possível, o termo “idólatras” não se aplica aos povos monoteístas. Nessa passagem em especial, ele se refere aos politeístas de Meca mencionados no versículo anterior”³.

“Depoimentos e mais depoimentos, documentos e mais documentos comprovam que o radicalismo muçulmano não brotou espontaneamente da sociedade islâmica, da cultura islâmica, mas foi criado pelos serviços de inteligência soviéticos e é ainda alimentado e monitorado por agentes russos⁴. Apesar disso, o governo americano continua tratando Vladimir Putin como parceiro confiabilíssimo, enquanto os intelectuais conservadores produzem toneladas de retórica piedosamente cristã para lançar a culpa do terrorismo em tradições corânicas de quatorze séculos, ajudando a ação da KGB-FSB a recobrir-se da camuflagem islâmica que, precisamente, estava nos seus planos desde o início. (“Burrice americana”, Mídia Sem Máscara, 11 jul 2012, <http://www.midiasemmascara.org/artigos/internacional/estados-unidos/13224-burrice-americana.html>.)

No artigo “Três pistas falsas”, publicado em *Época* em 29 de setembro de 2001, menos de duas semanas após o atentado ao World Trade Center, que despertava ódio anti-islâmico por toda parte, eu escrevia:

“Explicar os atentados como efeitos do ‘fanatismo’, da ‘belicosidade’ ou do ‘atraso’ da religião islâmica é talvez o erro mais grave de todos, pois fomenta um conflito geral entre o Islã e o Ocidente.”

³ V. “Guerra de religião?”, *Época*, 20 de outubro de 2001, <http://www.olavodecarvalho.org/semana/greligiao.htm>.

⁴ Leiam Ion Mihai Pacepa em <http://www.nationalreview.com/articles/218533/russian-footprints/ion-mihai-pacepa> e Claire Berlinski em <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/103576/the-cold-wars-arab-spring>.

O esforço do sr. Moreira para me retratar como fanático antimuçulmano é, portanto, algo mais que mera desonestidade intelectual. É um **crime de difamação** em toda a linha.

Fique claro desde o início, portanto, que não estou aqui discutindo com um adversário intelectual, mas com um criminoso chinfrim, o qual, no intuito de jogar contra mim a comunidade islâmica que tanto prezo e respeito, não hesita em me atribuir opiniões que não tenho e que são de sua própria invenção exclusivamente.

Refratário a Barack Obama, a quem acusa alternadamente de ser muçulmano, comunista e queniano...

Desde logo, nunca escrevi nem disse que Obama tivesse nascido no Quênia. Dou ao sr. Moreira um prazo de dez anos – ou de um século, se ele quiser -- para localizar, nos meus escritos e emissões de rádio, qualquer afirmativa minha nesse sentido.

Com relação aos termos “muçulmano” e “comunista”, o advérbio “alternadamente” dá a entender que se trata de qualidades mutuamente excludentes e contraditórias, que às tontas atribuo a Barack Obama, no puro intuito de dizer alguma coisa, qualquer coisa, contra a criatura. Na verdade, nunca escrevi que Obama fosse nem uma coisa, nem a outra. Escrevi, sim, que ele trabalha em favor de um esquema de poder internacional em que se aliam, contra os EUA, comunistas e radicais islâmicos (não “muçulmanos” *tout court*). A existência desse esquema é notória. Para o cidadão comum desinformado, que entende as sentenças apenas pelas acepções nominais dos termos, sem referência aos fatos subentendidos que ele desconhece, os qualificativos de “muçulmano” e “comunista” podem soar mesmo contraditórios, dando a impressão de que sou um louco empenhado em xingar Barack Obama *per fas et per nefas*. O sr. Moreira usa aí da própria ignorância como instrumento para explorar a ignorância alheia. O procedimento é caracteristicamente difamatório e não é de maneira alguma aceitável numa discussão intelectual séria.

Após esse começo triunfal, que retrata o seu autor muito mais claramente do que a mim, ele qualifica de “pérola” a seguinte afirmativa que encontrou num artigo meu⁵: “O Islam... é a cultura mais escravagista dos últimos dois milênios.”

Essa afirmativa bastou para que o sr. Moreira acreditasse, ou fingisse acreditar, que via em mim um inimigo jurado da civilização islâmica. Como já expliquei, ele nem mesmo tentou confirmar essa impressão mediante a consulta a outros textos meus, que a desmentem frontalmente. Deduzir de uma afirmação isolada um perfil ideológico inteiro, caracterizando-o como uma tomada de posição unilateral e até fanática, é um procedimento típico de quem está, ele próprio, infectado de veneno ideológico ao ponto de nem de longe conseguir vislumbrar que a vítima de seus ataques pode ser um intelecto equilibrado, capaz de perceber aspectos contraditórios no seio da realidade e admitir, como no caso, que uma civilização possa ser ao mesmo tempo portadora de valores universais e autora de crimes abomináveis. O ódio do sr. Moreira à civilização cristã é que é inteiramente coerente consigo mesmo, um bloco sólido onde não há espaço para atenuantes e concessões. É evidentemente que ele me imagina à imagem e semelhança dele próprio, apenas com signo invertido.

Seguem-se várias páginas, nas quais, baseado em dados que Paul Lovejoy extraiu de estatísticas colhidas entre 1970 e 1979, o sr. Moreira conclui que o tráfico muçulmano e o ocidental fizeram aproximadamente onze milhões de escravos cada um, donde,

“na melhor das hipóteses para Olavo de Carvalho, o quadro seria de um tenebroso empate técnico.”

⁵ V. www.olavodecarvalho.org/semana/081009dc.html

Sim, seria, mas só se os estudos a respeito, como os conhecimentos que dele tem o sr. Moreira, tivessem parado em 1979. Desde então, descobriram-se algumas coisinhas. Vejamos algumas, só a título de amostras:

1. Os traficantes muçulmanos não levaram para seus países 11 milhões de escravos. Levaram entre 15 e 17 milhões.

2. Sete séculos antes que os europeus chegassem à África, os muçulmanos foram os genuínos inventores do tráfico negreiro. Antes deles, praticamente não havia escravidão naquele continente. O que havia era um regime de servidão, semelhante ao do feudalismo europeu, onde o servo, malgrado a posição social inferior, tinha sua renda própria, estava vinculado ao seu senhor por um juramento de fidelidade mútua e em geral era considerado um membro da família. Os árabes não só introduziram ali a escravidão em larga escala, mas criaram todo um sistema comercial de dimensões continentais, devastando comunidades e nações, demolindo estruturas sociais milenares e infectando de espírito escravagista, primeiro alguns indivíduos e grupos locais, depois povos africanos inteiros, que com o decorrer do tempo acabaram aprendendo, como o malfadado reino de Oyos no século XVIII, a se tornar aprisionadores de seus irmãos.

3. Pelo menos oito séculos antes que idéias semelhantes ocorressem aos europeus, os muçulmanos foram os primeiros a criar e disseminar, em todas as classes sociais, da intelectualidade ao povão, teorias da inferioridade racial dos negros para justificar a escravização em massa dos povos africanos. O sr. Moreira leu o artigo em que demonstro isso, já que o menciona numa de suas críticas. Mas, espertamente, desviou os olhos do assunto central ali abordado para concentrar-se numa afirmação de passagem que fiz sobre a invasão da Etiópia (voltarei ao assunto mais adiante). Ora, a simples prioridade temporal e ampla disseminação social do racismo antinegro nos países islâmicos já bastaria para demonstrar, mesmo sem os dados suplementares aqui fornecidos, que “o Islam foi a cultura mais escravagista dos últimos dois milênios”. O sr. Moreira fez bem em fugir do assunto, lendo do artigo só as partes que julgava poder contestar.

4. Dos escravos negros que vieram para a América, a quase totalidade não foi aprisionada por europeus, mas por muçulmanos. O escravo, quando é vendido, simplesmente troca de dono. A condição de escravo lhe advém desde o instante mesmo da sua captura. Antes de ser escravos de portugueses, espanhóis ou franceses, os africanos que eles compraram foram escravos de árabes. O total de escravos aprisionados e vendidos por muçulmanos sobe, portanto, para a casa dos 25 milhões, na mais branda das hipóteses. O equivalentismo numérico do sr. Moreira é, em toda linha, uma trapaça.

No arrebatamento da sua fúria anti-ocidental, o sr. Moreira exclama:

“A transferência de mais de 6 milhões de homens e mulheres da África para a América, somente no século XVIII, é um processo sem paralelo na História, que não pode ser minimizado ou justificado.”

Tem razão. Não pode ser minimizado ou justificado. Mas pode ser comparado. Afinal, o que o sr. Moreira propõe não é precisamente uma comparação, na qual o Ocidente sai com a pecha de malfeitor supremo, muito pior que os muçulmanos? Pois façamos a comparação.

É de fato uma crueldade abjeta jogar pessoas no fundo de um porão de navio, para que atravessassem o oceano deitadas num chão de madeira, em condições de higiene abaixo de deploráveis. Mas que é isso, comparado ao crime hediondo de fazê-las caminhar milhares de léguas entre florestas e desertos, atravessar às vezes um continente inteiro com os pés sangrando, atadas umas às outras por ferros e cangas, sob o chicote do feitor, para chegar ao porto onde o porão da caravela portuguesa ou espanhola, uma vez atingido esse paroxismo de sofrimento, era ao menos uma promessa de descanso?

Tal é mais uma diferença entre o tráfico muçulmano e ocidental, que o sr. Moreira, cego de ódio à civilização cristã, não quer ou não pode enxergar.

Incapaz de contestar essa diferença, o sr. Moreira tenta lançar uma cortina de fumaça sobre a realidade, alegando que no século XV, antes mesmo da sua chegada oficial à África, portugueses andaram capturando escravos negros em vez de comprá-los dos árabes. Em apoio desta afirmação, ele reproduz um trecho do renomado historiador Charles R. Boxer, segundo o qual, diz o sr. Moreira, “antes da metade do século XV, quando os europeus ainda não haviam chegado a Angola, os portugueses já promoviam razias em busca de escravos na África Ocidental e nas Ilhas Canárias”. E aí o charlatanismo visceral do sr. Moreira chega a um de seus pontos altos, recorrendo ao expediente de citar um texto na esperança de que o leitor não o leia, ou só leia o começo, e não perceba, portanto, que ele diz o contrário do que se pretende fazê-lo dizer. Pois Boxer afirma, sim, que os portugueses fizeram aquelas razias, mas, conclui ele: “Depois de alguns anos de contato com as populações negras da Senegâmbia e da Alta Guiné, os portugueses compreenderam que poderiam obter escravos muito mais facilmente através da troca pacífica com os chefes e mercadores locais.” Ou seja: após algumas investidas esporádicas, pararam de capturar escravos e passaram a comprá-los durante quatro séculos. E de quem poderiam comprá-los, senão de quem os havia capturado? O texto confirma o que eu disse, não o que o sr. Moreira pretende insinuar com um blefe pueril.

Sendo impossível contestar a quase completa ausência de europeus nas investidas para captura de escravos, o sr. Moreira procura minimizar a diferença moral entre ocidentais e islâmicos explicando aquela ausência por meras dificuldades materiais. A manobra mal calculada leva-o porém a dar com a língua nos dentes ao proclamar, logo antes da citação fraudulenta de Charles Boxer:

“Lamento decepcionar as olavetes. É óbvio que o tráfico ‘consentido’ para o Ocidente [ele se refere a escravos comprados] superou em muito a captura direta, pois não haveria meios para apanhar mais de 11 milhões de pessoas a laço em menos de quatro séculos.”

Ele não poderia nos fornecer uma prova mais evidente da sua condição de analfabeto funcional, incapaz de entender o que escreve. Se o tráfico europeu comprou onze milhões de escravos mas não poderia tê-los capturado diretamente, de quem mais poderia tê-los comprado se não de quem os havia capturado antes? E se onze milhões de pessoas que estavam à venda não poderiam ter sido capturadas em quatro séculos, então seus antepassados já tinham sido capturadas ao longo de muitos séculos anteriores e suas famílias tinham vivido como escravas, de geração em geração, durante todo esse tempo. O tráfico ocidental inteiro, nessa perspectiva, surge como um mero apêndice do escravismo muçulmano. O sr. Moreira nem de longe se dá conta de que, com esse raciocínio de mentecapto, ele prova a minha tese em vez de refutá-la. Felizmente, não preciso desse tipo de ajuda. Posso argumentar perfeitamente bem por minha própria conta, sem me prevalecer da exploração de incapazes.

Mesmo atentando só para o aspecto quantitativo da coisa (há outros aspectos até mais graves, que veremos adiante), não há como refutar a conclusão de Tidiane N’Diaye:

“Podemos sustentar, sem risco de erro, que o comércio negreiro arábico-muçulmano e as jihadsprovocadas por esses impiedosos predadores para obter cativos foram, para a África negra, bem mais devastadores que o tráfico transatlântico.”⁶

⁶ Tidiane N’Diaye, *Le Génocide Voilé. Enquête Historique*, Paris, Gallimard, 2008, p. 11.

Guardo para mais adiante a bibliografia comprobatória, que já citei parcialmente no meu programa de rádio, e que é inútil, em todo caso, para o sr. Moreira, o qual terá de aguardar sua tradução por umas três ou quatro décadas. Só para adiantar o expediente, forneço aos demais leitores a indicação de alguns documentários, consciente de que também de nada servem para o sr. Moreira, já que vêm em inglês ou francês:

- *Le genocide voilé*: <http://www.youtube.com/watch?v=jcIcd3T2BMw&feature=related>
- *La traite négrière arabo-musulmane*:
http://www.youtube.com/watch?v=_69SYY8O9cY&feature=related
- *L'esclavage des noirs par les arabes*:
<http://www.youtube.com/watch?v=yZaphlEBaRo&feature=related>
- *Hypocrisie sur l'esclavage arabe*:
<http://www.youtube.com/watch?v=RyxuEKsy0dI&feature=related>
- *Les esclaves oubliés*: <http://video.google.com/videoplay?docid=2975974957393030640>
- *Slaves for the Middle East*: <http://kitmantv.blogspot.com/2009/10/slaves-for-middle-east.html>
- *Esclavage islamique sur les populations africaines*:
<http://www.youtube.com/watch?v=iVIglDEKVlc&feature=related>
- *L'esclavage arabo-musulmane en Afrique noire*:
<http://www.youtube.com/watch?v=CWhWQwJI8QE&feature=related>

*O falso divórcio de ciência e filosofia*¹

OLAVO DE CARVALHO

Inúmeros manuais de filosofia, e também algumas obras de maior prestígio, relatam que na modernidade várias ciências originadas da filosofia foram se separando dela e adquirindo uma autoridade independente, superior mesmo à da velha mãe e mestra, a qual, vendo-se despojada da jurisdição sobre tantos assuntos que lhe eram caros, acabou tendo de justificar sua sobrevivência buscando novas ocupações ou cavando um nicho modesto nas poucas áreas restantes do condomínio, sempre temerosa de que estas lhe sejam também arrebatadas mais dia, menos dia.

A descrição desse processo histórico vem quase que invariavelmente sublinhada por juízos de valor, explícitos ou implícitos, segundo os quais (a) o que aconteceu tinha de acontecer; (b) foi bom que acontecesse; (c) seus resultados são definitivos e irrevogáveis, só restando à filosofia acomodar-se ao fato consumado e tratar de buscar um emprego mais modesto. Nunca vi a menor tentativa de justificar essas três assertivas, que aparentemente devem ser aceitas sem qualquer análise crítica. Muito menos vi algum filósofo conjecturar sequer a possibilidade de que o estado de coisas possa ser revertido, mesmo a longuíssimo prazo. Só posso concluir daí que a doutrina hegeliana da História como tribunal supremo da razão se impregnou profundamente até mesmo nos cérebros mais hostis ao hegelianismo. O desenrolar dos fatos, em vez de ser apenas “o conjunto dos resultados impremeditados das nossas ações” tal como o enxergava Max Weber, passa a constituir o rigoroso desdobramento silogístico de uma lógica secreta, divina, que arrasta inexoravelmente a conclusões irrespondíveis. Subscrita pelo consenso dos bem-pensantes, a sentença do tribunal da História transfigura-se em dogma universal e padrão de sanidade, assustando com a ameaça do ostracismo ou da internação hospitalar os que ousem colocá-la em dúvida.

A filosofia, que começou como análise crítica das verdades consagradas, trata agora de adaptar-se obedientemente ao *status quo*, e se julga muito feliz quando consegue encaixar-se num espacinho vazio onde não cause nenhuma incomodidade em torno.

Muitos filósofos, no afã desesperado de justificar a sobrevivência da sua profissão num terreno balizado pelo império das ciências, chegaram ao cúmulo de exclamar, como o recém-falecido Sir Michael Dummet: “A filosofia não faz avançar o nosso conhecimento: ela esclarece aquele que já temos.”² Em vastas províncias da filosofia universitária essa frase – como outras do mesmo teor -- é tida como a expressão final do óbvio irrespondível, e aqueles que a subscrevem mostram até alguma satisfação ao enunciá-la. Nenhum deles parece ter-se dado conta de que uma situação em que a inteligência humana se vê dividida entre duas atividades heterogêneas, uma produzindo conhecimentos que não precisa compreender, a outra empenhada em compreender conhecimentos prontos nos quais não pode interferir, é a descrição sumária de uma catástrofe cognitiva sem precedentes. É como se na fábula do cego e do aleijado o cego fosse fraco demais para carregar o aleijado, e este, além de aleijado, fosse mudo, não podendo ensinar o caminho ao cego.

Por que, no fim das contas, tanto empenho em traçar uma fronteira nítida entre a “filosofia” e as “ciências”, se ainda há poucos séculos um Newton ou um Leibniz se sentiam perfeitamente à vontade no meio de uma alegre e multicolorida mescla de jurisdições? O processo separatista, com toda a evidência, reflete mais as necessidades funcionais da burocracia

¹ Apostila do Curso Online de Filosofia, lida na aula 139, de 28 de janeiro de 2012.

² Formulação quase igual àquela de Jean Piaget que contestei em *O Jardim das Aflições*, p. 156 da 2ª. ed.

universitária em expansão do que uma visão organizada da estrutura do real e das suas subdivisões objetivas em distintas “ontologias regionais”, como as chamava Husserl, cada uma com seu respectivo estatuto epistemológico. As várias cátedras e departamentos universitários não podem fundir-se a seu belprazer sem suscitar crises e protestos corporativos, mas as dimensões do real não cessam de interpenetrar-se e fundir-se sem ligar a mínima para regulamentos acadêmicos, decretos de reitores e planos de carreira. O fato mesmo de que, transcorrido um século do nascimento da escola analítica, a questão das fronteiras ainda ressurgia nas conferências de Dummet em 2001,³ mostra que o separatismo, na mesma medida em que procura impor-se ao público como solução final, não tem, por dentro, nenhuma segurança de si.

Que acontece, em substância, quando uma ciência “se separa” da filosofia? Em que consiste, no mundo real e não na esfera dos puros conceitos, essa proclamação de independência?

A filosofia, tal como aparece em Sócrates, Platão e Aristóteles, se caracteriza por ingressar nos problemas que investiga sem trazer nenhum método pronto, nenhum conceito previamente estabelecido, e aliás nem mesmo perguntas padronizadas. Ela entra em campo, literalmente, desarmada. Ela começa com o espanto (*thamboi*) ante a realidade da experiência, e apelando a todos os recursos cognitivos que possa encontrar entre os céus e a terra – a memória, a imaginação, o raciocínio lógico, a confrontação dialética, as opiniões correntes, os relatos dos viajantes, os preceitos dos médicos, os mitos e poemas, até mesmo as artimanhas retóricas dos sofistas –, busca laboriosamente descobrir quais são as perguntas mais viáveis, os conceitos descritivos mais apropriados, os métodos mais produtivos e, por fim, os princípios básicos desde os quais as perguntas, uma vez depuradas e formalizadas, possam ser respondidas com relativa segurança.

Ela atravessa, assim, o percurso inteiro que vai da experiência bruta à sua transfiguração em formas conceptuais inteligíveis organizadas em discurso coerente.

Pouco a pouco, num processo que vai do século IV a. C. ao começo da idade moderna, os vários domínios do conhecimento se articulam em sistema, os conceitos se cristalizam em fórmulas repetíveis, os métodos se estabilizam em rotinas lógicas e dialéticas e se consagram em programas de ensino universitário.

Isso não quer dizer que os problemas iniciais tenham sido resolvidos. Volta e meia, a experiência constantemente ampliada traz novas perguntas que os métodos consagrados não abarcam, as velhas perguntas revelam aspectos que tinham escapado aos antigos filósofos, ou, mais irritantemente ainda, os raciocínios mais perfeitos levam a contradições intoleráveis, mostrando que algum erro sutil, muitas vezes não de mera lógica, mas de percepção e abstração, havia escapado ileso no meio do caminho. Então é preciso recomeçar tudo desde a base, puxando da experiência, como os pioneiros gregos, os rudimentos da possibilidade de um conhecimento satisfatório.

Qualquer que seja o caso, aos trancos e barrancos o processo de estabilização vai adiante, ao ponto de que a experiência real e pessoal da escalada abstrativa é poupada a gerações e gerações de estudantes, na medida em que estes não têm de apreender por si próprios as formas inteligíveis na massa viva dos objetos presentes, mas recebem os conceitos prontos da tradição filosófica. O progresso em filosofia é, portanto, uma conquista ambígua, na qual com frequência se perde em senso da realidade concreta (e da relação entre o concreto e o abstrato) quanto mais se enriquece o arsenal de conceitos recebidos, prontos para o uso nas discussões filosóficas. Os conceitos abstratos adquirem como que uma vida própria de ordem fantasmal e passam a encobrir o que deveriam revelar. Volta e meia surgem, por isso, apelos a um retorno às realidades

³ V. *The Nature and Future of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2010 (publicado inicialmente em tradução italiana em 2001).

concretas, para infundir sangue novo nesses corpos esqueléticos que assombram as discussões filosóficas. Os mais famosos desses apelos foram o nominalismo de Ockam e Abelardo, o experimentalismo de Bacon, a dúvida metódica de Descartes, o existencialismo (ou pré-existencialismo) mn de Kierkegaard e o grito de Edmund Husserl, *Zu den Sachen selbst!* (“às coisas mesmas!”), que inaugurou na entrada do século XX a escola fenomenológica. Em cada um desses casos, o anunciado retorno ao concreto resultou porém num *upgrade* da escalada abstrativa e no incremento do processo estabilizante.

Houve um momento em que o processo de abstração-estabilização deu um salto formidável. Foi quando, em nome do experimentalismo mesmo, o último resíduo de experiência concreta foi suprimido, sobrando apenas, da variedade dos dados sensíveis, o esquema seco e descarnado das aparências mensuráveis. Os artífices dessa amputação cirúrgica foram Bacon, Galileu, Descartes e John Locke. Excluídas da observação científica foram as qualidades que só podem ser conhecidas por intermédio de sensações subjetivas, variáveis de indivíduo para indivíduo: a cor, o gosto, o cheiro, o som. Ficaram aquelas que supostamente residem nas coisas mesmas e podem ser determinadas com certeza por todos os seres humanos unanimemente: a figura, a extensão, o movimento e o número. Estas são as *qualidades primárias* que definem a realidade física. Aquelas, as *secundárias*, só existem para a psique individual que as apreende.

Concentrar-se exclusivamente nas “qualidades primárias” não só permitia fazer observações precisas e comunicá-las numa linguagem padronizada, mas tornava relativamente fácil ao observador fazer generalizações que podiam rapidamente ser conferidas por outros estudiosos sem muita margem de erro ao menos aparente.

Logo o conjunto dos procedimentos de observação, medição e verificação se padronizou e estabilizou sob a forma daquilo que viria a se chamar *método experimental* – um sistema de regras uniformes que podiam ser seguidas por todos os estudiosos da natureza, desde que consentissem em deixar de lado as qualidades “secundárias”, isto é, a impressão viva do mundo observável, e em ater-se, por assim dizer, ao esqueleto matemático das coisas e dos seres.

A vantagem imediata que isso representava, desde o ponto de vista do aumento quantitativo do conhecimento, era patente: o novo método constituía-se de um protocolo mais ou menos fixo e padronizado de procedimentos cognitivos uniformes que podiam ser ensinados e repetidos ilimitadamente, produzindo resultados que se integravam no discurso científico-filosófico geral sem maiores dificuldades, abrindo no seio da civilização europeia todo um campo de intercomunicação erudita homogênea, alheio às dificuldades semânticas que, ao longo de dois milênios, tinham sido um pesadelo para os filósofos. Não é preciso dizer que, como um rastilho de pólvora, o novo método espalhou por toda a Europa uma febre de investigações e descobertas como nunca se tinha visto antes na história humana.

O novo método não deixava, é claro, de trazer em si certas dificuldades. Algumas delas foram percebidas quase que de imediato. G.-W. von Leibniz, ele próprio um entusiasta e praticante do método, logo notou que a soma das “qualidades primárias” não bastava para produzir uma coisa, um ente real. Além de possuir figura, extensão, movimento e número (quantidade), o objeto precisava também “ser” algo, possuir caracteres definidores internos que o diferenciasssem, como gênero e espécie, de todos os demais objetos. Precisava, em suma, possuir aquilo que a velha escola aristotélica chamava de “forma inteligível”. Nunca apareceu uma resposta satisfatória a essa objeção.

Outras dificuldades levaram séculos para ser formuladas claramente. Uma delas é aquela que o prof. Wolfgang Smith viria a chamar de “bifurcação”.⁴ A divisão das qualidades primárias e secundárias, portanto dos aspectos da realidade a ser incluídos ou excluídos da observação científica, correspondia àquilo que Descartes havia chamado, respectivamente, de *res extensa* e *res*

⁴ V. *O Enigma Quântico*, trad. Raphael de Paola, Campinas, Vide Editorial, 2011.

cogitans, ou “matéria” e “pensamento”, a primeira constituída de figura, extensão, movimento e número, a segunda inteiramente de estados interiores do ser humano, como raciocínio, memória, sentimento etc. Ao mesmo tempo, porém, Descartes enxergava no pensamento lógico-matemático a modalidade suprema da inteligência humana, a quintessência da *res cogitans*. Ora, as qualidades ditas primárias eram precisamente aquelas que só a inteligência matemática, e não os sentidos deixados a si mesmos, podia apreender nos objetos mediante medições e comparações. A própria palavra “mensuração” traía sua origem do latim *mens*, “a mente”. Daí resultava, inexoravelmente, que os termos da nova equação metodológica estavam invertidos: tudo aquilo que nos objetos era mais caracteristicamente mental, ou racional, era chamado de “matéria” ou “corpo”, ao passo que o verdadeiramente corporal, que não podia ser conhecido pelo puro pensamento e só chegava a nós pelo impacto dos cinco sentidos, vinha rotulado como “mental”. O “mundo do sr. Descartes”, como então se costumava chamar o livro em que Descartes expunha a sua concepção da natureza, era, nada mais, nada menos, um mundo às avessas.

O método experimental trazia embutido, no entanto, um mecanismo de imunização automática contra o exame sério dessas dificuldades (e de inúmeras outras que não vêm ao caso agora). Na medida em que, por definição, o campo de estudo era limitado à medição e comparação das “qualidades primárias”, o exame da relação delas com as secundárias, ou com qualquer outra coisa no universo, incluído o verdadeiro estatuto ontológico dos objetos de estudo, estava *a priori* eliminado do horizonte de atenção e os investigadores não tinham de prestar a mínima satisfação às objeções dos descontentes. As dificuldades, em suma, podiam ser varridas para baixo do tapete sem que isto perturbasse a marcha triunfal das investigações e descobertas.

Mais ainda: o novo método importava num acréscimo de precisão matemática que fomentava, também de maneira automática e inexorável, o progresso da tecnologia em todos os setores da sua aplicação praticamente ilimitada na guerra, na indústria, na medicina, na agricultura, na administração privada e pública etc.⁵ Em poucas décadas as máquinas e equipamentos haviam mudado de tal maneira a face visível do mundo, que davam credibilidade aparente à noção de que a “natureza” era de fato aquilo que Descartes dizia: o sistema matematizado e organizado das “qualidades primárias”. Leibniz e a ontologia que fossem lambe sabão: as urgências do *homo faber* predominavam de tal modo sobre as indagações do *homo theoreticus* que estas já não pareciam senão jogos eruditos sem o menor interesse para o progresso geral da humanidade.

As dificuldades e incoerências, é claro, permaneciam lá, escondidas no fundo, e não deixavam de produzir efeitos culturais e sociológicos que eram invariavelmente atribuídos a outras causas ou simplesmente desconversados. Um deles foi o advento do *fenomenismo*, que hoje entendemos ter sido um dos maiores desastres intelectuais da história humana. Aconteceu que, incapazes de dar conta do estatuto ontológico dos objetos que investigavam, mas cada vez mais desinteressados de fazê-lo, os praticantes do novo método acabaram por assumir a deficiência como uma qualidade positiva, declarando que a natureza profunda das coisas simplesmente não era da sua conta: tudo o que lhes interessava era a organização matematizada das aparências (“fenômenos”, do grego *phainestai*, “aparecer” ou “parecer”), de modo a poder manipulá-las tecnologicamente, produzindo efeitos repetíveis e desejáveis. Não é preciso enfatizar os poderosos interesses econômicos que deram respaldo à nova visão das coisas, estimulando por

⁵ Estou longe de acreditar que a nova ciência tenha sido sempre a causa do progresso tecnológico. Historicamente, a tecnologia muitas vezes se antecipou à ciência, mas mesmo este fato não pode ser explicado como coincidência excepcional. Em vários cursos e conferências, que espero publicar em livro mais cedo ou mais tarde, tenho explicado que o *modus ratiocinandi* da tecnologia não é somente distinto e independente da ciência, mas é o inverso dele; que a tecnologia tem a sua racionalidade própria, específica, na qual a contribuição científica se integra como um elemento material entre outros, não como uma *forma* – no sentido aristotélico – fundante e articuladora.

toda parte o fenomenismo e o descrédito, fundamentalmente injusto, da velha filosofia. Por mais odiosa que me pareça sob outros aspectos a figura do sr. Antonio Negri, tenho de admitir o acerto fundamental da sua tese que faz do cartesianismo um instrumento ideológico decisivo na ascensão do poder burguês.⁶

Desde então as perguntas filosóficas mais dramáticas e incontornáveis foram excluídas do campo da atenção científica “séria” e deixadas à curiosidade de pensadores excêntricos. Que muitos destes, como Leibniz, Pascal e o próprio Newton, estivessem também entre os mais destacados praticantes do novo método, foi explicado retroativamente como detalhe biográfico sem maior importância no quadro geral dos progressos do conhecimento.

Foi a partir desse momento, e só dele, que se produziu a separação formal entre “ciência” e “filosofia”, a primeira imperando soberana sobre o mundo dos “fenômenos”, a segunda insistindo em perguntas sobre a natureza da realidade que já não interessavam a ninguém. Uma consequência óbvia dessa separação foi que, a “ciência” já não podendo ou não querendo alegar em seu favor uma ontologia explícita, as divisões entre os campos das várias ciências, a delimitação e portanto a definição de seus objetos, de seus métodos e de seus processos de validação já não tinham como fundamentar-se em distinções objetivas – “ontologias regionais” – recortadas no corpo vivo da experiência. A solução encontrada para essa dificuldade foi um arranjo brilhante, mas fundamente irresponsável e desastroso, uma verdadeira negociata intelectual que hoje diríamos a gambiarra suprema, a mãe de todas as gambiarras. Quem melhor a formulou em palavras foi Immanuel Kant, mas ela já estava espalhada nas obras de Hobbes, Berkeley e Hume e implícita na prática científica pelo menos desde Galileu. Vou chamá-la, para os fins deste estudo, de *metodocracia*. Pode-se resumi-la na seguinte regra: não é o objeto que determina o método, mas o método determina o objeto. Dito de outro modo, o campo de uma ciência não corresponde a um conjunto de seres, coisas ou fatos objetivamente distintos, separados dos outros por fronteiras reais, mas simplesmente ao conjunto dos temas que se revelem mais dóceis aos métodos dessa ciência, quaisquer que sejam estes e pouco importando de onde tenham surgido. Assim, por exemplo, a psicologia moderna pode prosseguir imperturbavelmente seu trabalho sem ter a menor idéia do que seja a “psique” e sem saber ao menos se ela existe. A diversidade de opiniões nesse tópico abre-se num leque que vai de Carl-G. Jung, para o qual tudo no mundo é psique, até B. F. Skinner, segundo o qual não existe psique nenhuma e tudo o que chamamos por esse nome são aparências enganosas de certos mecanismos neurológicos. Qual é então o objeto da psicologia? Não há outra maneira de defini-lo senão como “qualquer coisa que os psicólogos estudem”. Não é preciso dizer que esse estado de coisas é praticamente um convite à arbitrariedade e ao charlatanismo.

Bifurcação cartesiana, fenomenismo e metodocracia são três inconsistências crônicas da ciência moderna, e não afetam somente as ciências mais toscas e imprecisas. Ao contrário. A psicologia, a antropologia ou a sociologia – para não falar da ciência política -- parecem conviver muito bem com essas dificuldades sem sentir grande necessidade de resolvê-las ou mesmo de discuti-las. É justamente nas ciências mais desenvolvidas que esses e outros *handicaps* se fazem sentir com mais estridência, dolorosamente, ao ponto de que nenhum profissional da área tem o cinismo de ignorá-los por completo. O exemplo supremo é a física, a maior colecionadora de glórias e vitórias do método experimental. Não é possível estudar nem um pouquinho da relatividade, ou da teoria quântica, sem esbarrar a cada minuto em perguntas cabeludas que o método experimental, por si, não tem como responder, e que forçam o cientista a mergulhar em considerações filosóficas – às vezes pseudofilosóficas – no esforço de compreender o que está fazendo.

⁶ V. Antonio Negri, *Political Descartes. Reason, Ideology and the Bourgeois Project*, transl. Matteo Mandarini and Alberto Toscano, London, Verso, 2007.

O motivo disso é simples: quanto mais precisão se alcança na descrição de um fenômeno, mais enfático se torna o contraste entre o domínio técnico que se exerce sobre ele e a constatação diuturna de que, no fim das contas, não se sabe o que ele é. Quanto mais uma ciência se encontra num estágio infantil, engatinhando, nebulosa e confusa, incapaz de acertar os métodos de verificação que lhe permitam discernir constantes e enunciar previsões rigorosas, mais forte é a tendência de continuar tentando e tentando, acumulando hipóteses, observações e números, na esperança de que um dia as leis gerais apareçam e os fatos as confirmem. Nesse estado de coisas, é compreensível que as questões de fundamento ontológico devam ficar para depois, talvez para o dia de são nunca, pela simples razão de que ainda não se tem um objeto preciso que possa ser fundamentado. As eventuais discussões filosóficas que emergem no meio desse estado de coisas não soam senão como interessantes tagarelices, boas somente para adornar com um verniz de sofisticação a má-consciência do cientista que não tem nas mãos (e sabe que não tem) senão um objeto fluido, mal definido e experimentalmente incontrolável. Uma “ontologia do ser social”, por exemplo, como foi tentada por György Lukács na década de 70,⁷ não passou de uma ejaculação precoce, atestando a impotência da sociologia marxista. Quando todas as previsões baseadas na luta de classes e na mais-valia deram errado, quando até as definições dos termos básicos se revelavam inadequadas e o historiador marxista E. P. Thompson constatou que era impossível distinguir proletariado e burguesia por critérios econômicos, tornou-se evidente que a “ciência” marxista da sociedade não tinha nas mãos um objeto acuradamente descrito do qual se pudesse, então, sondar a ontologia, o lugar na estrutura geral do ser. Mas quando, ao contrário, o objeto está tão bem descrito quanto o comportamento de certas partículas subatômicas na física quântica, ao ponto de que esta pode se gabar, com justiça, de não haver no mundo fenômeno mais exatamente medido, observado, comprovado e meticulosamente testado milhares de vezes, então a ciência não tem mais como avançar um passo sem tropeçar na pergunta fatídica: “Mas, afinal de contas, o que é? *Quid est?*” Nesse ponto, as fronteiras entre a investigação científica e a especulação filosófica se esfumam como que por encanto, e os físicos começam a produzir, às pencas, livros de filosofia, ou quase de filosofia, uns ruins, outros bons, às vezes mais sérios do que as obras dos filósofos profissionais.

Coisa idêntica acontece na genética, outra ciência bem sucedida, madura e triunfante. É impossível ter diante de si um fenômeno tão bem descrito como o código genético sem querer saber por que ele é como é, qual o sentido da sua existência, que conseqüências sua descoberta acarreta para a concepção geral do mundo, da humanidade e da cultura. Igualmente impossível é impedir que o simples fato de colocar essas questões sugira novas pesquisas experimentais, exercendo um influxo benéfico dentro do território científico propriamente dito. Tive a alegria de receber uma confirmação direta e pessoal disso quando um dos geneticistas mais destacados da atualidade, Laurent Danchin,⁸ me escreveu, anos atrás, dizendo que meu livro *Aristóteles em Nova Perspectiva* (1995), que havia lido em tradução francesa inédita, o ajudara nas suas investigações sobre a origem da vida. Como era possível uma coisa dessas? Em que é que uma reinterpretação do *Organon* aristotélico pode ser útil em pesquisas genéticas? A resposta é simples: a tarefa da filosofia não se resume em “compreender o conhecimento que já temos”, como presumia Michael Dummet num exagero de modéstia bem tipicamente anglo-saxônico, mas o esforço de compreensão mesmo, por mais distante que esteja dos laboratórios, interfere na prática científica, sugerindo novas articulações teóricas, novas conexões entre conceitos, novas hipóteses, novas linhas de investigação. A análise conceptual e o trabalho de laboratório continuam formalmente distintos, como aliás já o eram no tempo da “filosofia natural” de Newton, mas há entre eles uma continuidade, uma solidariedade que evoca a diferença, tão bem traçada pelos escolásticos, entre

⁷ Georg Lukacs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Hegels falsche und echte Ontologie*, Neuwied/Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1971 (tradução americana, *Ontology of Social Being. Hegel's False and Genuine Ontology*, 3 vols., Merlin Press, 1978-79).

⁸ Autor, entre outros livros, do notável *L'Oeuf et la Poule. Histoire du Code Génétique*, Paris, Fayard, 1983.

“distinção” e “separação”. São momentos distintos, mas encadeados num esforço unitário que já não permite uma separação estanque entre “conhecimento” e “compreensão”. Parafraseando o lema cristão, a linha mestra desse esforço é: *nosce ut intelligas, intellige ut nosceas* – “conhece para que compreendas, compreende para que conheças”.

O presente estado de coisas nas ciências mais avançadas, com sua interação frutífera de pesquisa empírica e análise filosófica, sugere antes um retorno à pergunta básica: Que é “conhecimento”? Não podendo aqui esquadriñar essa questão em detalhe, vou logo à resposta que costumo lhe dar nos meus cursos: conhecimento é a transfiguração da experiência bruta em formas inteligíveis articuladas em discurso coerente e compreensível. Mas uma coisa é a compreensibilidade do discurso em si, outra a dos materiais da experiência inicial que dão a razão de ser de todo o esforço cognitivo. A primeira, evidentemente, não basta: é preciso que, através do discurso, se chegue à compreensão da experiência mesma. Cada uma das etapas dessa transfiguração “é” conhecimento, no sentido potencial, mas não o “é” em sentido cabal e final. Nessa perspectiva, os resultados de uma pesquisa científica que não se integrem numa compreensão adequada – ainda que parcial e provisória -- do seu estatuto ontológico e do seu lugar na cultura ainda não são propriamente “conhecimentos”: são conhecimento potencial, são materiais, são peças, são partes e etapas de um conhecimento possível, que só se efetivará no momento da “compreensão”, por problemática e incompleta que seja. A compreensão filosófica é a causa final do esforço científico, que só nela se perfaz – ou deve perfazer-se -- como vitória efetiva do intelecto humano sobre a confusão das coisas. Se a conquista dessa compreensão não raro se mostra dificultosa e problemática, isso não justifica nem que a busca experimental fique parada à sua espera, nem que a etapa experimental seja elevada à condição de meta final e autônoma do processo cognitivo, como se a compreensão fosse apenas um adorno suplementar - ou uma ocupação exclusiva dos departamentos de “filosofia”, sem importância para os de “ciência”.

A propósito, que é “ciência”, no fim das contas? Uso aqui a palavra “ciência” no sentido moderno de conhecimento experimental sistemático, e forneço aqui em formato compactado a resposta que tenho exposto com maiores detalhes nos meus cursos e conferências: no conjunto das indagações filosóficas, “ciência” é a estabilização parcial e provisória de certas áreas de investigação que, durante algum tempo mais longo ou menos longo, podem ser submetidas um tratamento homogêneo segundo um protocolo mais ou menos fixo de procedimentos experimentais, sem a necessidade de maior fundamentação ontológica, até que seus resultados atinjam o nível de perfeição em que se torne novamente necessário buscar essa fundamentação e a ciência em questão se reintegre, com todos os seus resultados, no panorama geral das discussões filosóficas.

Embora a formulação em palavras seja minha, quem deu essa resposta não fui eu: foi a evolução das ciências nas últimas décadas. Foi ela que reaproximou filosofia e ciência, mostrando que o divórcio delas não havia sido senão uma etapa provisória, explicável pelo próprio estado incipiente em que determinadas ciências se encontravam, e destinada a dissolver-se espontaneamente tão logo essas ciências alcancem certo nível de maturidade.

Richmond, VA, 31 de janeiro de 2012

APÊNDICE: FILOSOFIA E APRIORISMO

Nas suas conferências, de resto memoráveis, sobre “as bases lógicas da metafísica”,⁹ Sir Michael Dummet parte de duas premissas. Primeira: à filosofia cabe responder certas perguntas de interesse geral, como “Temos livre arbítrio? Pode a alma, ou a mente, existir fora do corpo?

⁹ *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.

Como podemos distinguir o certo e o errado? Há um certo e um errado, ou simplesmente os inventamos? Podemos conhecer o futuro ou afetar o passado? Existe um Deus?” Segunda: a filosofia deve responder essas perguntas mediante o uso do puro raciocínio lógico *a priori*.

As duas premissas estão erradas. De um lado, algumas das questões mencionadas são muito mais acessíveis ao método experimental do que a qualquer análise *a priori*. Se existe atividade mental fora do corpo é, com toda a evidência, uma questão *de facto*, e não de princípio, que só pode ser resolvida – e aliás tem sido resolvida – por meio de observação e indução.¹⁰ Se existe ou não um Deus é uma questão perfeitamente ociosa, ou insolúvel, caso não seja possível observar e constatar, por meios intelectualmente respeitáveis, a ação desse Deus no mundo.¹¹ Para que perguntar pela existência de um Deus fora e acima de um universo que funcione perfeitamente bem sem Ele, e que só precise dele para acalmar filósofos ansiosos por uma explicação final que para os demais seres humanos pode ser adiada, sem grande desconforto, até o Dia do Juízo?

De outro lado, que a filosofia deva ater-se ao raciocínio apriorístico é uma exigência do racionalismo clássico – sobretudo spinoziano – que pareceria absurda a Sócrates, Platão e Aristóteles. Os pais fundadores da filosofia, como já enfatizei aqui, faziam uso livremente de todos os métodos e recursos que pudessem encontrar, inclusive os mais alheios a todo apriorismo, como a História, o consenso da opinião letrada ou os mitos. Se aquela exigência foi absorvida por parte da escola analítica (sem muito reconhecimento das fontes) e acabou servindo para fortalecer o conceito restritivo de filosofia que ainda predomina nas universidades anglo-saxônicas, isso é apenas um fenômeno histórico-cultural peculiar a uma certa região do globo,¹² e não um princípio universal autoprobante que deva ser tomado como ponto de partida obrigatório para toda filosofia futura que se pretenda digna de atenção, como Sir Michael parece ter imaginado. Aos ouvidos da platéia britânica, as duas premissas que mencionei, e portanto a convicção de que ciência e filosofia se ocupavam de terrenos separados sob os títulos respectivos de “conhecimento” e “compreensão”, podem ter soado como obviedades indiscutíveis, das quais decorria como mera consequência lógica a missão única que o conferencista assinalava para toda filosofia futura: continuar trabalhando na linha da escola analítica e aprimorar assim a lógica do significado, na esperança de poder um dia dar a uma resposta apriorística satisfatória às “grandes questões”. Mas, embora se possa aplaudir a intenção piedosa de um filósofo católico que propõe dar um sentido construtivo a instrumentos lógico-matemáticos até então só usados para a negação e a destruição, é impossível escapar às seguintes constatações:

1) Tomar como premissa um conceito de filosofia criado pela escola analítica para daí concluir que só resta levar adiante o que a escola analítica começou é, com toda a evidência, um raciocínio circular que não prova nada.

2) É, também, aderir acriticamente, e meio inconscientemente, ao preconceito hegeliano mencionado lá atrás, segundo o qual os resultados que o desenvolvimento histórico produziu devem ser aceitos como teses filosóficas provadas (sem contar que, no caso, não se trata nem do

¹⁰ V., por exemplo, Jeffrey Long and Paul Perry, *Evidence of the Afterlife. The Science of Near-Death Experiences*, New York, HarperOne, 2010; P. M. H. Athwater, *The Big Book of Near-Death Experiences. The Ultimate Guide to What Happens When We Die*, Charlottesville (VA), Hampton Roads, 2007; R. Craig Hogan *et al.*, *Your Eternal Self*, Greater Reality Publications, 2008 (um livro nada científico muito bem informado, e que traz uma preciosa bibliografia de estudos acadêmicos sobre o assunto); Stephen Hawley Martin, *The Science of Life After Death. New Research Show Human Consciousness Lives On*, Richmond (VA), The Oaklea Press, 2009.

¹¹ Daí a minha insistência na importância filosófica do estudo dos milagres. V. Olavo de Carvalho, “What is a miracle?”, em <http://voegelinview.com/what-is-a-miracle.html>.

¹² Fenômeno que aliás se explica antes pela politicagem acadêmica do que por qualquer superioridade intelectual da escola analítica. V. Harry Redner, *The Ends of Philosophy. An Essay on the Sociology of Philosophy and Rationality*, London, Croom Helm, 1986, pp. 183, 189, 192.

desenvolvimento histórico da espécie humana inteira, e sim apenas de um grupo social determinado, os filósofos acadêmicos da linhagem analítica).

3) Não é a primeira vez na História que alguém aposta no aprimoramento da lógica como via para a solução dos grandes problemas filosóficos. O próprio criador da ciência lógica alimentou alguma esperança desse tipo, mas teve o bom senso de reconhecer que muitas questões filosóficas eram rebeldes ao tratamento analítico, submetendo-se melhor à confrontação dialética, à persuasão retórica ou até à imaginação poética. A escolástica medieval, e depois a renascentista e ibérica, redobram a aposta. Como assinalou Mário Ferreira dos Santos, muitas das pretensas inovações introduzidas pela moderna escola analítica já estavam formuladas com séculos de antecedência – e alguma delas impugnadas – nas obras de Duns Scot, de Guilherme de Ockam, de Pedro Abelardo e sobretudo dos grandes escolásticos espanhóis e portugueses da Renascença, que Leibniz (ele próprio um inovador lógico) tanto admirava.¹³ Qual o sentido de tentar uma terceira aposta sem antes ter feito uma revisão criteriosa dos resultados obtidos (ou não obtidos) na segunda? Não é só uma questão de consciência histórica, nem do risco de reinventar a roda ou repetir velhos erros. É um fenômeno sociológico, a ocultação do passado para fins de uma disputa de prestígio no presente. A escola analítica está estruturalmente impedida de revisar o passado porque, para definir a filosofia como coisa de puro raciocínio *a priori*, tem de cortar seus laços com a tradição filosófica, dando a impressão de que a filosofia começou com Frege e de que tudo o que veio antes dele tem somente um interesse histórico, se tanto. Depois disso, querer restaurar as velhas questões filosóficas dentro do próprio quadro analítico do qual haviam sido expulsas é fingir que, do passado, sobraram apenas as perguntas, não as respostas, e que tudo ainda está por fazer, só restando dar graças aos céus pelo advento da filosofia analítica que veio ao mundo para nos salvar das incertezas milenares.

4) Se o aprimoramento da lógica do significado serve para alguma coisa, é para resolver problemas filosóficos tal como formulados pela própria escola analítica, pouca utilidade apresentando para quem rejeite essa formulação. Se as duas grandes tentativas de formalização anteriores tivessem dado resultados aceitáveis do ponto de vista da escola analítica, esta não teria razão de existir como corrente de pensamento autônoma ou pelo menos não tentaria impor-se mediante a ocultação de seus antecessores. Aristóteles, tendo ele próprio criado a técnica lógica, raramente a emprega nas suas análises filosóficas, preferindo a confrontação dialética (que, esta sim, é um antepassado do método experimental). Quanto aos escolásticos, não faz sentido desprezar os resultados que alcançaram e ao mesmo tempo querer fazer de novo o que eles fizeram, sem ao menos tentar justificar a expectativa de que aquilo que supostamente não funcionou uma vez vá funcionar agora.

¹³ V. Mário Ferreira dos Santos, *Origem dos Grandes Erros Filosóficos*, São Paulo, Matese, 1965, e *Grandezas e Misérias da Logística*, São Paulo, Matese, 1966.

O mundo exterior e as perguntas cépticas

Olavo de Carvalho

Pode-se começar uma introdução à filosofia discutindo – para endossá-las, impugná-las ou relativizá-las -- as clássicas objeções cépticas à confiabilidade dos conhecimentos humanos. No mundo universitário de língua inglesa isso parece mesmo obrigatório. Como você sabe que existe um mundo fora da sua mente? Como você pode ter certeza de que suas sensações e estados mentais não vêm só de você mesmo? Como você pode estar seguro de que não é tudo uma gigantesca alucinação? Como pode, aliás, provar que você mesmo existia cinco minutos atrás e não acaba de brotar do nada, trazendo prontas todas as suas memórias e pensamentos?

Essas perguntas podem alimentar debates sem fim e adestrar o aluno na arte da argumentação. Podem também, segundo dizem as autoridades na matéria, desenvolver o senso crítico, no sentido de que, antes de tentar conhecer alguma coisa, é preciso avaliar criteriosamente o poder de conhecer, demarcando suas possibilidades e limites. É o que Kant chamava o *problema crítico* – no entender dele e de muitos outros filósofos, a condição primeira e indispensável de toda filosofia que não consinta em cair vítima da mais patética ingenuidade cognitiva.

A mim, no entanto, parece-me que há outros problemas mais básicos e fundamentais que devem ser tratados antes desse.

Desde logo, não posso tentar responder às perguntas do céptico se não as compreendi. O sentido de qualquer pergunta varia conforme a situação em que ela é formulada. Não é a mesma coisa perguntar “Que horas são?” se você está atrasado para o cinema ou se está na fila do pelotão de fuzilamento. Assim, não posso compreender as perguntas cépticas sem ter em vista a peculiar situação de discurso na qual elas chegaram a mim.

O que chama a atenção nelas, em primeiro lugar, é que apelam ao testemunho da minha consciência interior no mesmo instante em negam a validade desse testemunho. É o mesmo que intimar um sujeito a falar com a condição de que permaneça calado. Quando me convidam a provar a existência do mundo exterior, tomam-me como o ponto fixo indubitável – *cogito ergo sum* – encarregado de dar um fundamento de credibilidade ao mundo incerto e evanescente. Mas tão logo me movo nessa direção, alegam que minha própria existência, ou ao menos minha sanidade, é incerta e duvidosa, de nada valendo portanto quaisquer provas que eu ofereça do que quer que seja.

Se começo acreditando em algo sem provas, mas daí por diante provo cada uma das afirmações subseqüentes, posso no fim completar o círculo e provar, retroativamente, a validade da premissa inicial. É assim que a mente humana normalmente procede. Mas se desde logo proíbo todas as premissas e em seguida exijo que alguém me prove alguma coisa, é claro que estou trapaceando.

Em segundo lugar, as perguntas cépticas só podem ter chegado a mim por duas vias: ou apareceram na minha mente de maneira espontânea, ou as ouvi de uma fonte externa.

Na primeira hipótese, tenho de continuar vivendo enquanto lido com essas perguntas. Aceito portanto, como Descartes, algumas crenças práticas provisórias e sigo em frente. Ora, se as crenças funcionam na prática ao mesmo tempo que não consigo de maneira alguma provar que têm algum fundamento, tudo leva a desconfiar que, se há algo de errado, talvez não seja com as crenças e sim com a minha capacidade de provar. No mínimo, meu poder de agir com base nas minhas crenças antecede de muitos anos a minha habilidade de prová-las, que acaba de ser convocada pela primeira vez. No entanto, no tribunal céptico é a capacidade mais recente e mais fraca que é chamada a julgar a outra, mais velha e desenvolvida. O homem acossado por essa cobrança está precisamente naquela situação aludida por Sócrates, de um médico acusado perante um tribunal de crianças presidido por um doceiro. O mais elementar bom-senso recomenda que a inteligência se recuse a prosseguir nessa via e inverta o jogo, questionando, em vez das suas crenças usuais, a capacidade de provar. Quem disse que um conhecimento é duvidoso só porque

não podemos prová-lo? E se a nossa capacidade de conhecer for maior que a de provar? Examinarei este ponto mais adiante.

Se, no entanto, recebi as perguntas cépticas de fonte externa, digamos um livro ou um professor, não faz sentido tentar respondê-las sem antes testar as perguntas mesmas. O homem que me pede que eu prove a existência do mundo exterior quer que eu prove, junto com ela, a sua própria existência, que, ao menos para fins de exercício lógico, ele se recusa a admitir. Ele pretende, portanto, que não só a pergunta mas também ele próprio sejam produtos da minha mente e só existam dentro dela. Se, nessas condições, chego a provar a existência de um mundo exterior distinto da minha mente, nem por isso estará provado que esse mundo exista para alguém mais além de mim mesmo. Na linha da argumentação céptica, ninguém pode provar que não é o habitante solitário de um mundo físico real povoado, no mais, tão-somente de seres imaginários como o distinto professor que fez a pergunta. Estou então no direito de perguntar, em resposta, qual dos dois mundos ele deseja que eu prove: aquele no qual só eu existo ou aquele no qual ele existe também. No primeiro caso, não tenho nem como apresentar alguma prova que seja persuasiva para alguém mais além de mim mesmo; no segundo, não posso alegar como prova da existência do professor o fato de que ele fez a pergunta, de modo que me vejo, de novo, ante duas perguntas em vez de uma: ele quer que eu prove a existência de alguém real que me fez uma pergunta ou a existência de um ser imaginário que, de dentro da minha própria cabeça, me lançou uma pergunta fingindo que o fazia de fora?

Esse é o problema com todas as perguntas cépticas: nenhuma delas tem sentido unívoco, cada uma se abre numa multiplicidade de perguntas derivadas, adiando indefinidamente a iniciativa da resposta.

Por exemplo: Como posso saber que eu mesmo existia cinco minutos atrás e não surgiu pronto de repente? Esta pergunta tem obviamente sentido duplo: Devo provar que passei a existir no instante em que a ouvia, ou que acabo de nascer agora mesmo, sem ter tido tempo de ouvir pergunta nenhuma, estando portanto obrigado a responder sem ter sido perguntado?

De nada adianta, no caso, supor que ninguém de fora me fez a pergunta, que ela surgiu de dentro de mim mesmo. Se nasci junto com ela, está automaticamente provado que existo no tempo. Se nasci uma fração de segundo depois, não sei de pergunta nenhuma.

As perguntas cépticas são, a rigor, incompreensíveis. Mas só percebemos isso quando as recolocamos numa situação de discurso real e concreta, seja na confrontação entre dois interlocutores, seja na interioridade do interrogante solitário. Quando as tomamos no ar, abstrata e isoladamente, parecem não só perguntas razoáveis como desafios irrespondíveis.

Eis aí um exemplo da diferença entre a filosofia e arte dos argumentos e provas. Esta pode se incorporar à filosofia como um dos seus elementos auxiliares, mas praticamente não há conhecimento do qual não se possa dizer o mesmo; e nem ela nem qualquer desses conhecimentos pode assumir o lugar dela ou pretender governá-la segundo seus próprios critérios especiais.

A filosofia não se distingue das ciências, das artes, da religião ou mesmo da cosmovisão popular pelo seu objeto ou assunto, que tem com o de cada uma dessas áreas do conhecimento muitas zonas de intersecção; mas distingue-se de todas pelas fins com que aborda esse objeto, ou, como diriam os escolásticos, pelo seu objeto formal terminativo. Isso quer dizer que a filosofia é uma atividade cognitiva específica e irreduzível.

A filosofia é a unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa. Dito de outro modo, é a responsabilidade cognitiva individual tomada no seu sentido mais abrangente e mais rigoroso.

Não existe nenhum filósofo a cuja atividade e obra essa definição não se aplique da maneira mais literal e estrita. E nenhuma outra atividade intelectual humana, fora da filosofia, que se dedique especificamente à finalidade que a define.

A filosofia não é portanto uma ciência, mas uma técnica. Seus procedimentos, por mais

variados que pareçam ao longo da História, podem ser reduzidos a umas quantas regras que foram seguidas invariavelmente por todos os filósofos, sem exceção, embora variem na importância relativa que concedem a cada uma delas em especial.

Já expus essas regras em *A Filosofia e Seu Inverso*.

Uma técnica é um conjunto de procedimentos heterogêneos unificados tão-somente em vista da produção de um fim.

O fim a que se destina cada filosofia é unificar numa visão maximamente coerente a totalidade dos conhecimentos acessíveis ao filósofo, reformando na escala dessa visão a sua personalidade e a sua orientação no mundo.

Nas épocas em que ainda era possível um indivíduo abarcar a quase totalidade dos conhecimentos disponíveis na sua cultura, a filosofia tomou a forma dos sistemas explicativos abrangentes, como os de Descartes ou Spinoza, mas isso deve ser considerado um episódio limitado e não uma característica essencial e permanente da filosofia.

[Continua]

O que é Psique

Por Olavo de Carvalho

Introdução	1
1. A Questão da Definição da Psique	1
2. Perguntas Colocadas para a Elaboração do Conceito de Psique	3
3. As Quatro Causas	3
4. A Definição de Psique	4
5. A Distinção entre Psique e Acaso	4
6. A Psicopatologia.....	5
7. Características da Psique.....	6
8. Processos de Atuação da Psique.....	7
9. Vontade de Poder	7
10. O Processo de Adaptação da Psique.....	8
11. O Processo de Aprendizagem da Psique.....	9
12. Consciência	9
13. Autolimitação da Psique e o Ego	9
14. As Noções de Inconsciente	11
15. Resumo e Conclusões	12

Introdução

A idéia de vida e de alma era muito intensificada na psicologia antiga para a qual a vida humana era uma das manifestações da vida em geral.

A direção que a psicologia moderna tomou, insiste muito mais na diferença específica do humano em relação às demais formas de vida.

A psicologia moderna se desenvolveu no sentido de uma independência em face de sua raiz biológica, ou seja; a tendência é de se destacar cada vez mais a psicologia da biologia, a biologia da química e esta da física.

A tendência antiga era justamente o contrário, isto é, insistia numa visão unificada, numa tendência de juntar tudo isso numa única linha.

Desde que a psicologia moderna, a partir do séc. XIX, começou a fundar e assentar seus primeiros pilares, ela o fez sempre partindo da investigação de algum fenômeno particular. A explicação da natureza da psique, bem como sua definição é inédita, sendo uma análise realizada por mim desde o início da formação da ciência da Psicologia.

1. A Questão da Definição da Psique

Diz-se que a Psicologia moderna, científica começou com Gustav T. Fechner¹ e W. Wundt², conforme se lê em todas as histórias ou manuais de Psicologia.

¹ Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Nasceu em Ndlasitz, iniciou seus estudos em Leipzig aos 16 anos de idade e permaneceu aí toda sua vida.

² Wilhelm Wundt (1832-1920). Estudou Medicina em Tübingen e Anatomia, Fisiologia, Química e Medicina em Heidelberg. Deixou da Medicina para dedicar-se à Fisiologia. Seu livro "Contribuições para a Teoria da

O interesse fundamental destes autores, particularmente, o de Fechner era o estudo da percepção. Fechner, levando mais adiante a investigação deste tema, aprofundou-o. Seu interesse principal consistia em saber onde termina o fisiológico e começa o psicológico.

Fechner achava que poderia estabelecer este ponto, estudando a relação entre o estímulo de uma percepção, a intensidade deste estímulo e o tempo de retenção da imagem da retina. Sendo o estímulo o mesmo (como no caso da lâmpada de um flash), existe uma diferença de tempo de retenção e essa diferença está condicionada à atenção.

Em seus experimentos Fechner era tanto o pesquisador como a cobaia, pois pensava que se um outro fosse informá-lo o momento em que a imagem desaparecia da retina, transcorreria um certo tempo e isso dificultaria a medição.

Fechner acreditou que poderia estabelecer uma equação matemática que expressaria a relação entre o fisiológico e o psicológico; assim: os estímulos crescem em proporção geométrica e as sensações em progressão aritmética, portanto, a relação entre ambos é representada por uma curva logarítmica, ou seja, as sensações são proporcionais ao logaritmo dos estímulos que as geram. A lei matemática ficou, então, assim:

$$S = C \log E$$

Dois exemplos facilitarão melhor o que ele quis expressar:

Se acendermos mais uma vela num quarto onde há somente uma outra vela acesa, o aumento da iluminação provocará uma percepção mais sensível do que se acendermos uma vela num quarto onde já haja outras dez velas acesas.

Ou

Percebemos muito mais o aumento de poucos gramas de peso carregando dois pacotes leves, do que o aumento de poucos gramas de peso carregando duas malas muito pesadas.

Seja como for, constatamos que um fenômeno particular atraiu a atenção de Fechner, assim como se deu com Wundt, W. James e Ribot cujo interesse dominante era o fenômeno da atenção; ou seja, todos esses pesquisadores estudavam a psicologia a partir de certos fenômenos, ou melhor, a partir de certos aspectos da vida psíquica tais como a percepção, a memória, a atenção, a associação de idéias, a fala etc..

Com a psicanálise surgiu uma nova linha de investigação, que iria estudar o desenvolvimento temporal do indivíduo, propondo uma psicologia evolutiva das emoções, buscando explicar como vão então se formar os grandes quadros emocionais do indivíduo a partir da sua biografia. Contudo, toda esta investigação está centrada em torno de um fenômeno em especial, o fenômeno da neurose, isto é, é a psicologia enfocada sob o ponto de vista da psicopatologia.

Assim, pelo fato de todos estes psicólogos terem partido de um fenômeno particular para estudar a psicologia, obviamente as definições que nos dão de psicologia e de psique estão, todas elas, coloridas por este tema inicial da investigação. Além do mais nenhum deles colocou questões como: *existe psique? o que é psique?*

Atualmente, contentamo-nos com dois tipos de definição de psique: as clássicas, tomadas de Aristóteles ou da Escolástica que são, portanto, anteriores ao desenvolvimento da psicologia moderna e, as definições por enumeração.

Quando perguntamos a um psicólogo moderno o que é psique ele nos responde designando fatos psicológicos: a memória, atenção, fala, desejo, intenção etc., raramente nos responde com uma definição, mas sempre com designações enumerativas, isto é, enumeram vários elementos que fazem parte da psique, o que, evidentemente, permite a distinção daqueles que não fazem.

"Percepção Sensorial" (1858 e 1862) ao lado dos ELEMENTE de Fechner (1860), é considerado o marco que assinala o nascimento literário da nova ciência.

Contudo, não se fica sabendo se esta enumeração está completa, ou se, por outro lado, não entram nesta enumeração alguns elementos que são de ordem extrapsicológica (fisiológica, físicoquímica, neurológica e outros).

2. Perguntas Colocadas para a Elaboração do Conceito de Psique

Para a elaboração/construção do conceito de psique, parti das seguintes indagações:

Quando o psicólogo usa o termo "psíquico", o que exatamente ele está querendo dizer? Qual é a intenção subentendida, mesmo obscuramente, na sua mente? O que ele tem em mente? Como é que ele sabe se uma coisa é ou não psíquica? Embora dizendo não saber exatamente o que é psíquico ou que esta é uma coisa quase impossível de ser claramente definida, ele nunca erra, nunca trata de outro assunto. Embora dizendo não saber definir a psique, de alguma forma parece sempre estar sabendo do que se trata, não de maneira reflexiva, mas de maneira empírica, usual, costumeira.

O que o psicólogo quer dizer quando atribui a um determinado comportamento uma causa psíquica? Quando diz que tal ou qual ato é psíquico? Ou seja, o que quer dizer quando atribui a um ato, a um comportamento, a uma resposta humana, uma causa psíquica? Onde ele localiza esta causa psíquica dentro de uma constelação de outras causas possíveis? E que outras causas um ato humano pode ter?

Resumindo, conclui que não há nenhuma causa para estes atos que não possa ser classificada dentro do quadro de causas físicas, lógica, do acaso e psíquicas (psicológicas).

3. As Quatro Causas

3.1. Causa Física

Dizemos que a causa é física quando, por exemplo, alguém encosta a brasa do cigarro na ponta do dedo e o braço recua, ou seja, o sujeito é impelido a fazer isso por uma necessidade física, tanto é assim que até uma ameba faria o mesmo. A causa deste ato não pode ser dita psicológica. Ou: quando alguém lhe empurra, você perde o equilíbrio e cai.

3.2. Causa Lógica

Ao pagar a tarifa de ônibus, o sujeito dá ao cobrador duas notas de R\$ 1,00 e não uma de R\$ 1,00. Se perguntarmos ao sujeito porque ele não deu apenas uma nota de R\$ 1,00, ele diz que a tarifa custa R\$ 1,10 e R\$ 1,00 não cobre esta tarifa. Tal ato também não pode ser dito psicológico, uma vez que obedece a uma norma que é idêntica e a mesma para todos os seres humanos. Qualquer um, na mesma situação teria de fazer mais ou menos a mesma coisa, a não ser que esteja impedido de fazê-lo por alguma outra causa, essa sim poderíamos classificar como sendo psicológica.

Todas as ações que são baseadas em motivos lógicos evidentes para qualquer ser humano, não podem ser ditas como tendo sido causadas psicologicamente, pois são causadas por alguma coisa que está, evidentemente, para além da psique. Ao fazer a conta $2+2$, obtenho o resultado 4, que não foi determinado por mim, pois não se trata de algo psicológico, e sim da estrutura do próprio número. Tal como o teorema de Pitágoras: "o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos catetos". Não se chega a esta conclusão por um motivo psicológico, ela nos é imposta pela estrutura do triângulo retângulo.

Atos lógicos são aqueles que obedecem a uma necessidade que não é impositiva como a necessidade física, mas que é livremente aceita pelo indivíduo, ou seja, não há nada que o force desde dentro ou desde fora, a aderir a uma conclusão lógica.

Não é nem o caso de não se conseguir chegar à uma conclusão lógica, é o caso de aderir a ela. Santo Alberto Magno já dizia que "as pessoas completam o silogismo mas ele não as convence".

A partir do momento em que a necessidade lógica é aceita, o sujeito se submete a uma ordem de causas que já não é mais psicológica.

Evidentemente, há um elemento psicológico na raiz da aceitação do comportamento lógico. Mas o comportamento em si mesmo não é mais psicológico, o que está fora de dúvida, ele é intelectual no sentido em que ele capta uma exigência ontológica, algo que está para além do indivíduo, para além de sua psique.

3.3. *Acaso*

Seguindo o mesmo exemplo acima, esta terceira ordem de causas pode se dar quando o sujeito coloca a mão no bolso e puxa uma nota qualquer e coincide de essa nota ser de valor superior ao valor da tarifa. Isto não tem uma causa física determinada, pois acontece por uma combinatória aleatória de uma infinidade de causas a que chamamos "acaso", pelo fato de não conseguirmos reconstituir toda a cadeia causal. É evidente que para que o sujeito pegasse esta nota e não outra, esta mesma nota tinha de estar em cima das outras, a que era mais fácil de se pegar porque foi para aonde a mão se dirigiu etc.. Alguma causa tem, contudo, há um complexo de causas tão inesgotável que, fazer uma pesquisa a este respeito, tentando remontar toda a cadeia seria um trabalho tão exaustivo com um resultado tão irrelevante, que dizemos ter sido o acaso que determinou este ato.

O acaso não é propriamente aquilo que não tem causa, mas o que tem uma multiplicidade de causas, sendo que algumas podem ser físicas, outras psicológicas, isto é, trata-se de uma constelação irreconstituível de causas.

4. A Definição de Psique

Saindo dessas três ordens de causas, dizemos que o ato teve uma causa psicológica. O mais característico da causa psicológica é que ela sempre age através das outras três e nunca diretamente.

Define-se, então: *a psique é uma zona de indeterminação onde o homem combina as causas de ordem física, lógica e causal.*

5. A Distinção entre Psique e Acaso

Fica claro, nesta definição, que a psique comporta um elemento de liberdade, de indeterminação, surgindo, desta constatação, a seguinte pergunta: *sendo assim, em que a psique se diferencia do acaso?* Entendemos que na psique as coisas não se passam segundo uma ordem de necessidade, como na esfera física e lógica (necessidade = aquilo que não pode não ser), mas segundo um quadro de indeterminação que faz com que a psique se assemelhe ao acaso; ou seja, a psique é um fenômeno que pertence à ordem da liberdade e da indeterminação e não à ordem da necessidade.

A diferença específica que permite distinguir a psique do acaso é que, embora ambos combinem as necessidades físicas e lógicas, a psique as combina de uma maneira eficiente, isto é, em proveito do interesse de um determinado organismo individual.

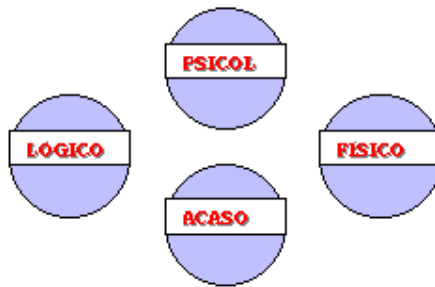
Portanto, a psique é como se fosse uma causalidade eficiente, ou seja: é uma liberdade ou indeterminação dentro da qual podem se combinar, até certo ponto, as causas físicas, lógicas e o próprio acaso *no sentido do interesse do organismo individual.*

6. A Psicopatologia

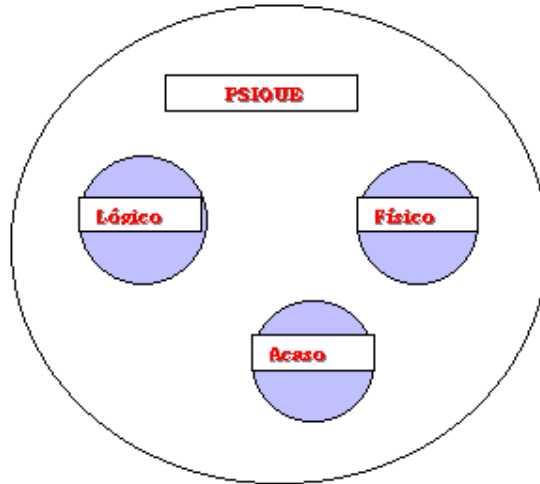
Neste ponto da investigação surge a seguinte questão: Se a psique *sempre* opera no sentido do interesse do organismo, como se explica a psicopatologia? De maneira muitíssimo simples, no caso da psicopatologia, a psique retroage, recua, abandona ao domínio da necessidade física, ou do acaso, ou da lógica, um terreno que normalmente ela já teria conquistado. Existem doenças da psique mas elas não estão propriamente dentro da esfera da psique, mas representam uma retração, uma diminuição da esfera psíquica, algo como uma entrega, abdicação da liberdade do campo psíquico para outras causas.

É muito fácil perceber que, nos doentes mentais, os processos mentais automáticos (que, neste caso, serão colocados sob o rótulo da necessidade física) têm um domínio muito maior sobre a totalidade da conduta, do que no indivíduo sadio. Considerando o automatismo como necessidade física, se ele toma a dianteira, há, portanto, um recuo da psique.

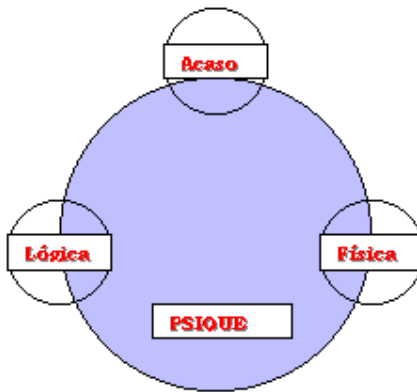
Do mesmo modo, em certos processos esquizofrênicos, quando a conduta lógica toma a dianteira, isto é, quando o sujeito é dominado por uma lógica implacável, há uma perda da liberdade, no sentido de recuar de uma cadeia lógica, quando ela leva à conclusões que violam a integridade do organismo, como, por exemplo, no estado de catatonia, em que o sujeito não reage mais ao raciocínio lógico; sua psique vai se fechando, se retraindo, de maneira que o sujeito fica totalmente impedido de reagir, ou seja, fica num estado de paralisia que é de ordem lógica. Pode-se, então, fazer a seguinte representação:



Este diagrama expressa somente as causas quando vistas de fora; mas quando, observando o comportamento de um indivíduo, perguntamos pela sua causa, olhando desde dentro, este diagrama ficaria um pouco diferente, porque dizemos que a psique, por sua própria natureza, tende a açambarcar, a comer uma parte da zona dos outros três domínios. Idealmente o novo diagrama ficaria assim:



A psique abrangendo a totalidade das causas físicas, lógicas e do acaso, conseguindo dominá-las todas, no sentido do interesse do organismo individual. Isso idealmente, porque, na realidade, chega-se a um acordo entre as duas representações, e o novo diagrama, representando tal acordo, ficaria assim:



Percebe-se que há uma zona de interceptação: a psique domina uma parte das necessidades lógicas, uma parte das necessidades físicas e uma parte do acaso. Ela atua, age, se transforma em conduta somente nesta zona de intersecção. Assim, o que se mantém puramente psíquico, mantém-se puramente potencial.

Entende-se então, que a psique, por sua própria natureza, é uma potência (potência = conjunto mais ou menos indefinido de possibilidades) e ela somente se atualiza através de causas físicas, lógicas e do acaso.

7. Características da Psique

A psique tem, então, as seguintes características:

1. *Eficiência*
2. *Liberdade*
3. *Criatividade*

4. Vontade de Poder

5. Individualidade

Quanto ao atributo *individualidade*, reitera-se o que já foi dito, isto é, a psique (em condições normais) age sob o interesse do organismo individual, daí esta característica que lhe confere o atributo da individualidade.

Não existe *psique em si*, só conhecemos psique condenada num organismo individual: a psique de um homem, a psique de outro homem, a psique de uma planta, de um animal; assim como também não se pode falar de *vida em si*, pois não existe vida a não ser nos organismos viventes individualizados. Vida não é como se fosse "energia", podemos conceber energias disseminadas e situadas num espaço onde não haja nenhum ser individual. Podemos, por exemplo, compreender que esta sala é atravessada por correntes de energia o tempo todo, mas ela não pode ser atravessada por "vidas" ou "psiques" neste mesmo sentido.

Isso nos lembra a frase de Goethe: "A natureza parece ter apostado na individualidade"³(*).

8. Processos de Atuação da Psique

O processo pelo qual a psique domina, abrangendo as causas que lhe são externas, particularmente, a causalidade física, já se observa no mais elementar período de aprendizagem. Por exemplo, quando uma criança começa a aprender a andar, estabelece-se uma relação entre o seu peso, a força muscular e a gravidade, o que pode ser facilmente reduzido a uma equação mecânica clássica.

Ao aprender a andar, a criança está submetida a uma necessidade física externa, na medida em que vai aprendendo, ou seja, que introjeta a relação entre seu peso, a gravidade e a força muscular, ela passa a antecipar a queda e, assim, evitá-la, de maneira que apesar de a lei física que governa a queda ainda estar presente, deixou de operar fisicamente e passou a operar psiquicamente. A psique, então, se antecipa à determinação física e, de certo modo, passa a contorná-la no sentido do interesse individual.

Todo processo de aprendizagem de qualquer atividade física sempre se dá pela antecipação de uma necessidade, de uma resistência do mundo, sendo essa resistência, então, contornada através da antecipação. A resistência é contornada mas continua vigorando, como se a necessidade, que limita a ação do organismo, fosse em seguida usada por esse mesmo organismo no sentido do seu interesse.

Com a necessidade lógica se dá o mesmo, certas coisas que nos são impossíveis logicamente, nos oferecem resistência. Na medida em que aprendemos as fórmulas dessas necessidades lógicas, nós as introjetamos e passamos, então, a contorná-las, no sentido em que se não nos é possível fazer determinada coisa de um jeito, fazemos de outro.

E, finalmente, tentamos driblar o próprio acaso, no sentido em que, o sujeito cuja psique está funcionando num nível ótimo, consegue até mesmo ter sorte, como se tivesse driblado o acaso. Sorte e azar são os dois nomes do acaso, então, dribla-se o acaso no sentido do interesse da psique.

9. Vontade de Poder

Quanto à *vontade de poder*, na falta de um termo melhor, seguimos a Nietzsche, isto é, quanto mais territórios a psique domina, mais ela quer dominar. A psique é expansiva por sua própria natureza.

³ A afirmação: "Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben" (aparece no fragmento intitulado "Die Natur").

A característica expansionista da psique é obtida por meio de uma contração, por mais paradoxal que isso pareça; ou seja, a psique adquire poder na medida em que se *conforma* com a necessidade física, lógica e com o acaso, aprendendo a contorná-los. Consegue isso quando introjeta o conjunto de determinações (dados pelas leis e possibilidades daquelas necessidades) que a cercam, fazendo desse conjunto um conteúdo dela mesma ao se adaptar às formas do mundo físico, das estruturas lógicas do mundo, bem como às determinações do próprio acaso. Assim, na medida em que se contrai para se adaptar, é que a psique se expande e adquire poder de ação sobre o mundo exterior e interior, inclusive.

10. O Processo de Adaptação da Psique

Essa adaptação da psique requer, em primeiro lugar, o concurso da percepção e da memória. No momento em que a memória entra em cena, pela retenção das experiências vividas e pela abstração que se realiza a partir dela (processo de generalização), o conjunto dessas abstrações e generalizações vai constituindo uma espécie de depósito, que se organiza segundo um quadro lógico na cabeça do indivíduo, formando sua imagem do mundo.

No entanto, o indivíduo não só organiza sua experiência logicamente, como também *cronologicamente*; ou seja, ele conta sua própria história, sabe o que lhe aconteceu. Por exemplo, o sujeito age hoje com determinado objetivo e se não conseguir realizá-lo hoje, amanhã ele se lembra de que tentou e falhou, e tenta novamente, ou então muda sabendo que mudou e porque o fez. É como se ele fosse anotando tudo o que lhe acontece bem como as decisões que toma, colocando em linha seu desenvolvimento histórico. A isso se chama *Ego*.

Então, a psique - não esquecendo que é sempre psique individual - expande-se para agir no mundo, para adquirir poder de ação no mundo na medida mesma em que retrai suas possibilidades. Vimos que a psique é inicialmente um conjunto de possibilidades indistinto, solto, caótico e, quando essas indefinidas possibilidades vão sendo limitadas (vão sofrendo certas determinações) é que surgem realizações possíveis, atos possíveis.

Essas possibilidades vão sendo cortadas abandonadas, na medida em que se percebe que elas são incompatíveis com as necessidades lógicas, físicas e com o acaso, (que é o conjunto das condições presentes, que existem num determinado momento e que não podem ser fechadas dentro de um quadro delimitado, ou seja, o acaso está sempre em haver). Por exemplo, a criança que desiste de voar, ou que adia uma coisa difícil como, por exemplo, vê uma piscina e acha que pode entrar e já sair nadando como todo mundo, entra na água, se afoga e precisa ser retirada. Ela percebe, então, que tal ato é um pouco mais complicado do que tinha imaginado e desiste de nadar pela força do pensamento positivo ou se retrai, ficando traumatizada e nunca mais vai querer nadar, ou ainda, decide humildemente aprender como as demais pessoas. O que a criança fez, então, foi fechar uma porta a uma possibilidade que, naquelas condições presentes, não podia se realizar no plano da necessidade física, mas somente do plano da psique enquanto potência (no caso, possibilidade futura). Vê-se que, enquanto potência, a psique é destinada a não se realizar nunca.

Em relação à essas necessidades (lógicas, físicas) pouco importa se elas nos chegam por experiência direta ou através de aprendizagem. Por exemplo, a criança que aprendeu que não dá para sair voando: se este aprendizado se deu por uma tentativa frustrada ou se aprendeu seguindo o sábio conselho de sua mãe, tanto faz. Em ambos os casos, trata-se de uma limitação que lhe foi imposta. Neste caso, é fácil perceber que o aprendizado que não foi obtido por experiência própria, abrevia o sofrimento, ou seja, quanto mais for capaz de aprender com a experiência do outro, mais rápido aprende e quanto mais precisar repetir a experiência, menor é o rendimento do aprendizado.

11. O Processo de Aprendizagem da Psique

O processo de aprendizagem consiste numa adaptação da psique às necessidades lógicas, físicas e do acaso. Essa adaptação se realiza pela introjeção das impossibilidades, ou seja, o indivíduo percebe que nem todas as coisas que limitam a sua ação são aleatórias, que há *impossibilidades repetidas*. Algumas são captadas da própria necessidade física, outras são abstraídas e percebidas como necessidades lógicas. E, finalmente, outras que, não percebendo como sendo repetidas, são ditas como sendo o acaso, pouco importando se o são ou não, isto é, pouco importando se filosoficamente existe ou não acaso.

À medida que a psique vai se adaptando a essas condições externas, ela adquire um poder de ação. Se ela chegasse a se adaptar à totalidade das condições impostas pelas necessidades de ordem física, lógica e ao acaso, ela adquiriria um poder universal. Supondo que ela conhecesse o universo todo, que ela pudesse agir livremente em todas as esferas do real, ela teria engolido o cosmos e neste sentido deixaria de ser psique. Ela seria, por assim dizer, uma consciência, mas não mais uma psique. O que exatamente seria isso, é algo que caberia se perguntar a um teólogo. Podemos imaginar que a "psique" de Deus seria uma psique assim, isto é, uma psique onde não há mais potência. São Tomás de Aquino disse que "Deus é ato puro de ser", isto é, ato sem potência, onde nada existe como possibilidade a se realizar, tudo o que pode ser realizado está realizado. Se imaginássemos uma psique onde não há mais potência e que, sobretudo, é puro ato, esta seria a psique de Deus.

12. Consciência

Na medida em que avança o aprendizado, começa a haver a repetição da experiência. Porém, depois da repetição da experiência existe uma outra coisa mais sutil que é a *repetição potencial* da experiência; ou seja, é a recordação de uma mesma sensação, porém vivenciada agora de maneira atenuada e na ausência do estímulo que a provocou anteriormente. Como, por exemplo, uma dor e sua recordação: a recordação da dor é dolorosa, mas não tanto quanto a dor mesma; mais ainda, a dor era concomitante a uma alteração orgânica real, física e a sua recordação, não. O que caracteriza a recordação e o que a distingue da sensação é, primeiro, que ela é atenuada e, segundo, que ela ocorre na ausência do estímulo que a provocou.

Resumindo, prosseguindo o aprendizado surge, primeiro, a experiência repetida, depois, a antecipação da repetição e, a esta antecipação chamamos recordação. Assim, quanto mais sensações o indivíduo é capaz de antecipar, mais facilmente ele será capaz de prever as situações. Portanto, quanto mais memória, mais hábil será o organismo, porque antevê as situações e se prepara para elas.

Quando toda a experiência passada é comprimida num determinado momento, em vista de uma situação futura próxima, dá-se o fenômeno a que chamamos *consciência*⁴.

A consciência se transforma em *ego* na medida em que o indivíduo conta para si mesmo suas experiências passadas e age numa linha de continuidade histórica biográfica; ou seja, ele reafirma seu desejo de continuar tentando as mesmas experiências já tentadas. A diferença estará em que desta vez ele não é forçado a essas experiências por uma repetição da situação externa, mas é ele quem as procura.

Assim, na medida em que se forma essa continuidade, surge uma estrutura que também limita a psique.

13. Autolimitação da Psique e o Ego

⁴ Cf. Maurice Pradines.

Além de ser limitada pelas necessidades de ordem física, lógica e pelo acaso (necessidades externas que reconhecemos), há uma quarta limitação, que é uma autolimitação, ou seja, o sujeito é limitado pela sua própria história, tal como a contou para si mesmo. É precisamente esta autolimitação que se chama *ego*.

O ego abre para o indivíduo outra esfera de ação: a da ação social; assim, dá-se continuidade, coerência entre as ações passadas e as subseqüentes, o que permite que o indivíduo seja reconhecido pelos outros, não só pela aparência física mas como *individualidade humana*.

Então, de todo o repertório de possibilidades que tem a psique, o indivíduo amputa, corta partes imensas, e o faz em parte pelas necessidades físicas, em parte pelo padrão das necessidades lógicas e, em parte, devido ao acaso, coisas que vai aprendendo à medida que se desenvolve. Já, outra parte, o indivíduo amputa por vontade própria, por querer determinadas coisas e não outras; não interessando muito se essas escolhas são de sua livre iniciativa ou se são copiadas do exterior, interessa sim que ele persevere em algumas e em outras não. Essas coisas nas quais ele persevera são as suas escolhas e essa é a sua história.

Dr. Freud dizia que aos cinco anos a criança já tem história, isto é, o ego já está formado.

Pode-se dizer que o ego está constituído quando a história do sujeito começa a formar um conjunto e ele começa a repetir a totalidade da sua história. Determinadas experiências são tão repetitivas dentro de um ciclo amplo que o indivíduo pode prever que aquilo que lhe aconteceu vai continuar acontecendo eternamente, e que aquilo é ele. Esse momento é particularmente grave e é neste ponto preciso que se opera a seleção de que falava Arthur Ianov, segundo a qual determinadas necessidades que não são atendidas são, então abandonadas. O indivíduo acredita que, se uma determinada necessidade não foi atendida até aquele momento é porque ela não existe; como, por exemplo, no caso de uma criança que quer determinado brinquedo, pede-o repetidas vezes e nunca o recebe. Esta criança, então, acaba desistindo daquele brinquedo e, no momento mesmo em que desiste, ela se identifica não com o desejo pelo brinquedo, mas com a sua falta, que passa, então, a fazer parte de sua vida, de sua história. Até aquele momento a ausência do brinquedo era como se fosse uma causalidade, uma coisa externa; mas depois de um certo momento passa a fazer parte da sua história pessoal. Enquanto for um brinquedo tudo bem, porém existem coisas muito mais importantes e até necessárias do que brinquedos; tais como oportunidade de expressão, carinho, ou mesmo, às vezes, comida e até o mais elementar respeito humano. Tudo isso pode faltar e, aos cinco anos, se consolida uma carência como parte da história desta criança; e no momento em que isso se consolidou como parte da sua história, já não adianta mais a necessidade faltante ser atendida desde o mundo exterior, porque agora não há mais o órgão para receber a coisa faltante. É como o caso, por exemplo, de alguém que ficasse 40 dias sem comer (o limite parece ser de 44 dias), em que o indivíduo perde a aptidão para comer, não adiantando-lhe dar comida. É necessário dar-lhe soro para prepará-lo, torná-lo novamente apto a comer, apto a ter aquela necessidade e, do ponto de vista psicológico, dá-se o mesmo.

O processo de formação da neurose de que fala Ianov só é possível porque existe esta formação do ego, o qual funciona como uma limitação da psique, como uma autolimitação, na qual a psique, exigindo de si mesma o maior sacrifício (este mesmo de se autolimitar), adquire também o núcleo do seu poder. Só mesmo quando o poder da psique é personalizado num ego é que ela se torna realmente capaz de agir não somente no mundo físico, como um bebê, mas no mundo propriamente humano. O ego é importante pois ele dá a possibilidade do exercício de poder na esfera humana, poder que até então o indivíduo não tinha, ou, pelo menos, tinha de maneira tão difusa que é como se o poder não fosse dele.

O pensamento lógico também está presente nos animais, é como se fosse uma extensão do sentido de autopreservação orgânica, e uma certa antecipação lógica da necessidade física está presente nos animais. O animal cria uma ponte entre necessidade lógica e necessidade física, como, por exemplo, no caso do macaco que, tentando alcançar uma banana, utiliza-se de um pedaço de pau para derrubá-la; ou seja, ele constrói um modelo lógico em sua cabeça antes de pegar o pedaço de pau, e o faz não por necessidade física, mas por uma força externa que o impele a isso, também não o faz por acaso, é uma conduta lógica mesmo.

O que caracteriza o homem neste sentido então, não é somente a necessidade lógica com a qual ele lida com a necessidade física e com o próprio acaso, é que o homem coere essas três formas de limitação das necessidades numa forma pessoal de autolimitação, que se chama ego. Este ego é capaz de impor à psique as mais terríveis limitações e se antecipa à quase todas as necessidades lógicas, físicas, e ao acaso, no sentido de impedir ações que vão contra o interesse de seu organismo, como, por exemplo, impedi-lo de pular do 10º andar. Se perguntarmos a alguém por que não pulou do 10º andar, ele responde: "porque não quis, porque não quero". É claro que existe a impossibilidade física de que ele saia voando por aí, mas não é ela que o impede de pular, e sim, ele mesmo, porque sabe que isso não vai dar certo. Mas, podemos perguntar: Por que ele só tem que fazer o que vai dar certo? Porque não é do seu interesse, fazer o errado, porque ele perderia a sua vida. Em suma, ele não o faz porque não quer.

Neste sentido, é curioso observar o prazer que uma criança de cinco anos sente quando começa a adquirir a capacidade de se limitar, em se negar determinadas coisas, porque, com isso, ela prova a si mesma que ela já está "grandinha".

Então, o primeiro poder do ego é sobre si mesmo e sobre a psique; na esfera animal isso é diferente pois o animal não pode aprender a síntese das necessidades.

No momento em que o ego se forma, algo fica de fora, já que o ego é uma limitação da psique. O que fica de fora, em primeiro lugar, são todos os conteúdos psíquicos que já estão no indivíduo, todos os impulsos, todas as possibilidades que tem. O indivíduo pode reprimir aqueles impulsos que conhece mas não pode reprimir aqueles que desconhece. Em segundo lugar, fica de fora também tudo aquilo que já tentou e lhe foi negado (as necessidades reprimidas no sentido de Iano). Depois, ficam de fora, também, os conteúdos rejeitados, bloqueados, dos quais fala Dr. Freud, que são aqueles conteúdos psíquicos que ameaçam a integridade daquela fortaleza nascente que já vem ao mundo cercada de inimigos por todos os lados. E, finalmente, fica de fora tudo o que o indivíduo ignora que vai lhe acontecer no futuro.

Tudo o que ele ignora diz respeito às necessidades de ordem lógica, física e do acaso e à própria psique. E é daí mesmo que surgem os diversos sentidos da palavra "inconsciente" em psicologia e psicanálise; ou seja, tudo quanto fica de fora é inconsciente, de certa maneira.

14. As Noções de Inconsciente

Esta abordagem permite deduzir, numa só noção, os vários conceitos de inconsciente. Do ponto de vista da teoria psicológica, isto não é pouca coisa, porque permite compreender a pertinência que existe no conceito de inconsciente de Adler, Jung, Freud, Reich etc..

A noção de inconsciente de Reich, por exemplo, deriva da esfera das necessidades físicas, e se forma da seguinte maneira: como já foi dito antes, a psique age através das outras causas, ou seja, transforma a necessidade física em necessidade lógica e vice-versa, assim como também transforma o acaso em necessidade lógica, estando o tempo todo lidando com esses três fatores. Uma impossibilidade casual pode ser transformada em necessidade física de uma estase muscular, quando, por exemplo, quero gritar e meu pai não deixa. Esta é uma necessidade que vem de fora, de tipo casual, não sendo nem lógica, nem física, uma vez que meu pai não é nenhuma lei impessoal, como a lei da gravidade. Então, para mim isto não tem lógica nenhuma, sendo apenas algo que me aconteceu, é uma impossibilidade casual. Porém, quando ela se repete, para evitar que a situação dolorosa venha a acontecer de novo, eu mesmo me impeço de gritar, provocando uma estase na garganta, isto é, aperto os músculos e aprendo a apertá-los sempre que vejo, segundos antes que meu pai me impedirá de fazê-lo. A partir daí o processo de contração continua funcionando por meio reflexo condicionado.

Toda a diversidade de conceitos de inconsciente existente nos livros de psicologia decorreu do fato de que todos eles foram descobertos empiricamente: o investigador tinha um certo número de fatos e rotulava-os com um nome que dava uma unidade, pelo menos aparente, àquele grupo de fenômenos. Um outro investigador observava outro grupo de fenômenos e, por

sua vez, também os rotulava com o mesmo nome. Depois de usar a mesma palavra (no caso, *inconsciente*) umas seis ou sete vezes para designar coisas diferentes, sem ligação entre si, os psicólogos divergiam uns dos outros. Porém, com esta abordagem, entende-se facilmente como é que de um único conceito, se pode deduzir logicamente, os vários tipos de inconsciente, pois esta abordagem levou ao princípio único do qual todos os conceitos a respeito, derivaram. A validade de uma teoria repousa sobretudo no potencial que ela tem de agrupar fenômenos heterogêneos, remetendo-os a um princípio de origem comum. Creio que é a primeira vez que isto foi feito.

15. Resumo e Conclusões

A psique é o princípio da liberdade humana, ou seja, é quase a tradução biológica da liberdade humana, sendo uma ilimitação de possibilidades e, como tal, ela tenta se realizar no mundo, limitando suas possibilidades, seja através da experiência obtida que a impede de fazer isto ou aquilo; ou da negação da satisfação de um desejo. Na medida em que vai se adaptando a essas limitações, ela adquire poder e, na medida em que esse poder, adquirido pela sua limitação vinda das necessidades lógicas, físicas e do acaso, vai adquirindo uma coerência temporal, forma uma história, surgindo daí, um *ego*. O momento da formação do ego é bastante traumático porque trata-se do momento em que o indivíduo fecha a sua história, assimilando como suas, determinadas limitações, que podem ter sido meramente casuais. Se, por outro lado, as limitações que um indivíduo se impôs aos cinco anos, coincidissem exatamente com as limitações individuais que ele tem, ele seria felicíssimo.

O ego é um reflexo psicológico da individualidade, é uma individualidade criada pela psique, é como se fosse um personagem que imita a individualidade. Como ele é geralmente composto de limitações copiadas do exterior, na quase totalidade dos casos, o resultado é um ego deficiente, é um traste. Sendo assim, na fase adulta é necessário haver um desmonte desse ego várias vezes a fim de se construir outro e, no caso de não se poder realizar isso sozinho, o indivíduo precisará recorrer à psicanálise, que não é outra coisa que *rescrever a história* do ego, reinterpretá-la de maneira diferente. O Dr. Juan Alfredo César Müller dizia que a psicoterapia não atua sobre a psique, mas sobre o ego; ou seja, não é a psique que adoece, mas o ego. A psicoterapia tentará criar um ajuste do ego ou com a individualidade ou com a situação externa do momento.

Já a logoterapia de Viktor Frankl se baseia em algo muito simples: aquilo que ele chama de neuroses noogênicas (que provêm de causas intelectuais ou espirituais), decorre de uma falta de sentido na existência do sujeito. A sua psicoterapia consiste em restituir a esse indivíduo, uma noção de sentido da sua própria vida. O interessante é que Frankl não fala de *sentido da vida inventado* pelo indivíduo, mas sentido da vida *encontrado* pelo indivíduo já que, como admite Viktor Frankl, o sentido da vida existe *objetivamente*.

O que é um milagre?¹

Olavo de Carvalho

(Transcrição: Abner Schmuller)

Como tema de hoje, gostaria de desviar um pouquinho da sequência dedicada ao assunto da paralaxe cognitiva e da mentalidade revolucionária, para dar para vocês alguns resultados de uma investigação que estou fazendo a muitos anos, que comecei a muitos anos, interrompi, agora voltei, que é a experiência sobre os fenômenos chamados miraculosos.

Essa investigação tem uma importância para a outra, a mentalidade revolucionária, por um efeito, não tanto de contraste, porque ela vai fixar a medida, o parâmetro, a fronteira, entre uma ordem de fenômenos e a outra ordem de fenômenos, mesmo porque, em toda esta efervescência da mentalidade revolucionária moderna, o ateísmo militante é um aspecto bastante importante, e ele tem se traduzido nos últimos anos por um florescimento editorial anormal, uma profusão de livros ateísticos cujo pai, ou, cuja mãe, é este de Vistor J. Stenger – *God, The Failed Hypothesis* – “Deus a hipótese falhada”. Todos os outros livros que tem aparecido, Christopher Hitchens, Sam Haris, Richard Dawkins, todos eles pegam a base no Stenger. O Dawkins reconhece, explicitamente, a dívida que ele tem para com este autor, os outros nem sempre, mas agente vê que os argumentos são mais ou menos os mesmos.

Toda esta discussão gira em torno da possibilidade de nós identificarmos, em alguns acontecimentos observáveis, uma causa sobrenatural, ou seja, uma causa de ordem não material que teria interferido nos acontecimentos. É evidente que pelos métodos científicos atualmente existentes, não há nenhuma maneira de você identificar a presença ou ausência de um elemento não material. No que quer que seja. Então, de certo modo, toda a discussão já está viciada desde a base. Especialmente, me parece danosa, prejudicial,

¹ Acesso <http://www.youtube.com/watch?v=se-HyPc--eo>, em 01 de setembro de 2013, às 17:00h. Duração do vídeo: 01h40min.29seg.

a definição inicial mesma do milagre como um fato determinado por causas sobrenaturais. Esta definição pressupõe, em primeiro lugar, que existem fatos que não tem causa sobrenatural alguma. Este pressuposto é inteiramente absurdo. Porque, se você definir a natureza como um campo que está limitado por determinadas leis, determinadas e conhecíveis, então a natureza, assim, é um sistema fechado que só pode operar dentro dos parâmetros, do modo determinado por estas leis, e neste caso, a natureza, como um todo, teria que obedecer a segunda lei da termodinâmica e que estaria em extinção perpétua.

Em contrapartida, todo mundo sabe que existem fenômenos novos, a todo momento acontecendo na natureza, o surgimento de novas estrelas ou as galáxias, e tudo isto já mostra que a “natureza”, entre aspas, não é um campo limitado, nem muito menos, definido. Quando nós usamos o termo natureza, nós, realmente, não sabemos do que estamos falando, natureza ou cosmos, nós não sabemos. Estamos querendo indicar uma realidade de extensão ilimitada, cujos limites nós não conhecemos, mas, em princípio, não é possível você fixar limites. Isso quer dizer que, para além de toda a realidade conhecida ou conhecível, existe o reino da possibilidade ilimitada. Possibilidade que só encontra limites na contradição interna, ou seja, definir como possível tudo aquilo que não tem contradição interna. E, a possibilidade ilimitada, possibilidade universal, se torna aí, mais ou menos, como um marco, dentro do qual, boiaria o conjunto que nós chamamos natureza. Se neste conjunto, neste sistema não houve, continuamente, a entrada de novas possibilidades, a natureza já estaria extinta há muito tempo. De modo que, fixar um limite entre o natural e o sobrenatural, me parece, absolutamente, inviável. Tá certo?

Ademais, essa definição, não podendo fixar os limites da natureza, o que ela faz? Ela toma os limites da ciência presentemente conhecida, como se fosse estes limites da natureza. Mas é claro que isso é procedimento meramente convencional. E como é que de uma premissa convencional, você poderia tirar conclusões aplicáveis ao mundo dos fatos? Daquilo que é convencional, você só pode tirar conclusões hipotéticas. Isto é por definição, é uma coisa de lógica elementar. Se você coloca uma premissa convencional, ela não diz

respeito aos fatos. Você pode raciocinar com base nesta premissa, mas todas as conclusões que você tirar dali, estão, já, pré-determinadas pela própria convenção. Portanto, são conclusões hipotéticas, jamais conclusões de fato.

Então, quer dizer que quando definimos um milagre como fenômeno de causa sobrenatural, nós, já de cara, entramos no reino do absurdo. Mais absurdo ainda é porque você está definindo o fenômeno pelas suas causas, ao passo que, para investigar as causas de um fenômeno, você, primeiro, tem que saber o que ele é. Se você não sabe o que é o fenômeno, se você não tem o conceito dele, não tem como você investigar as suas causas. Agora, se você já embute as causas dentro da própria definição, simplesmente não há mais o que investigar. Quer dizer, é outro erro lógico brutal. Por exemplo: nós sabemos o que é um crime. Quer dizer, sabemos o que é um homicídio. Porque nós sabemos o que é um homicídio, é que nós podemos investigar quem o praticou. Ta certo? Agora, se nós só pudéssemos definir como homicídio, um ato X ou Y, praticado por Fulano ou Ciclano, então, evidentemente, nós só poderíamos investigar um único homicídio que é este mesmo que está contido na definição.

Então, a definição de um gênero de fatos não pode ser dada pelas suas causas. A definição tem que ser dada descritivamente, de modo que você possa distinguir este gênero de fatos de outro gênero de fatos. Dada esta distinção, uma vez que você sabe o que são estes fatos, aí sim, você pode investigar quais são as suas causas.

Em terceiro lugar, existe o problema de que você dizer que uma coisa tem uma causa sobrenatural ou foi causada por Deus, realmente é não dizer absolutamente nada. Isso não é uma explicação, de maneira alguma. Explicar um fato por uma causa sobrenatural, como nós já vimos, pressupõe que há fatos de causas não sobrenaturais. Mas como, teologicamente, Deus é a causa última de tudo, causa primeira ou última de tudo o que acontece, então esta afirmação é meramente tautológica. Quer dizer que uma coisa aconteceu porque Deus quis, supõe que possa acontecer coisas que Deus não quer. O que é contraditório com a própria definição de Deus como onipotente, como causa primeira. Então, não entendo

como se pode fazer uma investigação científica partindo de uma base lógica tão errada, tanto da parte daqueles que aceitam a existência do miraculoso, como da parte daqueles que não aceitam. Agora, porque estas dificuldades que acabei de colocar, elas raramente, ou nunca, aparecem para os debatedores do assunto? Elas não aparecem pela seguinte razão: quando se quer investigar se um fato foi miraculoso ou não, a primeira coisa que se faz é classificar este fato dentro de uma ordem de outros fatos semelhantes cuja origem é tida como não miraculosa. Por exemplo, o sujeito que curou de câncer. Primeiro se enquadra o fato em que se diz: “Tem-se aqui o seu fulano que foi curado miraculosamente...”, mas, existe uma série de pessoas que foram curadas do câncer por maneiras não miraculosas. Você, primeiro, enquadra este fato particular dentro da classe geral chamada “cura do câncer” e, em seguida, você vai investigar se esta cura em particular teve origem sobrenatural ou não. Com isto, o fato miraculoso já está definido previamente como não miraculoso, porque você já o colocou dentro de uma classe de fenômenos similares. E estes fenômenos similares já são explicáveis por outros meios. Se você fez isso e em seguida você procura uma causa miraculosa para este fato, é a mesma coisa que você procurar algo que você já definiu que não pode estar lá. Quer dizer: além de você ter um impedimento metodológico com o fato de que as ciências naturais, atualmente praticadas, já operam dentro de limites definidos por elas mesmas, na qual só aquilo que é mensurável ou, portanto, “material”, entre aspas, pode ser observado, além de você ter essa dificuldade metodológica, você tem uma dificuldade lógica intrínseca. Você já classificou o fato dentro de uma espécie que está, por definição, excluída deste tipo de investigação. É claro que isto aí dificultará enormemente a continuação da investigação.

Quer dizer: as curas miraculosas são invocadas como um subconjunto do conjunto “curas”. O conjunto “curas” não é definido pela intervenção de nenhum elemento miraculoso. Então, quer dizer: o fato miraculoso nesta perspectiva, é um fato banal como outro qualquer, com a diferença que haveria ou não haveria a intervenção de um elemento miraculoso. Quer dizer: o milagre, aí no caso, é amputado das próprias características que o diferencia dos

outros fatos. Nesta perspectiva, a única diferença que existe entre um fato miraculoso e um fato não miraculoso, seria uma causa, quer dizer, a diferença estaria na causa e não no fenômeno mesmo. Mas, se o fenômeno pertence à mesma ordem dos outros fenômenos, é quase impossível você identificar para ele uma causa diferente daquela que foi assinalada para todos os demais fenômenos da mesma espécie. Ou seja, este tipo de discussão geralmente ocorre dentro de uma atmosfera de confusão mental quase psicótica.

Então, o que teríamos que fazer da maneira mais lógica ou menos infame de investigar este fenômeno, partindo do princípio de que nós não tivemos nenhuma revelação direta que nos esclareça o fenômeno, quer dizer, partindo da premissa de que nós podemos investigar somente com as nossas luzes naturais, ainda que com o apoio do Espírito Santo, mas sem uma revelação especial, o que nós teríamos que fazer é o seguinte: em primeiro lugar temos que ver o que é que nós estamos investigando. Isto quer dizer que nós tínhamos que tentar delimitar o fenômeno miraculoso pelas suas características próprias e independentemente das causas, porque as causas já seriam a explicação do fenômeno. E como podemos encontrar uma explicação para algo que nós nem sabemos o que é? Isto quer dizer que toda investigação do miraculoso tem consistido exatamente nisto, quer dizer, você vai investigar as causas de uma coisa que você não sabe o que é e que, de antemão, você já definiu pela presença destas mesmas causas. Tá certo?

Então, se nós examinarmos, não superficialmente, um único fenômeno reconhecido pela Igreja, e nós temos que delimitar o terreno para evitar outras dificuldades, e é claro que existe inumeráveis milagres que a Igreja não reconheceu e nem ficou sabendo, mas se tomarmos aqueles que são reconhecidos pela Igreja como miraculosos, nós vamos observar neles algumas características que os distinguem de quaisquer outros fatos, isolada a hipótese de uma causa natural. Ou seja, nós não precisamos as causas. Ou o fenômeno tem um elemento distintivo em si mesmo, independentemente da consideração das suas causas, ou então, não há sequer uma razão para investigar os fenômenos miraculosos uma vez que, neste caso, não se distinguiriam de nenhum outro fato não miraculoso. Quer dizer, se existe uma razão para investigar os fatos

miraculosos, é porque há neles algum traço que já os distingue, independentemente de você conhecer, ou não conhecer, as causas. Por exemplo, vamos tomar o milagre mais inquestionável dos últimos tempos, que é o milagre de Fátima, que eu mesmo estudei muito superficialmente. A primeira coisa que vocês vão notar é que este milagre não é composto de um fato, quer dizer, não é um fato atomístico, como por exemplo: ‘o senhor Fulano de Tal que estava com a doença tal e, de repente, acordou sem aquela doença’. Isto seria um fato considerado atomístico, um fato isolado. Ele pode ser considerado em si mesmo. O que aconteceu em Fátima não foi um acontecimento, mas uma sequência de acontecimentos interligados e pertencentes a muitas espécies de planos de realidades diferentes. Tá certo? Primeiro o fato de que três crianças, ao mesmo tempo, tinham exatamente a mesma visão, até com data marcada. Quer dizer, Nossa Senhora marcava a data em que iria aparecer, e elas iam ali e Ela estava ali. Segundo lugar, o fato de que as três crianças viam e ouviam, quer dizer, uma só ouvia, aliás, uma só via, as outras duas só ouviam exatamente a mesma coisa. Quer dizer, as palavras eram exatamente as mesmas. Em segundo lugar, esta visão trazia dentro de si uma série de profecias, anúncios de coisas que iriam acontecer num prazo determinado e marcadas por determinados sinais, como por exemplo, a eclosão de uma guerra em escala mundial...

(problema técnico!)

O que eu estava dizendo, vou tentar repetir!

É que se nós queremos fazer uma investigação séria a respeito dos fenômenos do milagres, a primeira coisa que temos que fazer é verificar se existe neles algum traço distintivo que permita catalogá-los dentro de uma classe específica, sem ter que apelar para a hipótese de suas causas, ou seja, a delimitação do fenômeno, em qualquer ciência, a delimitação do fenômeno tem que ser anterior à investigação das suas causas. Não é isto? Se nós não sabemos o “o quê”, muito menos podemos saber o “porquê”. Quer dizer, a causa de um fenômeno não pode entrar na sua definição antecipadamente. Então, o que nós teríamos que fazer, em primeiro lugar, seria uma espécie de fenomenologia do fato miraculoso, na qual nós encontrássemos os caracteres distintivos, e os encontrasse de uma

maneira puramente descritiva, os aspectos, quer dizer, os traços distintivos que nos permitisse, então, diferenciá-los de outras ordens de fatos. Se nós jamais encontrássemos esses caracteres, então, não seria possível isolar um grupo de fenômenos, como fenômenos supostamente miraculosos, e nós, então, não teríamos como investigar as suas causas. Se os fenômenos miraculosos já são enquadrados antecipadamente dentro da ordem de fenômenos não miraculosos, não faz sentido você procurar uma causa miraculosa para eles. E, por outro lado, se você os define já, segundo, não por uma característica deles mesmo, mas os define por uma causa, então, aquilo que você estava querendo investigar, que é a presença ou ausência de uma causa miraculosa, já está pressuposta na própria definição. Quer dizer, então, esta discussão toda é erro lógico encima de erro lógico.

O que temos que fazer é investigar se os fenômenos, a ordem dos fenômenos tidos como miraculosos, possui alguns traços distintivos que nós possamos captar descritivamente, não explicativamente. Aí, isolaríamos esse conjunto de fenômenos de quaisquer outros fenômenos. Se tornariam perfeitamente distintos. Uma vez distintos, nós poderíamos, então, aí sim, investigar as suas causas.

Dentro desta abordagem, necessariamente superficial, que iremos fazer nesta aula, eu ia sugerir que nós examinássemos um fato específico que é reconhecido pela Igreja como fato de ordem miraculosa, porque, claro que acontecem milhões de milagres que não são reconhecidos pela Igreja, e que a Igreja nem fica sabendo. Mas, para evitar maiores dificuldades metodológicas, nós vamos estudar somente aqueles que são aceitos pela Igreja como fatos de ordem miraculosa. E, dentre eles, o mais notável, evidentemente, é o milagre de Fátima. A primeira coisa que você vai notar no milagre de Fátima é que ele não é um acontecimento singular, um acontecimento isolado, um acontecimento atomístico. Quer dizer, uma coisa que acontece num lugar e num determinado momento, ele é uma sequência, quase um sistema de fatos que aparece de maneira interligada e inseparável. Se você tirar um elemento dali, a história já fica sem sentido. Esse fenômeno começa a acontecer quando três crianças tem uma visão da Virgem Maria, a qual, lhes transmite, Ela marca vários encontros com eles e volta nas datas

certas e as três crianças vão lá e recebem a mesma mensagem. E esta mensagem contém algumas profecias, com a data aproximativa do que vai acontecer e quais são os sinais que permitiriam identificar esses fatos, logo antes de eles acontecerem, como dentre outros fatos que foram ali anunciados, a guerra mundial, a guerra de 1914 que, disse a Virgem Maria, seria anunciada pelo surgimento de uma estranha luz no céu. O que, de fato, aconteceu pouco antes da eclosão da guerra, houve em plena Europa ocidental um fenômeno como se fosse o da aurora boreal, quer dizer, uma coisa que só se vê no pólo. E, logo em seguida, veio a eclosão da guerra. Um outro fenômeno foi a revolução comunista na Rússia e, vamos dizer, um outro ainda mais recente é a apostasia geral no mundo cristão, isto é, a debandada dos cristãos, a entrada do elemento, a traição mesmo nas altas esferas da Igreja, e isso aconteceu.

Ao mesmo tempo, houve, na data marcada por Nossa Senhora, um acontecimento astronômico extraordinário chamado “dança do Sol”, com o Sol se movendo no céu diante de milhares de pessoas que estavam ali observando. E, ao mesmo tempo, houve uma explosão de curas miraculosas nas pessoas doentes que estavam ali presentes e outras que estavam nas redondezas. O fenômeno da dança do Sol foi visto não só por aqueles que estavam presentes no local, mas por pessoas que estavam a muitos quilômetros de distância e que não sabiam que estava acontecendo aquele encontro das crianças, da multidão, com Nossa Senhora naquele momento.

E olha, este conjunto é que se chama o milagre de Fátima. Não é uma coisa, ou outra coisa. Certo? Qualquer elemento daí, que você isolasse, poderia ser catalogado dentro de uma ciência em especial e estudado pelos métodos dela. Mas esse conjunto é inacessível à totalidade das ciências. Por quê? Porque esse conjunto é aquilo que nós chamamos de fato concreto. Na verdade, não é nem um fato concreto. É uma sucessão concreta de fatos. A sucessão concreta é no sentido de que todos eles evoluem juntos, um leva a outro, outro leva a um, um é anunciado de antemão, um traz, vamos dizer, dentro de si a semente do outro, que por sua vez o elucida retroativamente.

Então, pergunto eu: existe alguma ciência capaz de investigar as relações entre um fenômeno astronômico, como a “dança do sol”, as

curas miraculosas, as causas da primeira guerra, as causas da revolução russa, o fenômeno da luz que apareceu no céu, logo antes da guerra, e a capacidade, ou não capacidade, que três crianças têm de ter uma visão de Nossa Senhora? Existe alguma ciência que possa estudar isso? É claro que não! Este fenômeno não é acessível aos métodos de nenhuma ciência. E é isto que o torna miraculoso. Nós não precisamos, vamos dizer, apelar à explicação de causas sobrenaturais. Nós não temos a menor idéia do que causou tudo isso. E não precisamos ter! O fenômeno é miraculoso em si mesmo, ou seja, ele pela sua própria estrutura e constituição interna, ele escapa à possibilidade de ser apreendido explicativamente pelos meios humanos de conhecimento. Nós não somos capazes, sequer, de conceber uma ciência que conecte explicativamente todas essas ordens de fenômenos ao mesmo tempo! Isso, simplesmente, para a inteligência humana, uma “superciência”, que seria uma espécie de, que misturaria ali astronomia, astrologia, história, patologia, fisiologia, tudo isto junto?! Para explicar o milagre de Fátima, precisaríamos de uma ciência capaz de penetrar, não nos fatos que são próprios de cada ciência, quer dizer, em fatos selecionados abstrativamente, de acordo com suas características essenciais, ou seja, fatos abstrativamente selecionados, mas uma ciência capaz de explicar o fato concreto.

Ora, nós vimos em algumas aulas atrás, que não existe ciência do fato concreto e não pode existir. Ciência de nenhum fato concreto! Se você pegar um fato simples, por exemplo, um sujeito que matou o outro na esquina: você pode decompor esse fenômeno em vários aspectos, e você terá várias ciências que estudam estes aspectos separativamente. Mas não tem nenhuma ciência que os junte, que possa juntá-los. Claro, você pode juntar esses vários conhecimentos numa técnica. Essa técnica é a técnica policial! Mas, quando eu digo juntar, estou falando juntar no sentido científico, isto é, você vai encontrar um princípio explicativo comum para todos os aspectos do fenômeno. Não pode haver isso! Não há princípios comuns entre um fenômeno astronômico e as causas de uma guerra. Mesmo supondo-se que você acredite em astrologia, os astrólogos, que por milênios estudam isso, são capazes de assinalar, às vezes, algumas coincidências entre um fato astronômico e um fato histórico

terrestre. Mas é só uma coincidência. Eles não em nenhuma explicação disto. Agora, se você não acredita em astrologia, então pirou ainda. Aí você não tem nem isto. Está certo?

Nós vimos num exemplo que eu dei aqui, numa aula que nós tivemos aqui, eu defini o fato concreto como um fato considerado na convergência sucessiva e simultânea de todos os acidentes necessários para que ele se produza. Por que, se faltar um único acidente, o fato não se produz. Então, por exemplo, o sujeito matou o outro e tinha um motivo para matar o outro. Ou ele matou para assaltá-lo, ou ele matou por algum motivo passional, por causa de ciúme, ou matou por algum interesse, por alguma vingança... Tem algum motivo. Esse motivo pode ser rastreado na história dos dois, e, vamos dizer, descrito psicologicamente. Mas por outro lado, o sujeito usou um instrumento qualquer, vamos supor que ele deu um tiro na cabeça do outro. E, na hora que ele deu um tiro, o projétil percorre um determinado trajeto e atinge a cabeça do cidadão com um determinado impacto. Esse trajeto e esse impacto são determinados por certas leis físicas. Existe um princípio explicativo comum entre a causa do crime e o trajeto do projétil? Não, não tem! Existe apenas, vamos dizer, a convergência de duas linhas de causas absolutamente independentes, ou seja, considerada cientificamente, estas causas são independentes e, por isso mesmo, elas são estudadas por ciências distintas. Mas na ordem do fato concreto, elas não são independentes, porque, justamente, é a convergência delas que determina o fato. Se acontecesse só uma delas, sem a outra, o crime não aconteceria. Ou seja, se existe a causa do crime, e nós a conhecemos perfeitamente, se nós investigamos o criminoso e ele mesmo confessou, se nós sabemos perfeitamente a causa do crime, mas o trajeto da bala é outro, a bala acerta na parede e a vítima continua viva, e nós não temos nenhum meio de conectar, na esfera causal, uma coisa e a outra. Ou seja, considerado no campo das ciências atualmente existentes, a causa do crime e o trajeto da bala não são conectáveis racionalmente. Eles só são conectáveis acidentalmente. Existe uma ciência da acidentalidade? Por definição, não!

Ora, o fenômeno miraculoso, como qualquer outro fenômeno não miraculoso, ele é sempre um fato concreto. E, o fato concreto é,

justamente, composto de uma multidão de acidentes, vamos dizer assim, que não tem conexão lógica uns com os outros. Tem conexão factual, tem conexão accidental, por assim dizer, e não há ciência das conexões accidentais entre milhares de linhas causais independentes.

Ora, o fenômeno miraculoso se distingue do outro fenômeno, justamente, pelo tipo de confluência que acontece entre as várias linhas causais, e não pela presença de uma causa em particular. Está compreendendo? Então, o fenômeno miraculoso se dá, precisamente, de um modo que essas conexões accidentais já estão à mostra, por assim dizer, no próprio fato central do conjunto miraculoso. Quer dizer, quem conectou essas várias ordens de fenômenos? Quem conectou a “dança do sol”, com a eclosão da Primeira Guerra, com a revolução russa, as curas miraculosas? Foi a própria Nossa Senhora! Ela disse que isso ia acontecer e era Ela que estava fazendo. Ou seja, as conexões entre as linhas de causalidade, acidentalmente, aliás, as várias linhas de accidentalidade e de causalidade presentes, já estão elucidadas, já estão, como é que se diz?, postas à mostra no próprio fenômeno. Quer dizer, o fenômeno, de certa maneira, ele tem uma translucidez que o fenômeno comum não possui. É como se algo, da própria estrutura da realidade, se mostrasse ali de uma maneira simultânea que não pode aparecer, nem nos fenômenos da vida diária, nem nos fenômenos investigados pelas chamadas ciências.

Ou seja, o fato no qual nós não conseguimos identificar a clareza da conexão na própria estrutura do fato, sem considerar as causas, tem que ser excluída da ordem miraculosa. Por exemplo, vocês vejam esses famosos milagres do Padre Pio (de Pietrelcina). Um dos mais famosos, foi o seguinte: durante a guerra (2ª G.M) havia um acampamento alemão numa determinada cidadezinha da Itália, Pietrelcina, e soldados americanos, da aviação americana, foram mandados lá para bombardear aquele lugar. Só que, acontece que junto com o acampamento tinha a cidade também. E quando estavam se aproximando da cidade, o comandante da esquadrilha americana, cujo nome me esqueço agora, mas, talvez, depois eu possa investigar, ele viu um frade voando na frente do avião e gesticulando como que se indicasse que as bombas deveriam ser jogadas em um outro lugar. E, as bombas, de fato, foram cair todas

em um outro lugar e não acertaram a cidade. Esse capitão ficou muito impressionado com a coisa e anos depois ele voltou à mesma cidade, e entrou numa Igreja e a primeira pessoa ele encontrou foi, justamente, aquele monge que estava voando. E o monge virou para ele e pergunta assim: *“Ah! Era você que estava jogando bomba na gente?”*

Ora, este é um fato muito menos complexo do o milagre de Fátima. Mas, neste mesmo momento, ele já conecta uma infinidade de linhas causais que são absolutamente diferentes, irreduzíveis à qualquer ciência possível. Por exemplo, nós poderíamos investigar, vamos dizer, “cientificamente”, entre aspas, as causas da visão que o piloto do avião teve. Mas, nós não teríamos como explicar o fato de que o objeto dessa visão existia realmente. Nem, muito menos, o fato de que ele seria encontrado anos depois pelo mesmo sujeito que teve a visão. E, muito menos, que este objeto da visão, que era o Padre Pio, fosse portador da informação de que o outro o viu. Estes casos de visão mútua foram muito comuns na vida do Padre Pio. O sujeito que sonhava com ele e, ao mesmo tempo, ele sabia que o sujeito tinha sonhado com ele. Houve um outro caso, também, de um sujeito que batia muito na mulher e que uma noite ele viu um monge sacudindo a cama dele. E daí, depois, ele viu uma foto do Padre Pio e disse: *“Ah! Foi esse aqui que estava lá sacudindo a minha cama...”*, e foi procurar o Padre Pio, e o Padre Pio disse: *“Era eu mesmo que estava lá!”*. Estes casos (são), vamos dizer, de visão mútua. Quer dizer, alguém é visto no sonho e, naquele mesmo momento, sabe que está sendo visto no sonho.

Então, não existe nenhum método científico possível que permita conectar essas várias linhas de causas. Quer dizer, uma ciência começa na hora em que você consegue delimitar um certo campo de conhecimentos que é acessível à uma metodologia já determinada de antemão, porque é a metodologia que vai determinar os critérios de observação e de prova que são admissíveis para aquele campo em particular, de modo que, se o objeto não está suficientemente delimitado pelas suas características descritivamente, não é possível começar a ciência. Quer dizer, se o campo de uma ciência está demasiado interpenetrado por outros campos, você não consegue desenvolver a metodologia própria, portanto, você não consegue

criar as ciências. Portanto, a possibilidade da existência de uma ciência repousa na possibilidade de isolamento abstrativo de um certo aspecto da realidade que, por esta ciência, só será encarado sob aquele aspecto específico. Claro que, depois, você pode tentar articular isto com os resultados de outras ciências. Mas, com frequência, esta simples articulação supõe o surgimento de uma terceira ciência. Agora, uma ciência capaz de articular simultaneamente todos os aspectos da realidade, ou seja, uma ciência capaz de estudar o fato concreto não existe. E o fato miraculoso se distingue do outro já na ordem mesma dos fatos concretos, independentemente da consideração das suas causas. Eu espero que isto esteja ficando claro. Por exemplo: o fato da moça italiana que nasceu sem pupilas e que aos sete anos de idade foi curada pelo Padre Pio. O Padre Pio não fez aparecer pupilas nela. Ela continua tão sem pupilas quanto antes, mas enxerga como nós. Quer dizer, como é que você vai estudar cientificamente este fato? A possibilidade de enxergar sem pupilas, cientificamente, é nula. Então, você não tem por onde começar a estudar. Você não tem por onde pegar o fato. Você pode tentar decompô-lo em mil aspectos, mas você jamais explicará porque aquilo aconteceu naquele momento.

Então, vamos dizer que a expressão “causa natural”, “causa sobrenatural”, “causa sobrenatural”, não faz parte da definição do fato miraculoso. Faz parte da sua tentativa de explicação. Mas, como eu disse você pode explicar um fato por causas sobrenaturais, não é explica-lo, de maneira alguma, porque é (o mesmo) que você dizer que ele aconteceu por Deus quis. Mas, se você é religioso, acabou de dizer, também, que Deus causa tudo o que acontece. Então, se Deus causa tudo, então não é de estranhar que Ele tenha causado mais alguma coisa. Isto aí não é uma explicação válida, de maneira alguma. Você teria que explicar qual o diferente percurso que Deus usou para causar este fenômeno, (ou) outro percurso que Ele usa para causar outros fenômenos. Então, no caso, se diz: *ele usou de meios naturais e em outro caso de meios sobrenaturais*. Mas, acontece que nós não sabemos onde começa uma dessas coisas e onde termina a outra.

Além disso, qualquer fato da ordem natural, pelo simples fato de que ele tenha acontecido, ele pressupõe a ordem sobrenatural, ou seja, a ordem da possibilidade universal. A possibilidade universal não pode ser explicada por nenhum estudo da factualidade atualmente existente.

A possibilidade universal é um pressuposto da existência, do que quer que seja, e também é um pressuposto da sua abordagem científica. Note bem, a ciência da lógica, ela não lida com fatos, não lida com coisas reais. Ela lida, apenas, com a estrutura da possibilidade.

Por outro lado, o que fazem as ciências? As ciências partem de certos fatos, observados, e buscam para eles uma explicação ou uma descrição, uma articulação racional. O que é você estudar cientificamente um fato observado? É você enquadrar um fato real dentro da ordem da possibilidade, dentro da estrutura da possibilidade, ou seja, a existência da estrutura da possibilidade é um pressuposto da própria atividade científica. Mas a estrutura da possibilidade é independente da existência de quaisquer fatos reais. Vamos dizer, as leis de lógica elementar, assim como as leis da aritmética elementar, elas são independentes, até mesmo, da existência do cosmos. Quer dizer, o fato de que $1+1$ dá 2 é independente da existência do universo inteiro. Em quaisquer universos existentes, $1+1$ tem que dar 2 , necessariamente. Então quer dizer que a estrutura da lógica, a estrutura da aritmética elementar, são a estrutura da possibilidade universal. A possibilidade universal é, exatamente, aquilo que teologicamente é a onipotência divina. Nós sabemos que, na realidade, no cosmos efetivamente existente, nem todas as possibilidades se realizam. Nós dizíamos que nem tudo que é possível se realiza, mas, nós também sabemos que tudo aquilo que acontece, tudo aquilo que se realiza, é possível.

Então, o que é que faz a ciência? Dar uma explicação lógica para o fato é enquadrar esse fato dentro da ordem da possibilidade, dentro da estrutura da possibilidade. Quer dizer, os fatos, o mundo da pura experiência, o mundo empírico, em si, ele é opaco. Ele só se torna inteligível, racionalmente, na hora em que você o enquadra dentro

da possibilidade. Quando você conecta, diz que uma coisa foi causada por outra, você está conectando a ordem factual com a ordem causal. O que é a ordem causal? É a estrutura da possibilidade.

Ora, a estrutura da possibilidade universal é independente e prévia. A qualquer acontecimento que seja. Ela é eterna, por assim dizer. Então isso quer dizer que se não existisse a estrutura da possibilidade, nenhum estudo científico, do que quer se seja, seria jamais possível. Nós ficaríamos, mais ou menos, como bichinhos que recebem fatos, mas não tem a sua conexão lógica. Pode ter conexão lógica atomística, mas não pode ter um sistema, uma estrutura de explicação racional, como nós temos. Esta estrutura, não é outra coisa que não a própria ordem, a própria ordem da possibilidade, não considerada a totalidade, que para nós é impossível, mas considerado dentro de certos limites que nos são acessíveis.

Ora, quando nós pegamos um fato tido como miraculoso e o enquadramos dentro de uma ordem de fatos não miraculosos, e dizemos que eles só se distinguem dos outros pela interferência de uma causa, isso quer dizer que uma causa diferente teria provocado, exatamente, a mesma coisa. Ou seja, a cura do câncer. Temos aqui duas pessoas que tem câncer e uma que curou por meios bioquímicos e conhecidos, e outra que foi curado miraculosamente. Num caso, o fator interveniente foi a medicina. No outro, teria sido Deus. Ou seja, a causa natural e a causa sobrenatural provocaram, exatamente, a mesma coisa. Quer dizer, em primeiro lugar se deveria nos explicar como é que causas, especificamente diferentes, podem provocar, exatamente, a mesma coisa? Este tipo de estudo é absolutamente inviável. Por isso é que eu digo que teríamos que começar por uma fenomenologia do fato miraculoso. O fato miraculoso, então, teria que ser diferenciado dos demais fatos, pela sua própria estrutura visível, independentemente da consideração das suas causas.

Ora, quando que nós encontraremos uma explicação científica da causa do fenômeno miraculoso? Jamais, jamais, jamais... Isso, não por uma limitação do nosso conhecimento, por sua própria estrutura e pela estrutura daquilo que nós chamamos ciência. Se não há a

ciência do fato concreto, e o fato miraculoso só se distingue dos outros, justamente, pela sua estrutura enquanto fato concreto, isto está eternamente fora do domínio da ciência.

Em terceiro lugar, o fato miraculoso, ele, embora não seja acessível a uma explicação para nós, ele traz, imediatamente, na sua própria presença, ele mostra a conexão entre ordens de causas, cuja conexão nós não podemos enxergar normalmente. Então, de certo modo, ele tem uma inteligibilidade própria, que os fatos não miraculosos não tem. Por exemplo, quando no milagre de Fátima a visão que as crianças tiveram, as curas miraculosas, a luz aparecida no céu, a dança do Sol, a revolução russa, a primeira guerra, tudo isto, aparece mostrado como portador de conexões internas. Conexões internas que, normalmente nós não vemos. Isto quer dizer que o evento miraculoso, ele não pode ser explicado em si mesmo, mas ele, por si mesmo, e na sua própria estrutura material, ele lança uma luz sobre as conexões causais que, normalmente, nós não enxergamos. Então, de certa maneira, ele, não podendo ser explicado, ele tem uma força, não digo explicativa, mas uma força iluminativa que nos permite, em seguida, enxergar conexões que antes nós não enxergávamos. Então, nesse sentido, o fato miraculoso tem a estrutura daquilo que em outros domínios se chama símbolo. O símbolo foi definido pela filósofa Susanne K. Langer, que é uma dos melhores estudiosos em sua área, como matrizes de intelecções, ou seja, um símbolo é algo que você não entende em si mesmo, mas que ajuda você a entender uma série de outras coisas. Por exemplo, as narrativas Bíblicas. Muitas vezes você não entende o que está se passando ali, mas depois, quando você começa a encontrar na vida real, análogos daqueles fatos, estes, segundo os fatos observados, se tornam inteligíveis graças à força unificante dos símbolos que os reúne, que reúne os vários fatos dentro de uma espécie condensada naquele símbolo. E é exatamente isto que o fato miraculoso faz. Você não o entende, mas ele lança uma luz sob inumeráveis conexões causais, que normalmente não nos são visíveis. E esta é uma característica própria do fato miraculoso. É claro que todo fenômeno, qualquer fenômeno, encarado de uma certa maneira, pode ser simbólico, mas o fato tido como tido como miraculoso ele já tem uma estrutura simbólica em si mesmo e ele é inseparável deste estrutura simbólica.

Esta inseparabilidade da presença do fenômeno do seu caráter simbólico, este, é o caráter distintivo do fenômeno miraculoso. Ou seja, em primeira instância não é o milagre que tem que ser entendido, mas é o resto que tem que ser entendido à luz daquele milagre. Todo e qualquer fato pode ser encarado simbolicamente ou não, mas o milagre tem de ser. Ele não admite ser encarado de outra maneira. Por quê? Porque é da natureza dele mostrar fisicamente a conexão entre ordens causais cuja conexão, normalmente, não nos aparece. Isto é exatamente o que faz o símbolo. Estão compreendendo isto? Visto desta maneira, o fato miraculoso não tem que ser explicado, porque ele é a raiz das explicações. Ele lança luz sob o resto. E ele se chama milagre, *miraculum* é exatamente por isto: uma coisa que é digna de olhada, de ser contemplada.

Então, ao milagre se aplica aquilo que Aristóteles dizia dos ritos de mistérios, de um modo geral, ele dizia: eles, nada nos ensinam, mas eles deixam em nós uma profunda impressão que age, por assim dizer, não estou usando as palavras de Aristóteles, agem vitaminicamente sobre nossa inteligência. Ele estava enunciando, antecipadamente, o que a Susanne K. Langer diria do símbolo como matriz intelectual. Um milagre não é aquilo que é para ser explicado em si, mas para ser contemplado, diferenciado dos outros fenômenos, evidentemente, e usado em seguida como matriz para o entendimento de muita coisa que aconteceu em seguida, ou que acontece simultaneamente. Isso quer dizer, o fenômeno miraculoso tem características que nenhum outro fenômeno tem. Uma destas características é que ele não pode ser compreendido em si mesmo, ele não pode ser abarcado em si mesmo, mas ele lança uma luz sobre outros fatos. Esse é o verdadeiro critério do estudo dos fatos miraculosos.

Aqui tem um monte de perguntas...

(Pergunta do aluno:) O senhor falou de uma grande apostasia que ocorreria na Igreja e que estaria contida no terceiro segredo de Fátima, conforme afirma um jornalista italiano em um livro editado há uns dois anos na Itália, cujo nome não me lembro, do qual há uma resenha escrita no site do Orlando Fedeli. No entanto, a Igreja nunca confirmou estas informações...

É claro não confirmou, mas a existência da apostasia, me parece que é uma coisa evidente, é um fenômeno que estatisticamente você comprova. As pessoas que estão debandando, abandonando a Igreja, por tudo quanto é lado. Isso aconteceu mesmo. Acho que agora parou de acontecer. Está havendo um retorno. Mas que aconteceu, aconteceu. E houve a traição interna. O fenômeno do Concílio Vaticano II, simplesmente não é possível negar o escândalo do que aconteceu no Concílio Vaticano II, vamos dizer, em que o Vaticano negocia com o governo comunista. Por causa da presença de dois, ou três bispos ortodoxos, ou seja, bispos de uma Igreja não Católica. Por causa da presença de três não Católicos, a Igreja se compromete a não falar do comunismo durante todo o Concílio Vaticano II. O comunismo foi o fenômeno mais importante do século XX, e em todas as atas do Concílio, você procura, e não encontra a palavra “comunismo” como se não tivesse acontecido. É claro que isso é uma gigantesca mentira, isso é uma gigantesca farsa. Se isto já não é a apostasia, não sei o que é.

Ah, olha aqui, uma pergunta interessante...

(Intervenção do aluno:) Um usual argumento dos ateus acerca dos fatos miraculosos é o seguinte: os antigos entendiam ser e fato miraculosos como meros fatos naturais divinizados, assim o Sol seria um deus para os egípcios, apesar de ser apenas uma estrela após o aumento da compreensão humana pela ciência. Desta forma, diz que acreditar em fatos miraculosos seria apenas uma ignorância do homem contemporâneo e da nossa incapacidade de compreender ainda o que seja este fenômeno.

Muito bem, é exatamente isso que acabei de explicar. Qualquer fato pode ser encarado simbolicamente. E, uma vez encarado simbolicamente, você pode dar a ele uma característica divina. Qualquer fato pode ser símbolo da divindade. Mas o fato miraculoso é exatamente aquilo que não tem como não ser simbólico, porque, ele, por si mesmo, e não por fruto da nossa ignorância, não pode ser objeto de explicação, somente de descrição. Estão compreendendo? Porque, primeiro: o fato miraculoso não é um fato, é uma convergência de fatos; segundo: não há, e não pode haver ciência que explique estas convergências – isto é incompatível com o

próprio método científico admitido há quatrocentos anos; terceiro: o fato miraculoso mostra conexões que não poderiam aparecer de outro modo – se existe, durante uma visão que milhares de pessoas tem ao mesmo tempo, acontecem inúmeras curas miraculosas ali e em volta, em outras pessoas que não estão assistindo o fenômeno, que não estão tendo a visão de Nossa Senhora, mas que de longe vêm a dança do Sol, também entre estas pessoas acontecem as curas, e, ao mesmo tempo, a profecia ali anunciada se cumpre no prazo devido, com os sinais anunciados, é claro que todas estas linhas causais imensamente diferentes, estão conectadas naquele momento pela aparição de Nossa Senhora. Isto pode ser objeto de estudo científico, tal como eu estou fazendo aqui. Este é o estudo científico que pode ser feito disto. Raciocine um pouco! Não pode haver estudo científico de um fenômeno se você não tem a descrição dele, e a descrição é o que eu estou fazendo. E, tão logo você fez a descrição cientificamente válida, logicamente defensável, sensata, do fenômeno, você entende que ele não pode ser referido à nenhuma causa. Nem mesmo sobrenatural, porque explicá-lo por causas sobrenaturais, primeiro: não seria explicá-lo. Visto de outro modo, o fenômeno miraculoso, não é que ele tenha uma causa sobrenatural, ele é sobrenatural. Ele é um momento em que a dimensão da possibilidade universal se abre e aparece parcialmente para nós. E, por isso mesmo, na possibilidade universal, no plano da possibilidade universal, todas essas linhas causais que, normalmente, nos são inacessíveis, todas elas estão dadas lá simultaneamente. E nós entrevemos um pouco dessas ligações. O fato miraculoso nos elucida, nos lança uma luz, torna inteligíveis certas ligações que normalmente nós não veríamos. Existem duas atitudes perante isto: se você encara o fenômeno miraculoso como algo que deve ser contemplado e que deve, portanto, fecundar a sua inteligência, você começa a entender uma série de coisas no entorno. Agora, se você coloca entre você e o fenômeno miraculoso uma distância, se tenta transformá-lo em um objeto de estudo, você se priva da força fecundante que ele está lançando sobre a sua inteligência. É como o sujeito se emburrecer para estudar a inteligência, ou arrancar a própria cabeça para estudar a fisiologia cerebral. Isto não faz sentido.

Alguém pergunta...

(Pergunta do aluno:) Sócrates não contestou a mitologia grega e por isso foi condenado à morte?

Sócrates jamais contestou a religião Grega. Nem por um único instante.

Alguém pergunta se vale perguntas sobre as aulas passadas. Vale.

(Pergunta do aluno:) O senhor não pensa em derivar dos seus estudos sobre a paralaxe cognitiva as consequências clínicas e pedagógicas?

Certamente penso!

(Pergunta do aluno:) Existe alguma medida profilática contra a paralaxe, algo como a introspecção metódica proposta por Paul Diel?

Certamente existe e este é um campo maravilhoso de estudo!

(Pergunta do aluno:) O senhor poderia dar dicas de leituras sobre a psicologia da vocação e a formação volitiva intelectual?

Em primeiro lugar o livro do Sertillanges. “La Vie Intellectuelle” de A. G. Sertillanges e o outro, “Le Travail Intellectuel” do Jean Guilton. Isso aí tem que ler. Depois eu passo os títulos direitinho. Isso aí tem que ler. Aliás, estou publicando esta semana, no Diário do Comércio, uma breve resenha do livro do Eric Voegelin “Reflexões Autobiográficas”, dizendo que este livro é o complemento natural inverso do livro do Sertillanges. O Sertillanges mostra ali os princípios, os métodos da vida intelectual e o Eric Voegelin, já na velhice, contando como foi a sua formação, a formação que ele adquiriu por vontade própria, através do projeto que ele fez tão logo ele captou a ordem dos problemas que ele queria investigar pelo resto da vida, ele foi buscando os conhecimentos necessários para chegar onde ele queria chegar. Então, você tem num lado os princípios e métodos e do outro você tem um exemplo concreto de uma vida intelectual extremamente bem sucedida. Eu sugeriria que você lesse este dois livros, um depois do outro, e você vai ver que Voegelin fez exatamente a receita do Sertillanges.

Mas, voltando aqui aos fatos naturais divinizados, qualquer fato podendo ser encarado na ordem simbólica, qualquer fato pode ser, também, mitologizado. Qualquer fato, por mínimo que seja, pode ser encarado dentro da escala do divino. Ele pode ser. Mas ele também pode ser encarado fora disso. Agora, quando você pega um fato miraculoso e você tenta encará-lo fora da sua escala própria, você o está picotando, você está separando aquilo que nele está junto. E, justamente, o que ele tem de específico é que nele estas várias linhas causais estão juntas inseparavelmente, ou seja, você está mutilando o fato e trocando por outro fato da sua própria invenção para o qual daí você busca uma explicação. É claro que este tipo de investigação é irracional na base. Estão compreendendo? Você começa por tirar um fenômeno da sua própria ordem e colocá-lo numa outra ordem, e em seguida buscar causas.

Ora, a aceitação de uma causa divina depende de você ter toda uma estrutura doutrinal teológica pronta. Quando você pega aquele fato e o enquadra dentro de uma doutrina teológica daí você diz que aquele fato teve uma causa sobrenatural, etc, etc, etc... (Foi) causado por Deus assim, assim, assim. Dependendo da religião que você segue, você vai dar uma explicação mais ou menos diferente. Mas, o fato é que a possibilidade mesma de haver as explicações teológicas depende da existência de fatos miraculosos. Não é teologia que vai explicar o fato miraculoso. É o fato miraculoso que explica a possibilidade da teologia, porque é o fato miraculoso que abre a visão humana para a existência de um outro plano de realidade no qual, as conexões que nos são invisíveis, se tornam visíveis. E toda a especulação teológica que você faz aí, não é senão o efeito remoto deste impacto iluminante que o fato miraculoso teve sobre a inteligência humana. Agora, note bem, quando Santo Tomás de Aquino, no fim da vida, diz que, perto das coisas que ele tinha acabado de compreender, tudo o que ele tinha escrito antes era apenas palha, é exatamente isto que ele está querendo dizer. Vocês estão querendo levar a sério, demais, a teologia. Nem mesmo a teologia pode dar uma explicação acerca do fenômeno miraculoso. Por quê? Porque ela, simplesmente, é um efeito residual do fenômeno miraculoso.

É claro que uma filosofia, ou qualquer enfoque científico que se tenha, que exclua da realidade a existência dos fenômenos miraculosos, está mutilando a realidade porque estes existem. E existem numa quantidade assombrosa. Por exemplo, no livro do James Rutz, ele dá ali setenta e dois casos de ressurreição que aconteceram recentemente. Não é o sujeito que estava clinicamente morto. Não, o sujeito estava morto mesmo, no sentido total da coisa e que voltou. Estas coisas acontecem.

Me diga um exemplo de um único método científico que possa estudar isto. Não tem como. Isto é absolutamente inacessível, não ao estado presente dos nossos conhecimentos, mas à idéia mesma de método científico. A não ser que você faça um *up grade* nele, exatamente no sentido que eu estou fazendo. Eu creio que esta abordagem que eu estou dando aqui, ela é uma espécie de transmutação do método científico de modo a permitir que ele aborde estes fatos. A exigência número um é você desistir da explicação causal, porque nenhuma ciência pode dar a explicação causal de um fenômeno que ela não descreveu, e se a descrição já está mutilada ou deficiente, a explicação que você vai ter vai ser mutilada ou deficiente.

Ora, se os fenômenos miraculosos constituem um gênero específico, e este gênero é marcada pela convergência manifesta de várias linhas causais diferentes, que ali aparecem conectadas, para além de toda possibilidade de conexão acessível ao estudo científico, então o que é que o fenômeno miraculoso faz? Ele abre o campo do nosso conhecimento para o campo da percepção de conexões causais que nós não tínhamos percebidos antes. Nenhuma destas conexões causais vai explicar o próprio fenômeno miraculoso, mas vai explicar outra coisa.

O fenômeno miraculoso tem a mesma estrutura do símbolo em geral, com a diferença de que tudo o mais pode ser encarado como símbolo, mas pode ser encarado de outra maneira, mas o fenômeno miraculoso não admite isto, porque ele é, de certo modo, o símbolo fisicamente presente. Aquilo que normalmente nós só percebemos através de símbolos e figuras de linguagem, por exemplo quando lemos a Bíblia, etc., o fenômeno miraculoso está fisicamente

presente. A própria realidade que nos mostra, nos evidencia a sua estrutura simbólica. E o indivíduo que, perante um fenômeno deste, se priva do benefício fecundante que este fenômeno pode exercer sobre a sua inteligência, e ao contrário, quer inverter e quer fazer com que a inteligência que tem no momento possa transformar este fenômeno num objeto e abarcar explicativamente, este sujeito é demasiado burro. Isto não é uma atitude metodologicamente razoável.

Note bem, você não pode encontrar uma explicação científica, por exemplo, para uma peça de Shakespeare. O que você pode fazer é assistir a peça e permitir que, com o seu impacto simbólico, ela fecunde a sua inteligência e você perceba milhões de conexões. Mas isto é uma obra de arte feita pelo ser humano.

Ora, o método admissível no estudo do milagre é mais parecido com este do que com os métodos das ciências naturais. Como é que nós fazemos para entender cientificamente, racionalmente, intelectualmente, uma peça de Shakespeare? Em primeiro lugar, nós temos que deixar que ela nos diga o que ela tem a dizer, você tem que vivenciá-la como se fosse um sonho acordado, um sonho acordado dirigido. Em seguida, você tem que permitir que ela, através da analogia com milhares de outros fatos, fecunde a sua inteligência. E aí você vai entender a peça através do benefício que ela lhe fez, e não tomando-a como objeto. O objeto é que está separado da inteligência, e não aquilo que entrou dentro da inteligência e a fecundou por dentro. Se você for objetivar a peça de Shakespeare, transformá-la num objeto, pouco vai lhe sobrar nas mãos além de uma pilha de papel impresso e você não vai entender absolutamente nada da peça. Com o fenômeno miraculoso, exatamente a mesma coisa. É este o método que tem que ser adotado: você tem que observar, contemplar o fato, na sua presença real e com toda a estrutura que ele lhe mostra. Aí você pode dizer que o conhece. Se você quiser até investigar a causa, você pode. Mas você vai ver que não é necessário, porque ele já diz por si, tudo o que tem que dizer. A causa do fenômeno miraculoso é apenas uma questão de teologia.

Isto significa que o que estou dizendo, quer dizer, que esta investigação metodológica nos leva a uma série de outras conclusões. Aquilo que não tem explicação é o que nós chamamos de mistério. E note bem o que Aristóteles disse sobre ritos de mistérios: *nós não os entendemos e eles não nos transmitem um conhecimento, mas, de certo modo, nos iluminam por dentro e nos tornam, aumentam o poder de nossa inteligência*. Isso significa que o mistério é aquilo que, em si mesmo, não pode ser penetrado explicativamente pela nossa inteligência. Ele não pode ser abarcado pela nossa inteligência, porque ele a abarca e ele a fecunda.

Ora, se não existisse o mistério, se não existisse algo que, em si mesmo, é impenetrável pela nossa inteligência, isso significa que as categorias do nosso pensamento, da nossa ciência, seriam onipotentes. Nós poderíamos penetrar, intelectivamente, tudo que existe, inclusive a infinitude. Dizendo isso, assim, pode parecer bonito, e isso nos tornaria, aparentemente, poderosos, mas acontece que se fosse assim, não haveria distinção entre a realidade e nosso conhecimento. Nós não poderíamos saber, não teríamos idéia do que é a realidade objetiva. A realidade estaria identificada como o nosso conhecimento. Isto quer dizer que, se não existe um limite extremo da inteligência humana, não existe a realidade. A realidade, como presença externa, não depende da nossa inteligência. Só chega ao nosso conhecimento porque a inteligência tem um limite intransponível, não um limite definido pelas nossas possibilidades atuais, mas um limite intrínseco. A ciência do fato concreto integral, não pode existir, porque seria a ciência infinita, e a ciência infinita não pode ser possuída por um ser finito. Isto não é uma deficiência provisória. Esta é uma deficiência, um limite eterno. E é porque existe este limite eterno que nós somos capazes de conhecer uma realidade objetiva. Se não existisse o mistério colocando esta extrema fronteira, que a nossa inteligência não pode penetrar, e eternamente não pode penetrar, nós não saberíamos que existe realidade objetiva e o tempo todo nós estaríamos confundindo entre a realidade e o nosso pensamento. Nós estaríamos vivendo um sonho idealístico gnóstico. E é, por isto mesmo, que o mistério não pode ser penetrado.

Bom, para terminar aqui, eu vou ler para vocês um resuminho que fiz disto, com algumas mensagens que mandei para o *Eric Voegelin Forum*. Como as mensagens são muito curtinhas, eu não pude resumir a coisa direito, mas para vocês que ouviram esta aula, espero que fique mais claro. Depois mando estes textos, a parte que esta em inglês, depois eu traduzo e mando para o Edson para ele distribuir para vocês.

“A definição de um milagre como fato devido a causas sobrenaturais, definição adotada igualmente por aqueles que aceitam, ou não, a existência destes fatos e causas, padece de um vício fundamental: ela pressupõe: ou que conhecemos absolutamente os limites da ordem natural – o que é falso; ou que podemos tomar como limites da natureza os limites da ciência presentemente conhecida, o que resulta em tirar de uma premissa declaradamente convencional conclusões aplicáveis, sem mais, à ordem dos fatos. Esta definição é absolutamente inaceitável, em segundo lugar, porque é impossível sondar as causas de um fato se não sabemos o que este fato é, isto é, se não temos dele uma definição prévia. E definir um fato, tão somente pelas suas causas, sem outros caracteres que o distinga, independentemente de uma explicação causal, é pressupor, com patente absurdidade, que podemos conhecer as causas de algo que nem sabemos o que é. Esta dificuldade só não se torna patente para os debatedores de milagres, porque, do fato tido como miraculoso, selecionam só os aspectos que permitam classificá-lo entre fatos similares, da causa não miraculosa, e em seguida, passam a discutir se este fato, em particular, se diferencia daqueles que acabam de ser declarados seus iguais. Por exemplo, as curas miraculosas são enfocadas como um subconjunto do conjunto curas, cujos elementos são identificados mediante critérios médicos usuais, em seguida procede-se por exclusão eliminado-se os procedimentos médicos e os mecanismos conhecidos de autorremissão e quando essa eliminação se completa, o que se obtém é a apenas a conclusão de que, os fatores ausentes, estavam ausentes. Os adeptos do milagre proclamarão, então, que a cura teve causas sobrenaturais. Seus adversários, que teve causas naturais desconhecidas. Esta discussão é tautológica, na sua base mesma, e não posso me

impedir de achar extravagante o fato de que tanto se dediquem à uma atividade que só os podem levar a confirmar, sempre, as suas opiniões anteriores, quaisquer que elas sejam. Se o fato miraculoso é definido, antecipadamente, como pertencentes por seus caracteres intrínsecos à classe dos fatos não miraculosos, só se distinguindo deles pelas causas sobrenaturais, é evidente que estas não poderão ser confirmadas ou impugnadas jamais, de vez que foram, a priori, excluídas do campo de investigação, exceto, na melhor das hipóteses, como resíduos, totalmente inconclusivos, de uma sequência de exclusões que, uma vez admitida a possibilidade teórica de explicações naturais futuras, terá, forçosamente, de prosseguir ad infinitum. Afirmo, taxativamente, que cada fenômeno, até hoje apontado pela Igreja Católica como miraculoso, tem caracteres intrínsecos que permitem distingui-lo como uma classe em separado, independentemente da admissão, ou até da cogitação de causas sobrenaturais, ou de quaisquer outras. Mais ainda, nem haveria razão para investigar a possibilidade de causas naturais, se os fatos miraculosos não fossem um gênero à parte, distinguível empiricamente e inconfundível com outros gêneros. Antes de investigar as causas dos fatos miraculosos é preciso discernir a sua natureza, isto é, aquilo com que faz com que sejam o que são, aquilo que lhes dá a sua unidade e permite reconhecê-los, antes e fora de qualquer investigação das suas causas. É, precisamente, essa unidade que se rompe logo de início, quando se cai naqueles erros de metodologia que acabo de assinalar.”

Agora, aqui três mensagens que foram enviadas ao *Eric Voegelin Forum*, que foram mandadas em inglês, mas vou traduzir o melhor que posso aqui:

“Símbolos religiosos são realidades físicas, dados de experiência, vistos como apontando para mistérios. Mistérios são significados que transcendem o reino da experiência humana. Coisas que não existem ou fatos que não aconteceram, não podem ser símbolos, propriamente ditos, apenas recursos literários inventados para comunicar a experiência humana. Nós podemos experimentar e experienciar um símbolo, mas não o seu significado, o qual só pode ser apreendido por aquela função que Platão chama tímesis (Livro

das Leis, 728e), isto é, a comparação entre um dado atualmente apreendido e a sua qualidade específica, cuja perfeição é somente apreendida virtualmente, como que numa assíntota – uma curva que se aproxima de uma reta, mas nunca chega – e não atualmente. Se não existisse mistério, a totalidade do ser estaria sujeita às leis do pensamento humano e não haveria meio de distinguir entre o pensamento e a realidade. Os mistérios são a única garantia da existência da realidade objetiva e isto é, precisamente, a razão pela qual eles não podem ser contidos dentro dos limites, nem da realidade, nem do pensamento. Se eles pudessem, o universo como um todo e a infinitude mesma, seriam engolfados em um sonho gnóstico. Mistérios não podem ser objetivamente explicados porque se não houvessem mistérios, não haveria nenhum conhecimento objetivo e nenhuma explicação do que quer que fosse.”

Segunda nota:

“A filosofia existe dentro da realidade, mas a realidade existia muito tempo antes da filosofia. Se a filosofia é esclarecimento analítico da realidade, é da mais alta importância filosófica distinguir, por exemplo, se a ressurreição de Cristo é realidade ou filosofia. Se ela é uma realidade, ela é a mais importante realidade de todas. Se ela é filosofia, ela pode ser boa ou má filosofia e, mais ainda, ela pode ser muitas filosofias – tantas quantas os filósofos que pensem a respeito.”

Terceira nota:

“A doutrina, ou doutrinas, da ressurreição surgiu pouco a pouco em resposta às vicissitudes históricas, enquanto o fato da ressurreição aconteceu, ou não aconteceu, antes que houvesse qualquer doutrina a respeito. Se não podemos investigar a ressurreição em si mesma, se podemos fazer tão somente pela intermediação de doutrinas, somos compelidos a aceitar ou a negar o fato conforme a doutrina que nós subscrevemos. Isto é, exatamente, o que Eric Voegelin diria que nós não devemos fazer. Como a ressurreição é um exemplo individual do gênero “milagre”, isto é, fatos que requerem causas sobrenaturais ou transcendentais, acredito que o estudo amplo dos milagres enquanto fatos ou pseudo-fatos deveria ser realizado antes de qualquer possível

entendimento das muitas doutrinas a respeito. Termos como “fundamentalismo” ou “crença” nada tem a ver com esta questão. A “fé” pode ajudar você nesta investigação, mas não pode fornecer uma resposta à questão. Ela ajuda você do mesmo modo que, se você, radicalmente, não acredita que uma mulher o ama, você jamais será capaz de perceber o amor dela como um fato atual, apenas por perceber os seus signos externos, que você sempre pode explicar de outra maneira. Muitas fantasias ideológicas nasceram de algum impedimento interno a apreender o amor, seja humano ou divino. A fé pode prevenir estas dificuldades que nascem desta fonte, mas nunca devemos esquecer que a “fé”, no sentido de acreditar numa doutrina, é um sentido secundário, superposto ao sentido original, que era a experiência real de confiar numa pessoa, uma pessoa muito especial. Ora, se você tivesse esta experiência, não lhe seria exigido que você acreditasse numa doutrina para acreditar em Cristo, mas se você não tem esta experiência, então você só tem duas maneiras de lidar com a presente questão: ou você acredita, ou descrê, da doutrina; ou você tenta investigar os milagres como dados experienciais, falsos ou verdadeiros - precisamente o que estou fazendo.”

Eis aqui um exemplo de estudo dos fenômenos dos milagres. Este estudo é importante, também, para o caso da mente revolucionária, da paralaxe cognitiva, porque nós vamos, com base nisso, nós podemos distinguir o que é que são as profecias, as pseudo-profecias, e isto é importantíssimo para a elucidação da mente revolucionária.

Vamos ver aqui algumas perguntas...

(Pergunta do aluno:) O ser humano é limitado e não consegue apreender todos os fenômenos naturais possíveis. Por que o fato miraculoso não pode ser entendido por um cético como um fato natural desconhecido? Por exemplo, o fato de o Sol nascer todo dia pode ser entendido...

Entendi! Olha, esta pergunta mostra que você não entendeu, exatamente, a minha explicação. Eu estou lhe dizendo que, raciocinar a partir do exemplo de Fátima, o próprio conceito de natural e não natural não tem cabimento nesta discussão. Por

exemplo, qual a conexão entre a “dança do Sol”, curas miraculosas, anúncios da guerra e da revolução e a eclosão da guerra e da revolução no prazo devido? É possível estudar, cientificamente, esta conexão? Resposta: não! Isto não depende do estado atual dos nossos conhecimentos. Não é possível conceber uma ciência que conecte estas coisas pelos métodos científicos admitidos. O método científico não é extensível a este tipo de conexões. Se você pergunta, então, se o fato miraculoso não pode ser encarado como um fato natural de causas desconhecidas, eu digo: pode, mas isso não problema. Você dizer que o fato miraculoso tem causas sobrenaturais ou que ele tem causas naturais desconhecidas é não dizer nada. Em ambos os casos essas afirmações são ocas. Elas não fazem sentido. Por que, o que nós estamos fazendo aqui, é descrever o que é o fenômeno, o fato miraculoso. Agora, o que quer dizer “causas naturais desconhecidas”? Quer dizer que a natureza, definida dentro dos limites que você a conhece agora, ela traz em si a explicação de todas estas conexões? É isto que você está dizendo? Esta frase, filosoficamente, não faz sentido. Você está dizendo que aquilo que se conhece agora, contém a explicação daquilo que você não conhece ainda? O que você quer dizer com isto? Isto é um *flatus vocis*. Não quer dizer nada. Segundo, você está incorrendo no mesmo erro do sujeito que diz que o fato tem explicação sobrenatural. Você está dando explicação causal de um fenômeno cuja descrição você não tem. É a mesma coisa. Como é que vamos fazer uma investigação causal se não sabemos o que é o fenômeno. Mas tão logo descrevemos o fenômeno, tal como ele se apresenta, isto é, usando o método fenomenológico, nós entendemos que ele transcende a possibilidade de explicação, seja explicação natural ou sobrenatural, porque aí você está entrando apenas, de novo, no *flatus vocis*. Se dizer que uma coisa é sobrenatural, é dizer que ela transcende a natureza e quer dizer que você conhece os limites da natureza. Se dizer que tem uma explicação natural, é dizer que se está dentro da natureza e quer dizer que você conhece os limites da natureza. Mas nós não conhecemos isto, absolutamente! Isto não quer dizer nada. Vamos esquecer o natural e o sobrenatural, e vamos nos ater à experiência tal como ela se apresenta, porque boa ciência se faz assim. Não é com conceitos grandes como “natureza” ou

“sobrenatureza”. Não, é com a descrição da estrutura do fato, tal como ela se apresenta. Exatamente o que acabei de dizer.

(Pergunta do aluno:) Poderíamos caracterizar os fatos não miraculosos, como a manifestação do Logos divino, ou de leis naturais, da ordem divina que rege o universo, dos fatos miraculosos são manifestações de Deus Pai na visão Cristã?

Eu creio que sim. Teologicamente, não estaria errado. Mas, eu não sou bom neste negócio de teologia. E, exatamente, estou tentando evitar aqui a abordagem “científica”, entre aspas, e o a abordagem teológica. Eu estou fazendo uma análise filosófica, que é, de fato, a previdência preliminar nestes casos. Você, primeiro, vamos ter que encontrar as distinções que lhe permitam dizer do *que* você está falando. Nós não estamos investigando os “porquês”, as “causas últimas”. Nós estamos dizendo do *que* estamos falando. E qualquer fato miraculoso, admitidos como tal somente aqueles aceitos pela Igreja Católica como fatos miraculosos, você vê que em todos eles você tem uma convergência no próprio fato, não nas suas causas, não nas suas causas remotas. Não é a causa inicial dele, não! O fato consiste na convergência de linhas causais, cuja conexão nós não conhecemos e não podem ser conhecidas. Por isto mesmo, a única maneira certa de definir o fato miraculoso, é com um mistério. Em seguida, eu irei sair desta abordagem epistemológica e passei para uma abordagem ontológica, dizendo que o mistério é o limite da realidade e que, se não existisse esse limite da realidade, nós não seríamos capazes de distinguir entre o nosso pensamento e realidade objetiva, a noção da realidade objetiva não existiria. Não tem sentido, em seguida, você retroagir sobre isto e voltar à discussão de causas naturais ou sobrenaturais.

Eu entendo toda a dificuldade desta aula e desta abordagem - ela é difícil para mim, também. Eu tratei deste assunto brevemente no fim do livro “O crime da Madre Agnes”, que está aí no “A dialética Simbólica”. Esta foi a primeira tentativa. Recentemente eu estive lendo algumas coisas sobre o Padre Pio de Pietrelcina, e isso me impeliu, mais ainda, a fazer este tipo de análise. Esta análise não visa explicar nada, ela visa, simplesmente, dizer do que nós estamos falando, de que o Padre Pio está falando. É simplesmente entender

aquilo que acontece, tal como acontece, sem a pretensão de reduzir à causas, nem naturais, nem sobrenaturais. A questão, propriamente religiosa, não tem nada a ver com isto. Mas isto aqui pode ser útil para a sua vida religiosa, se você quiser. Pode ajudar.

Muito bem, acho que com isso já encerramos a nossa exposição de hoje. Se houver mais alguma pergunta, eu espero aqui.

Note bem que, embora tenha começado isto, e se vê pela data da publicação do livro “O crime da Madre Agnes”, embora tenha começado a investigar a muito tempo, ela não foi uma coisa contínua. Eu não estudo este assunto quando eu quero, eu estudo quando eu posso, quer dizer, quando aparecem dados que, para mim, me elucidam as coisas. E, este estudo, às vezes, ele força a sua inteligência até um ponto em que você perde o fio da meada. Aí você tem que sentar e esperar até que a vida, Deus mesmo, lhe mostre outros aspectos.

Então, eu creio que com isso podemos encerrar a investigação, encerrar esta exposição.

Muito obrigado à todos, e até a próxima.

O trauma da emergência da razão¹

Olavo de Carvalho

INTUIÇÃO E RAZÃO: o conhecimento de natureza simultânea e o de natureza sucessiva. A intuição é dita tripla por ter três aspectos unidos num único ato, fazendo com que o encadeamento sujeito-objeto-conhecimento se dê de modo simultâneo e imediato. Entendemos assim que se não existisse sol ou nenhuma outra fonte de luz, esse encadeamento não teria acontecido jamais, impedindo a constatação instantânea de qualquer objeto por parte do sujeito e, assim, o reconhecimento e o conhecimento de ambos. Sendo assim, nenhum conhecimento efetivo teria se operado jamais. Devemos, pois, o conhecimento, seja lá do que for, à luz. Entretanto, não seria impossível que num mundo obscuro surgisse a diferença entre o som e o silêncio. Esse conhecimento poderia ter se operado - só que ele demoraria um pouquinho mais.

Afinal, a diferença entre som e silêncio não poderia ser percebida de modo simultâneo, e isto porque existe luz e obscuridade ao mesmo tempo - mas não existe som e silêncio ao mesmo tempo. Posso fechar os olhos enquanto há luz lá fora e saber que está escuro dentro de mim ao mesmo tempo que está claro lá fora, ou seja, posso ter a consciência da obscuridade no mesmo instante que tenho a consciência da claridade. Portanto a tripla intuição não nos dá apenas a consciência da luz mas também a consciência da obscuridade no mesmo ato e no mesmo instante, inseparavelmente, ao passo que o processo que se dá entre silêncio e ruído não é assim. Afinal, o som é algo que se desenrola no tempo. Som tem que durar - senão não é som. Podemos dizer, assim, que a percepção visual nos dá a idéia do simultâneo ao passo que a percepção auditiva nos dá a idéia do sucessivo.

Poderia surgir uma tripla intuição, entre aspas, auditiva. Mas já não seria propriamente intuição: seria um raciocínio. E isto porque primeiro ouviu-se o som e depois o silêncio; isto é, foi-se combinando o presente com o ausente até chegar à conclusão de que há uma relação entre eles. É a razão que nos permite conectar o presente com o ausente - coisa que a intuição não pode fazer. E esta é a diferença específica entre elas. Com a razão, o homem pode construir esquematicamente a presença do ausente, representada por uma imagem ou por um conceito, e relacioná-la com uma coisa presente, ou até com uma outra coisa também ausente.

Características da razão

O procedimento da razão é um procedimento inicialmente destrutivo, crítico. Ela destrói o bom para ver o que resta no fim, como se fosse um cadinho de alquimista que vai esmigalhando o objeto em busca de sua essência. A entrada em cena desse processo crítico é a coisa mais

¹ Texto para aulas do curso de Astrocarcterologia, ministrados de 1990 à 1992, em São Paulo.

traumática na vida do ser humano. E isto porque vai limpar, purificar seu mundo afetivo e imaginativo, embora o sujeito (em quem o processo ocorre e no momento em que ocorre) tenha a impressão de que está havendo a destruição de seu mundo imaginativo. Essa purificação fará com que o mundo imaginativo fique com menos coisas - porém mais valiosas - o que aumentará a capacidade de discernimento do sujeito.

A razão permite generalizar e resumir o conhecimento de forma a não ser necessário carregar imensa carga de memória. Ela obedece, então, a função prática de descarregar a memória. Também permite que se veja as coisas mais de longe: quando pensamos por conceitos, não temos todo o trabalho de recordar uma por uma as imagens dos objetos que lhes correspondem e, portanto, diminuimos a emoção, o impacto das imagens, que só são evocadas de longe e de leve, graças à rapidez com que passamos de um conceito a outro.

A razão é, sobretudo, uma elaboração de intuições. A intuição se desenvolve sozinha até um certo ponto: a partir daí entra a razão em funcionamento e, quando entra, se opõe dialeticamente a intuição. A razão nega a intuição, operando uma espécie de poda; mas ela nunca poderá podar tudo pois ela se apóia nesta mesma intuição que sofre a poda. Neste processo a intuição vai se aprimorando, florescendo, da mesma forma que uma planta, quando é podada no momento certo. Mas este movimento que vai da intuição para a razão é extremamente doloroso porque a razão pesa; ela desmente a intuição e esmaga os sentimentos.

Por tudo isso é que podemos dizer que a razão é a capacidade de dar forma coerente à totalidade da experiência. Esse desenvolvimento, entretanto, teria que ser em dois sentidos: 1) ir abarcando áreas e domínios de informação cada vez maiores: seria um crescimento quantitativo e horizontal. Porém, só esse crescimento não basta; 2) é preciso que internamente, as estruturas da razão se tornem também mais complexas, isto é, que ela seja capaz de abrir novas chaves que estabeleçam novas modalidades de relações entre os dados: seria um crescimento de integração.

Então, esse duplo processo da extensão do conhecimento e da integração do mesmo - cada vez mais perfeito e mais organizado - se daria no sentido de uma abstração cada vez maior. Isto que dizer que a razão, idealmente, procura abarcar toda a experiência e resumi-la em três ou quatro princípios básicos (em convicções básicas, em certezas básicas), sendo capaz de referir a esses toda a experiência real que lhe acontece. Se não houvesse nenhum obstáculo, a razão prosseguiria abarcando tudo aquilo que, através da intuição, penetrou na memória; ela iria abarcando, classificando e integrando os dados de uma maneira cada vez mais coerente, até que todo o edifício da experiência pudesse facilmente ser resumido em um ou em alguns princípios básicos. Sendo assim, cada vez que se vai ampliando a experiência do indivíduo, mais facilmente ele vai classificando essa experiência dentro de conceitos abstratos mais abrangentes; e se existe o crescimento ao mesmo tempo da extensão e da integração, existe uma simplificação cada vez maior.

A razão procura, assim, reduzir a um mínimo o trabalho do pensamento. É por isso que pensar não é razão. Na verdade, quanto menos racional é o indivíduo, mais ele vai ter que pensar, e isto

porque, se o mundo da razão estiver de fato organizado, a maior parte da experiência já estará conhecida, podendo assim catalogá-la facilmente nos gêneros, espécies e princípios já conhecidos de modo a não haver necessidade de um novo exame. Sendo assim, a razão, à medida que dá coerência aos dados da experiência vivida e aos dados da memória, à medida que simplifica o trabalho do pensamento, concorre para que o indivíduo não precise experimentar mil vezes a mesma coisa para saber no que vai dar pois, tão logo a experimente, faz imediatamente a indução devida, economizando, assim, tempo e energia. Desse modo, a razão está diretamente ligada ao instinto de auto-conservação do indivíduo. Comparando com os animais, a razão é - para o homem - aquilo que um princípio de auto-regulação instintiva é para os animais: a razão é uma auto-regulação do homem.

Se o animal crescido tem sua auto-regulação suficiente para assegurar sua subsistência no meio em que foi criado, a razão, no homem adulto, deveria ser suficiente para ele dar conta de todos os novos problemas e todas as novas situações que poderiam surgir dentro de uma certa regularidade no seu meio. Entretanto, isto não acontece. Daí, este homem se socorre da razão comunitária, isto é, da organização da comunidade. É evidente que o indivíduo necessita de tanto mais socorro quanto menos está estruturado. E é claro que existem seres humanos capazes de enfrentar até situações de emergência - mas a maioria não é nem capaz de enfrentar situações de rotina, e vive escorada nos outros.

Podemos dizer então que no ser humano acontece um desnível: alguns seres humanos vão muito além das necessidades rotineiras, enfrentando inclusive situações espantosas, enquanto outros, não. Ou seja, alguns têm muito a mais e outros têm muito a menos. Isto não acontece em nenhuma espécie animal. Numa outra espécie, a capacidade de auto-regulação de todos os membros é mais ou menos homogênea; não existe nenhum que seja muitíssimo mais hábil do que os outros e, se existe, são mínimas quando comparadas às diferenças entre seres humanos. A espécie humana não tem um nível de capacidade que nós possamos dizer média ou normal; o ser humano pode estar muito abaixo ou muito acima, e será considerado normal em ambos os casos. E - mais ainda - graças ao apoio da comunidade, a maioria de incapazes não será destruída - será protegida. Essas diferenças de capacidade de auto-regulação são, enfim, diferenças na capacidade racional de um indivíduo para o outro.

O processo de formação da razão

Há no ser humano, logo que ele nasce, um princípio de auto-regulação animal. Afinal, nem todo o aprendizado que o indivíduo faz já tem uma relação com a razão. A pergunta, então, é: quando é que o indivíduo passa da pura auto-regulação animal para a razão propriamente dita? Esse “ponto de passagem” se marca no instante em que o indivíduo faz uma pergunta a si mesmo, isto é, onde entra em cena uma dúvida consciente. E a dúvida consciente pressupõe o conhecimento da linguagem - o que quer dizer que a razão só começa efetivamente a se desenvolver depois que o indivíduo tem uma linguagem suficiente para poder fazer uma pergunta a si mesmo. Quando ele faz uma pergunta a si mesmo, isso quer dizer que ele tem consciência de que é possuidor de um conhecimento e que um outro determinado conhecimento lhe falta naquele momento.

O desencadear do processo racional é uma espécie de salto qualitativo em relação ao puro e simples aprendizado. O aprendizado começa desde que o indivíduo nasce e vai prosseguindo, encontrando obstáculos não ao nível da dúvida mas, sim, ao nível do erro. Muita coisa pode ser aprendida por tentativa e erro e enquanto o método de tentativa-e-erro bastar, este aprendizado ainda não terá nada a ver com a razão. Porém, chega um momento em que o indivíduo sente necessidade de algum conhecimento, de alguma resposta que ele não obtém por tentativa-e-erro. Quando isto ocorre, conscientemente ele está admitindo que lhe falta algo e que esse algo é muito importante. Ele está tendo consciência de si como detentor de um conhecimento insuficiente e falho, e isto em função de necessidades que sente como reais e urgentes.

Surge, assim, na sua cabeça, uma pergunta grave e urgente. Mas isso não quer dizer que ele saiba expressar essa pergunta perfeitamente, porque senão ele poderia fazê-la em voz alta. Além do quê, a pergunta que desencadeia o processo racional pode surgir sob formas muito variadas e disfarçadas. Por isso é que, se o indivíduo soubesse formular perfeitamente sua pergunta, encontraria a resposta. Porém, nós só podemos formular perguntas a partir dos conceitos e das palavras que temos, enquanto a dúvida e a interrogação vêm da experiência real, intuída, de modo que acabamos não tendo nomes para tudo aquilo que intuímos.

Tudo isso basta para se notar que quase todas as perguntas são formuladas com outros nomes. Sendo assim, coisas que você conhece por experiência pessoal, por intuição, cujos nomes ou sinais você não possui, você acaba possuindo de maneira muito imperfeita, não conseguindo então manipular esse conhecimento. Isto quer dizer que a insuficiência da linguagem do indivíduo já é um primeiro obstáculo para que ele domine a si mesmo. A razão do indivíduo só pode operar com uma parte mínima da sua experiência: aquela cujos nomes ele conhece, que ele tem sinais para designar, e aquela que a sua linguagem abarca. E a outra parte, onde é que fica? Fica fora da alçada da sua razão, isto é, não são manipuláveis racionalmente por ele, de modo que as questões mais profundas, mais dramáticas, mais radicais do indivíduo podem estar colocadas justamente neste sedimento não-utilizável pela razão. E pode acontecer que as experiências que lhe suscitam a interrogação sejam justamente estas cujo nome ele não tem, e que, por permanecerem formuladas de outro modo - mascaradas - acabam recebendo uma outra resposta. A partir daí, cinde-se o mundo da experiência e o mundo da razão. A partir dessa cisão, a razão do indivíduo opera numa direção e a sua existência numa outra. A razão já não funciona direito, e isto porque só funciona para resolver uma parte muito insignificante, e essa parte pode não ser a mais relevante para aquele indivíduo. A questão verdadeira, que está no fundo, e que não se conseguiu expressar é - por assim dizer - jogada para o subconsciente para ser respondida mediante a auto-regulação animal espontânea que, evidentemente, não está capacitada a lidar com estes problemas. Afinal, a auto-regulação animal espontânea não pode responder perguntas humanas.

A razão fica, assim, enganada, pois ela só recebeu uma parte dos dados. enquanto a parte mais significativa está lá no fundo e vai ser trabalhada pela memória e não pela razão. Mas a memória, apesar de também operar uma classificação dos dados, funciona fundamentalmente por analogia, ou seja, é uma classificação puramente analógica, aproximando o similar do similar – e não por

um processo racional mas, sim, por um processo de simbolismo. A partir desse momento, o indivíduo fica funcionando com duas mentes:

- A) uma mente racional, que tenta organizar o todo da experiência;
- B) uma mente simbólica-analógica, que opera na memória através de uma outra classificação.

Ocorre, assim, a coexistência dessas duas metades, que estão normalmente superpostas - mas que se comunicam muito mal entre si. O indivíduo passa a funcionar com dois cérebros: um que funciona pelas categorias lógicas e outro que funciona por categorias analógicas. E ele acredita naquilo que ambas dizem. O ideal seria, então, que se pensasse ao mesmo tempo com a parte lógica e com a analógica, de comum acordo. Sendo assim, quanto maior for a limitação da capacidade expressiva do indivíduo, mais ele se verá obrigado a contar somente com esse computador analógico que funciona no andar de baixo. Por isso é que aquilo que permanece sedimentado e fechado dentro da memória acaba sendo trabalhado por uma espécie de analogismo louco que converte o dado em coisas muito diferentes, aparecendo no fim sob uma linguagem tão disfarçada que haja analista para decifrar tal mensagem. Tudo isso quer dizer que experiências que deveriam ser idealmente abarcadas pela razão são devolvidas à memória e passam a operar subconscientemente, e que tudo o que é feito subconscientemente é muitíssimo mal feito - o que não ocorre quando existe um interesse efetivo em resolver o problema. Aliás, quando o trabalho da razão e da consciência são eficientes e completos, o subconsciente consente em dar o toque final. O inconsciente é um depósito de um milhão de imagens, todas confusas. Como ele funciona por analogia, é daí mesmo que poderemos tirar vantagens pois, quando dermos uma estrutura que for análoga a algum dado que ele tem lá dentro, essa mesma estrutura será capaz de puxar esse dado, que se oferecerá para nós. O dado, por assim dizer, é atraído pela estrutura que você lhe forneceu. Ou seja: a pergunta estruturada e formulada claramente atrai a resposta devida. Se o homem fosse capaz de dirigir as perguntas certas a sua memória, ele seria um gênio. A experiência de cada ser humano é enormemente variada e, dadas as perguntas estruturadas certinhas, a memória faria o restante do serviço e concorreria docilmente para as finalidades conscientes.

A paternidade como símbolo da razão

A partir do momento em que o conteúdo da razão é devolvido à memória é que a razão mesma (como função) adquire uma personificação “mitológica” na cabeça do sujeito. A partir daí, a própria razão se torna um personagem no cenário subconsciente. É a partir do momento em que o sujeito não consegue desenvolver normalmente a sua razão que ele começa a operar, em nível subconsciente, com os símbolos da razão, ou seja, com símbolos que têm um poder descomunal sobre ele. E qual é este símbolo? Quem é este personagem? Muito simples: existe alguém que está colocado lá fora no mundo e que não parece ter esses dramas que tenho; ele parece dominar as circunstâncias que não domino, e tanto domina tais circunstâncias que domina até a mim mesmo

e me dá ordens: portanto, ele é a razão - que é auto-regulação e auto-conservação. Ele é o poder. É aí que surgem, então, todos os símbolos do pai.

O pai é um fator que entra na vida da criança relativamente tarde, já que durante o primeiro ano de vida a criança praticamente nem sabe que isto existe. O pai volta a entrar em cena quando começa o aprendizado da linguagem e, logo, ele se transforma no símbolo da razão e do poder. Teme-se, inclusive, ele. Mas notem: o pai não é a sua razão, não é a sua auto-regulação, não é o seu poder - apenas o simboliza dentro de você. Isto ocorre de tal modo que o indivíduo se torna incapaz de colocar os problemas da sua auto-regulação sem referência ao pai. Portanto, o padrão de racionalidade do mundo vem de uma destas alternativas:

- 1) simbolicamente, através do pai;
- 2) esforço pessoal para encontrar esse padrão.

Esse padrão jamais poderia vir da mãe porque ela, afinal, é o próprio sujeito. A ligação dele com a mãe é muito íntima: é de ordem física. A mãe não é um elemento exterior, não é um elemento estranho; ela não está fora do sujeito: afinal, ele é um pedaço do corpo da própria mãe; é, e será sempre. Entretanto, o que caracteriza o pai é que ele não tem esta ligação orgânica com a criança: ele vem de fora. Ele é um outro, enquanto que a sua mãe não é um outro. O primeiro dado a seu respeito de que se toma conhecimento já é um dado que não é biológico: é sociológico. Por isso é que ele entra muito mais facilmente como símbolo da razão do que a sua mãe já que ela, antes de causar um impacto sociológico, já causou um impacto biológico muito mais intenso. Por isso, então, ela já tem uma outra função; e o pai, não. O pai nunca teve nenhum contato mais profundo. E a primeira coisa que você repara nele é que ele cumpre uma função dentro da família. Por causa disso é normal que o sujeito projete no pai essa sua auto-regulação. Na mãe, ao contrário, ele projeta a sua dependência. Afinal, tudo aquilo em que você não se auto-regula é a sua mãe quem supre: seu corpo expressa uma necessidade e é atendido desde fora, sem nenhum esforço de auto-regulação. Portanto, você está acostumado a lidar com a sua mãe em todos os pontos onde você não tenta uma auto-regulação. O pai, ao contrário, lhe dá em parte um sistema racional e pronto; ele lhe dá ordens e mantém essas ordens com uma certa regularidade - isto é o máximo que ele faz.

Caso não haja nenhuma figura paterna, o indivíduo terá - por aberração, se for um gênio - que captar algo como sendo a Ordem Cósmica, a Lei, Deus ou qualquer coisa assim - o que é muito mais difícil. A razão é uma só para todos os seres humanos. A razão é impessoal e é justamente esta impessoalidade e universalidade que o indivíduo deveria copiar e não o seu próprio pai, a figura do pai. A imitação de uma figura concreta e particular jamais ligará você com a universalidade da razão.

Por isso mesmo que a função educativa do pai consiste em ser a ponte entre aquele indivíduo e a universalidade da razão. O pai, aliás, está ali - para a criança - como um representante da razão. Quando se diz que “a vontade do pai é a lei”, isto significa que ela soa para a criança como uma máxima universal, válida em todos os casos. A criança politiza as ordens do pai, e isto porque ela não o ouve como a um indivíduo mas, sim, como a própria voz da razão. Se o pai é racional e

lógico, e é racional e lógico para e naquilo que transmite à criança, a ponte entre a sua situação de criança e a razão universal estará estabelecida. O pai é uma ponte, é como se fosse um guru: o guru inicia-a apenas, leva a criança através das várias etapas até a conquista da razão universal. Nem todo mundo é gênio para captar uma ordem cósmica abstrata. Na realidade, precisa-se de algum símbolo para passar por esta. Então, todo homem precisa de um pai, precisa de um símbolo. Mas qual é a função do símbolo? Tornar-se transparente. A função do símbolo é anular-se - enquanto símbolo - para deixar vir por trás de si a coisa que ele simboliza. E se alguém está aqui como o seu guru, este deveria transmitir o quê? A lei universal. Quanto menos racional for o pai nas suas relações, quanto menos ele transmitir objetiva e transparentemente a idéia de uma lei social externa, a idéia de uma ordem cósmica, e quanto mais ele impuser a sua figura, mais confuso você vai estar entre o seu pai e a razão. Você estará obedecendo àquele papai concreto que você teve e não à razão. Você continuará apelando para o símbolo da razão ao invés de desenvolver a razão. Você continuará imitando - seja de maneira positiva ou negativa - a imagem paterna, ao invés de desenvolver a razão.

Notem que, se o pai representa a razão, a ordem, a lei, e se ao mesmo tempo a sua relação com ele é negativa, ou seja, o medo predomina muito sobre a confiança, mais tarde você só confiará naquilo de que tem medo; aquilo que lhe pareça maligno, destrutivo, que lhe pareça dotado de um poder enigmático, feroz, que se volta contra você, lhe parecerá a própria encarnação da razão. O diabo, então, é uma das figuras do pai. É o pai que não fornece uma imagem transparente da ordem, da lei universal. Ao contrário, é uma imagem do absurdo, do terror, do incompreensível. Entretanto, você só confia neste, e é só este que lhe parece racional.

Desligar-se desta imagem de pai, substituindo-a pela imagem verdadeira é uma das tarefas mais difíceis. A noção de bem e de mal é colocada aí, nessa imagem de pai. O indivíduo somente se livrará da falsa imagem da razão na medida onde ele mesmo obedecer à razão, isto é, tomar a autoridade desse falso pai para colocá-la nas mãos da sua razão. Há antigos mitos que falam de indivíduos que se reuniam e comiam o próprio pai. Esses, talvez, não devam ser interpretados de maneira tão literal, nem talvez num sentido freudiano, isto é, onde comer uma coisa é incorporá-la a si. Sendo assim, a partir do momento em que o portador da razão - e do poder - passa a ser você mesmo e não o seu pai, isto significa que você “comeu” seu pai. Assim, todo mundo, de certo modo, deveria comer o próprio pai.

A razão, contudo, significa também ordem e disciplina. Ou seja: somente o indivíduo capaz de ordenar-se e disciplinar-se a si mesmo mais duramente do que lhe exige o próprio pai é que vai se livrar deste. Você tem que dizer adeus ao pai de carne e osso e começar a se referir a uma figura divina de alguma maneira. Todas as figuras mitológicas que representam uma força positiva não são nada mais do que o impulso do ser humano de reencontrar uma figura simbólica que neutralize o pai maligno, ou satanás. A razão, em si mesma, teria força para isso; mas nós não temos, e isto porque não nos motivamos por idéias abstratas mas por imagens. A imagem atrai o desejo e o desejo atrai a vontade. Para o indivíduo ser racional, ele precisa ter uma imagem de racionalidade que possa copiar. Ele tem que ter vontade de pensar. É por isso que você não pode voltar a sua razão crítica contra o pai maligno porque só ele coloca a sua razão em

funcionamento, no sentido que ele quiser. Você não pode voltar a sua razão crítica contra o símbolo da razão: você está desarmado. Você não pode raciocinar contra ele porque ele é o fundamento da razão. Uma das técnicas usadas pelo falso guru pode ser a de desacreditar as imagens paternas autênticas, as dos sábios. O sábio é um indivíduo que ensina a razão universal, é uma figura transparente; se a imagem do sábio for tirada ou apagada de uma sociedade, ocorre a perda de uma poderosa defesa contra o mal.

Tudo isso aqui exposto é, em suma, um sistema de psicologia genética e evolutiva, e também o princípio de uma psico-patologia, formada a partir da idéia do trauma da razão em determinado estágio de desenvolvimento. Há um caminho ideal de desenvolvimento da personalidade; caminho este que raramente se dá, por encontrar obstáculos das mais diversas ordens. Estes obstáculos ou são de ordem particular, histórico-biográfica, marcada por vivências traumatizantes, ou de ordem geral e antropológica, marcada por um desvio que se introduz na formação da personalidade de todo o ser humano e que pode ser chamado, então, de desvio da imagem paterna.

Razão e psique

Às vezes a razão é representada como uma cruz que se carrega: o homem carrega sua razão como se carregasse uma cruz. Na língua árabe, a palavra que designa cruz é a mesma que designa espinha dorsal: çulb. Ou seja: a mesma cruz que o mantém de pé é aquela mesma que o derruba. Dito de outro modo: somente aquilo que lhe dá poder pode destruí-lo ou, como no ditado muçulmano, “só quem pode ajudá-lo pode atrapalhá-lo”. É esta cruz, aliás, que vai conferir dignidade ao homem pois é através dela que ele pode obter a consciência da necessidade da busca incessante da verdade. E é esta busca que vai humanizá-lo cada vez mais. Às vezes, no entanto, a verdade dói, e esta dor gera um trauma cognitivo que surge no instante em que desponta a razão. Não existe nenhum trauma que seja pior do que este pois todos os outros traumas são localizados, afetam uma parte da psique enquanto este afeta toda a psique. Notem que quase todos os processos terapêuticos se baseiam no fato do indivíduo trazer para a luz da consciência certos conteúdos subscientes, enquanto que este processo aqui descrito passa-se inteiramente dentro da consciência, sem qualquer coisa de subsciente. Ele é tão geral e abrangente que, resolvendo-o, o subsciente se resolve sozinho. E isto desmente a tese clássica de Freud de que o inconsciente preside o consciente. Afinal, tudo que está no subsciente passou pela consciência: é ela quem determina o que entra e o que sai do subsciente. Do que decorre que o ponto fundamental a ser destacado na cura psicológica é a reestruturação das bases da consciência do sujeito.

O critério de organização da consciência é fundamentalmente intuitivo até uma certa fase; depois, entra em funcionamento a razão. Se aí o indivíduo não faz uma transição gigantesca, uma adaptação bem sucedida ao mundo racional em que está penetrando, e tenta continuar na base da organização intuitiva, ele se torna um inadaptado à vida adulta e muito provavelmente será vítima de neurose ou outra coisa do tipo.

O “trauma da emergência da razão” é, pois, um mal antropológico e não apenas psicológico. Seria um mal próprio da espécie humana; mal, este, que se coloca na base de todos os problemas psicológicos individuais possíveis. Afinal, estes afetam apenas o indivíduo enquanto que aquele, antropológico, afeta a espécie como um todo.

A repressão da atividade da razão

A repressão da atividade crítica da razão é um dos fundamentos da neurose. O indivíduo faz a crítica racional mas, ao mesmo tempo, ele se impede de ver que está fazendo isto. Não quer saber. Por isso é que a repressão da razão parece ser muito mais grave do que a repressão do sexo: o homem pode viver sem sexo mas, sem razão, ele não vive nem cinco minutos. Se você reprime, por exemplo, o instinto sexual, o máximo que você pode fazer é sublimá-lo no sonho - e está resolvido. Mas como vamos sublimar a razão? Como faremos, se os conteúdos críticos negativos da razão são passados para o inconsciente?

Pelo fato da razão ter uma coerência, ela pode continuar presidindo seu comportamento pois, de certa maneira, você passa também a agir de acordo com uma lógica interna que vai se tornando mais desconhecida à medida que permanece no campo do inconsciente - e, assim, você vive em permanente perigo para a própria integridade.

Sendo assim, pode-se ou assumir a atividade crítica da razão ou reprimi-la por completo, “chutando-a para o inconsciente”. Mas, se eu a chuto para o inconsciente, mantenho a coerência aparente do campo consciente, fazendo com que minha conduta acabe sendo levada para direções que eu não quero. Essa divergência acaba se transformando, pois, num comportamento que podemos chamar de crítico.

A razão e as correntes psicológicas

Excluindo a idéia de que todos possamos ter nascido doentes, a hipótese que aqui se lança é a de que na maior parte dos casos nascemos sãos nas áreas inferiores. Os conflitos vêm de alguma maneira de fora para dentro, na medida em que há uma situação inacomodável (vide Piaget), isto é, ao longo do processo de assimilação das informações do mundo externo. É a partir daí que podemos ficar doentes. O homem padece, fica neurótico e eventualmente até psicótico não porque tem instintos ou traumas de ordem afetiva e sexual, mas porque não consegue desempenhar a função que lhe é própria. É claro que o ser humano tem também problemas na esfera animal, mas não são estes os conflitos característicos. Existem doenças que são próprias de cada espécie animal enquanto que as ligadas à razão é que seriam próprias do homem. Esta é a questão essencial.

Tudo isto é contrário ao que a Psicologia - pelo menos na área de psicoterapia - tem feito há 100 anos, procurando interferir somente na esfera afetiva para baixo. A quase totalidade das correntes psicológicas da atualidade está muito enganada quando ignora o aspecto intelectual das neuroses, pensando que os traumas provêm de problemas ligados ao aspecto passional do homem. Porém,

a grande dificuldade é enfrentar o racional. O único grande psicólogo que deu importância a isto foi Viktor Frankl, fundador da logoterapia. Frankl foi o primeiro que formulou o aspecto intelectual das neuroses. Mas, em geral, a psicologia não aborda este ponto. Na realidade, o homem tem infinitamente mais medo da parte clara da sua alma do que da obscura: ele foge menos dos seus fantasmas do que de certas verdades inegáveis às quais se chega pela razão. Mesmo a psicoterapia de Viktor Frankl, que pertence às esferas mais superiores, trata apenas do aspecto moral, dos valores e do sentido da vida - mas nunca da esfera lógica. O único que pensou nesses termos foi um sujeito chamado W.R.Bion. Ele imaginou algo neste sentido, porém não disse que o problema está aí. Afinal, se o Dr. Freud nos ensina a reconstituir a história do indivíduo, porque não há a possibilidade de reconstituir a sua história lógica, isto é, como se foi formando sucessivamente os seus quadros de referência? É nesse sentido que a obra de Bion pode ser útil, se bem que ela é muito complicada. Bion é um freudiano que leu Kant; começou a interpretar os sintomas neuróticos como Kant interpretou as formas a priori de entendimento, isto é, como algo que está a priori na cabeça da pessoa e que faz com que ela veja a situação de uma forma diferente. Bion chama isso de grade. Mas o próprio fato de chamar de “grade” mostra como é difícil reconstituir a história porque, na verdade, é uma sucessão de grades que mudam com o tempo.

Para poder reconstituir a história é preciso ter a chave central, ou seja, como é que o indivíduo começou a construir estas “grades de referência”, que acabam se constituindo, para ele, numa razão absoluta a que obedece indiscutivelmente. E nem adianta persuadir a quem montou seu esquema lógico de modo errado a pensar corretamente, e isto porque ele acaba remontando a idéia na sua forma original e equivocada. Para levar o indivíduo a admitir com toda a sua alma que, por exemplo, $2 + 2 = 4$, deve-se permitir que seu esquema racional comporte tal informação e, para isso, às vezes se precisa ir até as premissas iniciais. Se o indivíduo lembra dos seus fundamentos primeiros e percebe a inadequação deles, o seu esquema lógico pode desmontar e remontar com uma velocidade impressionante. Por isso é que, se você propõe ao indivíduo tal reavaliação, pode ser que isto funcione como um catalisador, proporcionando que ele veja instantaneamente o eixo gerador de falsas interpretações.

É óbvio que temos que avaliar se estas falsas interpretações provêm ou não do fato do indivíduo ter torcido a verdade por estar movido por impulsos de outra orbe. Isto pode acontecer, mas é raro. Na maior parte dos casos as crianças vão torcer a realidade porque não têm informações suficientes e experiência, ou seja: não se trata de um trauma ou de uma distorção mas, sim, de uma privação. A fonte da desgraça humana é a ignorância.

Essa teoria do Trauma da Emergência da Razão pode inclusive conciliar as várias correntes de psicologia ou criar um terreno comum de disputa para elas. Afinal, cada nova “linha” corresponde a um novo resultado: a proposta de Freud, do complexo de Édipo, não é um elo comum; a de Jung, dos arquétipos do inconsciente coletivo, também não; e a de Adler, da vontade de poder, também não. Mas o processo aqui descrito se funda em algo que independe de qualquer tipo de estrutura social para ser verdadeiro: é como um elo perdido que, levado em conta, dá o ponto de convergência de todas essas teorias. Aliás, uma das conseqüências da

Astrocaracterologia é a proposição de um ponto de conciliação, de um elo comum em meio a todas essas discórdias. O elo comum e o princípio mais alto que abarca todas as teorias traumatológicas da psique está, segundo creio, no trauma da emergência da razão. Se fôssemos conversar a respeito de uma psicoterapia ou psicopedagogia, acredito na possibilidade do desenvolvimento humano a partir do momento em que se arque com a própria razão, com a própria contradição, isto é, transferindo o sofrimento de aspecto vivencial para o aspecto intelectual. A inteligência agüenta tudo, é a parte mais forte do homem. O homem agüenta viver em dúvida a vida inteira.

A razão e o ingresso no social

A razão é universal, e daí a inadequação que existe sempre entre o nosso organismo psico-físico - que é um, individual, singular, que tem suas próprias necessidades - e o funcionamento da razão. Nós nunca estamos perfeitamente adequados à razão. A razão só trata da generalidade; ela nunca é adequada para compreender nenhum caso singular. E muito menos o nosso. A razão é a cruz que o homem carrega. Em geral, a urgência daquele problema pessoal que foi colocado impede o indivíduo de olhar a coisa mais de cima. Se ele conseguir deixar este problema de lado e prosseguir no processo de educação que este exige, irá se transformar num membro da comunidade, num cidadão; senão, o seu destino será outro.

Pode-se, inclusive, medir se o indivíduo é neurótico ou não por esse ponto: o quanto que ele empacou ou não em determinada problemática pessoal que deveria ser encarada apenas como um mistério humano a ser investigado - ou, pelo menos, como um estímulo para tal. Freud estava na pista certa com relação a sua teoria sobre a neurose: ele dizia que esta era a inadequação entre o nosso organismo psico-físico e as exigências da cultura e da razão. Ele também estava certo quando dizia que a cultura e a razão já haviam ganhado a briga de antemão. Não adiantava, pois, querer livrar-se destas: o caminho do homem é de fato tornar-se racional, entrar na sociedade, na história - não tem outro jeito.

Sabemos que Freud buscou chegar ao mal antropológico fundamental, julgando tê-lo encontrado no “complexo de Édipo”, considerado um problema universal. Mas Malinowski demonstrou que em certas tribos tal complexo não existia, referindo-o como relativo a determinado contexto cultural e sociológico, derrubando assim a universalidade desta proposição. Adler, seguindo Nietzsche, disse que a “vontade de poder” é universal; no entanto, é possível ver culturas onde não se cultiva a vontade de poder. Sendo assim, o “complexo de Édipo” e o dito “complexo de inferioridade” não são antropológicos; são sociológicos: dependem do contexto desta ou daquela sociedade. Mas o mesmo não se pode dizer do pensar e do falar, isto é, do advento da linguagem e da razão: são fenômenos universais, dos quais a espécie humana não tem como escapar. Em toda a sociedade humana ocorre que cada sujeito, um dia, vai ter o confronto com a razão, e este confronto vai ser trazido por meio da cultura e não da natureza. Portanto, se existe um trauma inerente ou possível a esta situação do ingresso da razão, este trauma é universal. A faculdade da razão, se os evolucionistas tem alguma razão, ainda não é plenamente dominada pelo homem. Se houve alguma humanização a partir de uma base animal, é normal que

carreguemos estas faculdades superiores como uma cruz, já que se torna pesada demais para nós. É curioso que o Dr. Freud, que era um evolucionista convicto, não tenha pensado nisto - mas ele estava na pista certa quando disse que a civilização era a origem das neuroses. A civilização forma o corpo de leis, costumes, ou seja, todo o mundo da razão. Isto pesa sobre o homem. Na realidade, o homem pode ter acesso a uma esfera que é muito superior a ele; esfera, esta, a do conhecimento, que acaba vislumbrando de um modo incompleto e fragmentado. Este tema do “incompleto” é, inclusive, um dos temas mais fundamentais da literatura universal, e obceca a imaginação humana. Vejam o número de histórias de mapas de tesouros incompletos, de objetos fragmentados em que se precisa encontrar a outra parte, ou casos de indivíduos que desconhecem uma parte de sua própria origem. Aliás, Édipo erra não por qualquer atitude doentia, mas por conhecimento incompleto. Aristóteles, quando define a tragédia, diz que a história se compõe basicamente de:

- 1) patético = cenas que são emoções exageradas;
- 2) peripécia = quando os acontecimentos tomam um rumo imprevisto;
- 3) reconhecimento = quando se descobre algo que elucida o sentido dos eventos. um rumo imprevisto;

Por isso, vejam a importância que tem a informação faltante: é incrível que toda a psicologia moderna não tenha dado a mínima atenção a isto. Podemos dizer, assim, que o processo de aquisição da razão é o processo de socialização do indivíduo. E isto porque a razão é uma faculdade essencialmente humana. Socializar e torná-lo racional é, mais ou menos, a mesma coisa.

A contradição do animal racional

A fonte da desgraça humana é a ignorância. Ela não é o único mal, mas na prática, é a raiz de todos os males porque, se não houvesse esta ignorância, todos os outros problemas que surgem como conflitos na esfera afetiva poderiam ser resolvidos. Mas, para o indivíduo os resolver, tem que usar o esquema racional que possui; mas, se o seu esquema racional está lesado (porque se desenvolve precariamente sobre uma pergunta central que já tem, em si mesma, uma contradição intrínseca), qualquer solução vivencial que der a qualquer coisa será equivocada, porque ela - a pergunta - a priori não foi resolvida ao menos na inteligência.

Parece-me óbvio que não existe nenhum conflito mais grave do que este; todos os outros conflitos são, por assim dizer, conflitos de força, isto é, de coisas que estão em movimento. Entretanto, este não é um conflito de força: é um conflito estático. Ele não se desenvolve. Ele simplesmente se repete. É como se dissesse que os outros conflitos são apenas conjecturais, isto é, fatos que acontecem e que o tempo se incumbe de dissolver. Mas este conflito não está na esfera dos fatos: está na própria estrutura do pensamento racional com que se tenta enfrentar os fatos. É exatamente a diferença que se dá entre o homem que está no escuro e o cego: quando se fizer dia, o primeiro vai enxergar enquanto o segundo vai continuar não enxergando nada porque

o defeito não é a escuridão ambiente - é ele quem está internamente escuro, este é o seu ponto cego.

Há, assim, um certo defeito congênito na espécie humana; defeito este que se constitui na elaboração de um esquema racional cuja finalidade é o entendimento ou a razão mesma que dá, por sua vez, a tudo, seu verdadeiro sentido. Esse defeito - no posicionamento do indivíduo frente a qualquer situação de vida ou até mesmo numa análise biográfica - fará com que um equívoco sempre se repita ou apareça travestido sob várias formas até que, enfim, se decida resolvê-lo primeiro - o que só ocorre quando se tem um desejo sincero de autoconhecimento. Mas a maior parte das pessoas está disposta a aceitar explicações do tipo freudiana, reicheana e etc, que vão sempre imputar a responsabilidade do ocorrido ou aos outros ou a si mesmo. Mas - neste caso aqui - a responsabilidade não é dos outros e nem de si mesmo: é uma fatalidade. Fatalidade da própria constituição humana. E é isto aí que ninguém quer ver.

Tudo que tem autor é contingente: aconteceu, mas poderia não ter acontecido. O que é contingente nos alivia de certa maneira. Aquilo que tem sempre um culpado é sempre alguma contingência, um acidente: mas e aquilo que não tem culpado? Quando a culpa não é do papai, do passado, do capitalismo e tampouco sua? A quem ou a que imputarmos nosso sofrimento? Na hora em que nós aceitarmos esse sofrimento como constitutivo do ser humano entenderemos que temos que carregar essa cruz dignamente como todo mundo. Mas, e se não aceitarmos? E se aquilo que é necessário for tratado como contingente a ponto de tentarmos uma solução à força? Será uma tragédia dupla: afinal, não é para ter solução no nível vivencial em que originalmente se deu.

Notem que cada figura geométrica é aquilo que é e, por tal, está presa a um conjunto de leis que a definem, ou seja, a um conjunto de propriedades de onde decorre necessariamente sua definição. Sendo assim, por mais que se faça a soma dos ângulos internos de um triângulo, sempre se obterá o resultado de 180 graus. E isto não é por acaso: é porque simplesmente é assim - está na natureza daquele ser. Do mesmo modo, este conflito do homem com a sua própria razão está na sua própria natureza: ele não pode deixar de tê-lo. E isto porque o homem - se de fato é um animal racional - é definido por uma espécie de contradição; contradição esta que não lhe cabe resolver a não ser como desenlace final de uma vida - afinal, essa contradição não pode ser resolvida no começo pois, caso se resolva no começo, abole-se o ser humano.

Isto quer dizer que a resolução dessa contradição se constitui na própria vida do indivíduo: se não houvesse contradição, não haveria vida. Se você quer desligar, isto é, separar os “dois fios”, então você não quer viver: você está recusando a vida. O preço da vida é este sofrimento. O preço da vida do animal racional é arcar com a contradição da animalidade & racionalidade, sem poder abdicar de nenhuma delas. Da animalidade é evidente que não se abdica porque isto seria a mesma coisa que morrer; afinal, responder às necessidades biológicas é uma exigência para se manter a própria vida. Por outro lado, percebe-se que em tudo o que o homem fez em termos de racionalidade há o toque animal, e isto porque o homem não é racionalidade pura; o homem nunca é totalmente racionalidade pura porque, se assim o fosse, simplesmente não haveria sobre o que pensar. É o que dizia Aristóteles: o homem é uma fusão inseparável; uma mistura

inseparável da racionalidade e da animalidade. E a separação disto ou é uma impossibilidade em si mesma ou é a morte. Este conflito, que é o que define o ser humano, é o que dá a ele o estatuto de humano.

O homem: o filósofo vivente

O Trauma da Emergência da Razão é um drama em que o indivíduo se vê confrontado com a necessidade de arcar com a sua condição de animal racional, deixando de tentar dar uma solução apenas na esfera animal, vivencial ou dos sentimentos. O homem comum - diga-se de passagem - é pragmático e requer muito pouco o uso da razão. Mas se a vida do sujeito se esgota num nível pragmático, as perguntas que solicitarem a inteligência racional ficarão de lado. Não aumentarão sua inteligência teórica e acabarão se revelando como problemas no nível vivencial. O homem tem muito mais inteligência do que a utilizada para resolver seus assuntos pragmáticos. E estes 'excedentes' que continuam funcionando o oprimem com perguntas irrespondíveis. Sendo assim, o que seria a principal arma do homem torna-se seu principal inimigo.

Na realidade, o sujeito está tentando resolver por um método experimental um problema puramente teórico, isto é, está tentando resolver na vida um problema que não está na vida. Fichte - um grande filósofo - dizia a seguinte frase: "Filosofar é não viver. Viver é não filosofar." Sendo assim, se você está tentando resolver na vida um problema filosófico, você está confundindo a teoria com a prática. Aliás, o que acontece é que a teoria tem a sua exigência: ela chama o homem. O homem não pode viver totalmente no mundo prático. Ele tem um aspecto teórico que é inerente à condição humana - e que é renegado. E é renegado porque ele tem o desejo desgraçado de ser feliz. Ele acha que, ao se jogar direto na vida prática, vai encontrar a felicidade; quando, na realidade, deveria fazer o contrário: deveria recuar, meditar - teria que não viver. Lemos no Evangelho: "Quanto mais você quer a vida, mais você a perde; e aquele que desiste dela, a ganha." Será que isto não quer dizer que filosofar é não-viver? Sim. Por isso é que com filosofia finalmente se ingressa na vida com a perspectiva inerente do homem; perspectiva esta que o coloca numa condição integral e o tira de sua condição anterior fragmentada. Todo mundo tem que ser filósofo, fazer com que se forme a própria inteligência. Mas deve-se filosofar única e exclusivamente sobre aquilo que interessa, jamais evitando esse tema criteriosamente pelo fato dele incomodar. Se nunca se coloca um único problema real, fica-se com toda a parafernália do equipamento filosófico sem saber onde usá-la. Você se torna, digamos, um racional puro, e filosofa tal como os outros vêm geralmente filosofando nas academias; você se torna, assim, um filósofo do terceiro andar para cima - e do segundo para baixo um jumento.

Não tem saída: pra onde quer que você se vire, o homem é um animal racional. Ele é o próprio filósofo vivente. A razão é quem introduz o indivíduo, por assim dizer, no gênero ao qual ele pertence. Daí que os problemas suscitados pela razão mesma só podem ser resolvidos dentro do seu âmbito particular. Esta é, então, a definição do ser humano: ir além do seu limite biológico. O valor de um homem se mede por aquilo a que ele dedica a própria vida. Dedicar é dar; afinal, a vida não lhe pertence. Se você se dedicar e deixar sua vida ser gasta por alguma coisa, a sua vida -

e você - não vão se consumir em si mesmos, feito cera que não produz luz alguma. E para quê devemos fazer isto: produzir luz? É que isto é próprio do ser humano: ir além do biológico. Além do necessário à sua subsistência. Afinal, é o homem que tem forças a mais. É inconcebível que um animal com um sistema nervoso tão complexo e primoroso tenha como destino somente comer e procriar. Isso seria um desperdício formidável.

A razão é a faculdade possuída igualmente por todos os seres humanos, ou seja, o que é válido para minha razão é válido para a sua. Entretanto, isto já não é o que acontece na esfera da vida animal: a minha vida não é a sua pois, se você morre, eu continuo vivo; se dói o seu dente, não dói o meu. Ou seja, aquilo que eu sinto você não sente necessariamente. O sentimento só existe na hora em que eu o sinto e na hora em que alguém concretamente o sente. Mas ... e uma verdade racional? Ela é verdade quando se pensa e quando não se pensa a respeito: afinal, no tempo em que ninguém conhecia ainda o teorema de Pitágoras - no tempo do homem de Neanderthal - a soma dos quadrados dos catetos já não dava o quadrado da hipotenusa? E depois que desaparecer o último homem sobre a terra, não continuará dando? Isto quer dizer que entre a esfera da experiência vivencial e a esfera da razão existe um abismo, e que quem transpõe esse abismo é o homem. O homem é a conexão entre esses abismos; é a única conexão entre a animalidade e a racionalidade ou entre o singular e o universal.

Consciência e verdade

Na realidade, o homem que está conscientemente dividido é que sofre e não o que tem consciência cindida, isto é, consciência que luta contra si mesma. Aliás, este homem, que puxa o conflito para fora da consciência e que conscientemente não sofre, e cuja conduta é incoerente, é um homem ineficiente. E isto - resta dizer - é a quase totalidade da humanidade. Ou seja: a capacidade de sofrer conscientemente de uma dúvida muita pouca gente agüenta. Ter consciência é se esforçar para ter uma certeza em bloco e puxar para dentro dela todas as divisões e contradições que porventura existam. Ter consciência da própria cisão é saber, pois, que se está dividido; mas se o indivíduo não tem consciência da própria cisão, digamos, uma consciência culpada, das duas, uma: ou ele é santo ou chutou a divisão para debaixo do tapete. Sendo assim, sofrer na inteligência é próprio do homem inteligente e consciente, isto é, do homem que deseja a coerência e o bem e, não obstante, compreende as divisões, as contradições da vida, os paradoxos de si mesmo; afinal, ele sabe que não é um tratado de lógica ou uma edição do evangelho. Por isso é que pensar essas coisas, sofrer intelectualmente com elas, tentando resolvê-las, equivale a carregar a própria cruz e a enfrentar a realidade. Na verdade, a saúde da inteligência é o sofrimento da própria inteligência: a inteligência saudável sofre. Mas isto só é possível para o homem que deseja fundamentalmente a verdade.

Por isso, tem que se saber todas as contradições pessoais, uma por uma, e fazer desta consciência que se obtém delas uma parte da sua visão do mundo. Na realidade, se o sujeito for sincero, ele não dará esta divisão e esta cisão como provisória - esta divisão faz parte da natureza humana. O homem vai ter esta contradição até o último dia porque é um animal racional. Ele é pura

contradição. Ele é um ponto de naturezas adversas amarradas entre si. Estar consciente disso é, pois, carregar a condição humana.

O homem não pode melhorar a não ser na consciência, e a consciência dele melhora à medida que ele é capaz de arcar com a contradição. Se der para melhorar também a conduta, melhor para os outros. Sem dúvida, isto é um progresso - mas acontece que isto não é o ponto decisivo. O ponto decisivo não está na conduta boa ou má: está na consciência que se obtém. Se o indivíduo parou de fazer o mal e está fazendo o bem em prejuízo da sua consciência, ele é apenas um idiota piedoso. Ele está redondamente enganado sobre si mesmo. Ele tem uma falsa consciência e é fundamentalmente um mentiroso. Na doutrina católica, o mal existe e você não se livra dele em nenhum minuto: ela é fundamentalmente pessimista. Ela diz que o mal está na raiz da existência humana, no pecado original, e que não se pode apagá-lo. Contudo, isto não quer dizer que esta contradição entre bem & mal não possa ser superada: pode, mas não de modo que um se dê em detrimento do outro. A contradição, assim, poderia sempre ser reabsorvida numa outra perspectiva, a saber, racional, e não vivencial. Esse aspecto da razão é o responsável pelo enquadramento de toda a conduta numa direção onde o mal & o bem não estão anulados no plano vivencial mas, sim, encaixados em planos onde a contradição se torna motivo para gerar reflexões e compreensões e não tão somente fonte de dor e desconforto. À medida que se vai passando do código epicurista do prazer e da dor para o código da verdade, a própria preocupação com o mal e o bem que se fez diminui formidavelmente; afinal, já não interessa tanto saber se o ser humano é bom ou mal: já se sabe que ele é mal mesmo. Por isso é que existe um mérito na admissão da verdade: o amor à verdade é uma virtude fundamental. Se, além de ter amor à verdade, dá pra se ter uma conduta um pouco melhor, isto é somente melhor para os outros conviverem conosco.

A consciência existe e se fortalece na medida que existe a busca da verdade. Se não existe a busca da verdade e existe apenas a busca da vida, que importa o que acham a respeito do bem e do mal? Eles se tornam apenas um discurso ideológico para justificar a própria conduta. Sendo assim, todo o bem e mal que se faz se tornam ambos disfarce, mentira - por isso, se você abdicou da verdade, você abdicou do bem. A verdade é coextensiva ao bem - ela é o bem mesmo. Mais ainda: a indiferença pela verdade é dita, no cristianismo, como o pecado contra o espírito santo: todos os pecados podem ser perdoados, mas o pecado contra o espírito não é perdoado nem neste mundo, nem no outro. Sendo assim, cometa todos os pecados - mas não cometa este. Abdicar da verdade jamais se pode. Outra coisa: a religião, sem a tensão religiosa, só serve para corromper o sujeito pois a fé é usada como alívio. A tensão está exatamente entre a fé e a dúvida; onde não existe dúvida, a fé é um analgésico da consciência e, como as pessoas buscam a fé para não terem dúvida, ela acaba se tornando um analgésico na quase totalidade dos casos. Tudo isto é a marca de que o homem é um animal racional, um ser feito para investigar a verdade. Ele é capaz disso e, se não atende a tal exigência, fica deficiente. Hoje em dia, a racionalidade - inclusive a científica - tem sido mais um instrumento da animalidade, com finalidades apenas pragmáticas, do que aquela compreensão que restitui o sentido da vida. Por isso, fazer qualquer coisa deixa de ser uma finalidade em si mesma pois se transforma apenas numa atividade instrumental que se esgota no atendimento das necessidades animais.

A razão mesma é, pois, uma finalidade do homem. E a espécie humana é particularmente infeliz porque não vive segundo sua finalidade. O homem é o animal que pode - e portanto deve - conhecer a verdade. Todo ser humano tem indagações que só podem ser resolvidas com certo conhecimento - mas nem todos vão dedicar seu tempo à procura desse conhecimento pois, na realidade, estão procurando uma solução prática para alívio do desconforto que sentem. Então, dividimos as pessoas em dois grupos:

- 1) as que querem a verdade;
- 2) as que querem alívio.

Estes últimos não o encontrarão pois, a nível puramente pragmático, o problema não tem solução.

Tudo isto, enfim, deve resumir o que se entende por pecado original: o que é a árvore do bem e do mal, isto é, a árvore proibida? É justamente desfrutar do gostoso e do desagradável. Mas e o que é a árvore do conhecimento? É a busca da verdade. A primeira é a árvore das necessidades meramente animais, enquanto a segunda é a das necessidades humanas - dessa, o homem pode comer os frutos; da outra, não.

Sendo assim, ter consciência já é ter má consciência; afinal, é ter consciência da própria impotência e, por tal, consciência culpada. Esse é o destino do homem. Afinal, o homem sabe de coisas que se prolongam para trás e para dentro de sua existência, e que vão infinitamente além do raio de sua ação física - e é por isso mesmo que ele é homem. Se o raio de sua ação pudesse se estender tanto quanto o seu conhecimento, ele seria uma potestade, um deus; mas, se ele quisesse nivelar a sua consciência apenas à esfera do seu poder, ele se tornaria um animal. Para o animal, não existe contradição entre o saber e o poder: tudo o que ele sabe expressa um poder real que ele tem. E onde ele não tem poder, de nada sabe. Então, se o sujeito não aceita o conhecimento, o saber, mesmo ficando impotente, ele não aceita a condição humana mesma; e já que ele não pode ser deus, resolve ser um bichinho.

Aceitar o saber sem poder é a base de toda ética humana. A base do conhecimento da verdade é essa: é você agüentar a culpa e saber que a sua não é tão maior que a dos outros não - está todo mundo culpado. Sendo assim, terá que aceitar que a sua inteligência é infinitamente mais potente do que a sua capacidade de ação. Vai ter que aceitar o saber sem poder. Aliás, a base do conhecimento psicológico é se ter consciência do próprio limite de ação. E isto é um dos maiores testes que o ser humano passa e, em geral, não agüenta.

Todo o ser humano tem de “carregar a própria cruz”, que é essa limitação no espaço temporal, essa condição carnal de uma inteligência, por assim dizer, imortal. Essa é inclusive a definição do homem: o animal racional; enquanto racional é a razão universal, abarca tudo; enquanto animal está cravado num corpo que é frágil, que dói, e que com o passar do tempo vai se estragando. Esta que é a verdade. Aliás, a rejeição da condição carnal é a definição do diabólico, isto é, a rejeição pra cima, onde se quer ter poder universal para se livrar da consciência da fragilidade

física. De outro modo, pode ir também para baixo, virar um bichinho e destruir a própria consciência.

Problemas de método nas ciências humanas
OLAVO DE CARVALHO

Leituras: Bernard Lonergan, “The analogy of meaning”, em *Philosophical and Theological Papers 1958-1964. Collected Works*, vol.6, Toronto, University of Toronto Press, 1996, pp. 183-213; Eugen Rosenstock-Huessy, *The Origin of Speech*, Norwich, Vermont, Argo Books, 1981 [trad. brasileira sob a supervisão de Olavo de Carvalho, *A Origem da Linguagem*, Rio, Record, 2000]; Karl Bühler, *Teoria del Lenguaje*, trad. Julián Marias, Madrid, Revista de Occidente, 1950; Olavo de Carvalho, *Aristóteles em Nova Perspectiva. Introdução à Teoria dos Quatro Discursos*, Rio, Topbooks, 1998; Edward Allen Beach, *The Potencies of God (s). Schelling's Philosophy of Mythology*, State University of New York Press, 1994; Kenneth W. Thompson, “Voegelin and Politics”, em Ellis Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1991; Jocelyn Bonoist, *Entre Acte et Sens. La Théorie Phénoménologique de la Signification*, Paris, Vrin, 2002; Max Weber, *Essais sur la Théorie de la Science*, ed. Julien Freund, Paris, Plon, 1965; Max Scheler, *Esencia y Formas de la Simpatía*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Losada, 3ª Ed., 1957; Eric Voegelin, “Interaction and Spiritual Community: A Methodological Investigation”, em *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers 1921-1938, Collected Works*, vol. XXXII, ed. William Petropulos and Gilbert Weiss, Columbia, University of Missouri Press, 2003; Gottlob Frege, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, ed. Paulo Alcoforado, São Paulo, Cultrix, 1978; Aristóteles, *Tópicos, Política e Retórica*.

- § 1. Necessidade do método dialético
- § 2. Observação e testemunho – O princípio do testemunho qualificado
- § 3. Agente, testemunha e observador
- § 4. A apreensão inicial
- § 5. O significado do significado
- § 6. As tarefas básicas da ciência social e o autoconhecimento
- § 7. Categorias da significação
- § 8. O sujeito emissor

§ 1. Necessidade do método dialético.

Há muitos métodos em uso nas ciências humanas, mas todos eles dependem de um único e giram em torno dele. É o método dialético de Aristóteles. Aristóteles não foi o primeiro nem o último a empregá-lo. O essencial da prática dialética já estava em Sócrates e Platão, os escolásticos aumentaram formidavelmente sua precisão técnica e, em tempos mais recentes, o método recebeu importantes desenvolvimentos de Friedrich W. von Schelling¹ e de Eric Voegelin². Digo que é de Aristóteles por dois motivos: ele foi o primeiro que escreveu um tratado teórico a respeito, os *Tópicos*, e o primeiro que o reconheceu como instrumento específico para o estudo da sociedade humana.

¹ V. Edward Allen Beach, *The Potencies of God (s). Schelling's Philosophy of Mythology*, State University of New York Press, 1994, Introd.

² V. Kenneth W. Thompson, “Voegelin and Politics”, em Ellis Sandoz (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1991.

Como Aristóteles admite no entanto uma distinção bem clara entre discurso dialético e discurso científico (ou lógico-analítico), a impressão que fica no ar é que desde essa sua remota fundação as ciências humanas já teriam desistido da ambição de tornar-se ciências no sentido exigente do termo. Mas não é bem assim. Uma coisa é o método científico, outra é a estrutura do discurso científico. Uma ciência só se torna ciência em sentido pleno quando consegue organizar um campo de conhecimentos sob a forma de um discurso lógico-formal, com as conseqüências seguindo-se inapelavelmente das premissas, em linha reta como na aritmética elementar, na álgebra ou na geometria. Mas isto só é possível quando já se possuem as premissas. Estas premissas são de duas ordens. De um lado, os princípios gerais da lógica, que são válidos para todas as ciências. De outro, princípios específicos do domínio material considerado, por exemplo, na física, as definições de força, matéria, movimento, etc. Dados os princípios gerais e específicos, o discurso científico segue-se como uma fileira de conclusões obtidas por pura dedução. O problema é: de onde se obtêm os princípios específicos? Dos dados da experiência, arrumados e catalogados segundo suas propriedades mais aparentes. Quando o esforço da catalogação é bem feito, logo essas propriedades começam a mostrar uma hierarquia entre si, as mais gerais e constantes subordinando as mais particulares e variáveis. No topo dessa hierarquia aparecem então os princípios que o cientista procurava, isto é, as generalizações hipoteticamente válidas para todos os objetos da espécie considerada (e a delimitação mesma da espécie é a primeira dessas generalizações). Mas as generalizações terão de ser em seguida confrontadas com outros dados da realidade e com os conhecimentos anteriormente adquiridos sobre o mesmo assunto. Durante toda essa seqüência de operações, que constitui o arroz-com-feijão da investigação científica, qual o método utilizado? A dialética, isto é, a confrontação catalogação e hierarquização dos dados e das hipóteses. Só quando esse trabalho está terminado é que o resultado obtido assume, ao menos idealmente, a forma de um discurso lógico-dedutivo: o “conteúdo” noemático da ciência em questão, pronto para ser transmitido socialmente³. Mas é claro que antes mesmo de chegar a esse ponto de atividade cognitiva em questão já era científica e não outra coisa. Uma ciência que ainda não houvesse obtido resultados significativos capazes de organizar-se em discurso lógico-formal não deixaria, por isso, de ser ciência, porque já se dirigia à obtenção desses resultados pela aplicação sistemática de métodos racionalmente apropriados a tal fim.

Nesse sentido – e até este ponto da explicação – não há nenhuma diferença entre as ciências naturais e as ciências humanas. O procedimento é o mesmo em ambos os casos. Nesse nível não faz ainda nenhum sentido a ênfase de Aristóteles no caráter dialético das ciências humanas. Todas as ciências, consideradas enquanto atividades investigativas e não enquanto sistemas prontos de conteúdos científicos hierarquizados, são dialéticas, e a dialética é o único método das ciências.

É a partir desse ponto que uma diferenciação começa a ser relevante. A necessidade dessa diferenciação é imposta por quatro fatores: (a) a fonte dos dados; (b) o modo de apreensão desses dados; (c) a posição do observador científico ante a realidade estudada; (d) a relação entre os dados e a linguagem em que se expressam.

³ Esse discurso deve estar estruturado de tal modo que, para qualquer objeto considerado, pertencente ao campo da ciência respectiva, a simples dedução desde os princípios gerais do campo coincida com as propriedades observadas no objeto ou generalizadas por indução a partir da observação dele. Quando essa coincidência não acontece, sem que tenha havido erro nem na dedução nem na indução, então estamos diante de um problema científico a ser resolvido por investigações posteriores. O conteúdo de toda ciência, nesse sentido, constitui-se de um conjunto de teses aceitas pelo consenso científico e de um conjunto de problemas a resolver. Esses dois conteúdos expressam-se respectivamente no discurso *lético* (de *θεσις*, *thesis*, “ação de por em ordem”, “estabelecimento”, “colocação”) e no discurso *problemático* (*προβλημα*, *problema*, “saliência” ou “obstáculo”). Aprender uma ciência é portanto dominar o seu *método* (de *μεθοδος* “*caminho*”), absorver as suas *teses* e adquirir a habilidade de lidar com os seus problemas: é conhecer o caminho pelo qual se pode caminhar pelo terreno plano e transpor os obstáculos.

Nas ciências da natureza:

- Os dados para o estudo da natureza são colhidos dela própria por observação sensível direta, com ou sem a ajuda de aparelhos.
- Esses dados podem ser colhidos um a um, atomisticamente, sem necessidade de um esquema geral explicativo prévio.
- Eles são, em princípio, “externos” ao sujeito cognoscente individual, que não os pode encontrar por pura reflexão ou por introspecção imaginativa.
- A linguagem humana em que se descrevem é, pois indiferente à natureza e propriedades dos objetos respectivos.

No estudo do homem e da sociedade:

- A observação pelos sentidos nem sempre é possível e, quando possível, não é nunca suficiente, pois todo ato ou situação humana tem sempre um *significado*, que remete a um horizonte de experiência muito além dele próprio e que só pode ser reconstituído na subjetividade do observador.
- Nenhum dado é atomístico, pois apreendê-lo é inseri-lo imediatamente num sistema de significações, seja vislumbrado nele próprio, seja projetado pelo observador⁴.
- Nenhum dado é completamente externo ao sujeito cognoscente, que para apreendê-lo tem de revivenciá-lo.
- A linguagem em que se descrevem é, em grande parte, determinada pelos dados mesmos, os quais por sua vez só são em grande parte estruturados pela linguagem do observador.

FATORES DE DIFERENCIAÇÃO SEGUNDO OS DADOS	CIÊNCIAS NATURAIS	CIÊNCIAS HUMANAS
Fonte	Sensível	Sensível e simbólica
Apreensão	Atomística	Sistêmica
Posição	Externa	Externa e interna
Linguagem	Convencional	Adequada aos dados e à situação

Essas quatro diferenças podem ser resumidas na relação entre os dados e o pensamento humano ou, mais genericamente, a psique. Nas ciências da natureza, a separação entre os dados e a psique é máxima, nas ciências humanas é mínima. Quando o cientista natural estuda a estrutura cristalográfica de um mineral, descreve a anatomia de um lagarto ou opera uma reação química

⁴ Por exemplo, se o naturalista encontra um pássaro de espécie desconhecida, isso quer dizer exatamente que ele não sabe qual o lugar desse pássaro na ordem da natureza. Isso é exatamente o que ele vai tratar de descobrir tão logo esteja de posse do dado, isto é, de um exemplar ou pelo menos de um conjunto de descrições apropriadas do pássaro. Já o investigador de ciências humanas não pode tomar posse de nenhum dado se não for capaz de inseri-lo imediatamente num sistema de significações previamente dado. Uma palavra ou uma frase, por exemplo, não se torna um dado utilizável pelo cientista social enquanto ele não compreende a sua significação. Grafismos numa língua desconhecida são material para o lingüista e o filólogo, não para o historiador ou o antropólogo. Isso quer dizer que a lingüística e a filologia (como também a arqueologia) não são propriamente ciências sociais, mas ciências instrumentais prévias, como as matemáticas o são no campo das ciências naturais (e também parcialmente no das sociais).

em laboratório, ele está lidando com elementos que são radicalmente heterogêneos em relação às operações mentais que produz para conhecê-los. Do mesmo modo nas matemáticas. A coerência interna da demonstração, que atesta a veracidade de um teorema, não tem nada a ver com os processos cerebrais postos em ação para demonstrá-lo. A fisiologia cerebral não pode ser deduzida das afirmações geométricas, nem estas daquela. Quando dizemos que uma ordem de verdades não pode ser deduzida de outra, estamos dizendo que não há conexão lógica concebível entre uma e a outra, que não podem ser inseridas no corpo de um mesmo discurso dedutivo, que pertencem a regiões ontológicas diferentes e que, portanto, não podem ser objeto de uma mesma ciência. Mesmo que inventássemos uma ciência da neuropsicologia geométrica, que estudasse especificamente os atos psíquicos e processos cerebrais postos em ação no ato de aprender geometria, esta ciência não poderia fundamentar nem a geometria nem a fisiologia cerebral, mas dependeria delas e, ao mesmo tempo, nenhuma delas poderia, por si, fornecer os fundamentos dessa nova ciência. Nem o poderia a mera soma das duas. Temos aí três em vez de dois domínios ontológicos diferentes.

Já no caso das ciências humanas, os dados são do mesmo tipo produzido pelos atos psíquicos do observador ou remetem a eles de algum modo. São ações, são palavras, são complexos de símbolos e associações de idéias. Mesmo quando tomam a forma de objetos corporais, como no caso de estátuas ou edifícios, não é na sua corporalidade enquanto tal que são apreendidos, mas na sua intencionalidade e significação. E não é preciso dizer que conjuntos de dados aparentemente externos e puramente objetivos, como por exemplo estatísticas de produção e exportação, cronologias, mapas demográficos, etc., que fazem as delícias dos positivistas, não são dados objetivos e externos em si mesmos, mas o resultado de uma objetivização artificial construída a partir das intenções e pensamentos humanos que originaram os atos e situações aí representados. Por exemplo, a distribuição da população num território pode parecer um puro dado externo e objetivo para o demógrafo positivista, mas é na realidade a resultante de milhões de decisões humanas nascidas na subjetividade: casar, ter filhos, escolher um local de moradia, etc.⁵

Desse contraste emerge uma diferença essencial entre o modo de alcançar um rigor científico nas ciências naturais e nas humanas. Naquelas, trata-se de converter os dados objetivos em conteúdos de consciência de tal modo que não sejam muito alterados no processo. A medição exata e o controle por muitos observadores são meios de fazer isso. Nas ciências humanas, ao contrário, esses meios são, com frequência, apenas modos de criar falsas objetivizações⁶. O essencial é que o observador amplie o seu horizonte de consciência de modo a poder apreender as significações num quadro inteligível mais amplo do que aquele que tinham em vista os agentes que criaram essas significações. O construtor medieval tinha uma idéia exata da forma simbólica que pretendia impor às pedras, do sentido litúrgico aí subentendido e da compreensão que o público teria das formas assim geradas. O historiador deve também estar consciente de tudo isso, mas deve ademais poder comparar esse conjunto com os seus análogos na arquitetura grega ou islâmica – uma preocupação que vai mensuravelmente além do horizonte de interesses do

⁵ Portanto as objetivizações só podem ser feitas de maneira proveitosa quando fundadas numa prévia apreensão correta das significações e não sua transmutação crítica e dialética em conceitos científicos apropriados. Por ironia, a objetivização quantitativa, que depende visceralmente dessa providência preliminar para poder ter algum valor científico, tende em vez disso a tomar o lugar dela, posando como emblema convencional de “rigor científico”, transformando a ciência em puro fetichismo. A quantificação de significações não trabalhadas criticamente resulta numa miserável matemática dos espectros, numa tabulação das fantasias. Isto tornou-se regra geral na prática brasileira das “ciências sociais”.

⁶ Só um perfeito cretino acredita que existam “dados estatísticos”. Uma estatística não é jamais um conjunto de dados, mas uma complexa estrutura matemática montada a partir de conceitos que ou serão puras convenções e portanto não dirão nada sobre a realidade, ou serão o resultado de uma depuração crítica e dialética dos dados, sabendo-se que estes últimos, nas ciências humanas, consistem em significações apreendidas em intenções, decisões e ações humanas. Todo cálculo estatístico, supondo-se que seja correto, tem de ser interpretado com base nos conceitos subjacentes, e sua validade dependerá da validade destes últimos. Infelizmente, o rigor nos cálculos vem geralmente acompanhado de uma deplorável frouxidão nos conceitos, de modo que a atividade do cientista social consiste em falar com exatidão matemática cada vez maior sobre palavras cujo significado ele ignora por completo. Os estudantes passam anos adestrando-se nessa caricatura grotesca da investigação científica.

construtor. O estrategista militar deve estar consciente da disposição das forças no campo de batalha, mas o historiador deve conhecer a relação entre essa situação e o quadro político, econômico e psico-social da guerra, além de poder compará-la com outras guerras e situações. O único meio de garantir a objetividade e o rigor do conhecimento é, portanto, a ampliação do horizonte de consciência do observador⁷. A possibilidade de fiscalização por outros observadores é, no caso, bastante reduzida, porque só observadores com horizonte de consciência igual ou mais amplo podem aí ser de ajuda efetiva, exceto se tivermos em vista a mera correção de detalhes fáticos.

Como os dados e a interpretação que lhes dá o observador pertencem a uma mesma esfera de realidades, porém, a mera ampliação não basta. O observador deve introduzir entre os dados e a interpretação uma diferença qualitativa, no sentido de que esta última dê o “fundamento” ou “explicação” daqueles, e que essa explicação, por sua vez, possa ser articulada num discurso que se aproxime, estruturalmente, do mesmo tipo de discurso lógico-formal ambicionado pelas ciências naturais. Em ambos os casos o “discurso científico”, no sentido de Aristóteles, raramente chega a se constituir como realidade definitivamente adquirida. A ciência em ação permanece sempre amplamente dialética e problemática, tendo-o porém como ideal teleológico orientador e aproximando-se dele como numa assíntota.

Essa diferença qualitativa, conforme bem viu Aristóteles, é obtida mediante a distinção sistemática entre dois tipos de discursos: o discurso dos agentes e o discurso teórico do observador. No primeiro caso, o termo “discurso” é usado de maneira elástica para abranger todas as formas expressivas usadas pelos seres humanos para agir sobre seus semelhantes, bem como para explicar a si próprios o que estão fazendo. Pouco importando se o dado em questão é uma obra-de-arte, uma decisão política ou um texto, ele sempre “diz” alguma coisa, tanto para seus destinatários como para o próprio agente e para o observador. Esse conteúdo significativo é que é a matéria-prima sobre a qual vai trabalhar o observador científico. O discurso científico e o discurso dos agentes difere por seu propósito. Este último visa a produzir efeitos da ação considerada; aquele, a tornar essa ação inteligível no horizonte maior de referência usado pelo observador.

Por isso Aristóteles insistia que, no estudo dos problemas da *polis* – no que hoje chamaríamos ciências humanas – é preciso partir sempre das “opiniões correntemente admitidas”. Estas são a documentação do que a sociedade, num determinado instante, sabe sobre si mesma. Esse saber não é coerente nem sistemático porque foi construído ao sabor das intenções e ações dos vários agentes. Comparando e articulando essas opiniões, o observador científico obtém um quadro objetivo do que estava efetivamente em jogo para o conjunto dos agentes, e pode cotejar os resultados assim obtidos com diagnósticos similares que fez para outros tantos agentes e situações em outros lugares e tempos. A amplitude do quadro comparativo é essencial, porque toda ação só adquire seu pleno significado quando inserida não só no cenário integral da situação que a gerou, mas no quadro total das possibilidades humanas. Este quadro constitui, a rigor, uma antropologia filosófica. O estudo comparativo das várias situações ajuda a formá-la, e ela retroage sobre as comparações, iluminando-as. É só no quadro da antropologia filosófica que homens de culturas e épocas diversas podem efetivamente se compreender uns aos outros. A transição entre as situações particulares e a estrutura geral inteligível é feita pelo observador científico⁸.

É claro que os discursos dos agentes podem conter, como um de seus elementos, algo da ciência humana disponível na situação. Do mesmo modo, o discurso teórico do cientista pode ser secundariamente, ou até eminentemente, uma função de discurso de agente na sua própria

⁷ V., adiante, § 2, “Observação e testemunho”.

⁸ Não é preciso explicar que essa transição consiste exatamente na passagem dos discursos poético e retórico para o discurso lógico-analítico, por intermédio do discurso dialético. Também não deveria ser preciso esclarecer que o discurso do agente, qualquer que seja sua constituição interna, é sempre enfocado pelo observador na chave poético-retórica.

situação. Também pode acontecer que aquilo que num determinado momento é puro discurso teórico seja incorporado em seguida num discurso de agente, seja como auto-explicação, seja como autolegitimação. Mas nada disso deve encobrir ou atenuar a distinção de planos no ato da investigação científica, e essa distinção é bem fácil de fazer: os discursos dos agentes têm cada qual sua finalidade concreta na situação considerada, ao passo que os discursos científicos têm sempre como finalidade única a de aumentar a inteligibilidade do conjunto. É inútil tentar esfumar essa distinção alegando que os homens agem sempre movidos por paixões e interesses e não pelo desejo da verdade. É um simples dado de realidade o fato de que, para alguns homens, a paixão da inteligibilidade e o desejo de conhecimento são os interesses predominantes. Isto pode ser incompreensível para homens que são dominados por outros interesses, mas o cientista não tem por que levar as opiniões deles em conta, exceto como discursos de agentes.

§ 2. *Observação e testemunho. — O princípio do testemunho qualificado.*

Não a simples posse física dos dados, como nas ciências da natureza, e sim a apreensão intuitiva do seu significado imediato: eis a matéria-prima do investigador em ciências humanas. Ora, essa apreensão não é uniforme nos seres humanos, como é uniforme, dentro de certos limites, a apreensão meramente sensível dos dados corporais. Ele depende do horizonte de consciência do observador. Duas pessoas vendo um pato, mesmo supondo-se que nada soubessem a respeito antes, veriam aproximadamente o mesmo animal, com as mesmas cores, proporções e movimentos. Pequenas diferenças de proporção ou forma poderiam ser facilmente acertadas pela comparação. Do mesmo modo, duas pessoas efetuando medições num território, ou observando sinais elétricos na tela de um osciloscópio, veriam mais ou menos as mesmas coisas e, em caso de divergência, poderiam repetir as operações comparativamente. As habilidades requeridas para isso são bastante simples e podem ser aprimoradas pelo treinamento. Daí o valor que as ciências da natureza dão à possibilidade de reduzir todas as suas complexas construções teóricas a uma base empírica constituída dessas observações simples. Estas constituem o teste da veracidade do conjunto, e esse teste será tanto mais válido quanto mais possa ser repetido em condições acessíveis aos sentidos e, portanto, a “todo mundo”.

Mas duas pessoas ouvindo uma mesma frase podem diferir enormemente na apreensão do seu significado concreto na situação dada. Uma pode apreender somente os sons articulados, outra o significado convencional das palavras e a estrutura gramatical da frase, e outra, ainda – para saltarmos o grande número de gradações intermediárias –, toda uma constelação enormemente rica e complexa de intenções subentendidas, implicações morais, conseqüências vislumbradas ou insinuadas, etc. A diferença pode ser tão grande que o conteúdo apreendido por esta última pessoa seja praticamente impossível de transmitir às duas outras.

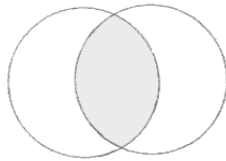
Essa diferença torna-se ainda mais gritante na contemplação de obras de arte. Por exemplo, a música: onde um mal discerne uma pasta de sonoridades confusas, outro apreende melodia, harmonia, estrutura, ordem e toda uma rede de conexões sutis que despertam no seu interior uma complexidade igualmente rica de emoções e evocações.

A possibilidade de atenuar essa diferença pelo treinamento é bem limitada: pode-se ensinar a um aluno a ouvir com mais atenção, a distinguir os sons dos vários instrumentos, a apreender a unidade de longos desenvolvimentos temáticos que antes lhe escapavam, mas não se pode dar a ele a riqueza de emoções e evocações. Esta depende da vivência pessoal que ele traz consigo. Muitas vezes um curso de “apreciação musical” consegue apenas ensinar o aluno psicologicamente medíocre a imitar os sinais convencionais de experiências exteriores que ele não terá nunca.

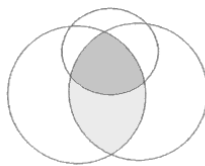
Na percepção das situações reais da vida, então, a diferença é tão grande que se torna intransponível. Há indivíduos que não chegarão a apreender no curso de toda uma vida os significados e intenções que um outro apreendeu num relance, por exemplo num olhar, num gesto, numa palavra, numa entonação.

Ora, se os dados nas ciências humanas consistem justamente desses significados e intenções se estes são a matéria-prima para toda elaboração crítica e a fixação dos conceitos elementares, então a diferença do nível qualitativo e quantitativo da sua apreensão por indivíduos diversos e aí um componente irreduzível do próprio método científico.

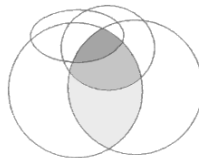
Duas exigências usuais do método científico das ciências naturais são aí flagrantemente contrariadas: a repetibilidade da experiência e, sobretudo, a acessibilidade pública dos dados. Desde o primeiro passo, a apreensão dos dados, a ciência do homem parece reduzir-se a um conhecimento “subjetivo” ou “esotérico”. Mas não nos deixemos impressionar pelas conotações pejorativas. Acima daquelas duas exigências está a análise crítica das condições do conhecimento. E, como não há conhecimento científico que em última instância não dependa de testemunhos, o problema inicial do método em ciências humanas é portanto o do valor dos testemunhos raros ou únicos. Quando se trata de conjuntos complexos de dados, esse valor é inquestionável. Para explicar esse ponto, podemos usar da representação gráfica elementar da teoria dos conjuntos. Como não pode haver superposição perfeita entre as percepções de dois indivíduos, o valor do testemunho múltiplo ou repetido depende da intersecção de dois ou mais conjuntos de dados acessíveis às testemunhas. Se tivermos duas testemunhas A e B, detentoras dos respectivos conjuntos de informações A e B, seus testemunhos só se confirmarão um ao outro nos pontos onde haja perfeita intersecção:



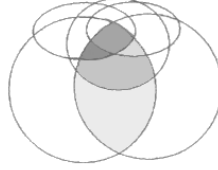
Se acrescentarmos uma testemunha C, o número de pontos perfeitamente convergentes nos testemunhos será menor, correspondendo, na figura, à área de intersecção mais escura:



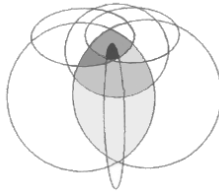
Um quarto testemunho reduziria ainda mais a intersecção (zona escura):



E mais ainda o quinto:



No fim, com o sexto testemunho, sobraria uma área de intersecção bem pequena (área preta):



Em suma: quanto maior o número de testemunhos, tanto mais reduzida a área de perfeita concordância. Isto quer dizer que o valor do testemunho coletivo depende inteiramente da redução dos dados a um esquema cada vez mais abstrato, mais separado da experiência inicial concreta. A consequência metodológica é evidente: quanto mais valiosa a informação, menor a probabilidade do testemunho numeroso. Se estivermos estudando, por exemplo, a vida de um personagem célebre, somente os dados mais externos da sua biografia poderão ser confirmados pelo testemunho do público. Para informações mais e dentro, teremos de recorrer a amigos ou familiares do biografado. E sobre seus pensamentos íntimos não teremos outra testemunha senão ele próprio.

Como regra geral, só raramente contrariada por exceções, podemos portanto admitir que a importância dos testemunhos é inversamente proporcional ao seu número. Isso vale na investigação policial, biográfica, histórica, psicológica, antropológica ou sociológica. Chamarei a isso o *princípio da testemunha qualificada*, e, em virtude da natureza muito especial da apreensão dos dados nas ciências humanas, não acredito exagerar em nada ao considerá-lo uma das regras fundamentais do método nessa área do conhecimento.

§ 3. *Agente, testemunha e observador*

Mas a quem, em particular, me refiro sob a classificação de “testemunha”? Agente, testemunha e observador [científico] são nomes de três papéis bem diferentes que alguém pode desempenhar num processo humano qualquer, mas nem sempre esses papéis estão distribuídos entre pessoas diferentes e, no caso de serem exercidos pela mesma pessoa, nem sempre são separados no tempo, podendo corresponder a diferentes funções desempenhadas simultaneamente por um mesmo indivíduo.

O agente é testemunha de seus próprios atos, e um pouquinho de conhecimento racional a que ele apele para explicá-los a si mesmo já basta para fazer dele, sob esse aspecto e nesse momento, um observador científico. Sua observação científica pode ter maior ou menor

autonomia em relação ao seu papel de agente. Ele pode fazer um esforço real para compreender objetivamente sua situação e as ações que nela desempenha. Sem chegar a tanto, pode usar de um critério de veracidade científica para dar respaldo ao seu autotestemunho. Ou pode usar elementos de conhecimento científico, deslocando-os do seu contexto originário, para dar às suas ações um respaldo de legitimidade, sincero ou não. O primeiro caso é, por exemplo, o de Henry James, o romancista que se empenha em obter por meio da análise crítica uma compreensão objetiva da sua própria obra. No segundo, temos o memorialista que reforça o depoimento da memória por meio da consulta a documentos e ao testemunho de terceiros. No terceiro caso, uma característica *apologia pro domo sua*, o conhecimento se integra na ação, como um de seus componentes essenciais ou acessórios. Exemplos desses dois casos encontram-se respectivamente na *História da II Guerra Mundial* de Winston Churchill e na *História da Revolução Russa* de Leon Trótski. Em ambos esses livros um agente essencial se coloca narrativamente no mesmo centro existencial que ocupou os acontecimentos narrados, escrevendo como que uma autobiografia ampliada em epopéia histórica e recorrendo a inúmeras fontes escritas e orais para reforço da memória. O elemento de autoglorificação é evidente nos dois exemplos, o talento historiográfico também. A diferença é que Churchill, já velho e em fim de carreira, não visava com isso senão erguer um monumento às suas glórias passadas, consolidando ao mesmo tempo sua fama de historiador, ao passo que Trótski ainda tinha planos políticos bem determinados, a cujo serviço coloca eloqüentemente a sua visão histórica dos acontecimentos revolucionários. Nos três casos um mesmo indivíduo é agente, testemunha e observador, mas em cada um é uma diferente função central que subordina as outras. Em Henry James, o artista que terminada a obra reflete criticamente sobre o que fez, o agente tornou-se objeto de análise e a testemunha de seus próprios atos fornece subsídios ao observador crítico. Esta última função, pois, predomina. No livro de Churchill o agente também se transformou em objeto, mas é a testemunha, o narrador memorialista, que impera ao mesmo tempo sobre ele e sobre o Churchill detentor de conhecimentos científicos convocados a dar respaldo ao testemunho. Finalmente, em Trótski o papel do agente domina tudo.

Também pode acontecer que a testemunha não tenha sido agente, que ela entre no caso na condição exclusiva de testemunha. Ainda assim as três funções podem estar em cena, porque testemunhar é agir e porque algum conhecimento científico, por tênue e remoto que seja, sempre pode ser convocado como elemento auxiliar para dar forma ou clareza ao seu depoimento, assim como para falsificá-lo.

Por fim, o observador científico, mesmo quando afastado no tempo e no espaço do seu objeto de estudo, é sempre e necessariamente testemunha. Testemunha, em primeiro lugar, dos dados que colheu, os quais só entram no estudo por meio da sua consciência pessoal. Testemunha, ademais, do rumo que imprimiu à investigação, das sucessivas decisões metodológicas que tomou no curso da sua realização, etc. E é também, com certeza, um agente, empenhado em mudar ou consolidar o estado atual da sua ciência ou mesmo em interferir, por meio da ciência, num estado de coisas mais vasto – a educação, a política, a cultura, a moralidade pública, etc.

§ 4. *A apreensão inicial*

Todos esses pontos de vista, bem como sua articulação num sistema de perspectivas cruzadas, são importantes em qualquer investigação em ciências humanas, mas, por isto mesmo, o aspecto decisivo para o presente estudo é o papel do observador científico enquanto testemunha dos dados que colhe. Esses dados tomam geralmente, eles próprios, a forma de testemunhos, sejam orais, escritos ou registrados sob qualquer outra forma, seja diretos ou indiretos. Perante eles, cabe ao observador dar testemunho dos testemunhos. Para isso – e antes

mesmo de qualquer trabalho sistemático de interpretação, análise, verificação, construção de hipóteses, etc. –, ele deve ser bom nas seguintes atividades: ver, ouvir, ler, sentir, perceber, reter, organizar e unificar os dados. Esse conjunto forma a *apreensão inicial* dos dados disponíveis. Todo o trabalho subsequente, inclusive o imediatamente subsequente que consiste em novas coletas de dados, depende de uma boa apreensão inicial. Infelizmente, esse passo é em geral negligenciado nos tratados de metodologia prática, deixado de lado como se fosse um momento pré-científico, subjetivo e puramente irracional da atividade científica. Isso acontece graças à tendência geral e renitente – ainda não curada, depois de um século e meio de controvérsias – de macaquear os critérios da ciência natural. Nesta o ideal metodológico é o protocolo fixo, o algoritmo-padrão destinado a facilitar a convergência das observações, a formalização lógico-matemática dos dados e a repetição das experiências validantes. Para isso é preciso eliminar ou reduzir ao mínimo a parte consagrada aos atos cognitivos concretos, ao desempenho cognitivo do investigador, desempenho que, idealmente, deve ser idêntico em todos os profissionais envolvidos e que, por isso, se torna um infinitesimal desprezível ou é remetido a uma esfera separada, a psicologia do conhecimento científico. Nas ciências humanas, porém, vimos que o investigador tem necessariamente um papel de *testemunha privilegiada*, o que significa que, no seu trabalho, a cientificidade dos resultados depende, em grande parte, justamente do controle crítico dos atos cognitivos concretos na apreensão inicial dos dados. Por esse motivo, o estudo da apreensão inicial não pode ser afastado como um tema meramente psicológico alheio ao campo da metodologia. A apreensão inicial está ligada bem de perto à escolha do tema. Max Weber fez muito mal em exilar essa escolha nos domínios do irracional, como decisão baseada em “valores” não justificáveis cientificamente. A seleção de um tema, quando não imposta por circunstâncias burocrático-acadêmicas estranhas à substância do conhecimento científico, reflete não apenas uma atribuição subjetiva de importância a um grupo qualquer de fenômenos, porém uma *percepção de significado*. É um ato cognitivo de pleno direito, e não uma pura opção valorativa pessoal. Essa percepção é o ato inaugural da apreensão inicial e tem para esta uma importância decisiva, como a apreensão inicial tem para o curso restante da investigação. O controle crítico mais atento deve ser exercido, portanto, desde esse momento, e não deixado apenas para as fases seguintes do trabalho. E esse controle crítico incide justamente sobre os atos cognitivos concretos por meio dos quais o investigador percebeu o grupo de fenômenos e o delimitou como tema de sua investigação. Uma pequena desatenção nessa etapa fará com que esquadrões inteiros de significados não conscientizados se introduzam na formulação da questão científica, viciando desde a base os possíveis resultados. Por isso aquilo que na metodologia das ciências naturais podia ser ignorado como mera psicologia se torna, nas ciências humanas, o fundamento mesmo da metodologia. No que direi a seguir, portanto, o leitor deve permanecer consciente de que meu ponto de vista ao tratar dos atos cognitivos inerentes à apreensão inicial e à escolha e formulação de um tema de investigação não é de maneira alguma psicológico, e sim metodológico.

§ 5. O significado do significado

Todo dado em ciências humanas é, imediatamente e essencialmente, um signo, um portador de significações.

Um esclarecimento do conceito de “significado” é portanto indispensável à delimitação do terreno e dos métodos nessa área do conhecimento.

Ainda é muito disseminada – e subjacente a muito do que se diz a respeito – a teoria de John Locke segundo a qual o significado de uma palavra é o que o emissor “tem em mente” ao pronunciá-la. Uma variante, estabelecida por Wittgenstein, diz que o significado é o “uso” que se faz da palavra. Em ambos os casos, o termo “palavra” pode ser substituído por “signo” em geral, dado que não somente as palavras têm significados, mas também, por exemplo, os sinais gráficos.

Quer aplicada às palavras, quer aos signos em geral, essa teoria é uma meia verdade. Embora de fato sempre o sujeito humano “tenha algo em mente” no ato de usar um signo, e embora esse ter mente constitua obviamente um “uso” determinado que ele faz desse signo, o fato mesmo de podermos perguntar “qual” o significado com que ele o empregou já mostra que (1) o mesmo signo pode ter outros significados, ausentes no ato; (2) o significado que o sujeito “teve em mente” pode ser repetido ou revivenciado, tal e qual, por outros sujeitos em outras circunstâncias; (3) portanto o significado vai além de um mero “usar” ou “ter em mente”; se não fosse, isto é, se estivesse intrinsecamente vinculado a um determinado ato de emissão por um sujeito concreto, não poderia ser concebido fora desse ato. O traço mais característico do significado é, bem ao contrário, a sua independência de qualquer “ato” ou “uso”, a sua capacidade de ser transportado para outros atos e usos, de ser repetido por outros emissores – ou pelo mesmo em outras circunstâncias – sem nada perder de sua identidade. Se não fosse assim, todos os significados seriam eternamente incertos e a *práxis* da comunicação humana seria impossível. Longe, portanto, de depender dessa *práxis*, o significado é a condição que a possibilita⁹.

Esse ponto foi abundantemente esclarecido primeiro por Bernhard Bolzano e depois por Gottlob Frege e Edmund Husserl¹⁰. Se tivesse sido compreendido pela generalidade do universo acadêmico, há muito tempo ninguém mais tentaria dar conta do problema do significado por meio do “triângulo de Peirce” e artifícios similares, que não permitem sequer uma distinção entre o significado e o mero índice¹¹. Por “índice” entendo aqui, por exemplo, o desenho num cartaz que assinala a presença de um cão no jardim da casa, ou o latido com que o próprio cão anuncia essa presença. Nesses casos, um elemento material, o signo, remete apenas a outro elemento material presente. Não existe aí nenhum significado transportável para fora da situação concreta. Assim é toda comunicação animal e aquela faixa da comunicação humana que lhe corresponde funcionalmente. Mas é óbvio que essa faixa não ocupa senão uma fração ínfima do imenso território da comunicação humana. O mundo do significado começa onde o signo já não remete a um estado de fato, mas a uma essência, a uma entidade ideal, a um *eidós*. Como há significados que não têm correspondente efetivo no mundo real, porque expressam essências de entidades inexistentes ou impossíveis, segue-se que o *eidós* é independente não apenas do ato emissor e do sujeito emissor, mas também do objeto que, no mundo real, corresponde à efetivação do seu conteúdo.

Esse é o núcleo da intuição platônica quanto ao “mundo das idéias” (ou, como prefere Victor Goldschmidt, “mundo das formas”). Se distinguirmos essa intuição dos símbolos míticos com que Platão a expressa, já não haverá nem mesmo diferença substantiva, no caso, entre a perspectiva platônica e a aristotélica do problema do significado. Não se trata de cavar um abismo ontológico entre o mundo sensível e o inteligível, mas de compreender que o primeiro só se torna inteligível quando visto *através* do segundo em vez de diretamente em si mesmo. Na linguagem mítica, não de Platão, mas da tradição homérica, o mundo das essências inteligíveis corresponde funcionalmente ao espelho da sabedoria, presente de Zeus, através do qual Teseu pode olhar o rosto da Medusa sem ser fascinado pelos mil olhos do monstro. Entregue diretamente ao caos das estimulações sensíveis, a inteligência humana seria impotente para elevar-se acima de uma mera linguagem de índices.

O ponto de vista platônico enfatiza a independência do mundo das idéias em relação aos objetos sensíveis, o aristotélico a necessidade que a inteligência humana tem de subir destes para

⁹ Espero que não ter de perder muito tempo, em aula ou fora dela, com a objeção pueril de que, criado pela *práxis*, o significado é em seguida “fixado” pelo uso e pela convenção. A possibilidade do uso repetido e da convenção pressupõe o reconhecimento do “mesmo” significado quando repetido e não pode ela mesma ter nascido dessa repetição, muito menos de uma hipotética “convenção” subsequente.

¹⁰ V. Jocelyn Benoist, *Entre Acte et Sens*.

¹¹ O “triângulo de Peirce” (signo-referente-referência) deve ser substituído então por um quadrilátero: signo-essência-referente-referência, onde a referência designa a relação entre o objeto (referente) e significado (essência).

aquela através da depuração abstrativa, mas é claro que essas duas perspectivas se completam em vez de contradizer-se. Sobretudo porque, numa certa etapa da escalada abstrativa, tem de haver um salto intuitivo que assinala a heterogeneidade dos dois níveis de conhecimento: ninguém poderia operar a separação aristotélica entre o esquema fático e o esquema eidético se já não conhecesse de algum modo este último, e decerto não poderia conhecê-lo pelos mesmos meios que lhe dão acesso àquele. A independência do significado é uma condição *sine qua non* do conhecimento intelectual dos objetos sensíveis. Sem isso, teríamos apenas o conhecimento sensível do sensível, e uma linguagem de índices para exprimi-lo.

Para alguns autores, a diferença crucial entre linguagem animal e linguagem humana reside na passagem dos signos naturais para os signos arbitrários ou convencionais¹². Mas é fácil perceber que a possibilidade de usar signos arbitrários não é *causa sui*: se os significados enquanto tais não fossem transportáveis e repetíveis, não seria possível manejá-los por meio de signos convencionais, pois estariam vinculados ao ato concreto de emissão, como acontece na comunicação animal, e só poderiam ser repetidos por meio da cópia fiel do mesmo ato, com seus concomitantes fisiológicos inclusivamente. Por outro lado, nada impede que alguns significados repetíveis sejam designados por signos naturais, como acontece em termos onomatopaicos e em outros casos especiais que estudarei mais adiante¹³. A arbitrariedade do signo, um fetiche da lingüística saussuriana, é apenas o aspecto mais superficial e visível de um processo mais decisivo e mais profundo, que é o acesso da inteligência humana aos significados ou essências.

O “triângulo de Peirce” (signo-referente-referência) deve ser substituído então por um quadrilátero: signo-essência-referente-referência, onde a “referência” designa a relação entre o objeto (referente) e o significado (essência). Essa relação define-se pelo grau de manifestação do significado num objeto do mundo real. As essências “casa” e “o autor deste estudo”, por exemplo, ambas têm manifestações reais concretas, a primeira numa vasta quantidade de produtos da técnica de construções e mesmo em algumas formações naturais que sirvam de moradia, a segunda apenas num indivíduo humano determinado. Já a essência “tartaruga alada” só se manifesta numa criação da fantasia humana, e a essência “círculo quadrado” não se realiza de maneira alguma. A essência “infinito” realiza-se necessariamente, mas não em alguma condição determinável. E assim por diante. A referência, enfim, é o quadro completo das condições ontológicas correspondentes às essências – o que significa que nenhuma essência de nenhum objeto poderia ser jamais apreendida se o sujeito cognoscente não tivesse antes algum vislumbre da estrutura geral do ser. Eis por que não se pode admitir que a linguagem humana, materialmente considerada, seja o fundamento da possibilidade do conhecimento que a nossa espécie animal tem da realidade: sem uma prévia “transparência” da estrutura do real, oferecida de algum modo ao ser humano, ainda que parcial e deficientemente, a linguagem humana não seria possível.

§ 6. As tarefas básicas da ciência social e o autoconhecimento

Tudo o que o cientista social¹⁴ apreende nos dados é, pois, uma constelação de essências aparentemente manifestadas num conjunto de fenômenos sensíveis, articulados, também aparentemente, por um conjunto de nexos fáticos correspondentes às articulações lógicas que ele percebe entre aquelas essências. O primeiro desses aspectos corresponde à apreensão inicial, o segundo à organização dos dados, à formulação das hipóteses, etc. O núcleo vivo do trabalho residirá em dar consistência científico-racional (a) à realidade das manifestações; (b) à realidade da

¹² V. André Marc; s.j., *Psicologia Reflexiva*, trad. Antonio Puigcerver, Madrid, Gredos, 1965, t.I, pp. 24 ss.

¹³ V. minha apostila “Da tripla intuição”.

¹⁴ Uso aqui a expressão “cientista social” no sentido mais elástico, designando tanto o sociólogo ou o economista quanto o historiador e o jurista.

correspondência entre as duas séries de nexos. É simples, embora materialmente trabalhoso, demonstrar que nunca um cientista social empreendeu qualquer investigação que não consistisse única e exclusivamente na consecução dessas duas tarefas. Essa mesma demonstração, como estudo histórico, não constituiria exceção.

Pela formulação mesma das duas tarefas básicas, é fácil perceber o quanto o sucesso da segunda depende da primeira. A apreensão inicial é um trabalho complexo e criativo, que põe em ação uma multiplicidade de talentos e habilidades: observação sensível, percepção da forma estética, interpretação de textos, etc.

A passagem à segunda etapa coloca porém em ação um novo conjunto de exigências, que comprometem ainda mais profundamente o cientista enquanto sujeito real, existencial, do processo cognitivo. É que, ao tentar provar que tais ou quais essências e respectivas articulações lógicas hipotéticas se manifestaram realmente em tais ou quais fenômenos sensíveis, ele terá de investigar imaginativamente os atos reais, de ordem espiritual e psíquica (cognitivos, volitivos, imaginativos, valorativos) com que os agentes produziram esses fenômenos. Mesmo nos estudos mais neutros e impessoais, no sentido positivista dos termos, essa investigação imaginativa está presente, ainda que camuflada sob densas camadas de objetivações engenhosas construídas com maior ou menor inconsciência dos atos cognitivos mediante os quais o cientista as produziu. Muito do que em ciências sociais se apresenta como objetividade neutra é pura falta de autoconsciência de cientistas cuja identificação com o seu papel social de cientistas a serviço de tal ou qual instituição encobriu com algum sucesso a sua percepção de si mesmos enquanto sujeitos cognoscentes reais. Se fossem capazes de rastrear o processo efetivo de formação dos conceitos e dos nexos no recesso da sua psique, isto é, se soubessem realmente de onde obtiveram os termos que empregam e os juízos com que os enlaçam, perceberiam que, longe de superar a exigência do trabalho introspectivo, apenas o esqueceram ou o ocultaram após tê-lo realizado de maneira aleatória, semiconsciente ou inconsciente, e sem o devido controle metodológico.

Quando Karl Marx, no começo de *O Capital*, define o valor da mercadoria como “a quantidade de trabalho socialmente necessário para produzi-la”, ele está totalmente inconsciente de que optou, sem a menor razão plausível, por fazer abstração do consumidor, e de que fez isso porque estava previamente obsediado pela figura mítica do “trabalhador” como agente de transformação material do mundo e, portanto, como centro do processo econômico, como se o trabalhador só existisse enquanto tal e não fosse também um consumidor. O “trabalhador” de Karl Marx é um *Idealtypus* weberiano construído sem a mínima consciência dos atos cognitivos realizados para construí-lo, e tratado em seguida como realidade materialmente encarnada em seres humanos historicamente existentes. É uma essência abstrata enfocada como materialmente existente por si mesma. O conjunto de nexos lógicos gerais hipotéticos em que essa essência aparece enredada logo na apreensão inicial transmuta-se em seguida num sistema de nexos histórico-sociais reais cuja efetividade se tentará provar por argumentos estatísticos, como se uma articulação lógica de essências pudesse materializar-se de per si, sem ser por meio da manifestação concreta dessas essências em agentes de carne e osso. Mesmo supondo-se que esses argumentos estatísticos fossem impecavelmente construídos – e não o foram, porque se sabe que Karl Marx propositadamente falseou a seqüência histórica dos dados –, ainda assim o resultado final não passaria jamais de uma curiosa coincidência entre uma série lógica e uma série fática, sem nenhuma conexão efetiva, já que esta depende justamente de que as essências abstratas da primeira se encarnem nos agentes efetivos da segunda. É por isso que a leitura de *O Capital* nos dá aquela poderosa impressão de arrebatamento imaginativo para um outro mundo, um mundo absurdo mas impregnado de uma semelhança tremendamente persuasiva com o mundo da experiência real. O poder hipnótico da verossimilhança repousa inteiramente, aí, no detalhe da essência abstrata dotada, não de uma vida real produzida pela sua manifestação em agentes reais, mas de uma vida aparente montada pela lógica do enredo global que coincide com uma seqüência de dados estatísticos. Raramente o ilusionismo tomou o lugar da ciência com tamanho sucesso.

Esse caso ilustra a necessidade absoluta do controle dos atos cognitivos por parte do cientista. Na condição de observador e testemunha, este último deve saber o que faz, deve *conhecer-se a si mesmo* para poder exercer esse controle, o que mostra haver nas ciências humanas um elemento de sabedoria, de *prudentia*, de *frónesis* aristotélica, que as torna ao mesmo tempo menos passíveis de controle quantitativo externo e mais necessitadas do autocontrole interior do próprio cientista.

Mas, como vimos antes, o controle quantitativo depende sempre de um recorte abstrativo que demarque, na complexidade do mundo real, uma área passível de observação comum por um número ilimitado de indivíduos. A consequência inevitável é que a observação será tanto mais exata quanto menor a área recortada em comparação com o círculo total da experiência humana. Seria um erro tomar aí a palavra “menor” em sentido puramente quantitativo, como se uma realidade homogênea pudesse ser recortada indefinidamente sem que as qualidades do conjunto desaparecessem dos menores fragmentos. O recorte abstrativo não apenas introduz mudanças qualitativas na área escolhida, que ao afastar-se do mundo da experiência geral se constitui como um microcosmo autônomo, mas esse recorte, no mais das vezes, é feito por razões puramente práticas da investigação científica, com total desprezo pelos nexos ontológicos do todo com as partes e das partes entre si. Então aquilo que passa convencionalmente por “especialização” das ciências não é especialização de maneira alguma, isto é, uma subdivisão racional dos gêneros em espécies, mas uma fixação hipnótica da atenção em pequenos círculos de fenômenos pretensamente independentes de tudo o mais, cujo caráter mesmo de “realidade” se torna assim bastante duvidoso, como duvidoso é o valor do conhecimento produzido por esses meios. Muito falta para que a subdivisão das tarefas científicas corresponda a uma ontologia geral repartida em ontologias regionais segundo as diferentes zonas de realidade abrangidas e as exigências epistemológicas de cada qual, segundo a aspiração de Edmund Husserl. Mais frequentemente corresponde, isto sim, a contingências administrativas e políticas, muitas vezes determinadas tão-somente pela disputa de verbas, por intrigas interdepartamentais e por preconceitos ideológicos, ao ponto de a estrutura social e econômica da profissão científica ter-se tornado um obstáculo gigantesco ao progresso do conhecimento. Se as ciências naturais e “exatas” continuam aí desfrutando do prestígio de conhecimentos superiores, qualitativamente, aos das ciências humanas e da filosofia, é somente por um preconceito consolidado, cuja utilidade para a manutenção do *status quo* não é preciso enfatizar. A tolerância para com a inexactidão, para com as interferências ideológicas e mesmo para com a fraude pura e simples é hoje infinitamente maior em áreas naturais como a ecologia e as ciências da saúde do que, por exemplo, em História. Quando Edmund Husserl, em 1933, alertava para o risco iminente de perda da cientificidade das ciências, ele talvez anteviesse o estado calamitoso a que chegamos neste começo de século XXI, com batalhões de cientistas naturais e “exatos” a serviço da mais pura irracionalidade militante.

§ 7. *Categorias da significação*

A apreensão inicial consiste, pois, em tomar posse de um conjunto ou sistema de essências. Esse sistema pode, por si, sugerir o “sentido” dos fenômenos abrangidos, mas é apenas o sentido imediato produzido pelos agentes mesmos. É raro que esse sentido se articule num sistema coerente que traga em si mesmo suas hipóteses explicativas, restando ao investigador apenas o trabalho de desentranhá-las do implícito para o explícito. Em geral, o que aparece é uma multiplicidade de sentidos que parecem excluir-se mutuamente ou que ao menos não se harmonizam à primeira vista. Neste caso, a segunda etapa do trabalho do investigador consiste em articular dialeticamente os vários sentidos, em busca da unidade profunda que em parte revelam e em parte encobrem. As linhas método, aí, são substancialmente aquelas que Aristóteles delineou nos *Tópicos* para o tratamento dialético das “opiniões correntemente admitidas” (aqui correspondentes aos vários sentidos em disputa).

Tal como no *Organon* as quatro ciências do discurso são precedidos dos livros *Da Interpretação* e *Das categorias*, a articulação dialética dos sentidos pressupõe o correto entendimento dos signos e a hierarquização dos níveis de significado que se pode esperar do conjunto do material.

O quadro seguinte mostra as várias categorias, isto é, modalidades e planos em que um significado pode ser apreendido. As modalidades correspondem às colunas, os planos às linhas. Entre as várias modalidades não há, decerto, equivalência material, mas apenas analogias. Destas analogias, no entanto, transparecem estruturas profundas do fenômeno da significação, estruturas que estão presentes em todo e qualquer emissão de significado e cuja apreensão intuitiva, nebulosa e automatizada, faz parte do processo mesmo da comunicação imediata, mas que o investigador deve se esforçar para trazer à luz da maneira mais clara possível, perante cada conjunto de sentidos que se ofereça como tema de investigação:

FUNÇÕES DA LINGUAGEM	MODO VERBAL	TEMPO VERBAL	ESTILO	PESSOA VERBAL	DISCURSO
Expressiva	Subjuntivo	Passado	Cotidiano	Primeira	Poético
Apelativa	Imperativo	Futuro	Literário	Segunda	Retórico
Denominativa	Indicativo	Presente	Técnico	Terceira	Dialético- analítico

Embora esse quadro possa e deva ser usado como ferramenta analítica, a apreensão dos planos e linhas é em geral intuitiva, e o conteúdo dessa intuição (isto é, os significados captados na apreensão inicial, e não os signos considerados materialmente, é claro) é que deve ser tomado como objeto de análise. A análise considerará então o significado, principalmente, sob o ângulo das três funções da linguagem descritas por Karl Bühler. Isto resulta não em perguntar apenas se o significado expressa conteúdos subjetivos (individuais ou grupais), exerce uma ação sobre o destinatário ou nomeia realidades, mas sim em considerar em suas inter-relações os aspectos cognitivo, expressivo e ativo que estão presentes em toda emissão de significado. Uma influência exercida sobre o destinatário (função apelativa), por exemplo, pressupõe um certo conhecimento que se tenha deste último (função denominativa), e o conteúdo desse conhecimento, bem como a intenção subentendida na ação, envolvem uma atitude interior do sujeito (função expressiva). É evidente que apreender um significado qualquer é captar instantaneamente o conteúdo que ele manifesta nessas três chaves, mas, para transformar-se em instrumento do conhecimento científico, esse conteúdo deve ser explicado de maneira crítica e analítica. A identificação da função lingüística envolvida é, evidentemente, o objetivo principal da análise. O exame sob as demais modalidades serve sobretudo para desentranhar essa função desde dentro dos vários envoltórios lingüísticos que podem complicá-la ou mesmo camuflá-la. O modo indicativo, por exemplo, embora corresponda estruturalmente à função denominativa, pode ser usado para encobrir uma ação exercida sobre o destinatário ou para dar ares de referência objetiva a uma pura auto-expressão. Similarmente, os quatro discursos nem sempre são usados na chave que lhes corresponde objetivamente. É preciso distingui-los, pois, tanto na forma quanto no conteúdo, sabendo que nem sempre há correspondência exata entre esses dois níveis.

§ 8. O sujeito emissor

O agente ou sujeito emissor do significado, por sua vez, pode ser considerado, em primeiro lugar, segundo a estrutura do seu horizonte de consciência tomado positivamente, isto é, como portador de conhecimentos organizados. Nesse sentido, é preciso considerá-lo (a) como sujeito individual autoconsciente dotado de um “mundo” interior próprio, isto é, de um “diálogo interior” cujas estruturas devem transparecer de algum modo nos seus atos e discursos¹⁵; (b) como representante consciente de um grupo ou classe, cuja natureza, valores e objetivos ele interpreta a seu modo; (c) como descendente e continuador autoconsciente de tradições ou correntes históricas identificáveis.

Em segundo lugar, deve-se considerar o horizonte de consciência negativamente, isto é, segundo os fatores que ele exclui dentre aqueles que podem ser, no entanto, importantes para a compreensão do personagem e da situação. Nesse sentido devem ser examinados (a) os possíveis conteúdos “inconscientes” da sua psique que transpareçam nas suas palavras e ações; (b) os valores, preconceitos e hábitos grupais impregnados tão profundamente na sua psique que se tornam forças independentes, atuando através dele sem a sua anuência consciente; (c) a força das correntes temporais suprapessoais, das quais ele se torna um elo sem perceber¹⁶.

[Continua]

¹⁵ Esse diálogo, por sua vez, pode ser considerado sincronicamente ou diacronicamente, isto é, como conjunto estruturado ou como etapa de uma biografia interior.

¹⁶ Não deixa de ser curioso observar que a menor interpretação que se faça de um ato ou discurso humano já contém, de maneira compactada e implícita, todo esse complexo sistema de perspectivas. Mas toda essa parte importantíssima da apreensão de significados é deixada por conta das meras habilidades instintivas do observador, sem incorporar-se ao método científico, que então, por mais rigoroso que se pretenda, não passará de um conjunto de precauções formais, se não convencionais, tomadas em cima de um material mal conscientizado criticamente.

QUEM É GURDJIEFF?

por Olavo de Carvalho

"O diabo também tem os seus contemplativos, como Deus tem os d'Ele."

THE CLOUD OF UNKNOWNING

"No esoterismo islâmico, diz-se que aquele que se apresenta a uma certa 'porta', sem ter chegado a ela por uma via normal e legítima, vê essa porta fechar-se diante dele e é obrigado a voltar para trás, não, entretanto, como um simples profano, o que é doravante impossível, mas como sâher (feiticeiro ou mágico que opera no domínio das possibilidades sutis de ordem inferior). O último grau de hierarquia 'contra-iniciática' é ocupado pelos chamados 'santos de Satã' (awlíya esh-Shaytân), que são de certo modo o inverso dos verdadeiros santos (awlíya er-Rahmân), e que manifestam também a expressão mais completa possível da 'espiritualidade às avessas'."

RENÉ GUENON

Raramente alguém menciona Gurdjieff sem acrescentar, levantando as sobrancelhas, que se trata de uma figura "misteriosa", "polêmica", e outras coisas do gênero.

Para nós ele não é nada disso. Quem quer que tenha tido a oportunidade de acesso aos ensinamentos espirituais das tradições reveladas (1) não encontra a menor dificuldade em identificá-lo como aquilo que ele verdadeiramente é. A atmosfera de mistério em torno do seu nome é apenas fruto da ignorância, embora nem sempre se trate de ignorância natural e inata, e sim de ignorância artificial e propositadamente fomentada pelos interessados na manutenção do mistério.

§ 1.

A "doutrina"

Gurdjieff passou por muitas escolas esotéricas, umas autênticas, outras degeneradas, sem permanecer em nenhuma delas por tempo suficiente para alcançar qualquer resultado espiritual apreciável (como diz Bayazîd al-Bistâmi, quem começa a abrir um poço aqui, depois outro ali, não encontra nada, ao passo que aquele que cava continuamente na mesma direção acaba por encontrar água abundante).

No entanto, ele não estava realmente interessado em resultados espirituais (dos quais alguém como ele está -- e sabe que está -- excluído a priori e irremediavelmente), e limitou-se a colher, de cada uma, certo número de técnicas e palavras-chave, referentes aos aspectos mais periféricos e vistosos da doutrina, para com eles compor um amálgama denso, opaco e obscuro, que veio a ser conhecido como a "doutrina Gurdjieff". (2) Ela é constituída, no exterior, de algumas iscas para atrair os curiosos e descontentes, e, no interior, de uma série de camadas concêntricas de enigmas e charadas progressivamente indelindáveis, até chegar à escuridão total. Tais enigmas são construídos com elementos -- simbólicos, doutrinários e rituais -- extraídos das tradições espirituais autênticas, mas oferecidos numa ordem propositadamente falsa e com uma sucessão de pequenos mas crescentes desvios, equívocos e rodeios, de modo que o emprego das técnicas deles derivadas não possa nunca levar aos resultados benéficos que deveria normalmente produzir numa via espiritual tradicional. O fascínio exercido sobre a mente dos intelectuais ocidentais pelo desafio de decifrar o enigma Gurdjieff é praticamente irresistível, mas ele não foi feito para ser decifrado, e sim para devorar a quem acredite na possibilidade de decifrá-lo. (3)

O estudo dessas "doutrinas" e a prática desses "métodos" leva a um estado de dúvida crescente e cada vez mais opressivo; e à medida que as trevas se adensam na sua mente, o estudante não raro cai na ilusão de estar-se "aprofundando" no conhecimento, quando em verdade está afundando na ignorância e no esquecimento. Incentivado pela crença dominante no preconceito "cartesiano" que concede à dúvida a primazia sobre a certeza, ele avalia seu avanço no conhecimento pelo critério subjetivo e individualista da sua própria dificuldade de entender as questões, ao invés de guiar-se pelo critério tradicional da evidência e universalidade das respostas; e, levado também por um fundo de complexo de inferioridade que os instrutores Gurdjieff sabem habilmente explorar, ele cai na armadilha de avaliar, paradoxalmente, a pretensa luminosidade da doutrina pela densidade da sombra que ela projeta sobre a sua mente; o que vale dizer que a sabedoria, do "mestre" é avaliada pela confusão e imbecilidade que produz nos discípulos; e há mesmo um certo prazer masoquista no tom de apatetada consternação com que estes se confessam constantemente driblados pelo "mestre" e frustrados no seu intento de entender o que está se passando: "Mas ele é um bruxo!" dizem eles. A ilusão de poder algum dia sair desse emaranhado e tornar-se por sua vez um bruxo leva o estudante a permanecer

indefinidamente sob o fascínio de tais "ensinamentos". Sem perceber que o "mestre" é por sua vez otário nas mãos de outro mais maligno, e assim por diante até o cume de uma curiosa "hierarquia espiritual às avessas"; sem dar-se conta de que está sendo induzido em erro pelas contradições e falsas pistas propositadamente semeadas ao longo do caminho, e também parcialmente premido pela ambição de descobrir algo que ninguém jamais soube (sem reparar que isto o afasta para sempre da universalidade do quod omnibus, quod semper, quod ubique credita est, e o aprisiona irremediavelmente na estreiteza subjetiva), ele vai desenvolvendo um senso crescente e exagerado da complexidade e dificuldade das questões, até que as verdades mais corriqueiras e patentes lhe pareçam sujeitas a caução. No começo, isto pode parecer até mesmo um amparo contra o tédio, uma arma contra a opressão da "vida cotidiana", contra a tirania das crenças estabelecidas do mundo burguês; mas, longe de libertar o homem, acaba por conduzi-lo a um apalermado senso da impotência e da impossibilidade de conhecer o que quer que seja, até mesmo a sua identidade individual e os laços de sentimento que o ligam às pessoas mais próximas. Embora este estranhamento em face de quase tudo esteja nos antípodas da universalidade tradicional, que faz o homem compreender a todos os seres e coisas como se fossem letras ou palavras no "discurso evidente" (4) que Deus dirige sem parar a todas as criaturas,

e embora esse isolamento subjetivo se assemelhe antes à despersonalização esquizofrênica do que a qualquer estado espiritual conhecido nas místicas tradicionais, o homem que chega a tal estado apega-se com certo orgulho a seu sentimento, e passa a encarar como incompreensivos e profanos a todos os que não sentem como ele, a todos os que continuam vendo as coisas com uma dose normal de evidência e clareza. Chega um tempo em que ele sente como um dogmatismo tirânico e intolerável a crença de que os olhos vêem, a água molha e as galinhas botam ovos. E quando esta rebelião contra o óbvio chega ao ponto de tornar-se uma incompatibilidade radical contra o fato de dois mais dois serem quatro, então ele está preparado para abandonar o estágio de discípulo e tornar-se por sua vez um instrutor Gurdjieff.

§ 2.

Explicação do efeito

Esse efeito é produto da ruptura proposital da harmonia entre os ritmos das diferentes faculdades cognitivas, harmonia que as práticas tradicionais, do sufismo particularmente, se empenham em manter e fortalecer. (5) O sufismo descreve sete faculdades intelectuais básicas, cada qual correspondendo simbolicamente a um planeta do sistema solar, portanto a um determinado ciclo ou ritmo cósmico. E assim como os ciclos

planetários são de duração diferente (28 anos para Saturno, 12 para Júpiter, 28 dias para a Lua, etc.), também as diferentes faculdades cognitivas funcionam segundo "velocidades" diferentes, que no entanto formam, juntas, o padrão harmonioso do conjunto. Esta harmonia, no macrocosmo, é possível porque entre os vários ciclos existem certas analogias estruturais, pelo fato de que, grosso modo, eles se dividem em igual número de fases. Podemos ilustrar essa analogia dizendo que a Lua percorre em 28 dias as mesmas direções do espaço que Saturno percorre em 28 anos, isto é, que em tempos diferentes eles passam pelos mesmos signos do Zodíaco, de modo que estes representam a "medida" das diferenças entre os dois ciclos, e portanto também o parâmetro das suas semelhanças ou o seu "ponto de junção".

Tais analogias também existem entre as várias faculdades cognitivas no psiquismo humano. No simbolismo tradicional, o Sol corresponde à principal faculdade, que é a inteligência pura (enquanto Mercúrio, por exemplo, corresponde ao pensamento discursivo, Vênus à imaginação e memória, etc.). E, assim como as direções do espaço, do ponto de vista da Terra, não são demarcadas por outra coisa senão pelo movimento aparente do Sol, assim também, segundo o sufismo, a inteligência pura e supraformal instaura e demarca os padrões formais, os moldes lógicos e simbólicos dentro dos quais hão de operar as demais faculdades.

Deste modo, a contínua concentração da atenção num objeto único, transcendente e em si mesmo supraformal (Deus), acompanhada de práticas rituais e morais destinadas a eliminar a dispersão e demais obstáculos psíquicos, eleva todas as faculdades em direção à inteligência pura, fazendo com que todas as modalidades de representação formal concorram obedientemente para refletir o supraformal; desta maneira a imaginação, a memória, o raciocínio, etc., ao invés de se erguerem como obstáculos ante a verdade, transformam-se em superfícies translúcidas pelas quais a verdade pura e supraformal apreendida pela inteligência passa como uma luz através de um cristal; e assim todas as potências da alma concorrem harmonicamente para a visão intelectual de Deus, assim como no macrocosmo a harmonia do sistema solar provém dos liames das órbitas planetárias com o eixo solar.

O diagrama I mostra a harmonização dos ritmos de diferente extensão e igual estrutura:

DIAGRAMA I

Se, porém, ao invés de concentrarmos a inteligência num objeto único e transcendente (6) e de disciplinarmos as faculdades para que obedeçam à inteligência, bombardearmos qualquer das faculdades com um excesso de estímulos e solicitações, o resultado será que os ritmos internos se desconectarão uns dos outros, e as faculdades não poderão mais colaborar entre si. A vítima deste processo passa a ter dificuldade, por exemplo, de simbolizar com a imaginação aquilo que compreendeu com o pensamento discursivo, ou de formular racionalmente aquilo que apreendeu pela imaginação, ou ainda de condensar em decisões, em atos de vontade, aquilo que compreendeu ou imaginou. (7) O diagrama II ilustra esquematicamente o que queremos dizer:

DIAGRAMA II

Pequenas disritmias entre as várias faculdades são um evento normal na vida diária, e podem ser vencidas seja pelo esforço voluntário, seja por uma ajuda suplementar dada a alguma das faculdades (por exemplo, um símbolo visual pode ajudar a imaginação e integrar um conhecimento abstrato;

a ingestão de um remédio homeopático pode ajudar a imaginação a encontrar os símbolos de que necessita, um movimento ritmado pode ajudar a condensar o pensamento num ato de vontade, etc.). A aquisição de qualquer conhecimento novo requer também uma defasagem momentânea, que é compensada em seguida por uma harmonização maior num nível mais alto de integração. (8) A capacidade de aprendizado pode ser muito ampliada aumentando-se a tolerância aos estados de defasagem. Isto depende do conhecimento doutrinal, bem como da fé e da esperança, que sustentam o esforço nos momentos de obscuridade e confusão passageira. O esforço maior e mais prolongado é então recompensado por um conhecimento mais profundo ou mais seguro. Crede ut intelligas; intellige ut credas: "crê, para entenderes; entende, para creres".

Mas -- e aqui entra o gurdjieffianismo -- é possível perverter inteiramente este processo, criando, de um lado, um estado de defasagem crônica e crescente, e, de outro lado, estimulando a vítima mediante a atração de uma pseudo-recompensa que se substitua ao conhecimento e a induza a buscar sempre uma nova defasagem, uma nova dissonância, um novo desafio, sem ter jamais chegado a vencer o anterior. (9)

A defasagem pode ser produzida, como vimos, pela estimulação exagerada das faculdades inferiores (isto é, daquelas que, por si mesmas, têm baixa capacidade de integração,

como as sensações ou os sentimentos), ou ainda pela estimulação propositadamente incoerente de duas ou mais faculdades.

Não vamos descrever aqui os processos de defasagem artificial gerados pela escola Gurdjieff, porque eles são bastantes conhecidos -- evidentemente, sob o rótulo de exercícios para a integração das faculdades superiores do homem. Estudos recentes provaram que muitas seitas aberrantes -- pura ampliação popular do gurdjieffismo -- empregam deliberadamente o jogo da informação e contra-informação para criar estados de confusão e dependência em seus discípulos. Gurdjieff foi, em nosso século, o pai de todas essas técnicas. Ao nomear-se "o arauto do bem vindouro" (The Herald of the Coming Good), ele mostrava estar consciente da breve invasão do mundo pela pestilência dos Moon, Rajneesh, etc.

Só para dar um exemplo de como a coisa funciona, pode-se imaginar o quanto de defasagem é possível gerar quando se ordena que alguém trace com os pés uma figura geométrica baseada na sucessão $2 \times 1 = 6$, $2 \times 2 = 12$, $2 \times 3 = 22$, ao mesmo tempo que recita em voz alta a sequência $2 \times 2 = 1$, $4 \times 4 = 13$, $5 \times 5 = 28$; ou quando se manda alguém derrubar um grosso pinheiro a golpes de colherinha de café ao mesmo tempo que decora um poema e recita interminavelmente um mantra. São realmente exercícios Gurdjieff, e o atrativo que eles despertam

em muita gente reside tão-somente na expectativa que
são se cumpriria se tais exercícios não tivessem sido
concebidos especialmente para jamais chegar a um
desenlace feliz e se não fossem continuamente substituídos
por novos e mais intrigantes "desafios". A habilidade do
instrutor Gurdjieff reside em trocar esses exercícios
(que podem ser dados inclusive sob a forma de situações
vividas, sem que ninguém avise que se trata de exercícios),
exatamente no momento em que a vítima está a ponto de desistir
e de confessar sua derrota. Isto cria um estado de permanente
anseio sem satisfação: a ampliação da fome acaba por
constituir um ersatz de comida. O próprio Gurdjieff dizia
que era preciso manter os discípulos "à beira do colapso
nervoso". Certa vez Gurdjieff, fazendo-se de irritado,
perguntou a seus discípulos: "Vocês pensam que eu estou
aqui para lhes ensinar a masturbação?" Nenhum dos presentes
foi sábio o bastante para perceber que a única resposta
verdadeira era: "Sim". O excesso masturbatório de desafios
sem proveito leva a um estado que os gregos denominavam
hybris, que significa a esterilidade a que é levado aquilo
que, pelo exagero, esgotou suas possibilidades de nascimento
harmônico e normal. A cada passo, o aluno é convidado a
avançar mais outro na escala da esterilidade. A passagem
a um grau cada vez maior de complexidade e dificuldade é
explicada então como uma ascensão na hierarquia esotérica,
e a satisfação assim dada ao orgulho do discípulo funciona
como uma compensação para a derrota sofrida pela inteligência

e pela vontade. O empedramento da inteligência e a inflação orgulhosa do ego são os critérios de "ascensão espiritual" nesta singular "escola mística".

Compreende-se então o sentimento de "aprofundamento" que os discípulos experimentam, e também o fato de que se aleguem detentores de enormes "segredos" ao mesmo tempo em que vão dando mostras cada vez mais evidentes de degenerescência intelectual, que chegam mesmo, em casos extremos, ao nível da estupidez. Numa curiosa inversão dos processos tradicionais, onde o desvelamento de mistérios leva a um estado de evidência, de plenitude da inteligência, de transparência do real, o que acontece com as vítimas Gurdjieff é que nelas se desenvolve, pela opacidade crescente, um senso de amor ao segredo enquanto tal. É que, ao invés de terem desvendado algum segredo, ao contrário: o que era patente aos olhos de todos tornou-se segredo para elas. (10) Como símbolo da capacidade de visão espiritual, a águia está para os místicos assim como o avestruz está para os gurdjieffianos.

O processo é acompanhado de um senso -- igualmente "secreto" -- de impotência e revolta (sobretudo de revolta contra a inteligência normal capaz de expressar-se em formas transparentes), e é deste sentimento obscuro, rancoroso, soturno, que provém a impressão de intensidade emocional

que essas pessoas transmitem, e que não raro assusta os espectadores, os quais caem por sua vez no trágico engano de tomá-la como sinal de "intensa vida interior" e de acreditar que quem pode atemorizá-los também deve ter algo para lhes ensinar. E assim vai-se perpetuando o engodo (11), até atingir-se o ideal da estupidez perfeita coroada pelo grau máximo de orgulho, pretensão e arrogância.

Em suma, Gurdjieff transforma ouro em chumbo: é um professor de esquecimento, um vidente da opacidade. Mais que um cego guia de cegos, é um transmissor de cegueira,

§ 3

Inversão dos símbolos

Essa alquimia invertida não nos espanta, aliás, porque não é somente nisto que ele toma as coisas às avessas. Ele faz o mesmo com um grande número de símbolos tradicionais. Por exemplo, nas obras escritas que compendiam a "doutrina" gurdjieffiana, Hussein -- nome do neto do Profeta Mohammed (Maomé, fundador do Islam e, a fortiori, do sufismo) -- passa a ser o nome do neto de Belzebu; Judas é apresentado como "o maior santo da Cristandade"; e o ser humano passa a ser "um corpo que nasce sem alma" (só podendo adquirir uma mediante os exercícios Gurdjieff e mediante -- é claro -- uma certa quantia em dinheiro); ao passo que nas doutrinas tradicionais a alma antecede logica e ontologicamente o corpo,

que não é mais que sua cristalização provisória; e assim por diante.

Tomar as coisas às avessas é o trabalho por excelência do "Adversário" (ad versus = "pelo verso"), ou, em árabe, Shaitan, que se traduz habitualmente como Satã -- o que não quer dizer que Gurdjieff seja Satã, e sim apenas um satanista. Prova de que ele não é o capeta em pessoa é que seu delírio de grandez o levou somente a rotular-se Belzebu, ao passo que Belzebu se proclama um segundo Deus.

Se ele toma o esquecimento como conhecimento, é de se esperar que tome também a fraqueza como força, e seu famoso handblezoïn -- corrente sutil de "energia" com que ele fascinava e perturbava profundamente seus discípulos -- não é na verdade senão o efeito, sensível fisicamente, na pele, de um certo tipo de degeneração celular provocada pela contínua quebra da harmonia orgânica. Esta degeneração atinge todos os órgãos do corpo -- na autópsia de Gurdjieff não se encontrou um único órgão que não estivesse podre, numa curiosa inversão da incorruptibilidade dos corpos de santos -- e seu efeito é tão devastador que a presença do doente provoca tremores, calafrios e sensação de fraqueza nas pessoas presentes, sem que estas entendam o que se passa.(12) Se tais pessoas, ao invés de comparecerem ao encontro predispostas a

defrontar-se com um "mestre", estivessem avisadas de que se tratava apenas de alguém excepcionalmente doente, essas sensações não seriam fantasiosamente explicadas como mostras de "poder espiritual"; na verdade, se há algum poder nisso, ele é do mesmo gênero daquele que os leprosos e tuberculosos também possuem.

Esse estado não é somente uma doença, mas o resultado de certas operações que visam precisamente a criar uma capacidade de gerar malestar, capacidade que constitui a base para inúmeras prestidigitações posteriores. A "técnica", arqui-conhecida e milhares de vezes denunciada por todas as tradições, consiste sumariamente em cometer transgressões metódicas e crescentes a todas as leis morais, naturais e divinas (incluindo as leis da lógica e da gramática), até que o indivíduo se torne uma espécie de foco e compêndio de desequilíbrios e carências, apto a arrastar na voragem a quantos se aproximem, desavisados, da beira do poço. É claro que o personagem de tais operações só se mantém de pé, depois de um certo ponto, graças àqueles que o cercam, e que vão servindo de contrapeso aos seus desequilíbrios (ao contrário dos grandes místicos, que por definição apreciam a vida solitária, Gurdjieff jamais ficava sozinho por mais de alguns minutos), até que eles mesmos passem a necessitar de contrapesos por sua vez, o que explica a voracidade

com que as organizações Gurdjieff aliciam e consomem discípulos, gerando com uma rapidez espantosa multidões de desequilibrados, ao ponto de em certos casos levantar graves ameaças à ordem social (como no caso Rajneesh). Daí o temor obsessivo que os gurdjieffianos sempre têm de que os outros lhes "roubem suas energias". As "técnicas" fornecidas para evitar esse pretenso roubo os colocam então numa atitude de permanente suspeição e espreita, e as artimanhas mentais que concebem para livrar-se de seus supostos inimigos lhes dá o ar vagamente lupino -- entre assustadiço e feroz -- de quem não pode dormir em paz. E este sobressalto permanente e neurótico, tomado, para cúmulo de ingenuidade, como domínio de si e vigília espiritual, é por sua vez gerador de novos e intermináveis desequilíbrios.

O processo funciona mais ou menos como o "moto perpétuo" descrito no capítulo II dos Relatos de Belzebu: baseado no princípio de que "tudo cai" (que ele denomina "lei de queda"), basta, em cada nível cósmico, "retirar as resistências de baixo" para que tudo caia indefinidamente a um plano qualitativamente inferior. Quer se trate de uma resistência moral, quer seja um ponto fraco qualquer na estrutura do pensamento lógico de um indivíduo, o gurdjieffianismo opera pela "linha de menor resistência", que pode tornar difícil o fácil, obscuro

o evidente, pesado o leve, e fazer em pouco tempo de um homem normal um doente, de um intelectual um idiota e de um homem decente um ladrão. (13) É uma inversão completa da escalada espiritual. Como diz whitall N. Perry, "o mal não tem uma realidade própria, mas gruda-se como uma sombra no lado escuro da manifestação, com a 'gravidade' ou sucção do seu próprio vazio". (14)

§ 4.

Quem é Gurdjieff

Pelo que dissemos até agora, já é possível entender que Gurdjieff -- longe do que gostariam de imaginar aqueles que preferem explicar tudo por motivações simplórias e materialistas, e que, aliás, na sua incredulidade aparente, são as mais crédulas vítimas para o gurdjieffianismo -- não é um simples "charlatão" no sentido corrente e humano do termo. Por outro lado, não sendo, obviamente, um mestre espiritual, ele só pode cair na categoria daquilo a que algumas tradições chamam "ascetas do mal"; são figuras que, ao longo da história, em tempos normais, permanecem relativamente obscuras e desconhecidas, vindo porém à plena luz do cenário público em épocas de extrema decadência espiritual como o fim do Império Egípcio, os últimos dias de Roma ou este nosso atormentado fim da Era Cristã.

Com toda a sua anormalidade, grosseria, malícia e estupidez, eles têm no entanto a sua função no conjunto da economia cósmica. Seu papel, dentro da doutrina tradicional dos ciclos cósmicos, é promover e acelerar o fim. Retiradas as resistências tradicionais (rituais e legais) que durante as épocas normais da civilização os mantinham a uma saudável distância da humanidade comum, eles avançam pelos portais adentro, e fartam-se num banquete sangrento com as almas dos incautos. Poucos são aqueles que, diante dessa invasão, se lembram de buscar abrigo junto às velhas e infalíveis defesas da religião tradicional, defesas que, enquanto durem intactos os ritos e preceitos, permanecem eficazes até o último dia, e "contra elas não prevalecerão as portas do inferno". Ao contrário: a maioria, se não se entrega como bois ao matadouro, busca frágeis refúgios à sombra de explicações ideológicas e evasivas pseudocientíficas de moda, que não fazem senão facilitar ainda mais o trabalho do invasor.

Os "ascetas do mal" equivalem, tecnicamente falando, àquilo que na mitologia grega -- e também no Budismo -- recebe o nome de titãs: são seres que, mediante esforços e sofrimentos aberrantes -- voltados, nas palavras do próprio Gurdjieff, "contra a Natureza, contra Deus" -- conseguem tornar-se o polo de vastos desequilíbrios em torno, arrastando a muitos para a voragem da dissolução

total e irremediável (para a qual, é claro, não existe qualquer recompensa espiritual).

Tais figuras não apenas não são nada difíceis de identificar -- exceto para quem desconheça tudo das doutrinas tradicionais ou já esteja entorpecido por alguma prática de tipo Gurdjieff --, como também a capacidade de identificá-las e evitá-las é mesmo como que um requisito indispensável e preliminar para aqueles que desejem seguir uma via espiritual dentro do quadro das religiões tradicionais. Muitos santos e místicos das grandes religiões, antes de encontrar seu caminho, foram vítimas de titãs travestidos em mestres espirituais. Santo Agostinho foi enganado pelos maniqueus, e o maior homem espiritual do Islam em nosso século, o sheikh argelino Ahmed El-'Alawy, disse mesmo que "jamais houve um mestre espiritual a quem Deus não pusesse a prova, mandando-lhe alguém que o enganasse, ostensivamente ou pelas costas".

§ 5.

Pergunta sem Resposta

Finalmente, um aspecto interessante do gurdjieffianismo -- e do qual os próprios gurdjieffianos, incapazes de tirar qualquer conclusão mesmo dos indícios mais óbvios, jamais se dão conta -- é o seguinte:

No seu livro Relatos de Belzebu, Gurdjieff diz que o rito central do Cristianismo, a Eucaristia, foi um rito de "magia antropofágica" no qual Jesus teria dado pedaços do seu corpo a comer e goladas do seu sangue a beber. Esta "informação" é seguida de severas críticas à Igreja Católica por ter-se "esquecido do sentido originário do rito".

É claro que a interpretação dada por Gurdjieff contraria a letra dos Evangelhos (os quais falam que Cristo partiu pão e serviu vinho, e chamou ao pão "carne" e ao vinho "sangue"); é claro também que ela fere o mais elementar senso estético e rebaixa o símbolo tradicional a um literalismo profanatório e grotesco; e é claro também que ela é incompatível com o simbolismo não somente cristão, mas universal, segundo o qual o pão representa a doutrina exotérica e o vinho os conhecimentos espirituais.

Mas o mais interessante é que Gurdjieff complementa a crítica oferecendo uma alternativa ao "cristianismo decadente": ele afirma que sua própria escola não é senão "Cristianismo esotérico", isto é, o Cristianismo originário em sua forma mais pura e inalterada.

Diante destes dados, temos o dever de perguntar:
os gurdjieffianos e similares, sendo, como se intitulam,
"cristão primordiais", praticam ou não praticam o rito
essencial do "Cristianismo primordial", na forma em que
eles mesmos o descrevem?

Se não praticam, então seu pretenso Cristianismo
esotérico é apenas teórico, sem mais interesse do que
qualquer curiosidade acadêmica, daquelas a que eles
mesmos tanto criticam.

Se praticam, então são antropófagos.

- o -

E não há mais nada a dizer sobre este assunto.

NOTAS

(1) Referimo-nos às grandes religiões universais, fora de cujas místicas é impossível encontrar qualquer "ensinamento espiritual" que valha. Em outras palavras: a mística, de qualquer natureza, requer a filiação preliminar a uma ortodoxia revelada -- por exemplo, o Catolicismo, o Judaísmo, o Budismo, o Islam, em suas formulações tradicionais -- e fora disto só é possível tropeçar com gurdjieffs e coisas afins.

(2) Tudo o que diremos de Gurdjieff aplica-se igualmente a seus discípulos e continuadores, quer àqueles que se apresentam formalmente como discípulos, quer aos que se filiam ao "cisma" de Uspensky, quer aos que se disseminaram pelo mundo sob outros rótulos e sem ligação visível com o gurdjieffianismo (Rajneesh, Oshawa, Pak Subuh, etc.), quer, finalmente, àqueles que, na maior piada do século, se denominam os seus "mestres" (Idries Shah, Omar 'Ali Shah, etc.). Em todos esses casos, as técnicas e "doutrinas" variam somente em estilo e cor local.

(3) Sobre o caráter premeditadamente insolúvel desses enigmas e charadas, v. o Cap. I do nosso livro O Pseudo-Sufismo no Ocidente.

(4) Corão, II: 1-2. Sobre este tópico, v., de um lado, Plotino, Enéada II, Tratado III, § 7, e, de outro, o simbolismo das letras no sufismo, tal como exposto em Martin Lings, A Sufi Saint of the Twentieth Century, London, Allen & Unwin, 1973, Chap. VII.

(5) V. Seyyed Hossein Nasr, The Long Journey, em Parabola, Vol. X nº 1, feb. 1985.

(6) O termo "objeto", aqui, deve ser entendido em modo figurado; no processo da realização espiritual, Deus é Objeto e Sujeito ao mesmo tempo.

(7) A inconclusividade, a dificuldade extrema de tirar conclusões das premissas mais óbvias, que é um traço proeminente dos discípulos e egressos de tais "ensinamentos", explica-se assim pelo fato de que o "tempo" do raciocínio lógico se torna demasiado lento em face da velocidade vertiginosa em que passa a operar a memória sensível ou afetiva, sobrecarregada de informações: entre duas premissas e uma conclusão, introduz-se uma avalanche de recordações automáticas que desviam o pensamento do seu objetivo.

(8) Toda "irregularidade" parcial é assim reabsorvida na harmonia do todo.

(9) Daí a idealização da "busca infinita do conhecimento", que é a inversão satânica do conhecimento infinito.

(9a) V. Flo Conway and Jim Siegelman, Snapping. America's Epidemic of Sudden Personality Changes, Ney York, Lippincott, 1978.

(10) A seita de Idries e Omar 'Alí Shah, curiosa organização gurdjieffiana que se faz passar por uma taríqah (escola sufi, isto é, da mística islâmica), chega mesmo ao requinte de usar o lema, autenticamente sufi, de que "o segredo se protege a si mesmo". Os discípulos não percebem que, no caso, eles protegem o segredo contra o assédio deles mesmos, incapacitando-se assim para qualquer ensinamento espiritual real.

(11) Mas a raiva tem um dinamismo próprio, e acaba por gerar, no lugar da inteligência, uma malícia, uma astúcia capaz de todos os sofismas: a trágica consolação oferecida pela perda da inteligência é a capacidade de confundir, embotar e finalmente sufocar a inteligência alheia.

(12) Rom Landau, famoso repórter, descreve estas sensações, que experimentou durante um encontro com Gurdjieff. Tivemos pessoalmente a ocasião nada memorável de sentir as mesmas coisas, em encontros com um notório gurdjieffiano argentino, que aliás suspeitamos ser mesmo um dos inúmeros filhos que Gurdjieff gerou em suas discípulas no Castelo do Prieuré.

(13) A mesma organização mencionada na nota 4 confessa abertamente sua técnica de retirar as resistências morais inferiores, após o que seus discípulos se tornam "delinquentes, ladrões e mentirosos"! (Cf. O Sufismo no Ocidente, trad. bras., Rio, Dervish, 1983, que é o "manual" oficial dessa pseudo-tariqah.)

(14) Whitall N. Perry, Gurdjieff in the Light of Tradition, Bedford, Middlesex, Perennial Books, 1978 (2nd. impr., 1979), p. 53, n. 18.

Quem é o sujeito da História?

OLAVO DE CARVALHO

Que é ação histórica, que condições requer uma ação humana para adquirir o caráter, o estatuto e o prestígio da ação histórica?

Sem tentar por enquanto responder integralmente a esta questão, posso enunciar desde já a mais óbvia dessas condições: para que uma ação seja histórica, é preciso que suas conseqüências se estendam para além da duração da vida física do agente individual. Tudo o que morre com um homem e é esquecido para sempre está fora do âmbito histórico. Obviamente este critério aplica-se somente às conseqüências visíveis e terrestres. O homem cuja vida se extingue no anonimato está certamente fora da história, mas as preces anônimas dos santos anônimos provavelmente têm conseqüências espirituais e supra-históricas que, como tais, têm um papel a desempenhar na construção da moldura perene de toda história e, assim, determinam algo da História. Não são, porém, em si mesmas, ações históricas.

Se a ação histórica deve prolongar-se para além da vida do agente individual, então não é exato dizer que este seja, enquanto tal, o sujeito da história, de vez que nenhum homem pode agir, no sentido estrito, depois de morto.

A história deve ter um sujeito durável o bastante para poder agir ao longo de muitas gerações. Tendo percebido isso, se bem que de maneira mais ou menos nebulosa, os historiadores e filósofos logo procuraram determinar, para além do agente individual, qual seria o verdadeiro sujeito da História e, tateando a esmo, acreditaram encontrá-lo ora nas nações, ora nas raças, ora nas classes sociais, ora nas culturas, ora nas civilizações (em sentido spengleriano ou toynbeeano), enfim em algum sujeito coletivo que, por ser coletivo, fosse o oposto do agente individual.

Mas que a um determinado sujeito não sirva um determinado predicado não quer dizer que este deva caber ao seu oposto, muito menos a um oposto que só se lhe opõe sob certo e parcial aspecto, como é o caso do sujeito coletivo que só é oposto ao individual desde o estrito ponto de vista da quantidade.

Compreende-se a atribuição do papel de sujeito histórico às entidades coletivas como reação automática da mente ante a impossibilidade de atribuí-lo exclusivamente ao agente individual. Mas ela ofecere dificuldades ainda maiores.

Em primeiro lugar, o sujeito histórico não tem de ser somente "maior" que o agente individual, nem apenas mais durável. Tem de possuir também aquela unidade, sem a qual as ações não tem verdadeiramente um sujeito por trás e não são sequer propriamente ações, mas apenas efeitos convergentes das ações desencontradas de sujeitos múltiplos e mesmo inconexos. A atribuição de "ações" a esses sujeitos coletivos não passa, no mais das vezes, de pura metáfora, que de tanto repetida acaba produzindo a ilusão hipnótica de unidade substancial, necessária a sustentar a ilusão maior ainda de uma intencionalidade "burguesa" ou "inglesa" ou "judaica" por trás das ações de burgueses, ingleses ou judeus individuais.

Ora, a unidade substancial, física, é privilégio do agente individual e coextensiva com a unidade do seu corpo no espaço e no tempo. Dela não podem ser dotadas nem a sociedade, nem a raça, nem a classe, nem o Estado.

Para saber em que medida, de que modo e dentro de quais limites cada uma das entidades apontadas pode ser realmente sujeito de ação histórica, é necessário investigar qual o tipo de unidade que a constitui e a conserva ao longo do tempo.

Em todos os sujeitos históricos até hoje apontados, o padrão de unidade não é suficiente para atender às condições de uma ação intencional continuada como as ações do sujeito individual no curso de sua vida.

As características da unidade individual, que determinam a condição de possibilidade da ação individual continuada e sensata, são as seguintes:

1. A unidade corporal no tempo e no espaço – unidade dada e totalmente independente da decisão do sujeito.

2. A unidade autoral¹ e a conseqüente responsabilidade que, mesmo rejeitada pelo sujeito, lhe é forçosamente imputada pelo meio.

3. A unidade subjetiva, cujas condições são a memória independente de registro externo, a capacidade reflexiva e as duas condições anteriores.

Nenhuma dessas condições se observa na raça, na classe, na nação, no Estado, na cultura ou na civilização.

A unidade da *raça* tem, em comum com a unidade física do indivíduo, o fato de ser dada e independente da decisão humana, mas consiste apenas na repetição de um padrão genético que, se bem possa diferir, como conjunto, do de outras raças, e isto mesmo do ponto de vista psicológico, nunca é suficientemente estreito para limitar severamente o aparecimento, dentro de seus limites, de uma variedade inesgotável de caracteres, temperamentos e disposições individuais, dos quais alguns, por fatalidade estatística, estarão mais próximos dos de certos indivíduos de outras raças que da média da mesma raça.

Ademais, no indivíduo, a unidade física só se torna uma base eficiente da ação continuada na medida em que se prolongue na unidade autoral, coisa a que o indivíduo é continuamente impelido seja pela obrigação de refletir para atender às suas próprias necessidades corporais, seja pela pressão do meio que, imputando-lhes responsabilidade, o devolve continuamente à consciência de sua unidade física. Nada disto se passa com a raça. A repetição de um mesmo padrão genético em muitos indivíduos nem os impele necessariamente a ações comuns para atender a necessidades comuns, nem suscita necessariamente o nascimento de uma consciência de responsabilidade coletiva por pressão do meio. Dentro de uma mesma raça podem coexistir tensões e oposições radicais que, num indivíduo, seriam uma ameaça à sua subsistência. Se, entre duas tribos da mesma raça, uma destróia outra, a raça continua a existir, precisamente porque ela não tem coesão orgânica e sim apenas unidade genérica.

Exceto, portanto, nos casos em que nenhuma pressão externa induza uma raça a dividir-se e em que portanto ela possa conservar sua homogeneidade por mera inércia, a raça não pode, como tal, ser sujeito histórico. Mesmo nos casos em que parece sê-lo, ela o é apenas metaforicamente, como ocorre quando é valorizada pelo discurso unificador de uma cultura ou de uma nação. Neste caso a raça é pretexto de uma ação cuja unidade é criada no plano da cultura e a transcende, portanto, ilimitadamente.

[Completar na exposição oral:

A unidade das nações.

A unidade das culturas.

A unidade dos Estados.

A unidade das classes sociais.]

¹ V. *Curso de Ética e Esboço de um Sistema de Filosofia*.

Só podem ser sujeitos históricos as entidades cujo mecanismo de auto-reprodução² transcenda a possibilidade de modificações por iniciativa de indivíduos, de grupos ou de fatores externos, ao longo de toda a existência delas.

Só atendem a esse requisito, em modo eminente:

- 1) As tradições (no sentido de René Guénon).
- 2) As organizações esotéricas e sociedades secretas.
- 3) As dinastias reais e nobiliárquicas.³
- 4) As individualidades estendidas.⁴

24/09/98

² Utilizo aqui o conceito de Pierre Bourdieu, mas estendendo-o a mecanismos de reprodução totalmente desconhecidos do próprio Bourdieu, como por exemplo os ritos de *tulkus*.

³ As castas não são *sujeitos*, mas *modos* da ação histórica. Sua estabilidade ao longo do tempo não é de tipo substancial, mas categorial.

⁴ V. Michel Veber, *Comentários à “Metafísica Oriental” de René Guénon*.

*Questões de Simbolismo Geométrico*¹

OLAVO DE CARVALHO

1

O ponto é o símbolo tradicional do Ser, ou Unidade. O mais simples e fundamental dos símbolos tem sido aquele sobre o qual se acumulou o maior número de equívocos e paradoxos, tanto na geometria elementar, quanto no estudo psicológico do simbolismo.

Desses paradoxos, o mais surpreendente é aquele que, uma vez tendo afirmado que o ponto não tem dimensão, declara serem as retas e planos, como todas figuras geométricas, compostas por pontos. Como poderia o que quer que fosse ser composto de algo que, não possuindo dimensão, ser indefinidamente somado a si mesmo sem que jamais ultrapassasse a dimensão zero?

A geometria escolar escapa dessa problema mediante o decreto de que ponto, reta e plano são noções "intuitivas", subentendendo por isso algo assim como a noção popular sobre os "mistérios" da Igreja, que embora não podendo compreender de forma alguma devemos aceitar de bom grado (como se fosse possível aceitar – ou rejeitar – uma sentença cujo sentido desconhecemos por inteiro).

No caso dos mistérios católicos, entretanto, o dogma deixa a porta aberta para uma outra forma de entendimento, afirmando que pela fé e pela graça poderemos assimilar um alimento que a razão tem na conta de indigerível; enquanto que o geômetra assume como ponto terminal a razão, não reconhecendo nenhuma forma de intuição intelectual como superior a esta, e não deixando outra saída senão a de aceitarmos o paralogismo como base da lógica e a loucura como fundamento da razão.

A pressa irritada com que o professor de geometria desliza sobre esse ponto, reprimindo como impertinente o aluno que deseje aprofundá-lo, é um convite ao embrutecimento prematuro da inteligência, que será levada a insensibilizar-se pelo convívio cotidiano com o mistério tornado inofensivo. Todos sabemos que os prêmios escolares vão para aqueles que melhor se saíam no manejo hábil de mecanismos cujo sentido desconhecem totalmente e que manobrarão, aliás, com tanto maior desenvolvimento e orgulhosa suficiência quanto menos suspeitarem da existência de um sentido, pois esta suspeita poderia trazer de volta a questão dos fundamentos da razão, e desembocar

¹ Publicado originalmente em *Universalidade e Abstração*. São Paulo: Especulum, 1983. Republicado em *Astrologia e Religião*. São Paulo: Nova Stella, 1986.

no terror paralizante do *mysterium* que se estende para além do operacionalismo utilitário e autocomplacente em que se resumem as "matemáticas" do ensino moderno.

Ou reconhecemos que todo conhecimento essencial é intuitivo e imediato, sendo a ciência apenas a aplicação dedutiva dos princípios intuitivos aos casos particulares – com o que voltamos ao conceito medieval da ciência como arte, ou "aplicação da doutrina" – ou aceitamos que toda ciência se apóia num absurdo inicial, ao qual deve retornar periodicamente, após um breve excursus pelos fenômenos particulares e pela experiência sensível, para ser devorada no labirinto e nas trevas como as vítimas rituais de um novo Minotauro.

Desviando a atenção dos alunos para o aspecto puramente operacional – técnico ou pirotécnico – das matemáticas, e fazendo ouvidos de mercador ao apelo de seu aspecto primordial, metafísico e simbólico, o ensino moderno transforma-se numa autocomplacente e irresponsável dança sobre o abismo, preparando os jovens para se embriagarem mais tarde na curiosa mistura de orgulho racionalista e negro desespero, que constitui todo o fedor característico da vida cultural moderna.

Os antigos, ao contrário, jamais deixaram de reconhecer que a razão tem seu fundamento e raiz numa forma intuitiva de conhecimento, não, porém, entendida como vago e indigesto "mistério" obscuro e infra-racional, pelo qual passamos rápido e a medo, como um ladrão na noite, para roubar alguns axiomas e sair correndo em direção às aplicações técnicas e práticas que constituem para nós, hoje, o único domínio claro e seguro onde nos abrigamos; forma intuitiva de conhecimento entendida, digo, não como negror do incompreensível, mas como céu claro da contemplação (*contemplatio, theorin*); beatitude de conhecimento que era a meta final de toda pedagogia, de toda técnica, de toda ciência, de toda racionalidade.

Para os antigos, os "princípios primeiros", conhecidos pela intuição, eram a origem, mas também a meta do conhecimento; mas não num processo circular, auto-repetitivo e tenebroso como no caso do Minotauro moderno, pois a origem, o caminho e o fim ocorriam em planos distintos.

A "origem" não designava apenas o começo lógico ou temporal, mas, ao contrário, o plano supra-temporal dos arquétipos ou possibilidades eternas.

O caminho era, por um lado, a existência temporal e, por outro, a razão como fio condutor ou mapa de retorno ao mundo dos arquétipos. A filosofia – a ciência enquanto tal – era uma atividade destinada a corrigir os desvarios da mente humana, modelando-a pela certeza infalível dos

arquétipos, simbolizados nos números, nas harmonias musicais, nas figuras geométricas e nas esferas planetárias². A razão, portanto, conduzia o homem até o portal do mistério.

Mas esse mistério diferia profundamente do abismo de perplexidade de que é o ponto de partida e de chegada da lógica e da matemática moderna.

Em primeiro lugar, se a razão não era o ponto terminal, mas apenas o meio ou o caminho para levar a uma outra coisa, o filósofo antigo não teria mais motivo para assustar-se ao chegar à fronteira do não-racional do que o teria um viajante que, tendo tomado um trem para dirigir-se a certa cidade, visse aproximar-se o fim da viagem. Longe de encarar essa perspectiva como o fim do mundo, ele a encararia simplesmente como a passagem do provisório ao definitivo, do meio à finalidade.

De fato, já o nome mesmo de *filosofia* pressupõe a existência de um conhecimento superior à própria filosofia, isto é, de uma *sabedoria* terminal, definitiva, "após a obtenção da qual não há mais conhecimento a ser obtido"³. Fora essa hipótese, será preciso admitir que os filósofos se definiram desde o início como amantes do inexistente.

A passagem da filosofia à sabedoria é bem marcada na estrutura dos diálogos platônicos, onde à parte dialética, – preparatória ou propriamente filosófica – se segue sempre o relato mítico, isto é, a transmissão simbólica de um conhecimento efetivo e conclusivo de natureza sapiencial.

Em segundo lugar, a palavra "mistério" só muito recentemente – a partir do Renascimento, ao que me consta – veio a significar o ininteligível. Antes, designava precisamente algo através do qual o conhecimento se revelava, se tornava visível. Se não fosse assim, como explicar que essa palavra tenha sido usada como nome de um gênero teatral, pedagógico e popular, como os "mistérios" medievais? Antes disso, porém, o termo mistério já designava propriamente uma fase do ensino sapiencial – os "Pequenos Mistérios" referindo-se ao ensino das leis do cosmos e do devir, os "Grandes Mistérios" ao conhecimento de Deus e da eternidade. Tratando-se de ensino, é evidente que nem os pequenos nem os grandes Mistérios tinham nada de "misterioso" no sentido atual do termo.

Em terceiro lugar, o retorno cíclico aos mistérios não tinha o aspecto de repetição interminável, num círculo fechado que a justo título se poderia considerar uma imagem do inferno, porque se tratava justamente de retornar desde a realidade manifesta, e portanto finita, ao mundo

² Platão, *Timaeus*, 47^a

³ Shankaratcharya, *Tratado do Conhecimento do Espírito*, cit. por René Guénon, *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1976, p.21.

dos arquétipos, e portanto das possibilidades eternas, e daí ao Absoluto, saindo definitivamente de todo o ciclo de transformações (*samsara*).

O retorno aos princípios tinha assim como função, por um lado, reassegurar a submissão das partes a um núcleo central e superior de princípios e, por outro, permitir que essa intuição central novamente irradiasse sobre todo o campo dos conhecimentos e aplicações particulares, fecundando-os e renovando-os.

Cada retorno trazia, portanto, uma *regeneração do mundo*, e, nesse sentido, o retorno periódico da ciência a seus princípios tinha uma função análoga à dos ritos de renovação do tempo que todas as Tradições sempre realizaram no encerramento e abertura de cada ciclo temporal⁴ e dos quais as festas atuais de fim de ano representam um resíduo caricatural.

2

O ponto, segundo se diz, é aquilo que não tem dimensão nem extensão de espécie alguma. Ora, uma dimensão é nada mais que um sistema de direções que define as várias extensões segunda as quais uma figura admite ser medida. Conforme o número mínimo de direções que definam uma figura, tal será a sua dimensão. Uma reta é definida por uma única direção (dois sentidos); um plano, por duas; um sólido, por três.

A geometria euclidiana admite apenas essas três dimensões, mas podemos utilizar o simbolismo geométrico, ou espacial, para representar realidades que não são em si mesmas espaciais nem geométricas; por exemplo, quando usamos o movimento dos ponteiros de um relógio para assinalar o tempo; nesses casos, a representação geométrica implicará mais de três dimensões, embora no desenho elas tenham de permanecer implícitas, por assim dizer. Está claro que nenhum sistema simbólico pode dar conta da totalidade do real, e por isso os antigos articulavam vários simbolismos uns aos outros, anexando por exemplo – no *quadriivium* – a música à geometria; de fato, um relógio é

⁴ v. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, Cap.II.

uma representação simultaneamente geométrica, musical e astronômica do tempo; e qualquer um pode verificar que a ausência de qualquer dessas três representações tornaria impossível a existência dessa síntese simbólica denominada relógio.

Qualquer sistema simbólico é, assim, *implicitamente* multidimensional, e a geometria não teria como escapar disso, admitam-no ou não os geômetras modernos.

Ora, um ponto, se não tem extensão, tem, no entanto, dimensão, ao contrário do que se crê, pois ele tem de estar em alguma direção, sob pena de não estar em parte alguma, isto é, de não existir.

Pois bem, em quantas direções está um ponto? *Está em todas as direções ao mesmo tempo*, pois qualquer linha que se imagine, em qualquer plano que esteja, terá sempre uma paralela que passe necessariamente por esse ponto.

O ponto é assim a figura que, não possuindo extensão, está simultaneamente em todas as direções e possui, portanto, a totalidade das dimensões.

Nesse sentido é que o ponto representa o princípio lógico e ontológico de onde emergem as figuras, e não apenas um "elemento" constitutivo desta; pois um elemento, para contribuir à formação da figura, deveria somar-se ou articular-se a outros elementos do mesmo gênero, com o que cairíamos no contra-senso já assinalado, da soma de elementos inextensos acabar produzindo extensão; ao passo que um princípio formativo contém necessariamente em si a chave de *todos* os fenômenos que produz, não precisando somar-se ao que quer que seja de realidade distinta e superior àquela onde se dão esses fenômenos.

Possuindo, assim, todas as direções e dimensões, o ponto contém também a chave formativa de todas as figuras. Estas, portanto, não poderão formar-se por *soma* de pontos, mas, ao contrário, por *supressão* de direções e dimensões do ponto.

Uma reta será, assim, definida como uma única das muitas direções que atravessam um ponto; um plano, como duas; o espaço, como três. As várias direções e dimensões podem ser assim consideradas como pontos-de-vista segundo os quais o ponto pode ser enfocado; e as figuras geométricas, como combinações e articulações desses pontos-de-vista.

Se um ponto, considerado em si mesmo, tem todas as direções, considerado como um "elemento" de uma reta passará a ter uma única direção, em função, precisamente, da limitação unidirecional que define essa reta.

As dimensões e figuras são, desse modo, e por assim dizer, "subjettivas" em relação ao ponto, pois constituem apenas maneiras de encará-lo, enquanto o ponto é totalmente objetivo, pois, contendo em si todos os pontos-de-vista, não depende de nenhum deles para existir.

Com isso, livramo-nos do caráter pejorativamente "abstrato" da geometria e restituímos seu liame orgânica com a percepção normal humana, uma vez que, na realidade sensível, não podemos "ver" um ponto, a não ser como intersecção de linhas, do mesmo modo que não podemos "ver" um objeto "em sim", isto é, na simultaneidade de todas as suas dimensões, mas apenas segundo um ou alguns pontos-de-vista, que serão precisamente aqueles pelos quais o encaramos. A invisibilidade do ponto é a invisibilidade de qualquer objeto enquadrado – e por isso mesmo limitado – por um dado sistema de perspectivas⁵. De modo que os aparentes paradoxos sobre o ponto se reencontram em *qualquer* objeto sensível, não cabendo atribuir aos objetos geométricos um caráter nem mais nem menos "misterioso" do que a todos os demais.

Assim, como as figuras formam-se por particularização – e portanto limitação – das possibilidades do ponto, está claro que a totalidade das figuras possíveis será manifestação integral dessas propriedades e, portanto, o equivalente, na ordem da manifestação, daquilo que o ponto é na ordem dos princípios.

Isso é simbolizado na relação entre centro e circunferência, pois a circunferência representa, no plano, o mesmo que a esfera no espaço. Sabemos que a curva é determinada pelas suas tangentes; a tangente, sendo uma reta, contém uma direção (dois sentidos). Portanto, a circunferência, sendo a única figura que se define por ter um número "infinito" (ou melhor, indefinido) de tangentes eqüidistantes do centro, tem, a seu próprio nível, uma das propriedades do ponto, que é a de possuir um número "infinito" de direções; a diferença é que a circunferência tem direções "infinitas" no plano, enquanto que o ponto as tem no espaço, sendo ele mesmo, assim, o princípio do espaço.

Quanto á esfera, ela tem um número indefinido de retas e planos tangentes em todas as direções, e poderia ser considerada totalmente igual ao ponto, se essas tangentes fossem também tangentes ao centro; ora, a distância que vai do centro ao plano tangente da esfera – o raio – não é em si mesmo uma tangente da esfera, e portanto a esfera tem todas as direções possíveis *menos* as direções dos raios, sendo, portanto, mais limitada que o ponto. Há entre o ponto e a esfera uma

⁵ Esse é um dos temas do cubismo, escola que por um lado, é contemporânea do "perspectivismo" filosófico de Ortega y Gaasset e outros filósofos ocidentais, e, por outro, sofreu a influência direta das doutrinas tradicionais, através do contato entre René Guénon e o pintor (e teórico da escola) Albert Gleizes. Cf. R. M. Burlet, "Art et Tradition", em *René Guénon et l'Actualité de l'Épense Traditionelle*. Actes du Collque International de Erisy-La-Salle, 1973. Milano, Archè, 1980, pp. 250ss.

relação homóloga à que há, na metafísica, entre "Absoluto" e "Totalidade"; a totalidade implica uma consideração de ordem quantitativa, (à qual o Absoluto é transcendente) e portanto, embora, embora representando o Absoluto, ela não o é.

De todas as figuras, a mais semelhante ao ponto é portanto a esfera, porque, as figuras diferenciando-se pelo seu número de direções, tanto o ponto quanto a esfera têm um número indefinido de direções. O mesmo se poderia dizer da circunferência, num simbolismo plano.

Já a reta é, de todas, a figura mais diferente do ponto, porque é a mais limitada quanto ao número de direções. O ponto e a reta forma portanto os dois extremos de uma "escala" dentro da qual se distribuem as várias figuras geométricas segundo o número de suas direções. Como o ponto, entretanto, não é propriamente uma figura, e sim ele mesmo é o princípio das figuras, pode-se dizer que ele está fora e acima dessa escala e que portanto a primeira figura – a mais multidirecional da escala – é a esfera, sendo assim a esfera e a reta os dois extremos. Em sentido decrescente, essa escala iria da esfera, através dos sólidos curvos – superfícies topológicas – para os poliedros regulares, destes para as figuras planas e destas para segmentos de retas e as retas, mais ou menos assim:

Escala das figuras.

1° Esfera

2° Sólidos de superfícies curvas com planos tangentes não equidistantes do centro.

3° Poliedros com n lados

4° Poliedros com n-1 lados

5° ... no. Poliedros com n-2, n-3 ... lados

no. + 1 Figuras planas com curvas

no. + 2 Figuras planas regulares com n lados

no. + 3,4,5, ... n Figuras planas com n-1, n-2, n-3... lados

no. + n Segmentos de reta

no + ? Reta

Essa escala é o símbolo da totalidade dos estados do ser, segundo o seu progressivo "afastamento" do Ser puro. A reta simboliza o princípio de divisão – a substancia – e o ponto do princípio.

Por um ponto pode passar um número indefinido de retas. Cada segmento dessas retas tem um tipo de realidade dupla e simultânea: pode ser visto enquanto parte de uma reta ou como parte do plano total, que é emanção do ponto e no qual a reta a que pertence esse segmento é senão um ponto-de-vista entre muitos. Do mesmo modo, cada ente pode ser visto ora como membro da sua própria espécie, ora simplesmente como um ente, isto é, como algo existente.

Ora, dada uma reta e, nela, um segmento, este segmento não poderá ser medido – comparado – com um segmento de outra reta a não ser que suponhamos a existência de um plano comum a ambas.

(Aqui é preciso abrir parênteses para explicar que duas paralelas não poderiam, por si, determinar um plano, pois ou há distância entre elas, ou não há; neste último caso, ambas são a mesma reta, e uma só reta não determina um plano; no caso anterior, é forçoso supor entre elas um número indefinido de segmentos de reta de igual extensão, perpendiculares a ambas, e assim não são duas retas apenas que determinam o plano, mas ela *mais* pelo menos mais um segmento. Assim, duas retas determinam um plano desde que não sejam paralelas).

Ora, se falamos em plano, reportamo-nos imediatamente ao ponto de origem e cruzamento das retas. Assim, a medição – comparação – de segmentos pressupõe a existência do plano e a referência de todas as retas ao ponto, ou seja, de todos os relativos a um Absoluto.

Assim, cada segmento pertence, simultaneamente, 1° ao ponto que origina a reta a que pertence; 2° a essa reta; 3° ao plano total; 4° a cada uma das retas que atravessam o ponto e se espalham pelo plano, porque, se o segmento pertence à totalidade do plano, pertence também a cada uma de suas partes, desde que estes não têm existência senão pela totalidade.

Temos portanto aí um símbolo da participação simultânea dos entes em vários estados de existência (representados, no caso, pelas direções).

O ente participa do *seu próprio estado* através da *direção* em que está e, portanto da distinção entre essa direção e as demais; essa distinção se faz a partir do ponto. Mas ele participa do todo através da *união de todas as direções no ponto*. E participa também de *cada uma* das outras direções através das *figuras geométricas* que estabelecem relações entre os vários segmentos.

O simbolismo do círculo e da reta contém, de maneira resumida, toda a cosmologia. Como o símbolo do Absoluto, o ponto representa evidentemente o lado essencial, e a circunferência, como símbolo da totalidade, o lado substancial da manifestação em particular, o ponto – representando a totalidade das possibilidades, passará, muito naturalmente – pela inversão que sempre ocorre na

mudança de plano – a representar a substância de que são feitas as figuras, e a reta a essência ou seja, a aquilo que determina a qualidade particular dessas figuras. Aliás, isto é claro pelo fato de que, por um lado, o que define as figuras, quando retilíneas é a direção e número de suas arestas, e, quando curvilíneas, a direção de suas tangentes; em ambos os casos são retas ou segmentos de reta que determinarão a forma – isto é, a natureza, qualidade ou essência – das figuras. Por outro lado, sendo as figuras nada mais que "pontos-de-vista" sobre o ponto, como vimos, está claro que as figuras são feitas *do* ponto, *a partir* do ponto que é sua substância, sendo mais exato dizer isso do que afirmar, no plural, como geralmente se faz, que são feitas "de pontos", o que, além de levar à contradição que já assinalamos, contradiz a unidade da substância no plano cosmológico.

Assim é que, novamente por inversão, as figuras retilíneas e regulares servirão de símbolo do Logos encarnado – a cruz – enquanto que o círculo será o símbolo do Logos transcendente. Cristo em forma humana é crucificado; morto e transfigurado, é no céu o "Sol de Justiça".

Pela mesma razão o simbolismo retilíneo e regular evocará o lado essencial da natureza, o seu aspecto "divino" ou celeste – por exemplo, a cruz de três dimensões que evoca o Homem Universal pelas direções do espaço – e o simbolismo curvilíneo e irregular o seu aspecto substancial, "descendente".

Esboço de um Sistema de Filosofia

por OLAVO DE CARVALHO

Índice temático e Guia bibliográfico

ESBOÇO DE UM SISTEMA DE FILOSOFIA¹

ESCREVO este Índice em intenção de meus alunos que busquem, na variedade dos temas que abordo nas minhas aulas, um fundo comum, a chave da unidade íntima que as inspira.

Escrevo-o também para um ou outro leitor que, sem ter freqüentado minhas aulas, tenha um sincero interesse em saber do que nelas se fala.



Toda filosofia, querendo ou não, é ao mesmo tempo sistêmica e aporética. Inspira-se, de um lado, na busca da unidade. Respeita, de outro, a heterogeneidade dos problemas e a variedade das ocasiões.

Por temperamento, sou um pouco refratário à apresentação sistemática e acadêmica de meus pensamentos, preferindo a forma ensaística. No entanto, isso não quer dizer que não haja, na minha obra, um fundo sistemático bastante coeso em torno de um núcleo de princípios bastante evidentes, cuja variada aplicação exemplifico na abordagem de mil e um problemas sugeridos pelas circunstâncias. Uma exposição sistêmica deveria orientar-se mais ou menos pelas linhas que aqui apresento. Não sei se tal exposição seria coisa desejável ou oportuna, e por isto a apresento somente sob a forma condensada deste *Esboço*.

I. DIVISÃO EM TEMAS

- 1. Consciência e individualismo (Partes I-II).**
- 2. Conhecimento e intuicionismo (Partes III-V).**
- 3. Símbolo e unidade. (Parte VI).**
- 4. Verdade conhecida é verdade obedecida (VII-XII).**

II. DIVISÃO EM PARTES

- 1. A crítica da cultura.**
- 2. O primado da consciência individual.**
- 3. Que é conhecimento? — O primado da memória.**
- 4. Psicologia do conhecimento. As faculdades cognitivas.**
- 5. A tripla intuição. — Intuicionismo radical.**

¹ As partes sublinhadas trazem as indicações de fontes.

6. Simbolismo e círculo de latência. — Unidade da consciência e unidade metafísica. — Ser e conhecer.
7. Filosofia da cultura: da intuição ao discurso e vice-versa.— Teoria dos quatro discursos.
8. Filosofia da filosofia. — História e essência da filosofia.
9. Filosofia da educação: a individualidade orgânica como portadora da cultura.
10. Ética e responsabilidade.
11. Filosofia da ação e Filosofia política.
12. O sentido da vida e a tarefa do homem. — Filosofia da religião.

III. DIVISÃO EM CAPÍTULOS

[PARTE I] [Capítulo 1] Em primeiro lugar, a motivação e a justificação. Ortega y Gasset dizia com razão que em filosofia, mais do que em qualquer outra atividade, se trata sobretudo de evitar a gratuidade. Tudo, na atividade dos grandes filósofos ao longo dos tempos, reflete uma espécie de instinto da responsabilidade intelectual. Logo, uma filosofia não se contenta apenas com a sua coerência intrínseca, mas busca também e principalmente as razões e as justificativas de sua própria existência. Por isto mesmo, toda filosofia começa com algo que se poderia denominar, de maneira muito vaga e genérica, a “crítica da cultura”. Portanto, no caso desta minha filosofia, também deveríamos começar com um panorama de crítica cultural.

Uma boa parte da crítica cultural que eu teria a apresentar se encontra nos meus livros *O Jardim das Aflições*, *O Imbecil Coletivo*, *A Nova Era e a Revolução Cultural* e *O Futuro do Pensamento Brasileiro* e no inédito *A Dialética Simbólica* [2] Mas dentro dessa crítica da cultura adquire uma importância especial a crítica do estado atual da filosofia. Aqui seria importante enxertar minha aula do Seminário de Filosofia em que comentei a “Introdução” de Wolfgang Stegmüller ao seu livro *A Filosofia Contemporânea*². Nesse texto, Stegmüller vai mostrando a progressiva perda não só da unidade do campo filosófico, mas também da possibilidade mesma de comunicação ou comparação entre as várias atividades que continuam se denominando, com ou sem razão, “filosofia”. Além dos meus comentários às observações de Stegmüller, seria importante enxertar aqui algo do texto “A decadência moral dos filósofos”³, que se encontra no livro (inédito) *A Dialética Simbólica*. [3] Meu curso *História Essencial da Filosofia* foi feito, em parte, para atender a uma sugestão encontrada em Stegmüller:

“A equivocidade da palavra ‘filosofia’ só poderia ser reduzida se correntes filosóficas inteiras ‘morressem’ definitivamente... ou, então, caso se decidisse não mais denominar ‘filosofia’ todas essas coisas heterogêneas..., mas *reservar a palavra para uma atividade de algum modo rigorosamente definida*.”⁴

Desse meu curso e de outros escritos, como o inédito “Sobre a essência da filosofia”, extrai-se um determinado conceito de filosofia que atende a tal requisito. Este conceito está esclarecido com mais detalhe nas aulas em que exponho os tipos de unificação do saber e faço a distinção entre a filosofia e os outros tipos fundando-me no fato de que a unificação propriamente filosófica toma como centro — e meta — a consciência individual, enquanto os outros são formas de organização social do conhecimento. Enquanto as outras formas de

² Wolfgang Stegmüller, *A Filosofia Contemporânea. Introdução Crítica*, trad. Adaury Fiorotti et al., São Paulo, EPU/Edusp, 1977, vol. I, pp. 10-14. Não lembro a data em que fiz esses comentários. Será preciso perguntar aos alunos do Rio de Janeiro, especialmente Luiz Afonso e Fernando Manso, que mantêm mais ou menos o controle dessas coisas.

³ Em algumas versões intitulado “A expropriação da consciência na filosofia acadêmica”.

⁴ *Loc. cit.*

unificação do conhecimento atendem a finalidades sociais, a filosofia, tal como a concebo, nasce de uma necessidade biológica, a partir do momento em que essa necessidade é reprimida pelo acúmulo da massa de conhecimento registrado pela sociedade⁵.

[4] Mas, ainda dentro dessa crítica cultural, é importante a segunda parte da minha conferência “A globalização da ignorância”, isto é, “Ascensão e queda da consciência humana” (em *O Futuro do Pensamento Brasileiro*). Minha crítica da cultura, que inclui a crítica do estado presente da filosofia, associa a fragmentação da filosofia à repressão da consciência individual. E como defino a filosofia como atividade unificante centrada na consciência individual, entende-se que essa crítica da cultura tem como resultado o novo conceito de filosofia e este também responde e se opõe ao estado presente da cultura e da filosofia.

Os capítulos de 1 a 4 expressam então os motivos que justificam a nova filosofia e, ao mesmo tempo, o conceito de filosofia inspirado nesses motivos.

Essa nova filosofia toma, por isso mesmo, desde logo, o sentido de uma oposição formal a todas as correntes de pensamento que levam ao estado de coisas descrito na minha crítica da cultura. Vários textos meus expõem as minhas críticas aos principais filósofos dos tempos modernos.

[5] Crítica ao matematismo moderno: *O Jardim das Aflições*, §§ 19-2 Crítica a Descartes: “Descartes e a psicologia da dúvida” (em *A Dialética Simbólica*). Crítica a Kant: “Kant e o primado do problema crítico” (*id.*). Crítica a Hegel e Marx: *O Jardim das Aflições*, §§ 16-17, 21-2 Crítica ao pragmatismo: “Rorty e os animais” e “Nota sobre Charles S. Peirce”, em *O Imbecil Coletivo*. Crítica a Wittgenstein: “Introdução” a *Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão*, § Crítica do neoceticismo: aula gravada do *Seminário* (creio que maio de 1997).

Algumas dessas críticas são completas; outras, incompletas. Falta também abordar outros pensadores, como Nietzsche e Foucault, nos quais só toquei de passagem, muitas vezes, em várias aulas, sendo muito difícil, mas não impossível, reunir as várias referências. Em todo caso, isto não é essencial.

[PARTE II] [6] Por emergir de onde emerge e começar de onde começa, minha filosofia toma desde logo o sentido de uma restauração da filosofia da consciência. Mas em bases muito diferentes daquelas que foram tentadas até agora. Quando se fala de filosofia da consciência pensa-se sempre no tipo de abordagem inaugurado por Descartes com a descoberta do *cogito*: o eu pensante que se descobre a si mesmo como fundamento de todo conhecimento, independentemente de qualquer apoio no mundo exterior. Em parte, mas só em parte, as diferenças entre minha abordagem e a cartesiana estão expostas em “Descartes e a psicologia da Dúvida”, já citado.

A filosofia da consciência, tal como a entendo, jamais poderia partir da simples análise de um momento atomístico e de uma consciência abstrata, como o faz Descartes (seguido nisto, de perto, por Husserl), mas teria de partir de uma descrição da consciência real e concreta de um ser humano existente, com todas as suas implicações. A primeira destas é de ordem moral. A descoberta da consciência está intrinsecamente ligada, na experiência real humana, à descoberta e aceitação (livre) do sujeito como único autor de seus atos. Demonstrei, naquele texto, que a descoberta do *cogito* subentendia a continuidade autoral do eu e não era, portanto, um fundamento primeiro, mas coisa fundada e derivada. No curso de “Ética”, enfatizei o fundamento moral do eu, a raiz da consciência cognitiva no princípio de autoria e responsabilidade. A consciência surge primeiro sob seu aspecto moral e só depois como consciência cognitiva. A consciência reflexiva nasce da descoberta da liberdade moral. Ora, a liberdade moral só faz sentido em face da existência de outros seres moralmente livres; logo, a descoberta da consciência por si mesma depende (lógica e cronologicamente) da

⁵ Esta aula, segundo me consta, não está transcrita. A gravação está coim Luiz Afonso e/ou Fernando Manso.

aceitação da existência de outras consciências livres. Nesse sentido, a verdadeira fenomenologia da consciência não pode nunca ser solipsística ou idealística. A consciência aparece primeiro no seu aspecto moral e só depois, reflexivamente, como consciência cognitiva. A consciência cognitiva não é um dado inicial, mas depende da aceitação da liberdade moral. Ora, a liberdade moral do sujeito como autor de seus atos é sempre referida a um *objeto* desses atos — seja esse objeto uma coisa, um bicho ou um outro sujeito humano. Por isto mesmo a abordagem solipsística da consciência cognitiva é intrinsecamente inadequada, falsa, fingida.

[PARTE III] [7] Mas o fato de que a consciência tenha origem moral não quer dizer que ela seja um mero produto de uma introjeção de papéis sociais inculcados pela educação. A educação apenas dá a oportunidade, o cenário propício, o meio para que a consciência se manifeste, mas ela não pode, por si, *produzir* consciência. A consciência é uma potencialidade que já está dada no ser biológico do indivíduo humano — que lhe permite certas possibilidades de ação superiores às do animal — e é somente atualizada, não produzida pela educação. A educação não pode produzir consciência, sobretudo, porque esta subentende a identidade e a continuidade biológicas do indivíduo humano, que são dados da natureza e não produtos sociais. Cada consciência é co-extensiva com a unidade e a continuidade de um corpo humano vivente no espaço. Este corpo, por sua vez, é o canal das ações que essa consciência comanda e pelas quais ela responde — ações sem cuja responsabilidade autoral não existiria consciência nenhuma. Uma consciência solipsística não estaria num “mundo”, não agiria nem sequer sobre o próprio eu (coextensivo à identidade corporal), não teria consciência de identidade autoral e não seria, enfim, consciência nenhuma. É justamente o reconhecimento da unidade do sujeito que reflete com o sujeito que age que desperta em nós o senso da autoconsciência. Mas esse reconhecimento não é só a ocasião temporal desse despertar, e sim também a condição lógica de sua repetição e, portanto, do desenvolvimento da consciência. Por isto mesmo, junto com o solipsismo do *cogito*, também as tentativas modernas de reduzir a consciência à introjeção de papéis sociais devem ser rechaçadas como absurdas e autocontraditórias. Em alguma aula, da qual não me recordo e que terá de ser pesquisada nas fitas gravadas, fiz uma crítica mais detalhada dessas concepções, particularmente na sua versão apresentada por Hans Georg Gadamer na introdução da obra coletiva *Nova Antropologia*.

Há menções a este assunto nos fragmentos gravados e transcritos de meu curso “O momento de lucidez”, que é um comentário a um texto de Louis Lavelle; e também nos do curso de “Ética”, sobretudo no que diz respeito ao tema da responsabilidade.

Uma vez demonstrado que a noção mesma de consciência tem fundamento na unidade autoral, compreende-se sem dificuldade por que, no meu entender, não existe a menor possibilidade de uma filosofia da consciência como disciplina puramente teórica, separada do esforço pessoal de autoconsciência. Ter consciência não pode ser somente um fato, um dado: a consciência é uma possibilidade humana, e a realização dessa possibilidade é apenas um dever, não um fato consumado. Assim, o filósofo que medita sobre sua própria consciência sem fazer conscientemente disto um esforço de autoconsciência, ou sem admitir que este esforço é parte constitutiva da consciência, termina ou no solipsismo cartesiano ou, o que é pior ainda, em alguma das formas modernas de reducionismo (psicanalítico, antropológico, sociológico, lingüístico etc.) que desembocam na negação da consciência.

Ora, o esforço de autoconsciência também não é apenas um esforço de observar-se, um esforço teórico, mas um esforço de unificação pessoal, um esforço de conservar e fortalecer a unidade pessoal do sujeito como autor consciente de seus atos.

Não é possível nem uma filosofia da consciência que isole o sujeito do mundo, como faz Descartes, nem uma que a reduza a um epifenômeno do mundo, como fazem Gadamer *et cetera*. Mas também me parece irrisória a solução dada por Ortega y Gasset, que explica consciência e mundo como faces do fenômeno “vida” — porque, afinal, Ortega vai definir a

vida como história, como *lo que hacemos y lo que nos pasa*, e esquece que tanto o *fazermos* como o *sucedernos* nada representariam para nós sem a consciência de nossa unidade autoral. Logo, digo eu, não é a “vida” (histórica) que funda a consciência, mas a consciência que, uma vez emersa da pura biologia, nos dá a possibilidade de uma “vida” histórica.

Filosofia da consciência não significa, por isso, filosofia da subjetividade — porque consciência é propriamente o anti-solipsismo, é assumir a realidade de meus atos no mundo e de meu próprio ser físico como autor desses atos. A consciência isolada, puramente subjetiva, não é propriamente uma consciência, mas somente uma imagem especular da consciência — uma consciência de papel, desenhada na fantasia de um fugitivo da vida. A verdadeira consciência é consciência moral e está intrinsecamente ligada à consciência de corporalidade, de espacialidade e, digamos, de “mundanidade” da nossa existência, portanto de nossa socialidade, na medida em que os demais seres humanos são objetos preferenciais de nossos atos e nós somos objetos preferenciais dos atos deles.

A conexão íntima de consciência e autoria é o elo perdido entre filosofia cognitiva e filosofia moral. Este elo é a base de toda filosofia autêntica, na medida em que a filosofia mesma é uma realidade de tipo moral e cognitivo inseparavelmente: é a teoria e prática da *responsabilidade cognitiva*.

[8] Particularmente importante, para a compreensão desses pontos, é o estudo dos atos solitários, dos atos sem testemunha. Enfatizo isso no começo do livro (inédito e inacabado) *O Olho do Sol*. Os atos que realizei em segredo, sem testemunhas, somente eu os conheço. E mesmo que ninguém possa vir a saber deles, eles têm uma significação moral para mim porque, ainda que isolado da sociedade, sou testemunha da unidade entre aquele que os cometeu, aquele que sobre eles agora reflete e aquele que padecerá suas conseqüências, amanhã. A continuidade temporal da consciência solitária mostra que esta não está isolada do mundo, mas só existe dentro de um encadeamento real de causas e conseqüências que, uma vez negado, produz a negação da própria unidade da consciência e, portanto, o fim da consciência. Ora, dentre essas conseqüências, a principal é a mudança do sentido de minhas relações com os outros seres humanos — precisamente aqueles que ignoram meus atos e não podem julgá-los. Precisamente por estar a salvo do seu olhar, sou presa da responsabilidade que tenho na minha conduta ante eles. Posso mentir, mas não posso, entre aqueles a quem minto, estar seguro de ser sincero. A mentira introduz em mim uma duplicidade pela qual, doravante, sou o único responsável: é o próprio olhar dos cegos que agora me acusa.

A consciência que se imagina isolada está, assim, ligada ao mundo inteiro.

Do ponto de vista prático, mostro em *O Olho do Sol* que a origem do ceticismo está em que o principiante se coloca questões puramente hipotéticas de ordem cognitiva, em vez de se perguntar sobre realidades simples de sua autobiografia interior, de cujo conhecimento ele não poderia se livrar mesmo que quisesse, sem, no ato, dividir sua consciência em dois e se tornar inepto para continuar a discussão. Demonstro ali que a sinceridade é o fundamento do método filosófico.

[9] Uma vez vencida a idéia da filosofia da consciência como filosofia solipsística, deve-se enfrentar agora um outro engano. É a confusão que se cria a propósito da contraposição entre “subjetivo” e “objetivo”. Ou seja, a chamada verdade objetiva, tal como se entende hoje no sentido de uma verdade intersubjetiva como, por exemplo, a verdade das ciências. Nesta parte, é necessário demonstrar que toda verdade intersubjetiva é sempre uma verdade comunicada, através de uma rede de conceitos e de termos mais ou menos convencionais, e que esta verdade comunicada é sempre dependente e caudatária de uma verdade percebida.

Ora, a percepção é um ato estritamente individual, coextensivo com a unidade do corpo biológico, e aquilo que eu percebo e sinto é a condição prévia de qualquer comunicação e, portanto, de qualquer intersubjetividade. Neste caso, podemos perguntar: a verdade que se apresenta à intersubjetividade, ou seja, a verdade teoricamente comunicada e provada,

digamos, por uma comunidade científica ou por uma sociedade inteira, é sempre dependente da verdade percebida por cada um dos indivíduos que compõem esta coletividade. Neste sentido, ela é uma verdade derivada. A verdade da prova coletivamente admitida depende fundamentalmente da veracidade das percepções e pensamentos de cada um dos indivíduos tomados isoladamente. Neste sentido, deveríamos levantar a questão das relações entre subjetividade e universalidade. Nesta parte, é preciso demonstrar que somente a verdade subjetiva pode ter universalidade. Universalidade no sentido de verdade auto-evidente e apodíctica. O evidente e o apodíctico só existe para o indivíduo. O intersubjetivo é apenas uma verdade de segunda mão, fundada num conjunto de códigos que permitem a transmissão de uma espécie de núcleo comum entre as percepções de vários indivíduos. Esta verdade intersubjetiva jamais poderá ser juiz da verdade percebida de maneira evidente e apodíctica por um indivíduo real ante o testemunho de sua própria consciência.

Isto se revela particularmente e de uma maneira muito enfática justamente na questão do testemunho dos atos solitários. Um indivíduo que realizou um certo ato solitário, sem testemunhas, e que sabe portanto de uma verdade que é absolutamente desconhecida pelo resto da humanidade, e que mesmo que os outros quisessem obter dela uma evidência, jamais poderiam fazê-lo, devendo limitar-se a provas de segunda mão baseadas sobretudo no testemunho do sujeito mesmo, — esse indivíduo está na posição privilegiada de quem é o único detentor de uma verdade absolutamente verdadeira. É essa capacidade de ser testemunha única que fundamenta todo conhecimento, toda prova, toda certeza intersubjetiva, que sem ela não valeriam nada. É justamente este acesso a determinadas verdades-chave que marca a meu ver a consciência individual.

O homem é testemunha de seus atos porque existe continuidade e unidade *física* entre o sujeito que age e o sujeito que reflete. A sociedade, por mais organizada que seja, não possui essa unidade e não responde por seus próprios atos: quando uma geração erra, é a geração seguinte quem padece os efeitos e reflete sobre os erros. A unidade da consciência social consiste apenas numa coleção de registros que certos indivíduos transmitem a outros indivíduos, na esperança, tantas vezes frustrada, de que desejem e possam compreendê-los. Ora, esse sujeito difuso e fragmentário, sem unidade corporal, sustenta-se apenas na hipótese de que certos indivíduos venham a ter intenções idênticas às dos indivíduos que os antecederam — hipótese que, mesmo no caso de uma educação conservadora e repetitiva, não é certa e nem sequer provável. O sujeito do aprendizado é sempre o indivíduo, jamais a coletividade.

Ainda neste tópico seria necessário ênfatizar a distinção entre conhecimento, registro e transmissão. Podemos reportar isto às apostilas e aulas sobre “a idéia pura de ciência”, inspiradas parcialmente em Husserl. Veja-se também *O Olho do Sol*. Mas é necessário enfatizar que a plena transmissão de conhecimento, com perfeita inteligibilidade, pressupõe, além daquilo que diz Husserl a respeito da repetibilidade do ato intuitivo a partir de determinados signos que o registram, também o fato de que a plena transmissão só se dá entre uma consciência individual tomada no seu momento e nas suas condições de máxima auto-responsabilidade, e uma outra consciência individual também tomada na plenitude da sua auto-responsabilidade.

O ato mesmo da leitura meditada e refletida é um ato necessariamente solitário, que não se realiza perfeitamente bem a qualquer momento, mas só em determinados momentos, por assim dizer, privilegiados, onde o leitor é capaz de reviver, com o máximo rendimento, a máxima *performance*, determinados atos intuitivos cujos signos de registro ele capta no texto que lê. É evidente que, neste sentido, qualquer conhecimento intersubjetivo e consensual é derivado, secundário e dependente em relação a esses momentos privilegiados de consciência e, também, dos momentos privilegiados de transmissão de conteúdos da consciência. É em tais momentos em que um indivíduo capta uma realidade evidente, ou no momento em que

um outro indivíduo isolado repete o “mesmo” ato intuitivo⁶, ou um ato intuitivo esquematicamente idêntico, *é aí e somente aí que reside o conhecimento*. Agora, o registro, a transmissão e a formação de todo o consciente intersubjetivo não são propriamente atos de conhecimento, mas são atos derivados, imitativos, e a sua validade depende inteiramente do que cada um dos indivíduos possa repetir dos atos intuitivos primordiais e centrais que estão envolvidos no caso.

A consciência está sempre ligada à continuidade de uma existência biológica singular; está ligada a uma historicidade; a uma responsabilidade pela autoria dos próprios atos. E é justamente esta consciência singular que é, por assim dizer, a portadora da universalidade e da apodicticidade, ou seja, a portadora da certeza intelectual. Esta consciência, na verdade, é a garantia de todo o saber. É absolutamente ridículo que um consenso social ou acadêmico, totalmente dependente e secundário em relação a esses atos de consciência, pretenda em seguida julgá-los. Mesmo porque o consenso é apenas um efeito secundário de uma somatória abstrata, de uma somatória estatística dos conteúdos de atos de consciência meramente potenciais e hipotéticos. Quando dizemos que o consenso acadêmico pensa isto ou aquilo, estamos apenas querendo dizer que, *hipoteticamente e estatisticamente*, um determinado número de cérebros, um determinado número de individualidades, se pensassem em um determinado caso, teriam vivências intuitivas aproximadamente idênticas. O que não significa que essas pessoas efetivamente tiveram a mesma intuição, muito menos que as tiveram no mesmo momento e lugar e que houve uma percepção intersubjetiva simultânea e auto-consciente! A rede de códigos e de esquemas terminológicos mais ou menos convencionais e sempre vacilantes necessários à comunicação desses atos intuitivos faz com que o rendimento da chamada inteligência consensual seja sempre muito menor do que de qualquer consciência individual, mesmo que esta não esteja trabalhando com o seu rendimento máximo. Dito de outro modo, um indivíduo consciente do que quer que seja está mais consciente disso do que qualquer comunidade deste mundo.

Por outro lado, vimos que consciência é coextensiva da individualidade biológica vivente. Não há nenhuma comunidade ou sociedade do mundo que tenha uma continuidade biológica no sentido em que a possui um corpo humano. As comunidades que são bases dos consensos são apenas entidades *potenciais*, têm a existência incerta e insubstancial dos todos matemáticos, isto quando se reduzem a puras entidades estatísticas, compostos lógicos de probabilidades. Elas têm uma existência antes hipotética do que real. Portanto a certeza das suas afirmativas também será uma certeza meramente potencial. Deste modo, qualquer consenso científico, político ou ideológico que pretenda julgar ou impugnar as certezas da consciência individual estará tentando fazer o rabo abanar o cachorro, a sombra mover o sol.

[10] Uma vez demonstrado que a consciência individual é o lugar da certeza e da universalidade, resta explicar o modo de acesso, o caminho da consciência às verdades universais e apodícticas. Este caminho passa por uma etapa que se denomina a *extensão indefinida da individualidade*.

Para compreender o que eu teria a dizer quanto a este ponto seria bom que o estudante lesse primeiro o que foi exposto com particular brilhantismo pelo meu mestre Michel Veber, num contexto que não é filosófico mas — digamos assim — ascético e disciplinar (v. Michel Veber, *Comentários à “Metafísica Oriental” de René Guénon*, ed. por Olavo de Carvalho, São Paulo, Speculum, 1983). Aí se compreenderá o sentido em que uso a expressão “extensão indefinida da individualidade”.

Em seguida, deve-se estudar as minhas várias lições sobre as “doze camadas da personalidade”, que estão nas apostilas do curso de Astrocaracterologia em suas diversas versões.

Daí se compreenderá o seguinte:

⁶ “Mesmo” no sentido de Husserl.

1. A unidade da consciência humana emerge da unidade de um corpo, mas se torna, ao longo dos tempos, a mantenedora da unidade mesma do corpo, à medida que o homem determina a sua conduta e governa o seu corpo.

2. A história da consciência se desenrola como uma sequência alternada de processos de *absorção-expansão* e de *contração-estruturação* (associados respectivamente ao que Piaget chama de acomodação e assimilação), num desenvolvimento em doze etapas, que formam as camadas da personalidade (personalidade que tem a consciência como centro).

3. O aprendizado e exercício da filosofia, se é uma atividade separada e independente da autoconsciência, é apenas uma brincadeira. A filosofia só pode ser exercida com proveito após o ingresso na nona camada, denominada *personalidade intelectual*. A personalidade intelectual consiste de um “mundo” simbólico próprio (resultado da expansão da individualidade), que abrange e transcende o ambiente vital e social do indivíduo e tende a desembocar na *décima camada*, que é o *eu transcendental* (num sentido um tanto diverso do que esta expressão tem no contexto kantiano e/ou husserliano). É só neste ponto que o homem está apto a tomar consciência e assumir a responsabilidade do caráter apodíctico dos juízos universais que formula. É só aí que ele conhece a certeza intelectual em sentido pleno.

Exista uma ligação indissolúvel entre a integração da personalidade e a capacidade para a consciência filosófica.

Daí que as considerações psicológicas e morais não possam nunca ser afastadas de modo a transformar a filosofia numa atividade puramente discursiva e comunitária.

[11] Se a consciência individual é o lugar da verdade e a consciência individual só existe como realidade concreta — e não num mero ato de conhecimento realizado num momento atomístico por um sujeito hipotético —, então compreendemos que a verdade não está na proposição — fórmula materializada e uniforme —, mas no juízo, isto é, na afirmação pensada por um ser consciente real. Ora, o juízo, por mais estável e padronizada que seja a proposição que o expressa, pode sempre ser pronunciado com maior ou menor consciência de seu sentido e de suas implicações. Assim, a verdade (ou falsidade) não está somente no juízo, mas no orbe inteiro de suas implicações presentes à consciência, e isto não só num momento atomístico, mas como verdade assimilada, de maneira mais ou menos permanente, à consciência, à personalidade, a todo o modo de ser do indivíduo que a pensa. É neste sentido que Sto. Agostinho diz *in interiore hominis habitat veritas*. A verdade não está só no juízo, mas na consciência de sua veracidade, afirmada por um ser capaz de consciência. Nenhum juízo, nesse sentido, é “verdadeiro em si mesmo” — pois, ao pensá-lo, nós o preenchemos de maior ou menor conteúdo intencional, e é neste que está a sua veracidade ou falsidade.

A verdade é “inexpressável” — no sentido de que não pode ser aprisionada em nenhuma fórmula material. Mas é “transmissível” de um ser consciente a outro, na medida em que este consinta em refazer um itinerário espiritual que o leve a conceber essa verdade de maneira análoga à de quem a transmitiu.

A possibilidade de uma “verdade consensual”, nesse sentido, é apenas uma concordância coletiva em torno de fórmulas vazias — que, uma vez preenchidas de conteúdo intencional, resultam em estilizar o consenso em milhões de interpretações individuais que, estas sim, podem ser verdadeiras ou falsas.

[PARTE VI⁷] [12] Ora, quando digo “preencher de conteúdo” refiro-me também à consciência que temos de todo o orbe das implicações possíveis de um determinado juízo — a consciência que temos das suas conseqüências lógicas, das relações de oposição contraditória ou não-contraditória com outros juízos, de sua relevância prática e moral, etc. etc.

É só pensado “em cheio” que um juízo pode ser verdadeiro ou falso. A hipótese de que num juízo atomístico haja verdade ou falsidade é absurda. Um juízo atomístico é o juízo

⁷ V. adiante (Capítulos 12 e 22) por que saltei as partes IV e V.

desligado de todos os outros juízos, isto é, o juízo sem premissa nem consequência, logo sem interpretação ou significado reais.

Ora, nem todo juízo verdadeiro pode ser prolongado indefinidamente na sua rede de implicações (e fundamentos) multilaterais sem levar a consequências absurdas ou inadmissíveis.

Quando proferimos um juízo que não seja meramente uma vazia combinação de signos, sempre o fazemos com uma consciência latente dos limites de seu prolongamento admissível. Sabemos, por exemplo, que ele pode ser válido nos sentidos a e b, mas inválido no sentido c; que, tomado como fundamento de α , β ou γ ele é válido, mas que deixaria de sê-lo se dele pretendêssemos concluir η , τ ou μ .

Chamo a esta consciência o *círculo de latência* do juízo (utilizando uma expressão que empregarei também, em sentido análogo, para os conceitos e os seres).

Um juízo é verdadeiro ou falso não “em si mesmo”, abstrativamente considerado, mas sim conforme seja verdadeiro ou falso *todo o seu círculo de latência*.

[13] Mas o círculo de latência pode ser tomado em dois sentidos: no prolongamento das suas implicações objetivas (referentes ao objeto de que trata o juízo) e no prolongamento de suas implicações subjetivas, isto é: Durante quanto tempo o sujeito permanece consciente desse círculo? Até que ponto ele aprofunda essa consciência e tira dela consequências para a condução de seus atos interiores e exteriores, etc.?

Assim, se o juízo só é verdadeiro, em sentido pleno, quando afirmado como verdadeiro na plenitude do seu círculo de latência objetiva, por outro lado só podemos dizer que compreendemos essa sua verdade, que a fizemos nossa e que sabemos do que estamos falando, quando o pronunciamos com plena aceitação de suas consequências *subjetivas*. Quando falha a primeira dessas duas condições, temos o caso da proposição puramente formal, nem verdadeira nem falsa. Quando falha a segunda, temos o caso de um entendimento puramente formal de uma proposição material, o que é psitacismo puro e simples. Nesses dois casos, estamos fora do terreno da verdade e não podemos, portanto, distingui-la da falsidade.

[14] As duas condições do conhecimento da verdade são: (1) a autoconsciência elevada ao estágio do eu transcendental; (2) o juízo pensado em cheio.

Atendidas essas condições, podemos compreender o que é a evidência como critério da verdade.

A evidência pode ser reconhecida de dois modos: (a) *modo pessoal*: o testemunho fundado na continuidade da consciência; (b) *modo lógico*: a impossibilidade da contradição unívoca. Expliquei o primeiro ponto em *O Olho do Sol*, o segundo no *Breve Tratado de Metafísica Dogmática*.

Não existe evidência consensual. Existem apenas (a) a *evidência pessoal*; (b) o *senso comum*, ou conjunto de *símbolos de evidências pessoais teoricamente repetíveis*; (c) o *consenso*, ou conjunto de *esquemas abstratos de evidências pessoais meramente ideais* e supostas (das quais algumas até podem, porventura, coincidir com as autênticas evidências pessoais).

[15] As condições intrínsecas do conhecimento apodíctico são:

- (a) a existência da evidência;
- (b) a possibilidade da prova;
- (c) a existência de um nexo entre a evidência e a prova;
- (d) a evidência do nexo;
- (e) logo, a evidência potencial da prova.

As condições extrínsecas são:

- (a) a repetibilidade do ato intuitivo;
- (b) a possibilidade do registro;
- (c) a transmissibilidade.

Essas condições só se realizam perfeitamente no interior do indivíduo. O senso comum e o consenso são deficientes. Explico isto em *O Olho do Sol*.

[16] A transmissibilidade só se torna viável quando entre um sujeito cognoscente e outro se estabelece uma relação análoga àquela que se criou entre o primeiro sujeito cognoscente e o objeto do seu conhecimento. O *amor*, no sentido preciso de *desejo de eternidade do ente amado*, é o fundamento não só do conhecimento, mas da sua possibilidade de transmissão. Isto decorre, da maneira mais evidente, do exposto em *Da Contemplação Amorosa*.

[17] O ato do conhecimento, qualquer que seja a sua natureza, só se efetiva quando entra em ação a memória, que subentende registro, repetibilidade do ato e continuidade do sujeito entre o ato e a reflexão. Conhecer é conhecer-se.

[18] O registro compõe-se de indícios e signos. Mas todo objeto, num momento dado, só se dá a conhecer como indício e signo: o conhecimento da “coisa inteira” dependendo de uma experiência contínua que subentende, novamente, a continuidade do sujeito. Ora, esta continuidade não é objeto de experiência, mas condição da experiência. Do mesmo modo, a unidade do objeto não é objeto de experiência, mas condição da experiência. A experiência é o contato parcial entre parte de um objeto e parte de um sujeito.

Deveríamos supor então a existência inacessível de um “objeto em si” kantiano, que se oferecesse em vão a um não menos acessível “sujeito em si”? Ora, se uma casa pudesse apresentar-se toda num instante, por dentro e por fora, ao sujeito que a observa desde a porta, não seria uma casa: seria um conceito de porta, pensado abstratamente num momento atomístico. A realidade do objeto não depende de ele poder apresentar-se “em si” e “todo” a um sujeito, mas precisamente na possibilidade de apresentar-lhe, em cada momento e lugar, algo de si, ou seja, um signo ou índice de sua latência.

Tudo o que é conhecido como parte ou signo subentende a latência de um número indefinido de partes ou signos que compõem o seu “todo”, e que vão sendo apresentados a um sujeito também parcial e latente.

O sujeito é que, efetivando na máxima intensidade possível a sua latência, tornando-se “presente” com a totalidade do seu ser cognoscente — percepção, memória, imaginação, vontade, etc. — dá ao objeto a possibilidade de *fazer-se presente* por inteiro ou quase. Logo, um objeto só está efetivamente presente quando se mostra, também, com seus aspectos não diretamente experienciáveis, como sua duração, seu passado, suas possibilidades futuras, etc. Distingo, nesse sentido, “conhecimento por presença” (total ou tendente à totalidade) e “conhecimento por experiência” (parcial e por meros índices).

Ora, a presença do sujeito é determinada pelo nível integração da sua consciência (v. as camadas da personalidade); logo, o real está presente para uns e ausente para outros, embora em ambos os casos a “experiência” seja igualmente limitada.

O enigma kantiano do “objeto em si” resolve-se quando o sujeito vai na direção do “sujeito em si” — o único perante o qual o objeto pode se mostrar inteiro.

Mas em que medida existe o “objeto inteiro”? Vejo parte da laranja, toco uma outra parte, vou comendo gomo por gomo? Que seria a “laranja inteira” onde se juntam os traços captados nessas percepções parciais? A “laranja inteira” não é objeto de experiência: é o *gerador interno* desses traços perceptíveis, assim como eu não me apresento inteiro à laranja (ela nada pode conhecer de meus pensamentos), mas devo estar inteiro para poder me relacionar cognitivamente com ela. Nenhum ente é somente aquilo que apresenta de si: é o detentor de um número indefinido de possibilidades de apresentação. Um núcleo de possibilidades de apresentação, coerido em forma análoga à coerência dos conhecimentos que temos dele, eis o que é um objeto.

O objeto não está jamais presente senão pela totalidade do seu círculo de latência. Se não fosse assim, todo objeto se esgotaria no instante atomístico de sua primeira apresentação.

Ora, a “coisa em si” seria a coisa considerada independentemente de toda relação com outras coisas e entes, inclusive com o sujeito que a conhece. Mas a realidade da coisa, da substância, reside justamente e exclusivamente na sua força de relacionar-se, de apresentar-se. A laranja que jamais pudesse ser tocada, cheirada e saboreada como laranja por um ser apto a tocar, cheirar e saborear laranjas não seria, por isto, “laranja em si” — seria apenas uma idéia autocontraditória, como o é, precisamente, a idéia de “coisa em si”.

[19] O ente, nesse sentido, nada mais é do que um *dar-se a conhecer*. É verdade que nem todo ser pode dar-se a conhecer, indiferentemente, a qualquer outro ser, exceto pela mediação de um terceiro. Há relações impossíveis: as girafas não conhecem ursos polares senão pela mediação do homem que os põe a ambos num jardim zoológico. Não há relações entre as amebas e o orçamento nacional, exceto pela mediação que consagra uma parte do orçamento nacional ao estudo das amebas.

Precisamente, o homem é, nesse sentido, o mediador universal. (Sobre este ponto, v. a aula “A águia, o sapo, o mosquito e o homem”, muitas vezes repetida. V. também o curso *Anatomia Simbólica*) Este é o sentido simbólico e metafísico do geocentrismo, que é na verdade um antropocentrismo.

[20] Mas a limitação do dar-se a conhecer não é só espacial: os seres estão divididos também por limites que se impõem a várias ordens de relações. Esses limites dividem os vários *campos ontológicos* (não existe, dizia Husserl, uma trigonometria dos leões, nem uma embriologia dos triângulos), e os limites internos de cada campo ontológico dividem, precisamente, os seres entre si. Cada campo ontológico delimita rigidamente as possibilidades e impossibilidades de relação e, portanto, de apresentação.

No mais modesto ato de conhecer está subentendida, portanto, toda uma ontologia geral subdividida organizadíssima em ontologias regionais. A atualização consciente da ontologia geral é a presentificação do ser-homem ante si mesmo, sua realização como sujeito cognoscente não apenas potencial, mas efetivo.

[21] A suprema realidade do ato do conhecimento não está nem no sujeito nem no objeto, mas no *ato* do conhecer. O sujeito e o objeto nada mais são, “em si mesmos”, do que potências desse ato. V. a aula sobre “Ser e conhecer”. Em decorrência, a realização do conhecimento é a única realidade do homem. E o dar-se a conhecer (não somente ao homem, é claro) é a única realidade do objeto.

[22] Neste ponto, a doutrina das faculdades cognitivas, já exposta em *O Olho do Sol e no Tratado de Astrocaracterologia*, e que constitui a PARTE IV, assume outro e maior sentido.

1) Pela teoria da tripla intuição (V. *O Olho do Sol*), vemos que o ato intuitivo é, de fato, o único ato cognitivo que existe. Denomino a esta doutrina *intuicionismo radical*. A exposição disto constitui a PARTE V.

2) Esse ato é, em última instância, total presença do homem ante o objeto (um “mundo”) totalmente presente. Esta presença não pode ser matéria de pura especulação teórica, pois pensá-la é realizá-la (v. *O Momento de Lucidez*). Esta presença não se identifica com a “experiência”, mas é condição de possibilidade dela.

.....

[23] Mas o único ato intuitivo que pode ser dito totalmente puro e sem interferências discursivas, volitivas ou imaginativas, é aquele que nos coloca perante “o” real. Este aparece-nos, desde logo, como “um” e não “dois” ou “vários”. Sua distinção em espiritual e material, sujeito e objeto, finito e infinito, participado e observado, é posterior a essa intuição inicial e depende dela. Ela apreende seu objeto ao mesmo tempo como “real”, “uno”, e “total”. Sua apreensão é condição de qualquer outra apreensão.

Em decorrência disso, qualquer intuição de qualquer objeto em particular é de certo modo deficiente, pois, no ato de intuição, cada objeto é apreendido precisamente no que tem de “real”, “uno” e “total”, mas estes três atributos só são realizados perfeitamente pelo

unidade total do real, e portanto só imperfeitamente por qualquer outro objeto que seja. A intuição é precisamente o ato que capta formalmente, de seu objeto, a sua realidade, unidade e totalidade, as quais ele só possui, enquanto objeto particular, de maneira imperfeita e derivada.

Cada objeto de intuição é apreendido como se fosse “um” universo, mas não “o” universo.

Há portanto um hiato, um intervalo, um deslocamento ou desajuste entre a faculdade intuitiva e seu objeto, quando este objeto não é o universo, o real uno total.

Esse intervalo é preenchido pelas demais faculdades cognitivas: sentimento, memória-imaginação, vontade (pura e reativa), razão. A existência das faculdades assinala, ao mesmo tempo, uma precariedade da cognição humana e a correlativa precariedade do modo de ser dos objetos. O único objeto que escapa a essa precariedade é o real uno total, motivo pelo qual este pode ser intuído mas não pode ser sentido, imaginado, decidido ou racionalizado exceto de maneira analógica ou simbólica.

Se chamarmos a todas as faculdades cognitivas (exceto a intuição) de “pensamento” ou “atividade mental”, veremos que Kant disse exatamente o oposto da verdade quando afirmou que a totalidade metafísica pode ser “pensada”, mas não “conhecida”: precisamente, ela pode ser “conhecida”, mas não “pensada”. Ela pode ser objeto de intuição, mas não de representação. Dito de outro modo: o real uno total só pode ser conhecido como real, uno e total, jamais como hipotético, ausente ou parcial. Só conhecemos o real (todo) como real, do qual não podemos nos abstrair. Ora, tudo que é objeto de pensamento é criação da mente humana e, portanto, não é diretamente conhecido como real, mas apenas como signo ou representação de coisa ausente — precisamente a operação que não podemos realizar com o real uno total. Podemos “pensar” as coisas porque podemos abstraí-las; podemos abstraí-las porque podemos nos abstrair e nos separar delas; mas o real total não pode ser abstraído porque para tanto seria preciso abstrair-nos dele, isto é, nos tomarmos a nós mesmos como irreais, e isto equivaleria a negar que estejamos realmente abstraindo, pensando, etc., o que é flagrantemente absurdo. O que é pensado é pensado apenas na condição (real, não intencional) de objeto de pensamento, isto é, como possível e hipotético, e não podemos afirmar sua realidade senão pela admissão de que esse pensamento tem um fundamento na intuição. Já o que é intuído não precisa de outra prova de sua realidade senão a presença mesma que se manifesta no ato da intuição. Separando o ato intuitivo do conteúdo intencional intuído, podemos então representar e pensar esse conteúdo por meio do seu conceito e do termo que o designa. Mas essa separação mesma é puramente mental e hipotética, pois, se a efetivássemos realmente, a conexão entre pensado e intuído desapareceria instantaneamente e estaríamos nos movendo na esfera das puras possibilidades pensadas. Ora, quando o objeto é o real uno total essa separação não pode ser realizada nem mesmo hipoteticamente sem autocontradição e autodesmentido, o que não se dá no caso dos objetos particulares. Eis por que do todo só existe conhecimento intuitivo, e por que todo conhecimento dos objetos particulares só se realiza por intuição imperfeita, escorada em “pensamentos”, isto é, nas demais faculdades cognitivas: à perfeição do objeto corresponde a perfeição do ato intuitivo; à imperfeição de um corresponde a imperfeição do outro, com a conseqüente entrada do homem no reino do “mental”, isto é, do meramente possível.

[PARTE VII] [24] Ora, o homem tem, portanto, um conhecimento maximamente evidente do todo como tal, um conhecimento precariamente evidente dos entes particulares. Mas o primeiro, por não poder ser objeto de representação, não pode ser conservado na memória: só existe no instante em que se realiza, depois é perdido. A unidade está sempre presente ao homem e pode ser re-conhecida quantas vezes se deseje; mas não é um conhecimento que se possa “possuir”, que possa ser integrado na nossa mente como um termo ou signo. Por isto seu conhecimento é designado também como *êxtase*, isto é, como saída do

sujeito cognoscente para fora dos limites da sua mente. Todos os demais conhecimentos, em contrapartida, são “mentais” e, neste sentido, são “possuídos” pelo homem, tanto na memória quanto nas demais faculdades.

Todo homem sente que no seu conhecimento dos objetos particulares há algo de irreal e de precário, e esse algo deriva tanto do caráter ao menos parcialmente “mental”, isto é, hipotético do seu conhecimento, quanto da limitação mesma do seu modo de existência.

É justamente a “nostalgia” do conhecimento total do objeto total que leva o homem a questionar e buscar aperfeiçoar tudo quanto sabe a respeito de todos os objetos particulares (seja tomados isoladamente, seja na multidão infindavelmente complexa das suas classificações e interconexões), porque ele sabe que eles, no fundo, só são reais dentro do todo e por força do todo. Mas este, não podendo ser objeto de conceito, se furta infindavelmente ao papel de conceito supremo que, se pudesse lhe ser atribuído mesmo por instantes, ordenaria instantaneamente todos os conhecimentos particulares na hierarquia nítida e verdadeira de todas as suas naturezas, relações e conexões, isto é, constituiria o conhecimento universal particularizado e distinto. O homem não pode nem alcançar esse conhecimento nem parar de tentar aproximar-se dele.

Esse esforço aparentemente vão e destinado ao fracasso justifica-se pelo seguinte motivo: O homem é o animal que pensa. Logo, o pensar (e o tentar aproximar o pensamento da perfeição total intuída) é a própria auto-realização humana. O que o homem ganha no curso desse esforço é o conhecimento de si enquanto animal pensante, e justamente essa realização encontra seu cume na descoberta do limite *superior* do pensar, que abre para a intuição contemplativa do todo já não apenas de maneira instantânea, mas como um estado adquirido, em potência atualizada que permanece no tempo. É a metanóia, a transfiguração especial do pensador em contemplador que é o objeto final da filosofia, do pensamento e, em suma, da vida humana. O objetivo do saber é a sabedoria, e a sabedoria não é um diferente conteúdo do saber, mas um diferente estado do sabedor. O prêmio do esforço científico é mais do que uma mera ciência superior: é a superioridade de um estado do ser. O saber “fracassa” pela mesma razão que a lagarta “morre”: para transfigurar-se em criatura alada.

[25] O mundo mental é o mundo dos quatro discursos: seu “limite inferior” é o mundo físico; seu “limite superior”, a intuição tornada permanente, a contemplação. As estruturas internas do mundo mental são descritas em *Uma Filosofia Aristotélica da Cultura e no Tratado de Astrocaracterologia*.

[26] Materialistas, pragmatistas, etc., podem objetar que a finalidade do saber é a ação, a transformação histórica, etc. Objeção pueril. Ação é discurso, discurso é ação. Ou, mais precisamente: o discurso é um momento da ação, a ação é um momento do discurso e especialmente da passagem de um discurso a outro (p. ex., do poético ao retórico, do retórico ao dialético, do dialético ao analítico). O mundo da ação é nesse sentido mundo mental, e vice-versa — eis o motivo pelo qual o quanto há de ilusório no conhecimento há de fracassado na ação: uma quota irremovível, porque é inerente ao sujeito (conhecedor e agente) bem como ao objeto (do conhecimento e da ação).

[PARTE VII] [27] Chega então a hora de meditar sobre a natureza do esforço filosófico. Se a filosofia é definida enfim como “unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa”, pode-se reescrever a história da filosofia como continuidade intencional dos esforços para realizar o projeto dessa unidade, ao longo de interferências não-filosóficas, extrafilosóficas, parafilosóficas, antifilosóficas e, *last not least*, misosóficas ou demoníacas. É o que fiz na *História Essencial da Filosofia*.

[PARTE IX] [28] Daí deriva uma filosofia da educação em que, diversamente da simples instrução, que visa a habilitar os indivíduos para a participação na produção de bens econômicos e/ou de bens culturais, a educação é definida como habilitação para apreender a inteligibilidade do processo humano, isto é, como educação da consciência e para a consciência.⁸

⁸ “Desde muito cedo, notei que o chamado “progresso do conhecimento” consiste quase exclusivamente em acumular registros — livros, teses acadêmicas, discos, fotografias, dados computadorizados —, que vão constituindo, ao lado ou em cima do mundo físico onde vivemos, uma segunda camada, um segundo mundo tão complicado quanto o primeiro e às vezes mais ininteligível do que ele. A “cultura” deixa de ser um patrimônio espiritual, um bem interior possuído pelos homens, e passa a constituir-se de objetos, de coisas, tanto quanto o é o mundo físico. Considera-se que um país é culto não porque tem muitos homens verdadeiramente sábios, mas porque tem muitas universidades, muitos institutos científicos, muitos museus, muitas galerias de arte, enfim: muitos depósitos de registros materiais. A cultura perde assim sua força explicativa e iluminante e se torna um amontoado opaco, necessitado, por sua vez, de explicação.

Muito jovem, decidi que meu caminho não seria o de participar dessa produção industrial de registros, mas de contribuir, de alguma maneira, para a inteligibilidade do conjunto, resgatar o sentido da cultura como atividade interior e não como produção material.

Esse foi o motivo de eu ter-me dedicado ao ensino direto, face a face com o aluno, e só ter estreado em livro aos 48 de idade — uma das estréias mais tardias das letras brasileiras. O preço desta opção é que a maior parte de minha obra ainda circula apenas sob a forma de apostilas e gravações de aula.

Mas, antes de me dedicar ao ensino, tive de me ensinar a mim mesmo. A questão que isso me colocava era a de como adquirir conhecimento na maior quantidade possível sem perder o elo entre conhecimento e consciência. Dito de outro modo: nunca permiti que entrasse na minha mente um conhecimento que fosse “meramente” funcional ou pragmático: tudo o que entrava tinha de ser pensado, analisado, avaliado, comparado com os conhecimentos anteriormente adquiridos, enfim *personalizado*. Inspirou-me nisso a frase de Piaget: “Quando o coelho come alface, não é o coelho que se torna alface, mas a alface que se torna coelho.” Parecia-me que, no ensino universitário, se fazia precisamente o contrário: as pessoas amoldavam-se facilmente ao linguajar, aos conceitos e *ao modus ratiocinandi* das disciplinas que aprendiam, mas não adaptavam esses conhecimentos ao seu próprio ser pessoal, de modo que eles formavam em volta das suas almas uma casca estranha, jamais assimilada, a cuja forma a sua consciência tinha de se amoldar, comprimindo-se e mutilando-se. Era como o aprendizado de um papel social no qual não acreditamos e que nem levamos a sério; que apenas usamos como um instrumento nas horas de trabalho, abandonando-o na soleira da porta quando retornamos para casa onde podemos voltar a ser nós mesmos. Era, com toda a extensão do termo, uma *ciência sem consciência*.

Isso acontecia mesmo no ensino de filosofia. O aluno amoldava-se ao linguajar e aos cacoetes mentais da filosofia ensinada, e tão logo conseguia falar como os professores, pensar como os professores, sentia-se realizado e seguro como um menino que, ao conseguir imitar os adultos mesmo sem compreendê-los, se sente adulto.

É evidente que esse vício não afeta só o ensino, mas o próprio modo de fazer ciência e de produzir cultura: produz-se uma ciência que é, no fim, inconsciente dos fundamentos da sua própria inteligibilidade. Ora, uma ciência sem consciência logo se torna uma ciência sem outro valor científico que não o meramente convencional.

Desde cedo senti que esse tipo de ciência, esse tipo de cultura, seria o meu inimigo jurado, e decidi não descansar enquanto não o ferisse de morte, pelo menos na escala da cultura nacional brasileira. Vi nele o inimigo por excelência da consciência humana e a raiz de todas as tragédias do século XX: comunismo, racismo, nazismo, alienação, etc.

Toda a educação nacional estando comprometida com uma concepção da cultura coisificante e alienante, a questão de minha própria educação teve de ser resolvida por mim mesmo, por meios que eu próprio inventei.

Logo compreendi que a questão da inteligência, da consciência e da natureza do conhecimento seria para mim, ao mesmo tempo, um problema teórico e prático, isto é, que eu teria de investigar a natureza do conhecimento no próprio processo de ir adquirindo conhecimento. A teoria do conhecimento nada valeria se não fosse, ao mesmo tempo, uma ética e uma pedagogia, ou melhor, uma *psicagogia* ou guiamento da alma. Conhecer e aprofundar a natureza da inteligência era uma só e a mesma coisa que tornar-se inteligente, assumir as responsabilidades da inteligência, colocar a inteligência no centro e no comando da personalidade.

Isso ligava-se de perto a uma segunda questão: a inteligência é por natureza sistêmica, unificante, orgânica. Ela repele o inorgânico, o disperso, o fragmentário, que é morto. Logo, era preciso buscar a unidade do conhecimento na unidade da consciência, e vice-versa. Isto colocava enfim a questão do conhecimento como sistema orgânico, ou da unidade do conhecimento. Quando digo que essa unidade deve ser de tipo sistêmico — e não apenas “sistemático” —, subentendo que não pode tomar a forma de um sistema dedutivo, como no racionalismo clássico, mas sim a de uma unidade vivente que se identifica, em última análise, com a unidade de um ente vivo e consciente: o indivíduo humano real, unidade psicofísica e espiritual, é o padrão da unidade do conhecimento. O homem, o indivíduo humano, é o portador do conhecimento efetivo. O conhecimento enquanto bem social é apenas conhecimento potencial, é coleção de registros e convenções que, para tornar-se conhecimento efetivo, deve ser efetivado, atualizado na consciência do indivíduo vivente.

Mais ainda, só no plano do indivíduo autoconsciente é que o conhecimento pode adquirir validade: só na consciência individual vivente se realiza a prova apodíctica, só o indivíduo tem acesso efetivo às verdades universais, enquanto a coletividade deve se contentar com fórmulas mais ou menos convencionais — ou consensuais — de uma verdade meramente potencial.

Essa foi a inspiração originária de todo o meu esforço filosófico.” (Depoimento de O. de C. ao Embaixador Caius Traian Dragomir, editor da revista *Viata Romaneasca*, Bucareste.)

[PARTE X] [29] A ética daí resultante (*v. Curso de Ética*) funda-se no *princípio de autoria*, isto é, no reconhecimento e aceitação da continuidade do através de seus atos e de seus estados, de onde derivam os conceitos de responsabilidade, dever, etc. Duas observações:

1. Esta abordagem permite transformar a ética numa rigorosa ciência apodíctica, reduzindo a nada todas as objeções relativistas.

2. Trata-se, aparentemente, de uma ética formal, mas cujo conteúdo material está garantido de antemão pela concepção dos fins do conhecimento [V. *supra*, Cap. 24].

[PARTE 11] [30] A ação, entendida como momento do processo discursivo enquanto oposto e conducente ao contemplativo, é o conceito básico da filosofia política, que começa com o escrito *Teses sobre o Poder*.⁹

⁹ *Teses sobre o Poder*

- I. Poder, no sentido mais universal, é possibilidade de ação.
- II. No sentido estrito que tem em política, é a possibilidade de determinar as ações alheias.
- III. No sentido universal, o homem só tem três poderes: gerar, destruir, escolher. O primeiro é poder da riqueza, o segundo o poder da violência, o terceiro o poder do espírito.
- IV. O poder da riqueza tem como objeto os bens materiais, usando os corpos humanos e o espírito como meios e amoldando-se a eles como condições.
- V. O poder da violência tem como objeto o corpo humano, usando a matéria e o espírito como meios e amoldando-se a eles como condições.
- VI. O poder do espírito exerce-se sobre o próprio espírito, usando os bens materiais e o corpo humano como meios e adaptando-se a eles como condições.
- VII. Cada poder exerce-se numa dupla direção: ativa e passiva. A direção ativa tende à unidade, à concentração, à velocidade crescente. A direção passiva tende à multiplicidade, à dispersão, à velocidade decrescente.
- VIII. O poder ativo da riqueza reside nos donos do capital. Tende a concentrar a riqueza nas mãos de poucos, ao monopolismo, a buscar os meios de crescer cada vez mais rapidamente.
- IX. O poder passivo da riqueza reside nos trabalhadores. Tende a dividir a riqueza, ao socialismo, ao crescimento zero.
- X. O poder ativo da violência reside na milícia. Tende a concentrar-se, à hierarquia vertical, à disciplina rígida, a instaurar a obediência automática que produz a máxima eficiência e rapidez.
- XI. A milícia é o fundamento do poder estatal, que se reduz, em última instância, à legitimidade do uso da violência.
- XII. O poder passivo da violência reside na justiça. Tende a dispersar-se, a nivelar o poder, a tudo resolver por livre acordo, a desacelerar a ação.
- XIII. O poder ativo das idéias reside nos criadores de bens culturais. Tende a concentrar o poder, a submeter as ações de muitos às idéias de uns poucos, a acelerar a mudança, a romper os hábitos estabelecidos.
- XIV. O poder passivo das idéias reside nos homens de religião. Tende a dispersar o poder, a nivelar o comportamento humano pela média dos valores tradicionais, a anular as diferenças entre homens notáveis e homens comuns, a estabilizar a ação social na rotina sacralizada.
- XV. Essa divisão compreende todas as castas: a casta sacerdotal divide-se em intelectualidade e clero; a casta nobre divide-se em nobreza de espada e nobreza de toga; a casta dos produtores divide-se em proprietários e trabalhadores.
- XVI. As castas são funcionais e não têm necessariamente ocupantes fixos: os componentes da nobreza, destronados, podem compor uma casta capitalista ou uma intelectualidade. O trabalhador, em ascensão, pode ingressar na intelectualidade ou na nobreza. Massas inteiras podem ser deslocadas de uma função a outra. As funções permanecem fixas, os ocupantes ou permanecem ou mudam.
- XVII. A chamada classe política não existe como unidade independente: é somente uma interface entre nobreza de espada e nobreza de toga. É aristocracia. Onde se conclui que a divisão dos três poderes, na teoria de Locke e Montesquieu, é puramente normativa e não está fundada na natureza das coisas. O poder executivo, em toda a crueza do seu poder absoluto, é a voz do *Imperator*, do chefe dos exércitos. Em todos os casos e circunstâncias, permanece distinto do judiciário, cuja existência é coextensiva com a de partes em litígio e que não pode ser absorvido na unidade simples da voz de comando. Isto é verdade mesmo quando as funções de chefe e juiz se unem numa só pessoa, pois permanecem distintas como o comando emitido *de motu proprio* permanece distinto da arbitragem entre partes. Não é concebível que o Executivo, como tal, absorva em si o Judiciário, de vez que toda iniciativa do primeiro provém dele mesmo, e a iniciativa de julgar só pode ter início após as demandas das partes. A absorção do Legislativo no Executivo, ao contrário, é não só possível como é fato, nos regimes totalitários, bem como é possível e fato, nos regimes parlamentaristas, a redução do Executivo a um braço do Legislativo, que neste caso é apenas um Executivo coletivo. Tudo isto mostra que poder militar e poder judiciário são essencialmente distintos, enquanto a distinção de Executivo e Legislativo é apenas um acidente determinado pela invenção humana.
- XVIII. As ideologias são expressões dos desejos das várias castas.
- XIX. A estrutura de poder numa dada sociedade consiste na distribuição da hegemonia entre os três poderes, complicada pela disputa de poder não só entre os três poderes mas também no interior de cada uma das três castas.
- XX. Na revolução russa de 1917, a intelectualidade, apoiada nos trabalhadores e na milícia, toma o poder, assumindo instantaneamente as funções de nobreza e de clero. A nova nobreza, uma vez constituída, absorve as funções da

[31] E prossegue com as análises realizadas em *O Antropólogo Antropófago* sobre o dinheiro, o método das ciências sociais, etc., bem como com a reformulação dos conceitos de Estado, democracia, totalitarismo, etc., empreendidos nas apostilas “Subcategorias da qualidade”, “Totalitarismo e Estado Eterno” etc.

Aqui o sistema começa a fechar-se, retornando à crítica cultural, agora com análises dos fenômenos políticos atuais (novo estado socialdemocrático, governo mundial, civilização do Anticristo etc.) espalhadas em *O Imbecil Coletivo I, II e III*, em *O Futuro do Pensamento Brasileiro*, em artigos de jornal, nos comentários à “História universal” de Kant, etc.

[PARTE XII] [32] Mas, ao fechar-se, o sistema também se abre para aquilo que o transcende e que nele não pode ser “contido”, apenas indicado. A última parte do sistema, portanto, já não pertence propriamente ao sistema, mas o integra numa unidade maior: autêntico *holon*, no sentido de Koestler, a “Filosofia da religião” é, por um lado, parte de uma filosofia; por outro, faz dessa filosofia uma parte da religião.

Se a consciência individual é o único juiz da verdade, pode-se perguntar para que servem então a revelação e as religiões.

1. Uma religião compõe-se de três elementos: (a) uma doutrina, (b) um conjunto de ritos, (c) um código de conduta. Estes elementos são inseparáveis, mas o elemento decisivo é o rito, ausente na filosofia. O rito é a repetição solene, miniaturizada e efetiva de determinados atos divinos que constituem e renovam o mundo. Quanto à doutrina, sua forma verbal é parte intrínseca do rito. Não podendo ser compreendida fora dele, não pode ser inteiramente reduzida a um conteúdo teórico. Daí a ambigüidade perene da teologia, condenada a dizer aquilo que, reduzido a um dito, estará automaticamente falseado. Do mesmo modo o código de conduta religioso — cristão, judeu, muçulmano, etc. — não tem sentido fora do rito: laicizado, torna-se um código entre outros, relativizado e contestável; pior ainda, fica incompleto e mutilado, oferecendo o flanco a críticas racionais irresponsáveis. A monogamia indissolúvel no cristianismo, como a poligamia dissolúvel no Islam, só adquirem seu sentido em face da Eucaristia e da prece ritual respectivamente; se tentamos justificá-las ou impugná-las em termos de pura moral, caímos em objeções relativistas invencíveis. A religião não é portanto nem doutrina nem moral: é um rito complementado por uma doutrina e de uma moral que visam a facilitar e a tornar mais inteligível a sua realização. Quanto à natureza própria do rito, explico-me no curso *Alquimia Natural e Alquimia Espiritual*.

2. O rito não tem papel explicativo, mas constitutivo: ele tem a ver com a instituição e a manutenção de certas características e capacidades humanas que, a longo prazo, se dissolvem e se perdem quando cessa a prática dos ritos. Dessas capacidades, algumas são naturais, outras sobrenaturais; mas mesmo as primeiras têm um fundamento espiritual, que o rito reinstaura. Entre elas, a inteligência metafísica, a capacidade supra-racional de distinguir entre um “sim” e um “não” absolutos, a capacidade de reconhecer a força impositiva da evidência. Fora dos ritos, o homem perde essa distinção, conservando apenas as formas verbais correspondentes, desprovidas de força própria e infundavelmente sujeitas à contestação mútua, estéril e exasperante.

XXI. casta capitalista, o que pôde fazer com facilidade porque já estavam parcialmente absorvidas pela nobreza do antigo regime, num capitalismo de Estado. O marxismo surge como obra de cultura, mas, quando a intelectualidade que o criou sobe ao poder e se transforma em clero, ele adquire a forma de religião. Nos Estados Unidos, uma poderosa classe capitalista governa com o apoio do clero protestante, subjuga a nobreza, os trabalhadores e a intelectualidade. A intelectualidade e os trabalhadores, com o auxílio da nobreza de toga, contestam o poder. A intelectualidade, porém, conquista gradativamente o poder graças à inventividade técnica e ao domínio das informações, à medida que o capitalismo industrial cede lugar a um capitalismo de bens e serviços. Com a engenharia social, o poder centraliza-se, a eficiência do comando é aumentada, o Estado tende na direção socialdemocrática. Os capitalistas, sentindo-se aliados do poder, aliam-se aos trabalhadores e à milícia numa reação conservadora, dividindo a nobreza de toga. 24/01/97

A prática dos ritos é uma das condições da atualização da consciência potencial humana. Uma vez em posse de si mesma, a consciência é livre e autônoma para se constituir a si mesma, porém como o fará sem a inspiração, a força, o sopro divino que vem dos ritos? Ela é livre no sentido de não ser mais determinada desde fora, mas ela não tem em si a força de subsistir por muito tempo sem o influxo sobrenatural. Por isto mesmo o ápice da consciência é o estabelecimento de um elo, de um pacto indissolúvel entre a consciência individual e o influxo sobrenatural.

3. A revelação é a forma do rito. Essa forma é um arranjo entre o influxo divino e os dados sensíveis que estão ao alcance do ser humano, motivo pelo qual o rito é historicamente datado e geograficamente localizado, podendo ser restaurado ou alterado por uma nova revelação (mas não pela iniciativa puramente humana). A multiplicidade das revelações e a história interna das liturgias têm a ver com a diferença da paisagem sensível e com as possibilidades inesgotáveis do simbolismo natural (v. “A perspectiva rotatória”, em *O Olho do Sol*, bem como “A dialética simbólica” em *Astros e Símbolos*), pois o rito é uma ação física. Todos os paradoxos da multiplicidade das religiões devem-se à variação do mundo sensível e é ridículo confrontar dogmas para relativizar as doutrinas religiosas, como fazia Montesquieu.

4. A revelação abre um novo campo de possibilidades perceptivas, intelectuais, morais, etc., dentro do qual a consciência pode novamente se realizar.

5. A revelação é trazida por um profeta-legislador, que é o agente principal da transformação histórica. V. *O Profeta da Paz: Estudos sobre a Interpretação Simbólica da Vida do Profeta Mohammed*.

6. Tanto a ação humana (moral) quanto o saber humano (doutrina) abrangem um campo incomparavelmente menor que o da revelação. A ação e o saber humanos apenas prolongam a revelação que os constituem como possibilidade.

CONCLUSÃO

Tal é o quadro do sistema de minha filosofia. Ela já existe, mas sob a forma de esboços, notas, apostilas. Todo o material ainda não publicado deve ser totalmente reescrito, bem como completado com notas bibliográficas. De 40 mil páginas aproximadamente de transcrições e gravações, o todo deve ser reduzido para umas 7 mil, sem contar os livros já publicados, que somam mais ou menos 2 mil páginas.

Que Deus me dê forças para completar a obra, com a ordem, a clareza e a meticulosidade necessárias ao bem que ela pretende fazer.

21 set. 97

Sobre a Arte de Estudar
Curso intensivo por
OLAVO DE CARVALHO

Instituto Cultural Brasil-Alemanha, Salvador BA, 9-11 de novembro de 1995

COLEÇÃO DE TEXTOS AUXILIARES

1

ORGANIZAÇÃO DOS ESTUDOS. CONDIÇÕES PRÉVIAS

1. Antes de planejar o que quer que seja

Todo e qualquer plano é constituído basicamente de quatro coisas:

- a) uma descrição do objetivo;
- b) conhecimento e posse de um conjunto de meios;
- c) escalonamento cronológico dos atos;
- d) controle do estado das coisas em cada etapa.

Esses quatro itens, por sua vez, dependem de um criterioso conhecimento do terreno onde vai se desenrolar a execução do plano. Começaremos, portanto, pela discussão do terreno, e procederemos mediante comparação com outros terrenos onde outras pessoas conceberam e levaram a cabo planos semelhantes.

Vamos citar alguns exemplos. No seu livro *Como se Faz uma Tese*, Umberto Eco enuncia uma série de regras para a organização dos estudos tendo em vista que o aluno tenha por objetivo tornar-se um intelectual de profissão no quadro dos estudos humanísticos da universidade europeia e mais particularmente italiana. O terreno escolhido delimita claramente o objetivo, os meios, o cronograma e as formas de controle. É claro que uma parte das técnicas sugeridas pelo autor se aplica com utilidade em outros contextos, podendo servir a um estudante universitário brasileiro ou mesmo a um pesquisador independente fora do quadro universitário; também é claro que grande parte das sugestões indicadas se transforma, neste último caso, em sobrecarga inútil, e que o pesquisador independente encontraria outros problemas, para os quais o livro dirigido ao universitário italiano não oferece solução.

Um outro livro muito conhecido é *A Arte de Ler*, de Mortimer J. Adler. Ele se dirige essencialmente ao homem comum, ao comerciante, ao trabalhador, ao pai de família, dotado de boa formação ginasial, de um conhecimento suficiente da língua inglesa, mas profissionalmente alheio à ocupação intelectual. Suas técnicas destinam-se a fornecer a este homem os meios de posicionar-se no quadro das idéias e valores cujo intercâmbio e conflito constituem a trama básica da cultura Ocidental, e fazê-lo num prazo razoavelmente curto, quatro ou cinco anos. O ideal é fazer do cidadão comum um observador consciente desse teatro das idéias, não propriamente um participante ativo.

Ambos esses livros pressupõem um quadro social estável e perfeitamente definido, no qual a função intelectual ocupa um lugar bastante claro. Se as universidades italianas estivessem em fase de experiência e mudassem de programa e de exigências curriculares todo ano, ou se a sociedade americana estivesse num estado de crise permanente que dissolvesse o quadro de estabilidade que garante os lares e o equilíbrio psicológico da classe média, nem Umberto Eco

poderia descrever com tanta facilidade os caminhos que levam ao sucesso acadêmico, nem Adler conseguiria com tanta desenvoltura comunicar ao cidadão americano uma imagem de conjunto da cultura do Ocidente.

Os quadros sociais críticos e turvos embaralham os dados necessários à compreensão do terreno, à delimitação da nossa posição nele e à concepção do plano. No quadro brasileiro, a descrição dos meios e etapas para uma formação intelectual não podem de maneira alguma resumir-se nem nas receitas de sucesso acadêmico de Umberto Eco, nem no otimismo humanístico da idéia de "cultura geral" (pressuposta por Adler. O problema, para nós, é enormemente mais complexo. Temos de levar em conta alguns fatos que intimidariam o mais arrogante dos acadêmicos europeus e fariam desanimar o mais confiante dos americanos.

Dentre esses fatos, o mais desanimador é a enorme complexidade da gramática portuguesa e o estado presente da nossa língua, que, em parte pelas deficiências do ensino, em parte pelo impacto massacrante da linguagem padronizada das comunicações de massa, em parte pela penetração dissolvente de um número excessivo de gírias de curta duração (provenientes sobretudo da disseminação de estados psicóticos induzidos pela experiência das drogas), em parte, afinal, pela cumplicidade demagógica dos próprios escritores, ansiosos de "popularizar" (à força sua linguagem, chegou ao ponto de perder toda eficiência enquanto veículo de comunicação de idéias e de tornar-se apenas um cacarejo vagamente impressionista.

Como já apontamos numa aula anterior, a maior parte das leituras cultas da nossa juventude é constituída de traduções, e a tradução, no Brasil, é o quartel-general da inépcia. A regra áurea do menor esforço produz adaptações forçadas da nossa língua às sintaxes estrangeiras, implantando nos nossos hábitos subconscientes toda uma esquematologia artificial e despropositada, que vai aos poucos entrando a nossa agilidade mental. Isso é ainda mais grave porque a maior parte das traduções é feita do inglês, e a língua inglesa tem, por um lado, uma estrutura sintática muito simples e, por outro, um vocabulário imenso e uma potencialidade infundável para a criação de compostos, de expressões idiomáticas e de adaptações de palavras estrangeiras (sendo ela mesma o resultado da fusão de duas línguas completamente diferentes entre si e não, como a nossa, uma herança mais ou menos direta do latim). A nossa língua, ao contrário, tende, como o latim, a uma sintaxe mais puramente geométrica e a uma severidade maior perante a assimilação de termos estrangeiros. Se o inglês tende às expressões abreviadas e sintéticas, sendo, por isto, a língua por excelência da poesia lírica, somente de longe rivalizada pelo alemão, a nossa, ao contrário, é uma língua de distinções sutilíssimas, onde o deslocamento de uma vírgula produz as maiores dubiedades, e que, por isto, requer construções mais detalhadas e propicia um extremo rigor de argumentação dialética; é, como o latim, uma língua de juristas e teólogos, e daí que as nossas expressões líricas tendam frequentemente a refrear-se pela ironia, quando não podem disciplinar-se pelas rígidas leis da métrica clássica. Não é à toa que os nossos poetas mais eminentes — Drummond, Bandeira, Murillo Mendes, Mário Quintana — são todos sentimentais irônicos, e que os poetas puramente sentimentais e intimistas são geralmente de segunda ordem, ao contrário do que se dá na literatura inglesa e alemã.

Esses fatos são por demais evidentes, e a ampla inconsciência deles nos nossos meios letrados tem produzido os mais desastrosos efeitos, agravados pela nossa condição de cultura imitativa.

Em qualquer tradução, é fácil ver que, onde o inglês escreve duas linhas, o brasileiro ou português tem de escrever três ou quatro, para prevenir as dubiedades. A tentativa de copiar o sintetismo inglês produz apenas uma aparência enganosa de simplicidade, que faz o leitor, a longo prazo, acostumar-se a uma taxa anormal de dubiedades entrevistas e não esclarecidas. Isto acaba por formar no subconsciente do leitor brasileiro uma massa de obscuridades, cuja presença estorvante, no fim, lhe parece tão natural quanto a dificuldade de respirar se torna um hábito natural para o asmático de nascença. Ele se acostumou a entender pouco, e não lhe ocorre que poderia entender melhor. Um exemplo colhido a esmo:

"Pedro, bispo de Alexandria, propusera punições suaves para crentes que haviam realizado sacrifícios em altares pagãos, fixadas de acordo com o fato de terem sido eles ameaçados com a morte, a tortura ou apenas com a prisão. Quando Pedro levou adiante seu programa de ação, o bispo de Licópolis, Melito, e seus seguidores recusaram-se a colaborar." (Steven Runciman, *A Teocracia Bizantina*, trad. brasileira, Rio, Zahar, 1978, p. 17)

Neste curto parágrafo de uma tradução, o leitor pode deslizar por cima da aparente facilidade anglo-saxônica de elocução, sem dar-se conta de que ele não nos informa:

a) Se Melito não concordou com as punições ou com a suavidade delas, o que é exatamente o contrário;

b) Se Pedro optou pela suavidade das punições tendo em vista que os traidores só haviam traído sob ameaça, de morte ou se, ao contrário, julgou dever punir tendo em vista que as ameaças, graves nuns casos, eram, em outros, demasiado leves para poderem servir de escusa para a traição, já que alguns traidores tinham sido ameaçados "apenas com a prisão".

Em suma, ele não nos informa absolutamente nada, e o leitor segue em frente sem dar-se conta da dose anormal de dubiedade que acaba de engolir, e que terminará por tornar-se um vício. Se o leitor mais tarde vira escritor, ele vai escrever exatamente assim.

Vejamos agora como o parágrafo ficaria enormemente mais claro se, ao invés de seguirmos servilmente a fluência inglesa, a escandíssemos com a rigorosa pontuação portuguesa, e com as devidas interpolações exigidas pelo detalhismo congênito da nossa língua:

"Pedro, bispo de Alexandria, propusera punições — suaves — para crentes que haviam realizado sacrifícios em altares pagãos, fixadas de acordo com o fato de eles terem sido ameaçados — com morte, tortura ou prisão simples."

Ou então, melhor ainda:

"Pedro, bispo de Alexandria, propusera punições para crentes que haviam realizado sacrifícios em altares pagãos, fixando-as suaves pelo fato de terem eles agido sob ameaça — de morte, tortura ou prisão simples."

Na mesma medida em que o português, como o latim, é uma língua de precisão, uma língua de disputas dialéticas e jurídicas, nesta mesma medida é uma língua onde o descuido na construção da frase produz inevitavelmente a dubiedade, da qual se escapa em inglês pelo fato de que a simplicidade de sintaxe, e o grande número de palavras curtas, atraem a atenção do leitor mais para a forma da frase como um todo do que para as distintas relações entre termos isolados de uma mesma frase, exatamente ao contrário do que acontece no português. Daí o famoso argumento do gramático Napoleão Mendes de Almeida, de que não se pode escrever bem em português sem haver estudado latim, que habitua a mente aos complexos problemas das nuances sugeridas pelos jogos de construção das frases.

Num momento em que o inglês se torna a língua predominante de cultura, substituindo primeiro o latim e depois o francês, as desvantagens para a língua portuguesa são evidentes. As dificuldades de comunicação se avolumam, e a massa de intelectuais de pequeno e médio porte passa a acreditar que se trata de uma deficiência congênita da própria língua portuguesa, e não da dificuldade que eles mesmos têm de se adaptar ao gênio próprio dessa língua após terem aprendido a pensar em inglês, ao invés de latim ou grego. Assim, alguns deles, dentre os mais populares, chegam ao auge de pedantismo de não conseguirem se comunicar sem trazer entre parênteses os equivalentes ingleses dos pronomes retos e oblíquos que empregam. A moda foi lançada por Paulo Francis (homem cujo talento só teria a ganhar com a exclusão de todo pedantismo anglo-saxônico).

O problema da língua é só o primeiro. Defrontamo-nos, em seguida, com o fato de que a nossa formação ginásial nem de longe se compara àquela fornecida pelas escolas americanas ou européias. Um menino francês não chega de modo algum à universidade sem ter-se demonstrado capaz de explicar-se com lógica e elegância segundo as regras estritas da *composition française*, isto é, sem ter adquirido o domínio de uma arte de estruturação das idéias e palavras que, no Brasil, bastaria para habilitá-lo a ser um jornalista de primeiro plano, bem acima dos recém-formados

pelas faculdades de jornalismo. Nem chegará um menino italiano a escapar das garras do ensino secundário antes de haver enfrentado a métrica de Dante e Manzoni, Leopardi e Pascoli, ao passo que o nosso gosto literário é formado sob o parâmetro fixado por Joaquim Manuel de Macedo e Bernardo Guimarães, isto quando não resvala ao nível de Caetano Veloso, Pelé, Alziro Zarur, e quando a sem-vergonhice estabelecida não faz dos nossos jovens ginásianos o pretexto e veículo inocente para o escoamento forçado da produção abundante e abusiva do “jovem escritor nacional”; neste caso, considerações de oportunismo profissional, de mistura com a patriotada de sempre, acabam primando sobre o dever de transmitir, aos jovens, valores universais que são o sustentáculo de toda cultura. Problemas desta ordem foram abundantemente descritos pelo heróico batalhador da cultura, Osman Lins. E os livros que ele escreveu sobre isto têm diretamente um valor prático para nós, pois cada um dos alunos aqui presentes padece interiormente das deficiências criadas pelo estado de coisas que ele descreve.

Um terceiro ponto com que nos defrontamos é o próprio caráter imitativo e farsesco da vida cultural num país satélite, onde a vida cultural depende, seja de uma fortuna hereditária que permita as viagens de estudo, a aquisição de livros estrangeiros e o contato com atmosferas culturais mais respiráveis, seja da inserção do candidato nas filas do puxa-saquismo oficial, na disputa das magras verbas de pesquisa, em toda uma árdua concorrência por migalhas, desgastando nessa miséria todo o idealismo da sua juventude. Resta a opção de, afastando-se do meio acadêmico, buscar abrigo no mundo dos espetáculos e das comunicações de massa, cuja recompensa financeira custa a imersão na atmosfera de leviandade, diz-que-diz e vida boêmia, que arrasa toda vocação intelectual já na primavera de uma carreira de estudos.

Finalmente, a constatação das dificuldades materiais gera no aspirante a esperança insensata de conseguir primeiro melhores condições sociais e econômicas, para depois, e somente então, iniciar seriamente uma vida de estudos. Ninguém, jamais, em toda a história cultural brasileira, alcançou a vitória por este caminho e, ao contrário, o número daqueles que a alcançaram pelo esforço de estudar desde a juventude, suportando com paciência e resignação a miséria material e social, inclui os maiores nomes das nossas letras e ciências, sendo antes os ricos de nascença uma exceção notável. Das camadas ricas nunca saiu nem Capistrano de Abreu nem Machado de Assis, nem Cruz e Souza nem Da Costa e Silva.

Finalmente, o empenho de industrialização a serviço do estrangeiro faz descer sobre a alma da nossa população um conjunto de falsas e aberrantes normas éticas, que, sob pretexto de adaptação social e de realismo, induz todos a pensarem que o ideal de um “bom emprego” coincide com a segurança e a paz necessárias ao lazer intelectual; e os brasileiros ingênuos se esforçam para enquadrar-se nesse ideal, sufocando-se de sentimentos de culpa quando não conseguem atingi-lo, sem dar-se conta de que os agentes desse ideal — os porta-vozes do capitalismo — nem de longe se encarregam de gerar o número de empregos necessário à consecução do ideal proposto, e de que a prometida estabilidade é propositadamente acenada como bandeira no intuito de manter escrava uma população perpetuamente em busca daquilo que é reservado a poucos.

Ao encetarmos o planejamento de uma vida intelectual no Brasil, devemos levar em conta todos esses fatores, pois eles constituem a topografia do terreno onde se desenrolarão as nossas batalhas.

No Brasil, mais do que em qualquer outro lugar, a vida a serviço do espírito requer a abdicação inicial de toda e qualquer esperança de encontrar qualquer apoio que seja na rede de instituições e costumes da sociedade vigente. No Brasil, mais do que em qualquer outro lugar, uma vida a serviço do espírito requer que não se busque apoio em nenhuma outra parte a não ser no Espírito mesmo. A vida intelectual no Brasil, há de ter o caráter de um radicalismo extramundano e mesmo abertamente antimundano: mais do que em qualquer outro lugar, a vida intelectual aqui é um esforço de austeridade monástica. É preciso buscar apoio na confiança inabalável nos princípios e valores que em toda parte e sempre fundaram a validade e universalidade da inteligência humana, e trabalhar numa via de mão única que desce

perpetuamente do Céu à Terra, sem nada pedir à Terra e sem nada extrair dela senão o mínimo absolutamente indispensável à sobrevivência material e ao prosseguimento do trabalho. Desprezar ativamente o aplauso dos imbecis e o apoio dos falsos. Nada esperar senão o prêmio final e supremo dos esforços humanos, que é o de ter vivido na verdade e pela verdade. E não há outro paraíso senão este.

2. *Elementos para um plano*

Nosso objetivo não é portanto nem favorecer o sucesso profissional e acadêmico, nem apenas elevar culturalmente o cidadão comum. É ajudar a forjar um tipo de intelectual capaz de resistir às imensas pressões despersonalizantes e hipnóticas de uma sociedade onde se juntam as barbáries e abusos de um capitalismo nascente aos horrores apocalípticos da agonia de uma civilização. De fato, observamos no Brasil, por um lado, a fúria de um progresso econômico que deseja implantar-se à força num ambiente ainda mal egresso do provincianismo colonial, e, de outro, a atmosfera de cinismo, devassidão e espera ansiosa da catástrofe, característica das épocas de extrema decadência. O utopismo futurista é, aqui, veiculado principalmente pelas organizações ocultistas e pseudomísticas, cuja floração de fantasias aberrantes é, em todo mundo, a marca mais acentuada da decadência. Isto torna a nossa situação muito mais desumana que a de qualquer intelectual europeu ou americano. Sofremos o impacto desagregante da sociedade de massas, sem que ela nos dê o acesso compensatório a todos os meios de cultura letrada. Experimentamos o sabor da degenerescência, sem dispor da liberdade que a própria confusão moral da modernidade paradoxalmente assegura a europeus e americanos. Sofremos o assalto despersonalizante da invasão de nossas vidas privadas, sem dispor da mobilidade assegurada pela sociedade afluente. Não dispomos da presença viva de uma cultura milenar estabilizada como a da Europa, ao mesmo tempo que nos faltam a liberdade, o poder e os meios de criar livremente como o fizeram os americanos. Temos a opressão sem a ordem social, o autoritarismo sem a segurança, o caos sem a liberdade, a indefinição sem mobilidade. Todos os paradoxos do fim e do começo ajuntam-se tragicamente neste lugar. Isto impossibilita radicalmente todo planejamento do futuro individual, ao mesmo tempo que a pressão de uma drástica luta pela sobrevivência impossibilita mesmo até o repouso na mediocridade do dia-a-dia.

Nesse panorama, o planejamento de uma vida de estudos não se pode apoiar nem num formalismo universitário estabelecido, nem num amadorismo que faça da cultura um *hobby* venerável da classe média alta. Não dispomos dessas duas formas de conforto.

2

ALGUMAS REGRAS DE MORAL PRÁTICA CONCERNENTES AO EXERCÍCIO DA VIDA INTELECTUAL

Rio, 10 de novembro de 1991.

As riquezas ou bens materiais (incluindo as energias e capacidades humanas que, através do trabalho, possam se transformar em riquezas) são substância desse setor particular da vida humana que é a vida econômica. Os homens diferem economicamente uns dos outros conforme a quantidade e o emprego dessa substância; subentendendo-se que, quanto maior a quantidade e quanto mais inteligente o seu emprego, tanto melhores serão os resultados. Uma quantidade grande de bens pode ser rapidamente dilapidada mediante um emprego dispersivo ou aleatório, do mesmo modo que uma quantidade pequena pode ser aumentada por um emprego sistemático e inteligente. Igualmente têm uma substância a vida humana considerada em geral, e a vida intelectual em especial.

A substância da vida humana, já se disse, é o tempo. A qualidade e o valor das vidas dos indivíduos diferem conforme o emprego que façam do seu tempo. Há vidas que passam rapidamente, como num sonho, e nas quais as possibilidades e oportunidades vão se desmanchando umas após as outras, como flocos de nuvens. A vida que se esvai traiçoeiramente, deixando atrás de si um saldo de vazio e melancolia, foi o tema predileto de um dos nossos grandes poetas: Manoel Bandeira. Este homem, que levou, aliás, uma vida grande e significativa, queixava-se:

"Levei a vida à toa, à toa",
e, num momento de lirismo cruel, vendo passar o enterro de um desconhecido, cantava com amargura

"a vida inteira que poderia ter sido / e que não foi".

Há, é claro, vidas perdidas sem culpa; há puras vítimas da adversidade, que perecem lutando, com o melhor de suas forças, contra obstáculos invencíveis: a má sorte, os imprevistos da História, a resistência surda e inconsciente de um meio social mesquinho, a falta de oportunidades, a morte prematura. Mas se estas vidas não alcançam a vitória, ninguém poderá dizer que foram destituídas de sentido: sua derrota encerra precisamente a afirmação de um sentido a realizar, que é legado às gerações seguintes como um dever à espera de cumprimento. Um país que condena ao fracasso muitos homens bons -- pedaços de gênios, como disse alguém -- vai acumulando, ao longo do tempo, uma dívida moral cujo peso deprime e seca todo idealismo moral nas novas gerações, levando-as a um desencantado cinismo. Mas há também a dispersão proposital e culposa. Ela assume uma grande variedade de formas, desde a dilapidação ostensiva de um talento evidente (uma espécie de "protesto" suicida e vaidoso), até as sutis manobras com que, de modo semiconsciente, os tolos e medíocres se esquivam de toda oportunidade de melhorar. Em todas essas diferentes variedades de fuga ao dever, porém, o que está em jogo é sempre um mesmo erro: o desvio de forças preciosas (e tanto mais preciosas quanto menor a sua quantidade) para fins ocasionais e dispersivos, sem ligação com a afirmação de um sentido da vida. Trata-se de um roubo: energias que de direito deveriam ser consagradas à realização do sentido são desviadas, prostituídas e postas a serviço de desejos, de temores, de esperanças momentâneas e passageiras, desligadas da espinha dorsal da vida. Quando digo "sentido da vida" não pensem que me refiro a nenhum segredo, a nenhuma obscuridade metafísica, a nenhum objeto de especulação pseudomística. O sentido da vida é algo de perfeitamente evidente a quem quer que não esteja totalmente destituído de consciência moral natural, a quem quer que não esteja totalmente embotado pelos questionamentos artificiosos de uma pseudocultura pedante e narcótica. O sentido da vida revela-se de imediato no sentimento de um dever pessoal intransferível e consolida-se em atos sistemáticos e constantes de dedicação, veneração ativa e serviço. A certeza firme e tranquila de um sentido da vida -- a única forma de felicidade que é garantida aos homens sobre a Terra -- é a resposta a esses atos, e não a uma indagação teórica (exceto quando a indagação teórica, na forma de vida filosófica, seja ela mesma uma modalidade de dedicação, veneração ativa e serviço; condição que evidentemente não se cumpre no pseudofilósofo pedante, cujo questionamento cético do sentido da vida não costuma ser outra coisa senão uma tentativa de legitimar sofisticadamente seus próprios desejos arbitrários, sua própria dilapidação de energia vital, bem com um meio de arrebanhar companheiros que amenizem sua perversa solidão (e lhe dêem, pelo número, a segurança que intimamente lhe falta).

No caso dos indivíduos vocacionalmente dotados para a vida intelectual (e daqueles que, mesmo sem vocação especial, hajam tomado consciência da dimensão intelectual de toda vida humana), a questão do sentido da vida e da dilapidação da sua substância assume um contorno peculiar. A substância da vida intelectual é a atenção. Os indivíduos diferem intelectualmente uns dos outros conforme os objetos a que prestam atenção e conforme a quantidade e qualidade relativas dessa atenção. O homem intelectualmente mais perfeito é aquele que presta por mais tempo e com maior intensidade a melhor qualidade de atenção àquilo que seja supremamente importante para a realização do sentido da vida. A perfeição na vida intelectual nada tem a ver, portanto, com dons inatos, com o Q.I., com as habilidades específicas

como lógica, arte, expressão oral, problem solving e outras tantas capacidades, meramente instrumentais, que hoje em dia, erigidas em fetiches, são cultuadas como se fossem a inteligência mesma. A perfeição na vida intelectual é sobretudo uma questão moral e de ordem íntima, no sentido de que uma firme decisão interior de servir unicamente ao mais importante, e de sacrificar a ele todo o resto, ou seja, de estabelecer uma rígida hierarquia da atenção, pode suprir mesmo a carência de habilidades específicas, e de que mesmo a abundância destas últimas, amparada por uma bela educação e pelo apoio solícito do meio social e familiar, só poderá, na ausência desse requisito moral, resultar na produção de uma dessas caricaturas de intelectual que hoje lotam com sua indigesta presença o cenário todo da vida cultural brasileira: são uns tipos cujas habilidades, artísticas, científicas ou retóricas, se exibem como finalidades em si, para fascínio de uma multidão de basbaques, e independentemente dos valores a que sirvam: a mera satisfação do ego, o sucesso profissional, a lisonja aos poderes ou à vaidade das massas, são, todos, tomados como finalidades legítimas e suficientes: só o que importa é a "criatividade" e o "nível técnico de realização". É culto do instrumento. Um grave sintoma desse desfiguramento da inteligência é, hoje em dia, o uso corrente da expressão "de primeiro mundo", para qualificar tudo o que pareça bom e correto; no fundo, há nisto uma identificação sorrateira e perversa da qualidade -- isto é, em última análise, da importância e do sentido -- com a quantidade do investimento financeiro. Quando eu era jovem, um filme se considerava bom quando com recursos financeiros exíguos, conseguia dizer algo de importante para a vida humana; hoje em dia, celebra-se como bom, isto é, "de primeiro mundo", qualquer coisa ôca e repetitiva que se consiga reproduzir com "excelente nível técnico de realização", isto é, com o investimento de uma quantidade de dólares equivalente à do similar estrangeiro. Um país cujos intelectuais chegam a esse nível de servilismo abjeto, sinceramente: merece o destino que tem. Mas, voltando ao ponto central, se a vida intelectual é sobretudo uma questão interior de decisão ética, isto é, se ela depende sobretudo da dedicação da atenção ao que seja supremamente importante, então há dois problemas que de imediato se oferecem ao nosso exame. Primeiro, se a vida de pura investigação teórica -- a vida filosófica, independentemente de todas as consequências práticas, morais, pedagógicas e políticas que a filosofia possa ter -- obedece realmente a esse requisito, ou se não se perde na pura contemplação daquilo que deveria, em vez disso, ser servido ativamente. A segunda questão é a das relações entre atenção e tempo: o que importa é a intensidade da atenção em certos momentos (ficando os demais à disposição de outras finalidades), ou é necessário um serviço constante que não deixe tempo para mais nada? A primeira questão resolve-se do seguinte modo: a vida filosófica, se é pura investigação e contemplação do sentido, é, por isto mesmo, a tentativa de esclarecê-lo e de possuí-lo intelectualmente de modo pleno (superando a mera e vaga intuição que arriscaria perder-se tão logo se passasse ao serviço prático). A vida filosófica é, por isto, garantia e defesa do sentido contra a invasão do absurdo e do não-significativo. O filósofo é aquele que, ao investigar os fins e purificá-los pela crítica racional, os livra de toda contaminação do secundário e os defende contra toda falsa hierarquia surgida das exigências práticas do momento, histórico ou psicológico. Contra a idolatria do instrumento, o filósofo restabelece, num esforço secular, o império dos fins. Neste sentido, a filosofia é total dedicação aos fins, e é, portanto, a forma suprema de vida intelectual.

A segunda questão, que é de grande alcance prático para o estudante, pois a resposta dela fornecerá o critério para a distribuição do seu tempo e das suas energias na vida cotidiana, ela se resolve pelos seguintes passos, que serão melhor esclarecidos na exposição oral:

1o. Se um homem é capaz de intensa concentração intelectual, e de outro lado verifica que sua inteligência responde melhor a um esforço descontínuo e variado do que a uma aplicação constante e rotineira, então é evidente que o trabalho intelectual formal (ler, escrever, investigar, ouvir, meditar) pode ser realizado nos intervalos de uma vida dedicada, também, a uma pluralidade de fins secundários, como o cuidado da família, as atividades comerciais, os esportes, etc.

2o. -Se, inversamente, verifica que só rende alguma coisa após longo esforço contínuo (por exemplo, só compreende um texto após muitas repetições), então está moralmente obrigado

a desempenhar esse esforço. Esses dois tipos de inteligência são determinados pela caracterologia individual, e é inútil lutar contra a natureza. Cada qual deve contentar-se com o seu tipo e tentar obter dele o melhor que possa, cultivando um estilo próprio.

3o. Porém essa diferença refere-se apenas à atividade intelectual formal. A atividade informal, que é o que verdadeiramente interessa, consiste em prosseguir na busca do essencial através de toda a variedade das situações e atividades humanas. deste modo, não importa o que um homem esteja fazendo aparentemente e na superfície: o que importa é distinguir se ele está hipnoticamente a serviço de fins secundários, esquecido do essencial, ou se, justamente ao contrário, está buscando nessa ocupação aparentemente secundária alguma manifestação do essencial. O verdadeiro intelectual está dedicado à sua tarefa vinte e quatro horas por dia. Está em plena busca do sentido, em plena contemplação e serviço do sentido, quando janta com os amigos ou brinca com os filhos, quando passeia pelas ruas ou joga bola, quando faz amor e quando dorme. O grande filósofo italiano Benedetto Croce, por exemplo, tinha fama de conhecer cada uma das pedras das ruas de sua querida Nápoles e de saber de cor a genealogia de cada uma das famílias de seus habitantes, ricos ou pobres: mas, nele, a aparente dispersão do passeador ou a curiosidade frívola do colecionador de fofocas familiares se integrava harmoniosamente no profundo meditador das forças históricas, cuja luta ele enxergava não só nos magnos eventos públicos, mas no cenário da vida cotidiana e no interior dos lares. O nosso Mário Ferreira dos Santos era entusiástico apreciador de futebol; terminada a partida, que parecera absorvê-lo hipnoticamente, ele girava o botão da TV e derramava sobre a mulher e os filhos as lições de História, de psicologia, de sociologia e de ética que o jogo lhe havia ensinado. O velho Leibniz passava horas jogando cricket com as damas da corte -- que poderia haver de mais frívolo? --, mas especulando, por dentro, sobre a descrição geométrica dos movimentos das bolas ou sobre o fundamento último de uma convivência harmoniosa entre os homens. Faça o que fizer, o intelectual de raça estará sempre a serviço dos fins supremos, tais como os haja captado ou tais como esteja se esforçando para captá-los, e em nenhum momento o encontraremos submetido, absorvido hipnoticamente ou a serviço de propósitos desligados desses fins ou opostos a eles. A concentração total e constante da atenção nas tarefas da inteligência é a marca do intelectual, seja ela ou não acompanhada de uma regularidade exterior dos atos, o que, como foi dito acima, é mera questão de temperamento.

O homem disperso, o frouxo, o tolo, o medíocre, ao contrário, se entrega facilmente a espetáculos ou atividades nas quais não enxerga nenhuma conexão com as finalidades superiores, e se entrega a elas precisamente porque não enxerga essa conexão e porque lhe parece necessário desligar-se dos fins superiores para poder "descansar", "relaxar" ou entregar-se a prazeres de ocasião ou a preocupações de ocasião que, à luz desses fins, deveriam logicamente ser julgados estúpidos ou prejudiciais. O critério final que deve decidir se cabe ou não o estudante entregar-se a uma atividade qualquer é o da sua conexão interior com os fins da vida intelectual, o do seu valor, mesmo instrumental, para a realização desses fins.

Tome-se como exemplo a vida amorosa. Ela pode ser não somente boa mas essencial para a inteligência. Quem pode negar que a experiência da paixão, do afeto familiar, da dolorida viuvez e das alegrias de um segundo casamento por amor deram a Aristóteles um senso das realidades terrenas e do seu valor, que falta totalmente ao castíssimo Platão? Quem pode negar que a paixão amorosa, com suas ascensões e quedas, está na raiz da criatividade furiosa de um Balzac, de um Henry Miller, de um Hemingway, para só citar três dos maiores? Como não enxergar a presença do eros nas fontes da inspiração de um dos maiores filósofos do nosso século, Max Scheler, o "filósofo do coração"?

No entanto, trata-se, em todos esses casos, de paixão séria, vivida com plena consciência de sua significação, de seus perigos, de seus abismos, de seu potencial a um tempo vivificador e alienante. Trata-se de experiência profunda e não de sentimentalismo bobo, nem de namoro, nem de prurido romântico, nem de ilusão casamenteira. Sobretudo, o homem capaz de viver a experiência profunda do amor é também, e sempre, o homem capaz de conduzir-se com dignidade na solidão, feliz de poder alternar a fusão do encontro com o retorno à profundidade

de um interior luminoso e tranquilo. No verdadeiro intelectual, a vida amorosa está integrada, ainda que dialeticamente, à busca dos fins: ela não é um repouso, nem um desvio, nem muito menos uma diversão romântica. Os exemplos poderiam multiplicar-se à vontade. O comércio, a política, o esporte, a vida de família -- tudo, no mundo, pode ser parte da vida intelectual ou fuga às suas exigências. Somente o exame rigoroso e sincero das motivações íntimas é que pode decidir, em cada caso, se ao sair em busca deste ou daquele fim secundário o indivíduo está se enriquecendo, construindo uma personalidade para a vida intelectual, ou se, ao contrário, está cedendo servilmente a impulsos e desejos estúpidos e dispersantes.

3

ETAPAS DO APRENDIZADO

1. Copista

1.1 Exigências

1.1.1 Compreensão dos originais

1.1.1.1 Língua e vocabulário

1.1.1.2 Alfabetos e famílias de letras

1.1.1.3 Sinais gráficos

1.2 Tarefas do copista

1.2.1 Cópia (reprodução)

1.2.2 Traslado (documento a documento)

1.2.3 Transcrição

1.2.3.1 Plana

1.2.3.2 Hierárquica - exemplos:

1.2.3.2.1 Judicial

1.2.3.2.2 Jornalística

1.2.3.2.3 Editorial

1.3 Edição simples

1.3.1 Elaboração de originais

1.3.2 Planejamento e composição

1.3.3 Revisão

1.4 Edição científica (edótica)

1.4.1 Colação

1.4.2 Variantes

1.4.3 Reconstituição conjectural

2. Compilador

(v. folha anexa: Etapas da informação)

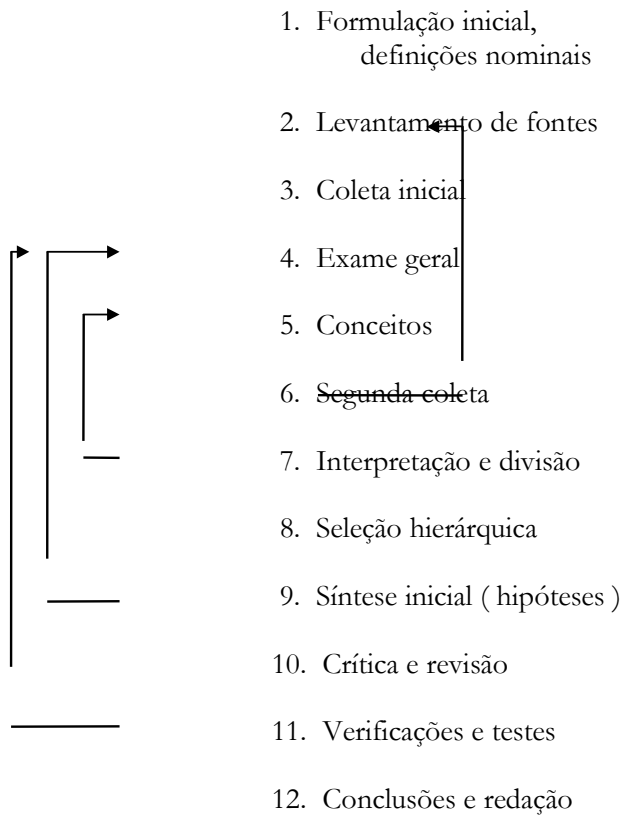
3. Expositor

4. Autor

EXPLICAÇÃO DE TEXTO

1. Documentação
 - 1.1 Localização, dados bibliográficos
 - 1.2 Autor
2. Impressões subjetivas
 - 2.1 Geral
 - 2.2 Especial
 - 2.2.1 Evocações
 - 2.2.2 Extensões
3. Linguagem
 - 3.1 Esclarecimento dos termos
 - 3.1.1 Arcaicos
 - 3.1.2 Especiais ou obscuros
 - 3.2 Destaque das expressões
 - 3.3 Citações
 - 3.4 Alusões
4. Divisão
 - 4.1 Divisão propriamente dita
 - 4.2 Coerência:
 - 4.2.1 Lógica
 - 4.2.2 Analógica
 - 4.2.3 Espacial
 - 4.2.4 Temporal
 - 4.2.5 Combinada
5. Comentário linear
6. Estudo estilístico
 - 6.1 Vocabulário
 - 6.2 Figuras
 - 6.3 Extensão das frases
 - 6.4 Seu encadeamento
7. Enumeração dos temas
8. Possíveis direções da reflexão
9. Plano de exposição

ETAPAS DA INFORMAÇÃO



MODELO DAS RESENHAS DE LIVROS

FICHA CATALOGRÁFICA (1)

Deve atender às normas catalográficas internacionais de indexação de livros. Não é necessário colocar o sobrenome do autor antes do nome (trata-se de resenha de um só), nem proceder como se fosse ficha de arquivo ou de biblioteca, que são variáveis.

Autor ou Organizador (1.1)

Como achar os nomes dos autores em bibliotecas:

- Ortega y Gasset;
- Edgar de Bruyne;
- Miguel de Unamuno;
- John Stuart Mills.

Nomes espanhóis: vale o primeiro sobrenome, o do pai.

Nomes holandeses: o de Bruyne é artigo, e não preposição. Equivale ao *the* inglês, ou ao *le* francês (ex.: Le Gros).

Nomes ingleses: sempre o último.

É indispensável ter um livro de como usar bibliografia. Indico *Elementos de Bibliografia*, de Antonio Houaiss, ou *Du Bon Usage des Bibliographies*, de Jeannette Reboul para recorrer quando tiverem dúvidas, ou qualquer outro, já que as normas são internacionais.

Publicações oficiais: procurar o nome da instituição ou país. Ex.: Relatório de Fulano na Secretaria de Cultura de S. Paulo -- procurar primeiro em "S. Paulo". Código Penal Brasileiro ou Constituição Brasileira: ver "Brasil(e, depois, "Congresso Nacional"; em seguida, "código", "Constituição", etc.

Obra coletiva: organizador (abreviação org.) ou editor (ed.). A expressão latina *et alii* (abreviação *et al.*) indica vários colaboradores. Não precisa colocar o nome dos colaboradores porque a palavra "organizador(já supõe que alguém compilou. Numa antologia, é necessário por o nome do organizador. Tudo isso faz parte do aspecto material.

Título da edição utilizada (1.2)

Não é o título da edição original. Todos esses elementos são separados por ponto ou ponto e vírgula.

Dados da edição (1.3)

Compilador, prefaciador, etc (1.3.1)

O compilador é o principal responsável pela reunião de textos heterogêneos. Coloca-se como se faz com o organizador. Ex.: *Ensaio de Sociologia*, de Max Weber. Autor: Max Weber. Organizado por Fulano.

Prefácio, apresentação, introdução, notas, índice por Fulano.

Tradutor, se houver. (1.3.2)

Abreviar sempre (trad., org.).

Local (cidade), *Editor*, *Ano* (1.3.3)

Editor: não precisa por "Indústrias Reunidas S. José Ltda". -- por só S. José. Por o nome comercial e não a razão social.

Local: a cidade.

Ano: se não tiver, colocar *s/d* (sem data) ou por a data da impressão, que se encontra na última página.

Caracteres físicos, etc (1.3.4)

Esse item nem sempre é necessário. *In quarto, in octavo*: só para obra rara. É obrigatório colocar o número de volumes, se houver mais de um (ex.: 3 vols.). Quanto ao número de páginas, é opcional. Na lista de livros que indiquei, o título entre parênteses indica para o leitor que existe uma tradução, mas que não foi essa que li. Fazer outra ficha, se quiser, para o original; aí não precisa colocar o nome do autor.

Como ler o livro? O item 4 (*resumo analítico*), para quem lê, é o primeiro. Suponha que já leu o livro; aí vai se colocar as seguintes questões:

DEFINIÇÃO GERAL (2)

Primeiro, a definição geral do livro. Abrir chave que se refere à *importância* do livro para o leitor, porém transmitida, não em termos de avaliação segundo seu julgamento crítico, mas segundo a importância objetiva, que se fundamenta em *razões* (de 2.1.1 a 2.1.6).

Pode ser livro *clássico* (2.1.1). Ex.: o clássico de Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vai ser editado em português pela primeira vez. Se o livro for raro ou inacessível também é motivo de importância objetiva. Se não for o caso, esse item cai fora.

Contribuição nova a um debate importante (2.1.2)

Assim considerado normalmente ou porque voce o considera; aí, é necessário justificar. Mas para responder a esse item, voce teria que ler muito mais do que o livro referido -- como saber isso se voce não acompanha o debate? Para responder a essa questão, voce deverá ter uma informação vasta e estar habituado a ler sobre esse assunto. Caso contrário, apele para o consenso da crítica; leia alguns artigos sobre o assunto e consulte bibliografias comentadas. Ex.: *Le Vocabulaire de Kant* -- o debate é velho mas a novidade é que pode ser lido como se fosse um dicionário de Kant. Alguém já fez algo parecido? Procurar nas bibliografias comentadas. A resposta a esse item deve ser fundamentada nos fatos.

Original? Inesperado? (2.1.3)

O livro pode ser, por si mesmo, original ou focar o assunto de forma inédita, inesperada ou inabitual.

Importa pelo assunto ou pela abordagem? (2.1.4)

Ex.: *O Marxismo Ocidental*, de José Guilherme Merquior. Quase não há obra de conjunto sobre os autores marxistas ocidentais. O assunto no global é velho, mas o enfoque é novo -- aí é misto. *Le Vocabulaire de Kant*: o assunto é velho, porém a idéia de fazer um dicionário kantiano é nova. O que tem de interessante é que, apesar de ser um dicionário, pode ser lido como se não o fosse; é misto de dicionário e de introdução a Kant. É portanto original: é novo por ser um dicionário para ser lido e não para ser meramente consultado.

Oportuno para o momento e o leitor? É útil? (2.1.5)

Se atende a alguma demanda, é porque é oportuno. Quanto ao quesito utilidade, não é para voce dizer o que gosta e sim se é útil para o público, não para voce.

Assunto, matéria (2.2)

Definir o assunto (objeto material), o ponto-de-vista (objeto formal-motivo, 2.3) e o objetivo (objeto formal-terminativo, 2.4 -- uma avaliação crítica).

Ex.: *O Marxismo Ocidental* = objeto material; encarado do ponto-de-vista de sua unidade = objeto formal-motivo; avaliação crítica da corrente = objeto formal-terminativo.

Limites auto-impostos pelo autor (2.5)

A amplitude do projeto, se é tratado em 1000 páginas ou em 200.

Extensão (2.5.1)

A extensão física como limite. A extensão limitará o tratamento do tema.

Gênero (2.5.2)

No caso do livro de Merquior, é ensaístico. O ensaio oferece uma teoria sugestiva em nível de prova dialética, sem a intenção de prová-la extensivamente; é uma tentativa que precede uma explicação. Quem escreve um ensaio considera que um estudo mais profundo vai comprovar sua tese, da qual dá apenas uma explicação suficiente. Abre um estudo a ser feito pelo autor ou por outros, do tipo: "essa tese é suficientemente importante para justificar um estudo mais profundo do tema".

Outros (2.5.3)

Outros limites auto-impostos ("tratei do assunto só por este ângulo(). Esses limites podem estar explícitos. Ver prefácio. Os dois primeiros limites não estão declarados (extensão e gênero). É voce quem irá declará-los. Os outros estarão declarados pelo autor.

Isso é para voces verem como foi superficial a leitura que fizeram até hoje e como se passa de uma leitura curiosa para uma leitura científica. Por exemplo, se voce vai escrever *O Pensamento de Ortega y Gasset*, é necessário que voce tenha feito todo esse trabalho de resenha com cada livro dele, para chegar às constantes. Esse é o princípio do estudo científico.

A *definição geral* (2) é um problema interno do livro, apesar de tocar em algumas coisas externas.

CONTEXTO (3)

Trata-se do contexto intelectual onde entra o livro. Vai ser de dois tipos: *diacrônico* (o que aconteceu antes do livro ser escrito) e *sincrônico* (o quadro contemporâneo ao livro), 3.1.

O autor (3.1.1)

Avaliar a autoridade do autor, sua formação. Ex.: onde estudou? Fez estudos acadêmicos sobre esse assunto? Com quem aprendeu? Estudou em universidade ou é autodidata? Teve bons amigos que o ensinaram? Fez pós-graduação? Doutorado? Uma contribuição importante oferecida por alguém sobre o autor pode mudar o quadro das coisas. O local onde estudou indica a atmosfera das idéias captadas pelo autor. A formação serve para legitimar o interesse ou formar o nível de exigência do leitor. Se o autor estudou em grandes centros, Oxford, Sorbonne, etc, não pode alegar falta de informações. Se veio da Universidade de Zâmbia, não se pode julgá-lo por isso. Ex.: durante a guerra, escrevia-se citando de memória, o que não tira o valor da obra. O autor pode, por modéstia, sonegar informações (caso de Eduardo Portella) ou, até, falsificar dados; todos os dois são raros.

Débitos reconhecidos (3.1.1.b)

Verificar se o autor se declara seguidor de alguém. Ex.: quando o autor diz, “esse livro aplicará o método de G. Luckács ao assunto”, significa que está subentendida a obra de Luckács. Isso é importante porque às vezes o autor não foi influenciado por quem pensa e sim por outros. Ex.: no livro de Merquior, ele declara que os autores marxistas são, na verdade, nietzscheanos.

Trabalhos anteriores do autor sobre a mesma matéria ou sobre outras (3.1.1.c)

Esse dado é mais importante do que a formação do autor. Verificar se o autor já publicou outros livros sobre o mesmo assunto. Ex.: Merquior escreveu, anteriormente à publicação de *O Marxismo Ocidental*, sobre os autores marxistas individualmente. Se publicou, prova que já estudou o assunto. Escreveu o livro em três meses (limitação); por serem idéias muito condensadas, fica difícil de ler.

A matéria -- Estado da questão (3.1.2)

É o contexto anterior à obra examinada. Em que ponto estão os debates sobre o tópico? É debate corrente? É terreno virgem? (3.1.2.a) O tema é considerado relevante e por quê? Deveria ser? (Não para voce, mas objetivamente) (3.1.2.b). Fazer breve lista apreciativa sobre os trabalhos anteriores (3.1.2.c). O livro escrito entra em debate já existente.

Contemporâneo -- Quadro dos pontos de vista (3.2)

A escola ou corrente a que se filia pode não coincidir com os débitos reconhecidos. Pode ter sido aluno de alguém sem ter absorvido sua disciplina. Ex.: José Guilherme Merquior foi aluno de Lévi-Strauss, o que não quer dizer que foi discípulo. Merquior é descendente ideológico do filósofo político Raymond Aron. Se o autor não se filia a nenhuma escola, inaugura outra? Há diferença entre o autor e os demais membros da escola? (3.2.1.b)

Polemiza? Com quem? (3.2.2)

Afirma algo ou nega afirmação precendente? Ex.: Merquior polemiza com os autores que examina e com a opinião marxista estabelecida. Um autor pode ser politicamente comunista mas sua análise não ser marxista (diferença entre a posição ideológica e a posição intelectual). Existem influências intelectuais subreptícias, que o indivíduo não percebe e que lhe alteram o olhar? (Trata-se de um problema da sociologia do conhecimento).

Reexplicando o dado *escola*: não é dado externo, é dado da estruturação interna do livro, isto é, metodologia; não é uma questão tão somente ideológica mas metodológica. Trata-se da posição intelectual: o autor examina esse assunto desde que ponto-de-vista metodológico?

RESUMO ANALÍTICO (4)

(4.1) Enumeração dos grandes blocos em que o autor divide a argumentação. Isso pode coincidir com os títulos dos capítulos ou não. Há quem não saiba capitular (ex.: obras de Aristóteles).

Ex.: livro de Merquior:

- 1ª etapa: conceito de mundo ocidental e pano de fundo; raízes do mundo ocidental no pensamento de Hegel, Marx e os idealistas alemães;
- 2ª etapa: os fundadores do marxismo ocidental;
- 3ª etapa: o desenvolvimento do mundo ocidental no pós-guerra;
- 4ª etapa: conclusão geral; tese de conjunto.

Devemos buscar a estrutura real do livro, que às vezes não corresponde à nominal.

Desenvolvimento do argumento (4.2)

É resumo do livro inteiro, mediante uma leitura criteriosa onde se sublinha as frases destacadas, de maneira a formar frases contínuas, emendando-as. Nunca sublinhar palavras isoladas e sim frases, de modo que, se alguém copiar, encontre um texto com começo, meio e fim -- aí não se tem de redigir o resumo. Ao datilografar, fazer o resumo do resumo (v. texto de retórica). Quando voce estica e comprime o texto de várias maneiras, aí saberá a estrutura interna do livro. Quando tiver o contexto inteiro, então terá matado a charada.

Síntese final (5)

Deve ter uma página, = definição geral + contexto + resumo analítico. É a síntese de tudo o que voce falou, não do livro. É a conclusão final do livro à luz de seu contexto e da definição dada anteriormente (objeto material, formal-motivo, formal-terminativo). Uma vez lido o livro, verifique se o autor falou do assunto, se o fez do ponto-de-vista que havia declarado e se atingiu o seu objetivo. A resenha informativa pára nesse ponto. Uma boa resenha substitui o livro.

Ao fazer o resumo analítico, distinguir o que é *citação literal* e o que é *paráfrase* (frase de sua autoria que resume o pensamento de outro).

Aspas: as aspas só entram depois do ponto, quando há citação de frase inteira. Se for pedaço de frase, as aspas vêm antes do ponto.

Em inglês, as aspas vêm depois do ponto -- ."

Em português, as aspas vêm antes do ponto -- ".

O *grifo* é usado em:

- título do livro (nunca aspeado);
- palavras estrangeiras;
- conceitos que se deseja destacar.

O *grifo* ou *itálico* equivale ao sublinhado uma vez. O *negrito* equivale ao sublinhado duas vezes. O *negrito e itálico* equivalem ao sublinhado três vezes.

As *aspas* são usadas para:

- 1) citar frases alheias;
- 2) atenuar um conceito, para indicar que aquilo não está sendo falado no sentido reto, mas no oblíquo;
- 3) indicar um conceito sobre o qual não se quer assumir responsabilidade, que não se endossa totalmente. As aspas servem como uma atenuante ou para indicar que a idéia não é totalmente sua.

Citação de trecho inteira do texto: fazer coluna menor e mudar o espaço (de espaço 2 para 1). Não usar aspas.

Cada tipo de letra (*família*) tem quatro tipos:

- redondo;
- negrito (escura);
- grifo ou itálico (inclinada);
- grifo negrito (inclinada escura).

Quando fechar cada citação, citar a página (cuja abreviação é p. e não pag.).

Plural majestático: (ex.: "na nossa opinião...()). Justifica-se se voce fala em nome do cargo ou enquanto autoridade pessoal ou coletiva. É deselegante quando o indivíduo se intitula no plural: eu sou eu.

Impessoal: evitem essa construção, que contraria o espírito da língua portuguesa (existe em francês e inglês - *on, one* ; saiu do latim *homo*, era usada no português arcaico e depois se perdeu). O pronome *se* nada tem a ver com essa idéia, traduzida pela expressão *a gente*. O *nós* impessoal tem que ser o *nós* sem pronome. Ex.: "vivemos tomando decisões apressadas". Quando utilizar o impessoal, moderação no uso do *se*. Não começar frases com a expressão *torna-se necessário*; só se usa essa expressão como consequência de outra coisa anterior; usar *é necessário*. Leiam os que sabem escrever português: Graciliano Ramos e Machado de Assis.

Sempre que escrevemos, tropeçamos em dificuldades. Não forcem a língua; adaptem-se à pobreza de sua língua. Todas as línguas são pobres nas construções de que dispõem. O melhor é forçar a voces mesmos em vez de usar o recurso fácil de forçar a língua. No francês, quase todas as palavras são oxítonas. No espanhol e no português, não -- a frase sobe e desce. O português, apesar de mal usado, é uma das melhores línguas para a filosofia. Na USP, os professores imitam o francês e fica pedante. Em filosofia, não temos que imitar -- Mário Ferreira dos Santos era péssimo escritor.

Quando escrever algo, leia em voz alta e verifique, com sua imaginação, como soaria aos ouvidos do outro. Deve haver uma tradução do pensado ao escrito. A tradução direta é muito difícil; é preciso muito prática. Pensar primeiro e depois traduzir para o português. Preste atenção quando ler em diferentes línguas. É a maior estupidez quando se diz, "escreva como pensa". Pense primeiro e depois traduza o que voce pensou para o português. Que português? O de Graciliano e Machado e também o de José Geraldo Vieira, que é o contrário de Graciliano, mas é o segundo melhor escritor brasileiro do século -- é muito chato, só os professores o lêem. Isso vai inaugurar uma nova etapa no curso -- são recursos para voce adquirir certeza pessoal. Quem não a obtiver, será um eterno escravo da opinião alheia. Somente aquele que investiga, coloca dúvidas e as resolve, se liberta. Para obter autonomia, não basta a reivindicação -- tem de haver força. Isso deve ser conquistado, já que ninguém lhe dará de presente -- dará, no máximo, o que eu estou lhe dando.

MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO

1º: Formulação inicial do tema sob a forma de um problema.

- 1.1 *Motivo*: deve haver razões pessoais, sociais e culturais para que a coisa seja investigada.
- 1.2 *Pergunta*: deve-se transformar o tema numa pergunta.
- 1.3 *Definições e distinções*: deve-se delimitar o campo. Qual o grau de certeza que se pretende alcançar e a amplitude do tema.
- 1.4 *Discussão da possibilidade*:
 - 1.4.1 *Teórica*: no estado presente do conhecimento humano, a pergunta tem resposta científica ou não?
 - 1.4.2 *Prática*: se o tema não é demasiado extenso, complexo e se há condições materiais e intelectuais para resolver a questão satisfatoriamente. Na impossibilidade de uma resposta satisfatória, abandonar o tema, por mais interessante que seja. Analisar o tempo que se disporá ao trabalho e se é ou não é exequível fazê-lo.

2º: Levantamento das fontes:

- 2.1 Quais as fontes já conhecidas? Lista de tudo quanto já leu a respeito do assunto.
- 2.2 Lista de todas as fontes bibliográficas existentes.
 - 2.2.1 Bibliografias Gerais.
 - 2.2.2 Bibliografias especializadas (tendo em conta que nem sempre o tema está sob um nome adequado ou comum).
 - 2.2.3 Bibliografias ocultas (colocadas no fim de obras sobre o assunto).
 - 2.2.4 Revistas especializadas.
 - 2.2.5 Jornais e outras publicações.
- 2.3 Entrevistas, consultas e outros materiais necessários.
- 2.4 Coleta de dados propriamente dita.
- 2.5 Organização (para leitura) do material. Separa-se o que é preciso ler por extenso.
 - 2.5.1 Organização hierárquica.
 - 2.5.1.1 As obras teóricas e clássicas sobre o assunto (não dão informações, mas conceitos e métodos e critérios que vão orientar no mapeamento total do terreno).
 - 2.5.1.2 Os estudos sobre temas específicos ligados à investigação (não sendo necessário tratar-se de obras de primeira qualidade).
 - 2.5.1.3 Fontes informativas (não precisam ser de grande qualidade).
 - 2.5.2 Organização em série das leituras. (Até aqui, nada se leu propriamente).

3º: Exame profundo das fontes.

- 3.1 Leitura extensiva, ficha, resumo, tesoura... — digestão do material.

4º: Formulação das hipóteses de resposta.

- 4.1 Hipóteses.
- 4.2 Hierarquização (discussão das hipóteses).

4.3 Exame das possibilidades de formulação de cada uma das hipóteses; de demonstração de cada uma das hipóteses. Resposta às questões: o quê é necessário? O quê falta? Em resumo, delimitação das possibilidades de demonstração.

5º: Primeira colocação de uma tese (1º esboço explicativo).

5.1 Recolocação do problema (não só agora como pergunta mas também como resposta).

5.2 Discussão dos métodos interpretativos e explicativos.

5.3 Argumentação em favor de sua tese.

5.4 Conclusões.

6º: Críticas e avaliações.

6.1 Condições de veracidade: em que medida aquela tese pode ser demonstrada por aqueles meios?

6.1.1 Adequação do método.

6.1.2 Suficiência das fontes.

6.2 Critérios de verificação (para tirar dúvidas definitivamente quanto a se a tese está certa ou errada).

7º: Verificação propriamente dita.

7.1 Lógica.

7.2 Novas fontes (complementação das fontes).

7.3 Experimental.

8º: Recolocação da tese (corrigida) -- o que remete ao item 1º.

9º: Redação final.

REDAÇÃO

“O fracasso do ensino da língua portuguesa é fenomenal, apesar da evolução das técnicas do ensino e das teorias linguísticas.” Este protesto, lançado pelo *Jornal do Brasil* mais de um ano atrás, continua válido. O reconhecimento do diagnóstico é unânime (v. “Os erros do noço português ruim”, SALA DE AULA nº 15). Mas com essas afirmações o editorialista tocou no miolo do paradoxo com que se defrontam, todos os dias, os professores de Português: a improficiência linguística dos egressos do 2º grau tem raízes mais fundas do que aquelas que poderiam ser cortadas na sala de aula, mediante os esforços pessoais de um professor e a aplicação desta ou daquela técnica pedagógica. Há toda uma constelação de causas que ultrapassam infinitamente o raio de ação de um professor, e este, no entanto, tem de continuar a ensinar Português *como se* nada estivesse acontecendo e tudo dependesse do seu empenho e da sua habilidade. Entre essas causas, que solapam diariamente os resultados desse empenho, os analistas são unânimes em citar as seguintes:

1) *A incultura generalizada*. Em casa os jovens não têm um ambiente propício para o estudo do idioma, e nas ruas não encontram outra coisa senão o apoio de seus iguais para ficarem exatamente como estão.

2) *O império do audiovisual*. A TV, o cinema, os shows de *rock* formam o ambiente mental dos alunos, e nessa atmosfera a palavra escrita é uma planta demasiado frágil para poder crescer.

3) *A ausência do livro no cotidiano do brasileiro*. O consumo anual de livros no Brasil é, segundo cálculos oficiais, dois *per capita* (em comparação com os doze da Europa ocidental e os dez dos Estados Unidos). E o *boom* editorial dos últimos anos foi só um truque, perto do *boom* populacional (inclusive da população das escolas).

4) *Falhas da legislação e do planejamento*. Por exemplo, diz Beatriz de Castro Barreto, coordenadora do Departamento de Letras da PUC do Rio, “a grade curricular do ensino médio privilegia as ciências tecnológicas, deixando uma carga horária reduzida para as aulas de Português”.

Há outras causas, mas essas são suficientes para que, na hora de avaliar as culpas, o professor, vendo de um lado seu esforço pessoal e a eficácia de suas técnicas e, de outro, os fatores sociais maiores, sinta a consciência aliviada ante o peso esmagador do prato alheio.

O gramático Celso Pedro Luft, do Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, após afirmar que para aprender a escrever é preciso “ler, ler, ler”, reconhece que o professor, para mandar ler, tem antes de fazer sua parte — “e como é que vai fazer isto se ele mesmo, sobrecarregado de aulas, não tem tempo para ler?” A solução óbvia que ocorre a Luft é: “Eles deveriam ser bem pagos.” E assim esta questão, como aliás todas as outras no Brasil atual, acaba sendo remetida à esfera das tablitas.

Por outro lado, mesmo que lessem e lessem, isto não asseguraria aos alunos melhor compreensão nem melhor redação. “É preciso ler bem”, complementa Ida Lourdes Marquardt, coordenadora das redações do vestibular da PUC do Rio Grande do Sul desde 1978. E isto implica que não serve ler *qualquer coisa*. Num livro hoje famoso, o crítico inglês Richard Hoggart

investigou os hábitos de leitura das classes média e baixa de Londres, e chegou a uma conclusão surpreendente: apesar da reforma do ensino, que dera oportunidade aos mais pobres, nem por isto eles tinham tido acesso à cultura superior: por baixo do mundo da cultura superior havia florescido uma indústria de livros de um novo tipo, especificamente destinados aos novos alfabetizados; de modo que toda a sua recém-adquirida capacidade de leitura era gasta com puro entretenimento, sem proveito cultural maior. E não era só pelo conteúdo que esses livros eram um desperdício. Comentando as conclusões de Hoggart (publicadas em *The uses of literacy*, 1957, título que corresponde a “Para que serve aprender a ler”), diz o crítico brasileiro Otto Maria Carpeaux:

“Não se trata de literatura nem de jornalismo, mas de *entertainment*, de diversão, explorada pelo *entertainment business*; que é uma grande, ramificada e lucrativa indústria. *Diversão* é a palavra-chave: a fragmentação diverte e distrai a atenção. Os leitores daquelas publicações tornam-se incapazes de concentrar a atenção. Lêem tão depressa (‘na diagonal’) que não têm tempo para compreender bem. Os autores são conscientes disso. Escrevem de tal modo que não é necessário compreender bem, mas basta adivinhar.”

Uma pesquisa inspirada na de Hoggart foi depois empreendida no Brasil pela professora da USP, Ecléa Bosi, com resultados similares (v. seu livro *Leituras Operárias*, Petrópolis, Vozes).

É claro que, nesse especial sentido, “ler, ler, ler” pode ser o avesso de aguçar a compreensão. Pois, define Francisco Platão Savioli, com seus 25 anos de experiência no ensino do Português em cursos pré-vestibular, “o objetivo do 2º grau é formar o leitor proficiente — aquele que, lendo um texto não muito especializado, pode absorver o máximo de significados e captar também com que *intenção* foram construídos esses significados”. E Madre Olívia (Cília C. Pereira Leite, do Insitituto de Pesquisas Linguísticas *Sedes Sapientiae*, de São Paulo), diz que se aprende Português no secundário com o seguinte propósito: “*Pensar* para ser gente; *pensar* para falar; *pensar* para escrever; *pensar* para ouvir e entender”.

Para piorar as coisas, se a literatura de *entertainment* é estruturada de tal maneira que o leitor, hipnotizado, vá direto aos “fatos” narrados e absorva neles toda a sua atenção, sem reparar nas intenções subjacentes, uma mesmíssima observação pode ser feita com relação à leitura dos jornais e revistas “sérios”: a padronização nos textos, no estilo, na estrutura, na utilização ou supressão de certas palavras, visa a tornar a escrita jornalística tão *transparente*, que o leitor salte direto para os “fatos”, sem precisar pensar nem questionar as interpretações. Esta solicitude em poupar o trabalho mental ao leitor chega ao preciosismo de proibir o uso de palavras que não estejam em uso corrente (um corrente, por sua vez, criado ou ao menos consolidado pelos mesmos jornais e revistas) e que pudesse causar estranheza. Tudo se faz para que o conteúdo veiculado deslize *sem atritos* para dentro da consciência (ou do inconsciente) do leitor. “Sem atrito” quer dizer: sem exame. O *Manual de Redação e Estilo* do jornal *O Estado de São Paulo*, que se tornou um *best seller* (o que mostra até que ponto a imprensa diária adquiriu autoridade em matéria estilística) veta, por exemplo, o uso da palavra “deflagrar”. Prefira “provocar, desencadear”, diz o *Manual*. O uso exclusivo de palavras que “não arranhem” torna o texto mais digerível, mas, por isto mesmo, pode dar um ar de naturalidade a opiniões que não são nada naturais; e se Aristóteles tinha razão ao dizer que o entendimento nasce do espanto, suprimir as oportunidades de estranheza é então fazer com que o “ler, ler, ler” possa transcorrer perfeitamente bem sem o “pensar, pensar, pensar”. É claro que não era isto que Luft tinha em mente.

Em suma, ninguém lê e, quando lê, lê coisas preparadas com o intuito e com a arte de dispensá-lo de pensar.

Cercado de toda essa imensa rede de impedimentos e desestímulos, seria normal que o Professor de Português confessasse a impotência de suas pequenas técnicas e se sentisse autorizado a cruzar os braços, citando (se é que teve tempo de lê-lo) o famoso verso de

Drummond: “O poeta / declina de toda responsabilidade / na marcha do mundo capitalista”. Dito de outro modo: me dá o meu boné.

No entanto, não é isto o que acontece. Talvez porque, nos últimos anos, tenha se acostumado a enfrentar esse gigantesco problema *como se* tudo dependesse do seu esforço pessoal, o professor de Português no Brasil de hoje tem procurado por todos os meios atualizar-se com novas técnicas, na esperança, talvez, de que operem o milagre da multiplicação dos efeitos.

Raciocinando na linha do *como se*, que meios e técnicas um professor poderia utilizar para neutralizar, até o limite do possível, a influência analfabetizante de todas essas forças sociais conjuradas contra o progresso do seu aluno? A pergunta *não* se refere a alterações de currículos, nem a providências que deveriam ser tomadas *em escala social* para melhorar o ensino do Português. Refere-se apenas àquilo que um professor, sozinho com seus recursos pessoais, pode fazer em sala de aula, dentro das condições existentes no país e *sem contar* com a possibilidade de melhorá-las por uma reforma social. Em suma: quê é que se pode fazer de prático e imediato, aqui e agora?

Juntando e dando uma forma esquemática a sugestões e recursos técnicos provenientes de várias fontes (algumas de orientações bem diferentes entre si), um conjunto de sete regras práticas para dar mais eficiência aos métodos já em uso poderia ser delineado como está nas páginas seguintes.

1. *Escrever não é “natural”*

Parece estranho ter de lembrar isto, quando todo mundo sabe que o *homo sapiens* só inventou a escrita depois de muitos milênios de língua falada. Mas Francisco Platão Savioli insiste — e tem obtido bons resultados com esta orientação — em que a escrita é um mundo *diferente* do mundo da fala. “Redigir tornou-se uma atividade exótica, porque vivemos numa civilização do ouvido.” Esta diferença, diz Savioli, longe de ser vencida, deve ser aprofundada: trata-se de acostumar o aluno a perceber, em contraste com a *sucessividade* da fala, a *simultaneidade* do escrito. Num escrito completo, todas as palavras estarão *ao mesmo tempo*, de modo que, ao escrever as antecedentes, é preciso ter já em vista as consequentes e, depois de escritas estas, conferi-las com as antecedentes. Na linguagem oral, esta coesão é geralmente negligenciada, e, ao transpor para a atividade de redação os hábitos da fala, o aluno se trumbica e não se comunica. “Muitas vezes”, diz Savioli, “os alunos não têm noção de que o texto é um tecido, uma trama, um conjunto *solidário* de idéias. Com frequência eles se contradizem numa mesma passagem.” No oral, estas contradições passam despercebidas ou são compensadas pela ênfase nos gestos, na expressão facial, etc. Parece que o difícil, aí, é fazer o aluno *renunciar* consciente e deliberadamente ao apoio do contexto físico e psicológico e a levar em conta *somente* as palavras.

Savioli não diz explicitamente isto, mas parece também que um bom treino, para operar a passagem do oral ao escrito, não pode dispensar a *retenção das idéias na memória*, antes de escrevê-las. Um exercício útil, neste sentido, seria pedir ao aluno que falasse, que expusesse oralmente o conteúdo que pretende escrever (a narrativa de um fato, por exemplo) e que depois o repetisse em voz alta um certo número de vezes. Depois de algumas repetições, a narrativa está mais nítida e adquire uma *forma fixa* à medida que o aluno retém a visão do seu conjunto. E só então ele tentará escrevê-la.

A linguagem escrita, diz Savioli, congela, cristaliza a fala no papel. A conclusão lógica é que cristalizá-la antes *na mente* é um bom meio de passar do oral ao escrito, sem traumas.

O outro Platão, que não lecionava no pré-vestibular mas na Academia de Atenas, já enfatizava a importância da memória para a futura organização das idéias; e fazia seus alunos, diariamente, narrarem para si mesmos, antes de dormir, tudo o que haviam feito durante o dia. Aos poucos, isto dá o sentido da forma cristalizada dos fatos percebidos, que facilita o narrar e o pensar. Um de seus discípulos, Aristóteles, sistematizou depois a explicação da memória como etapa intermediária indispensável no caminho que leva das percepções sensíveis ao pensamento.

2. Toda escrita é empostada

“Empostado” vem de “posto”. “Empostar a voz” significa *colocar* o centro energético de onde ela emana no lugar adequado à finalidade da emissão. Em suma: adequar a voz à situação. O ator, uma vez treinado, tem uma multidão de “vozes” diferentes, e as seleciona como num baralho, segundo as necessidades de cada papel.

Do mesmo modo, para escrever, é preciso ajustar previamente a inteligência à situação. É impossível escrever “no ar”, sem ter uma idéia precisa de a quem se fala, onde se fala, quando se fala, etc. Enfim: é preciso colocar-se imaginativamente no “posto” desde onde se vai falar. Escrever é sempre *representar um papel diante de alguém*.

Este lado “teatral” da redação é frequentemente negligenciado pelos professores. Ansiosos por obter do aluno uma “naturalidade” — e confundindo a naturalidade do existir, que é direta e primária, com a naturalidade do estilo, que é indireta e secundária, conquistada por uma arte ou artifício —, esquecem que é mais fácil para o aluno representar um papel esquemático e convencional do que “ser ele mesmo”.

Expressar-se com naturalidade desde o centro vivo do próprio eu é algo que até mesmo os grandes poetas reconhecem como empreendimento impossível. Quem não conhece o soneto em que Augusto dos Anjos se queixa de que a idéia, brotada no recesso da alma, ao tentar sair tropeça “no molambo da língua parálitica”? Essa dificuldade faz com que o aprendiz de escrita se apegue naturalmente a modelos convencionais, quer sejam os do seu meio de origem, quer aqueles fornecidos pelo professor.

Isto parece um inconveniente, mas, na prática, é possível tirar proveito desse convencionalismo. Como? Fazendo com que o aluno, ao invés de se apegar a *modos de expressão* convencionais, se imagine colocado em *situações sociais* convencionais, e o imagine com tal verossimilhança que, sentindo-se à vontade dentro delas, possa expressar-se numa linguagem mais espontânea, conforme as associações de idéias que a situação imaginada lhe sugira. O convencionalismo é assim transferido do texto para o contexto, e deixa de exercer uma influência limitante sobre a imaginação do aluno.

É mais ou menos o que diz Beatriz de Castro Barreto: “Antes de escrever, o aluno deve ter em mente quais os objetivos que visa a atingir com o texto. Ele deve entender *qual o papel que irá desempenhar naquela situação*. Ele deve perguntar: Como *me comportar* ante este leitor, aquele leitor, etc.?”

Assim, partindo de situações mais convencionais e esquemáticas, pode-se ir subindo para situações mais complexas e individuais, de modo que o aluno vá desenvolvendo esquemas de comunicação cada vez mais ricos.

Isso é bem mais sensato do que esperar que o aluno “seja ele mesmo” sem qualquer apoio em papéis sociais. Primeiro, que, para um homem ser ele mesmo e expressar-se por escrito como tal, é preciso um certo autoconhecimento que só os anos trazem; segundo, é preciso que esse autoconhecimento se cristalice num papel, num personagem, numa maneira externa de ser, de que esse indivíduo se reveste na hora de escrever, exatamente como quem emposta a voz. Foi levando em conta essa empostação, inevitável na passagem da espontaneidade do oral à premeditação do escrito, que o grande filósofo e crítico italiano Benedetto Croce desenvolveu a noção da “personalidade literária” de um autor, distinta da sua personalidade vivente ou concreta (que Croce chamava “personalidade empírica”), a qual se expressa pela personalidade literária sem jamais confundir-se com ela. Mais tarde, o crítico espanhol Carlos Bousoño, em seu livro *Teoría de la Expresión Poética*, demonstrou que na poesia (e portanto em qualquer escrito que escape ao puramente conceitual e externo), o que se expressa não é diretamente o eu real e empírico, mas uma como que segunda personalidade, que dá ao eu uma capacidade de exprimir-se em formas fixas, diferentes das usadas na comunicação oral cotidiana. Essas noções são hoje correntes em crítica literária, mas o ensino do Português nem sempre tira proveito delas. Uma “personalidade literária” própria e inconfundível é, realmente, a raiz do que se chama “estilo”, e o estilo se constitui quando o indivíduo desenvolve uma modalidade pessoal de reagir

linguisticamente às situações mais diversas. Por isto mesmo é necessário partir de situações esquemáticas e convencionais, para não exigir que o aluno realize o prodígio de “ter estilo” antes mesmo de saber escrever. Para o aluno, obter um meio de expressão literária é colocar-se *num novo papel social*, e isto oferece tantas dificuldades quantas tem um novato para adaptar-se a um ambiente desconhecido. Exigir que, nessa situação, ele seja plenamente natural e espontâneo desde o começo, é fazer como o “Estado democrático” inventado por Jean-Jacques Rousseau: um Estado que obrigava seus súditos, pela força, a ser livres.

3. *Escrever para quem?*

Se o papel desempenhado pelo que escreve é um dos elementos importantes da comunicação por escrito, a pessoa do *destinatário* do escrito não o é menos.

“Escrever para quem?”, pergunta Celso Pedro Luft: “Para um leitor indefinido, ou, o que é pior, para o professor de Português?” Ante um destinatário indefinido é impossível encontrar a empostação adequada; e se o destinatário implícito for o professor de Português, como haveria o aluno de escapar dos cacoetes mentais do subordinado que procura agradar ao superior? Neste último caso, a situação repetida cria um estereótipo que tenderá a ser imitado em muitas outras situações diferentes, onde falar como um aluno ao professor não tem o menor cabimento. No entanto, quem não viu recados ou até cartas de amor escritas em “vernaculês”, em língua de agradar professor?

Ter consciência do destinatário do escrito é tão importante que, em sua *Retórica*, Aristóteles gastou uma dezena de capítulos explicando a psicologia dos vários públicos: psicologia dos velhos, dos jovens, dos políticos, dos ricos, etc. Tudo isto para ajudar o aprendiz de orador (ou de escritor) a visualizar o destinatário, isto é, a empostar-se psicologicamente.

Também aqui, é mais fácil visualizar um destinatário esquemático e convencional do que um auditório composto e vivo.

Pode-se, por exemplo, pedir ao aluno que conceba um destinatário definido somente por seu ofício ou cargo — chefe de repartição, juiz, mestre-de-obras — e que escreva para esses indivíduos algo relacionado ao trabalho deles (um requerimento, um pedido de orçamento). Depois, progressivamente, introduzem-se destinatários mais complexos, definidos por seus traços psicológicos, sua idade, seu estado de saúde, etc.

4. *Partir do que o aluno já tem*

“O professor deve ensinar para o aluno que tem, não para o que gostaria de ter”, adverte João Wanderley Geraldi, do Departamento de Linguística da Universidade Estadual de Campinas: “Só é possível definir a ação pedagógica a partir da história dos componentes do grupo”.

A teoria da emancipação confirma isso: é mais fácil para o aluno colocar-se psicologicamente em situações conhecidas, ou próximas das conhecidas, e o professor não pode ajudá-lo a isto se não sabe quais as situações que ele conhece.

Mas isto não quer dizer que o professor tenha de se ater às situações vividas pelo aluno no seu ambiente de origem.

Uma situação imaginária, mas bem próxima das vividas por qualquer aluno, é a situação de professor. Cláudio Moreno, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e Paulo Guedes, professor do Colégio Anchieta, em Porto Alegre, obtiveram bons resultados designando alguns alunos para dividir com eles o trabalho de correção de redações de outros alunos (da 3ª série do 2º grau). A experiência foi premiada no Concurso Nacional de Ensino de Redação, em Brasília.

Não se trata de limitar-se às situações verossímeis, aquelas em que o aluno possa estar efetivamente amanhã ou depois. Uma destas situações, que raramente é aproveitada no ensino de Português, é a de ter de redigir trabalhos para professores de outras matérias — História ou Biologia, por exemplo.

5. Escrever não é ler

“Entender as palavras no seu uso não é a mesma coisa que definir seus significados, explicá-los nos seus detalhes, ou ter facilidade para parafrasear”, argumenta Luiz Carlos Cagliari, da Unicamp: “Qualquer falante nativo usa de todo o seu conhecimento linguístico para entender o que é dito e usa uma parte insignificante dele para falar”.

Por isto mesmo, Cagliari acha um erro fazer o aluno “reescrever com suas próprias palavras” uma poesia, um conto, uma obra literária qualquer. Pois, não conseguindo colocar-se verossimilmente na personalidade literária do autor (e não possuindo a sua própria desenvolvida), ele vai com isso transformar a obra numa caricatura não-artística. “É semelhante a querer derreter uma estátua de bronze e depois tentar reproduzir segundo o gênio de cada um, achando que assim se entende melhor o que o escultor quis dizer.”

A conclusão é que a produção de textos *nunca* acompanha *pari passu* a evolução da compreensão. O aluno que já consegue, por exemplo, compreender um conto de Machado de Assis, não está, só por isto, habilitado a imitá-lo. As grandes obras literárias, por isto, se servem de modelo, é para serem compreendidas e admiradas, não imitadas diretamente nem parafraseadas. Como poderia o aluno colocar-se psicologicamente na posição do artista criador, se não tem ainda a elasticidade interior sequer para imaginar-se na situação de um funcionário que redige um memorando?

Tudo isto sugere que, embora seja sempre útil, como sugere Luft, fazer um aquecimento prévio com análises de textos antes de entrar nos exercícios de redação, convém que o professor exija do aluno um pouco menos, como redator, do que lhe exige como leitor.

6. Escrever não é pensar

Não é de hoje que se sabe que as categorias da Gramática não têm correspondência plena com as da Lógica. Os retóricos medievais comparavam essas duas ciências, respectivamente, à construção e à arquitetura. Construção é colocar materiais — tijolos, madeira — de modo que fiquem de pé; arquitetura é dispor, não materiais, mas as meras proporções matemáticas dos cômodos, numa ordem funcional e bela. As duas ciências têm pontos de contato, mas diferem em muitos outros. A lógica é a ciência da coerência entre as idéias, e a Gramática é o arranjo sistemático de materiais (sons e grafismos) que permite expressar idéias, sejam elas lógicas ou indiferentes à lógica.

Mas, na verdade, o ensinar a pensar, a colocar as idéias em ordem, tem incumbido apenas e exclusivamente aos professores de Português, como se Gramática e Lógica fossem a mesma coisa. “Quando o aluno está escrevendo sobre qualquer outra disciplina, simplesmente não leva em conta que está redigindo um texto, e passa a não se preocupar com lógica, coerência ou gramática, coisas que só lhe são cobradas na prova de redação”, protesta Beatriz de Castro Barreto.

O que o professor de português pode fazer, no caso, é, de um lado, exigir dos outros professores que cobrem coerência (e correção gramática) dos alunos nos trabalhos de suas disciplinas; de outro lado, pode usar estes trabalhos como ocasião de exercícios nas aulas de Português. A lógica é tão necessária (ou mais) em Biologia ou História quanto em Português. E as matérias científicas, pela importância que nelas têm a questão do método da investigação, são muito mais propícias para o ensino de Lógica do que as aulas de Português. “Acho que o escrever bem deve ser de fato uma ação conjunta, interdisciplinar”, conclui Beatriz.

Tão importante é este ponto, que Luiz Carlos Cagliari, discutindo a interpretação de textos como meio de desenvolver a compreensão do aluno, não se conforma com que essa técnica seja usada somente com textos literários, ao passo que os textos usados em Matemática, Biologia, História, nunca são analisados *como textos*, isto é: passam como puros traslados do real, e não como elaborações da inteligência humana, dotadas de forma e intenção. “Para mim”, diz

Cagliari, “faria sentido justamente o contrário do que faz a escola: a interpretação de textos ficaria melhor quando aplicada a um texto científico e não a um texto artístico”. Entre outras razões, porque o texto científico tem um sentido perfeitamente explicitável e o texto artístico às vezes tem intenções subjetivas que o aluno pode captar “por dentro”, sem ser capaz de expressá-las.

O hábito de incumbir o professor de Português de “ensinar a pensar” acaba por ter consequências às vezes desastrosas. Muitas regras de Gramática o que fazem é confundir o incipiente raciocínio lógico do aluno, sobrecarregando-o de noções que, gramaticalmente válidas — isto é, legitimadas pelo uso social e culto —, no entanto não têm fundamento lógico, ou não correspondem aos conceitos homônimos que existem em Lógica. Por exemplo, o substantivo “Brasil”, em Gramática, é *concreto*, ao passo que em Lógica pode ser concreto ou abstrato segundo a aceção em que é tomado; quando designa a autoridade formalmente exercida por um Estado sobre um determinado território (variável conforme as guerras e os tratados), esse substantivo indica uma *unidade de ordem*, diferente da unidade *substancial* dos seres físicos; e, neste sentido, é abstrato. Quem pensa gramaticalmente acaba dando concretude de pedras e bananas a noções abstratas, o que o torna vítima fácil dos discursos ideológicos e publicitários e o predispõe, como dizia o historiador inglês Gordon Childe, “a matar e morrer antes por símbolos e palavras do que pela mais suculenta das bananas”.

A diferença mais importante entre a Lógica e a Gramática é que a primeira procura descrever esquematicamente as relações efetivamente possíveis entre coisas, ao passo que a Gramática é um conjunto de usos humanos que podem não ter nada a ver com essas relações. As regras lógicas têm valor universal normativo, ao passo que as de Gramática variam no tempo e no espaço sem maior prejuízo. A mudança das regras gramaticais, com frequência, decorre de motivações afetivas perfeitamente ilógicas.

Por essa razão, Madre Olívia, do Instituto *Sedes Sapientiae*, propõe que no ensino seja omitida, por exemplo, a distinção entre concreto e abstrato. E propõe que se introduza uma outra distinção — esta sim, lógica — entre seres animados e inanimados, destacando que só os primeiros podem ser “sujeitos” em sentido lógico, isto é, praticar ações reais, ao passo que os inanimados só são “sujeitos” figurativamente, isto é, gramaticalmente. Quando se diz que “as cotações da bolsa subiram”, o sujeito gramatical — as ações — não pratica ação nenhuma: na verdade a sofrem. O uso gramatical, neste caso, dá substancialidade e capacidade de agir a uma mera abstração, contrariando a lógica. Um exemplo talvez ainda mais flagrante: quando dizemos, “João surrou Pedro”, o sujeito gramatical (João) é ao mesmo tempo sujeito lógico (praticou a ação real). Se dizemos, porém, “Pedro foi surrado por João”, o sujeito lógico continua o mesmo (é João), mas o sujeito gramatical agora é Pedro.

Se o professor não distinguir cuidadosamente, para os alunos, o que tem validade lógica e o que tem validade gramatical exclusivamente, estará alimentando hábitos mentais que, a longo prazo, podem resultar numa quase impossibilidade de pensar logicamente. Aqui, de novo, o remédio tem de ser encontrado na colaboração com os demais professores, pedindo a estes que dêem noções de Lógica fora do contexto gramatical.

7. Escrever não é ensinar Gramática

Este é um ponto que, ao menos em teoria, não levanta mais muitas discussões. A maioria dos teóricos concorda que é preciso primeiro vencer a barreira psicológica (o que impõe ao professor aceitar muitos “erros” de gramática), para só depois, aos poucos, ir propondo com cuidado alguma sistematização gramatical. É como dizer que um garoto primeiro tem de brincar de bola, sentir-se jogador, para só depois aprender as regras do futebol profissional. Dito assim parece óbvio, mas, na verdade, durante muitas gerações o ensino da gramática, dado prematuramente, serviu para inibir a capacidade expressiva dos alunos.

É preciso distinguir entre a Gramática como *sistema de usos cultos* e a Gramática como *ciência*. É perfeitamente possível assimilar a primeira — isto é, aprender a escrever com certa correção — sem saber nada da segunda. E é justamente para isso que serve a leitura dos clássicos

do idioma: lendo ou ouvindo recitar os textos dos grandes escritores do passado, o aluno assimila mais ou menos inconscientemente uma infinidade de palavras, de torneios frasais, de conotações, tornando-se progressivamente apto a utilizar todo esse material em contextos semelhantes, sem ter a menor idéia de como analisá-lo gramaticalmente.

Nesse sentido é que os clássicos são modelos. Servem sobretudo para desenvolver no aluno o sentido da *forma*, tão enfatizado por Savioli. Porque, por definição, a obra clássica é aquela que alcançou um nível de realização formal superior à das outras; é aquela em que a forma se apresenta mais plena, mais firme, mais explícita.

Talvez seja por essa razão que muitos dos bambas do jornalismo são intransigentes ao recomendar modelos para os principiantes: “Eça, Graciliano e Machado neles”, enfatiza José Carlos Bardawil, editor político da revista *Isto É*, com mais de duas décadas de experiência no jornalismo. E José Paulo Kupfer, editor de Economia do jornal *O Estado de São Paulo*, declara que jamais empregaria em sua seção um candidato que não houvesse lido pelo menos dez romances clássicos brasileiros e portugueses.

Na verdade, o jornalista não *imita* Machado, Eça e Graciliano; o jornalista tem suas regras próprias, que não coincidem com as adotadas por nenhum desses clássicos. A utilidade dessa leitura é que, justamente, ela desenvolve o sentido da forma, que é um *preliminar* indispensável ao aprendizado do jornalismo.

No jornalismo, a empostação a adotar é sempre clara e constante. O jornalista sempre fala desde um ponto-de-vista determinado (determinado pela publicação em que escreve e pelo público-padrão desta), e a prática consolida essa empostação. Se o principiante não tiver um alto sentido da forma literária mais elevada e universal, tenderá a absolutizar os padrões da linguagem jornalística aprendida, transformando-a num sistema de cacoetes (legitimados, às vezes, pelas normas internas da redação). O papel social, que ajuda a encontrar a empostação correta, transforma-se neste caso, por excesso, em vício profissional. Para os bons jornalistas, Machado, Graciliano e Eça funcionam como um antídoto, e não como molde a ser imitado em detalhe.

Mas é evidente que a assimilação dos modelos clássicos, nesse sentido, vem pela contemplação admirativa, pela leitura emocionada, e não pelo conhecimento explícito das regras gramaticais subjacentes a cada frase deles.

Aliás, o redator que assina esta matéria tornou-se jornalista profissional aos dezoito anos, munido tão somente de um arsenal de recursos aprendidos em Machado, Eça e Graciliano (bem como nos escritores espanhóis que tanto admirava, especialmente Antonio Machado e Perez Galdós), e sempre escreveu com correção suficiente sem nada saber de Gramática. E continuou incapaz de distinguir uma oração adverbial de uma pronominal até a idade de trinta e dois anos, quando pela primeira vez estudou de cabo a rabo uma Gramática portuguesa, chegando à conclusão de que este estudo, tão útil do ponto-de-vista científico, não acrescentava grande coisa ao que aprendera pela leitura “ingênua” dos clássicos.

ALGUMAS REGRAS E PRECEITOS DA ARTE DE ESTUDAR

Resumidas e adaptadas de: François Charmot, *L'Art de se Former l'Esprit et de Réussir au Baccalauréat*, Paris, Gigord, 1932.

1. COMO TORNAR O SEU TRABALHO ÚTIL (Cap. II, "Le Vrai Travail Utilitaire")

1.1 Em tudo o que vocês fazem (lições, deveres, exercícios), e em toda ordem de ciências (línguas, matemáticas, história, filosofia), BUSQUEM, se não exclusivamente, ao menos *PREDOMINANTEMENTE FORMAR A INTELIGÊNCIA*: "Quaere intellectum."

1.2 O QUE FORMA A INTELIGÊNCIA não é principalmente a matéria que escolhemos como objeto de estudo, mas *A MANEIRA DE ESTUDAR*, ou, dito de outro modo, O MÉTODO.

1.3 O MÉTODO a seguir consiste na *REFLEXÃO PESSOAL* e no *CONTROLE CONSTANTE DOS CONHECIMENTOS ABSTRATOS* (aqueles que vocês encontram nos livros ou recebem da boca do professor) *PELA EXPERIÊNCIA DA VIDA* tal como vocês a sentem em si mesmos ou a percebem em torno.

Que cada qual aprenda, por si, a fortalecer sua atenção, a despertar sua reflexão, a corrigir constantemente seus juízos, a cultivar sua memória, a cultivar sua imaginação. É na capacidade de fazer isto que consiste a independência de julgamento, e não em reivindicações arrogantes. É independente aquele que é capaz de ensinar a si mesmo, não aquele que é incapaz de aprender dos outros.

1.4 MEÇAM, portanto, OS PROGRESSOS da sua formação intelectual *PELA INTENSIDADE DA SUA REAÇÃO À CIÊNCIA RECEBIDA* (dos livros ou do professor), *PELA CONSTÂNCIA DOS ESFORÇOS* que vocês fazem *PARA QUE, COM AS PALAVRAS, A REALIDADE PENETRE NA SUA INTELIGÊNCIA* e a fecunde, desenvolvendo nela um pensamento seu, pessoal (um pensamento não se torna pessoal por ser diferente dos outros, mas por ter sido pensado pessoalmente e não por tabela. Uma opinião exatamente igual à de outra pessoa pode, assim, ser inteiramente pessoal, e uma opinião divergente pode não sê-lo).

O que fortifica a memória é o esforço de memória; o que fortifica a inteligência é o *esforço de inteligência*. As obras clássicas produzem o seu efeito no espírito, não *ex opere operato* -- elas não são sacramentos --, mas *ex opere operantis*: tira-se proveito delas na medida em que se é *operans*, "ativo".

2. COMO FAZER COM QUE SEU TRABALHO TENHA *QUALIDADE*, NÃO SOMENTE QUANTIDADE (Cap. III, /Le Travail Qualitatif)

2.1 É preciso que seu trabalho seja *PESSOAL*.

Não confundir, evidentemente, *esforço intelectual pessoal* com *opiniões pessoais*. Frequentemente, para chegarmos a compreender o ponto de vista alheio, que contraria nossa opinião pessoal, temos de desenvolver um intenso esforço intelectual pessoal. (v. adiante, item).

2.2 É preciso *TERMINAR* cada trabalho. Terminar não é só ir até o fim, é alcançar uma perfeição, mesmo e sobretudo nas tarefas pequenas e modestas. Dar a cada trabalho *TODAS AS QUALIDADES* que ele possa comportar. É preciso desenvolver um hábito de "dar acabamento", de "polir", de, terminado o estudo de um item, buscar comparações, discernir semelhanças e diferenças, leis gerais, quadros e esquemas, etc.

2.3 É preciso *REPENSAR OS PENSAMENTOS ALHEIOS*. Não basta que voce tenha lido ou ouvido pensamentos verdadeiros. É preciso que voce re-conheça, isto é, conheça de novo e de novo, encontre de novo e de novo essa mesma verdade, até que ela seja integralmente *sua*. É preciso que a frase verdadeira transmitida desde fora se transforme, para voce, numa *EVIDÊNCIA INTERIOR INCOMUNICÁVEL*. Aí ela é sua. Assim é que se passa do conhecimento impessoal e inerte ao conhecimento pessoal e vivo.

Por exemplo, ao resumir um texto, não se contente em encurtá-lo, mas faça diversos trabalhos diferentes sobre ele: primeiro, um resumo literal, com as palavras do autor; depois, um resumo do resumo; depois, um índice de tópicos ou um esquema numérico; depois, uma reexposição a seu próprio modo, com suas próprias palavras e considerações; depois, comparações com outros livros, etc. Assim voce irá discernindo, na massa de fatos e idéias, as leis gerais, a fisionomia exata de cada coisa, e poderá então proceder a comparações com a sua experiência pessoal.

3. COMO TORNAR O SEU TRABALHO *PESSOAL* E *VIVO* (*NÃO IMPESSOAL E INERTE*) (Cap. IV, /Le Travail Personnel/)

"O verdadeiro trabalho que incumbe a voces, alunos, não é aquele que o professor faz, mas aquele que *voces* fazem. (p. 62)

"A inteligência segue as leis da vida: ela não se enriquece senão ao transformar por seu próprio vigor a matéria, e ao assimilá-la. Há um paralelismo, mais real do que parece, entre a digestão e a instrução.((id.)

MÁXIMAS E REGRAS GERAIS

1. O TRABALHO PESSOAL É RARO.

"Do mesmo modo que os navios em perigo espalham em torno de si brumas opacas que despistam os submarinos, nossos alunos dissimulam aos examinadores a incoerência dos seus pensamentos, por trás de uma névoa de palavras mal compreendidas, de fórmulas abstratas, de conhecimentos dos quais têm uma vaga idéia; nenhum esforço de aprofundamento, de lógica, de organização.((Jules Payot, *Le Travail Intellectuel et la Volonté*, p. 44).

2. TRABALHO PESSOAL NÃO É "TRABALHO INDEPENDENTE".

"Ele não consiste em julgar os professores ou em contradizê-los. O aluno não é professor, mas aluno. *Qui veut faire l'ange, fait la bête*. Não querer depender senão de si mesmo é já um orgulho estéril, da parte de um homem que tem pelas costas séculos de progresso. Trabalhar por conta própria e fora da direção de um bom professor, sob o pretexto de ser mais pessoal, é evidentemente confundir duas coisas: a abstinência e a alimentação. O independente jejua: não se

alimenta senão de sua própria substância. Vai morrer de inanição. O espírito pessoal, ao contrário, é ávido do bem comum e o assimila por sua energia própria. O trabalho pessoal está portanto a serviço da verdade ensinada e da tradição. (p. 65)

3. O TRABALHO NÃO É PESSOAL SE NÃO É AMADO.

Isto não quer dizer que voce só deve se esforçar "por gosto", obedecendo a reações emocionais baratas. Ao contrário, é preciso começar por um esforço de vontade e APRENDER A AMAR O QUE É DIGNO DE SER AMADO (consequentemente, deixando de amar o que não é digno de ser amado).

"Em outros termos, o gosto é o desfrute de um resultado adquirido, e este resultado não pode ser adquirido senão pelo esforço coroado de sucesso. Existe uma certa intensidade de trabalho, que somente uma paixão pode dar. Mas a paixão mesma é fruto de um primeiro contato esforçado.((p. 67)

O gosto, portanto, provém da vitória. Todo mundo ama aquilo onde vence. Comece, portanto, por obter pequenas vitórias, parciais, e terminará tendo a paixão pelo objeto de estudo, que o levará a vitórias maiores.

Reconhecemos uma paixão pela facilidade com que, por ela, nos privamos do resto. *Urbi amatur non laboratur.*

4. O TRABALHO É PESSOAL; SOBRETUDO PELA ATENÇÃO QUE NELE COLOCAMOS.

Há dois tipos de atenção: a que vem de uma atração de fora e a que vem de dentro; atenção espontânea e atenção refletida. A atenção espontânea é muito útil, mas ela depende sobretudo do professor. Ao aluno cabe buscar a atenção refletida.

"A atenção é uma questão de vontade. Ela consiste em fazer uma triagem entre todas as coisas que solicitam o olhar, a imaginação, a inteligência, para jogá-las longe de tudo o que não é o objetivo, e orientar todo o nosso poder no objeto único de estudo. Fazer essa triagem voluntária é ser pessoal no trabalho.((p. 70)

"Para ser pessoal, é preciso portanto 'dividir as dificuldades em tantas parcelas quanto seja necessário para melhor resolvê-las'. A pressa, a necessidade de devorar as páginas, a impaciência de chegar ao objetivo, são os piores inimigos do trabalho pessoal.((id.)

5. O TRABALHO NÃO PODE SER PESSOAL SEM O SACRIFÍCIO VOLUNTÁRIO DE TODAS AS FACILIDADES QUE SUPRIMEM A REFLEXÃO.

O trabalho de obter dos livros -- ou das explicações do professor -- aquilo que vocês deveriam obter *da sua própria inteligência* é sem valor.

OS MELHORES LIVROS BRASILEIROS

I. *LITERATURA DE FICÇÃO*

1. MACHADO DE ASSIS

Memórias Póstumas de Brás Cubas
Quincas Borba
Dom Casmurro
Esaú e Jacó
Papéis Avulsos
Histórias sem Data
Várias Histórias

2. RAUL POMPÉIA

O Ateneu

3. COELHO NETO

Turbilhão

4. LIMA BARRETO

Triste Fim de Policarpo Quaresma
Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá

5. GRACILIANO RAMOS

S. Bernardo
Angústia
Vidas Secas

6. JORGE AMADO

Terras do Sem-Fim
Os Velhos Marinheiros

7. JOSÉ LINS DO REGO

Fogo Morto
Cangaceiros

8. JOSÉ GERALDO VIEIRA

A Mulher que Fugiu de Sodoma

Terreno Baldio
O Albatroz

9. MARQUES REBELO

Oscarina
Três Caminhos
O Espelho Partido, 3 vols.

10. ÉRICO VERÍSSIMO

O Tempo e o Vento, 7 vols.

11. CIRO DOS ANJOS

O Amanuense Belmiro

12. JOÃO GUIMARÃES ROSA

Sagarana
Grande Sertão: Veredas
Corpo de Baile

13. OCTÁVIO DE FARIA

Mundos Mortos etc.

14. ANNIBAL M. MACHADO

A Morte da Porta-Estandarte e Outras Histórias

15. CLARICE LISPECTOR

A Maça no Escuro

16. ANTÔNIO CALLADO

Quarup

17. JOSÉ J. VEIGA

A Hora dos Ruminantes
Sombras de Reis Barbudos

18. OSMAN LINS

Avalovara

19. HERBERTO SALLES

Dados Biográficos do Finado Marcelino

II. OBRAS POÉTICAS IMPORTANTES

Gonçalves Dias
Castro Alves
Alphonsus de Guimaraens
Cruz e Souza
Manuel Bandeira
Carlos Drummond de Andrade
João Cabral de Melo Neto
Cecília Meirelles
Jorge de Lima
Murilo Mendes
Alphonsus de Guimarães Filho
Alberto da Cunha Mello
Bruno Tolentino

NB - O melhor de uma obra poética está com frequência em pequenas peças isoladas, motivo pelo qual não interessa dar o nome dos livros em que constam, em geral meras coletâneas. Cada um dos poetas acima citados é autor de pelo menos uma pequena obra-prima indiscutível.

III. ESTUDOS LITERÁRIOS

1. MÁRIO DE ANDRADE

Aspectos da Literatura Brasileira

2. MANUEL BANDEIRA

Itinerário de Pasárgada

3. SÉRGIO MILLIET

Diário Crítico

4. ÁLVARO LINS

Jornal de Crítica
A Técnica do Romance em Marcel Proust

5. OTTO MARIA CARPEAUX

História da Literatura Ocidental, 7 vols.
Origens e Fins
A Cinza do Purgatório
Retratos e Leituras
A Literatura Alemã

6. AUGUSTO MEYER

A Forma Secreta
Preto e Branco

7. WILSON MARTINS

História da Inteligência Brasileira, 7 vols.

8. ANTÔNIO CÂNDIDO

Formação da Literatura Brasileira, 2 vols.

9. JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

Formalismo e Tradição Moderna
As Idéias e as Formas
O Elixir do Apocalipse
Saudades do Carnaval

IV. FILOSOFIA

1. MAURÍLIO T. PENIDO

Da Analogia

2. MIGUEL REALE

Filosofia do Direito
Verdade e Conjetura
Pluralismo e Liberdade, etc.

3. VICENTE FERREIRA DA SILVA

Obras Completas, 2 vols.

4. MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Filosofia da Crise
Filosofia Concreta, 3 vols.
Pitágoras e o Tema do Número
A Sabedoria dos Princípios
A Sabedoria da Unidade
A Sabedoria do Ser e do Nada

5. HENRIQUE LIMA VAZ

Escritos de Filosofia

V. HISTÓRIA E CIÊNCIAS SOCIAIS EM GERAL

1. JOAQUIM NABUCO

Um Estadista do Império

2. OLIVEIRA LIMA

D. João VI no Brasil

3. CAPISTRANO DE ABREU

Capítulos de História Colonial

4. EUCLIDES DA CUNHA

Os Sertões

5. ALCÂNTARA MACHADO

Vida e Morte do Bandeirante

6. PAULO PRADO

Retrato do Brasil

7. LUÍS MARTINS

O Patriarca e o Bacharel

8. OLIVEIRA VIANNA

Instituições Políticas Brasileiras

9. GILBERTO FREYRE

Casa Grande & Senzala
Sobrados & Mucambos
Ordem & Progresso
Nordeste
Uma Interpretação do Brasil
etc.

10. JOSÉ MARIA DOS SANTOS

A Política Geral do Brasil

11. CAIO PRADO Jr.

História Econômica do Brasil
Formação do Brasil Contemporâneo

12. SÉRGIO BUARQUE DE HOLLANDA

Raízes do Brasil
Visão do Paraíso

13. FERNANDO DE AZEVEDO

A Cultura Brasileira

14. LUÍS DA CÂMARA CASCUDO

Civilização e Cultura

15. VIANNA MOOG

Bandeirantes e Pioneiros

16. RAYMUNDO FAORO

Os Donos do Poder

17. JOÃO CAMILO DE OLIVEIRA TORRES

Teoria Geral da História

18. JOSÉ HONÓRIO RODRIGUES

Teoria da História do Brasil
A Pesquisa Histórica no Brasil
Aspirações Nacionais
Conciliação e Reforma no Brasil

19. ROBERTO MANGABEIRA UNGER

Conhecimento e Política

VI. MISCELÂNEA

1. FRANCISCO DO MONTE-ALVERNE

Sermões

2. OTTO MARIA CARPEAUX

Uma Nova História da Música

3. RUY BARBOSA

Discursos Seletos

4. RUBEM BRAGA

Crônicas

5. JORGE ANDRADE

Teatro

6. ARIANO SUASSUNA

Teatro

7. PEDRO NAVA

Baú de Ossos

8. GUSTAVO CORÇÃO

A Descoberta do Outro

ALGUNS DOS MELHORES LIVROS PORTUGUESES

I. FILOSOFIA

(a) em latim

1. Francisco Sanches, *Quod Nihil Scitur*
2. Pedro da Fonseca, *Instituições Dialéticas*
3. Benedito Pereira e outros, *Cursus Conimbricensis Philosophicus*

(b) em português

4. Leonardo Coimbra, *O Criacionismo; A Filosofia Criacionista*
5. Álvaro Ribeiro, *Apologia e Filosofia*
6. J. Pinharanda Gomes, *História da Filosofia Portuguesa*

II. HISTÓRIA

7. Alexandre Herculano, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*
8. Oliveira Martins, *História de Portugal; História da Civilização Ibérica*
9. João Lúcio de Azevedo, *Épocas de Portugal Econômico*

III. OBRAS POÉTICAS

10. Luís de Camões
11. J. M. Barbosa du Bocage
12. Antero de Quental
13. Fernando Pessoa
14. José Régio
15. Camilo Pessanha
16. Cesário Verde
17. Sophia M. B. Andresen

IV. FICÇÃO

18. Camilo Castelo Branco, *A Queda dum anjo; Novelas do Minho; Eusébio Macário; A Brasileira de Prazins*
19. Eça de Queiroz, *Os Maias; A Ilustre Casa de Ramires*

- 20. Vergílio Ferreira, *Alegria Breve, Para Sempre*
- 21. Miguel Torga, *Os Bichos; Novos Contos da Montanha*

V. TEATRO

- 22. Gil Vicente, *Autos*
- 23. Antônio Ferreira, *Castro*
- 24. Almeida Garrett, *Frei Luís de Souza*

VI. HUMANIDADES

- 25. Antero de Quental, *Prosas*
- 26. Fidelino de Figueiredo, *A Luta pela Expressão*, etc
- 27. Antônio Sérgio, *Ensaaios*, 5 volumes
- 28. Antônio José Saraiva, *História da Literatura Portuguesa; Para a História da Cultura em Portugal*
- 29. Massaud Moisés, *Literatura: Mundo e Forma*
- 30. Agostinho da Silva, *Interpretações*

VII. MISCELÂNEA

- 31. Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*
- 32. Antônio Vieira, *Sermões*
- 33. Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*

CEM LEITURAS BÁSICAS

1. Homero	<i>Ilíada</i>
2.	<i>Odisséia</i>
3. Ésquilo	<i>Prometeu Acorrentado</i>
4. Sófocles	<i>Édipo Rei</i>
5. Heródoto	<i>História</i>
6. Tucídides	<i>História da Guerra do Peloponeso</i>
7. Platão	<i>O Banquete</i>
8.	<i>Ménon</i>
9.	<i>A República</i>
10. Aristóteles	<i>Organon</i>
11.	<i>Metafísica</i>
12.	<i>Física</i>
13.	<i>Da Alma</i>
14.	<i>Ética</i>
15.	<i>Política</i>
16. Hipócrates	<i>Escritos Médicos</i>
17. Galeno	<i>Das Faculdades Naturais</i>
18. Euclides	<i>Elementos</i>
19. Epicteto	<i>Discursos</i>
20. Virgílio	<i>Eneida</i>
21. Sto. Agostinho	<i>Confissões</i>
22.	<i>A Cidade de Deus</i>
23. Sto. Tomás de Aquino	<i>Suma contra os Gentios</i>
24.	<i>Suma Teológica</i>
25. S. Boaventura	<i>Itinerário da Mente a Deus</i>
26. Dante Alighieri	<i>A Divina Comédia</i>
27. Anônimo	<i>Santo Graal</i>
28. Giacomo di Varezze	<i>A Legenda Dourada</i>
29. Maquiavel	<i>O Príncipe</i>
30. Hobbes	<i>Leviatã</i>
31. Shakespeare	<i>Otelo</i>
32.	<i>Rei Lear</i>
33.	<i>Macbeth</i>
34.	<i>Hamlet</i>
35. Nicolau de Cusa	<i>Da Doute Ignorância</i>
36. Martinho Lutero	<i>Discursos</i>
37. Galileu	<i>Dois Novas Ciências</i>
38. Cervantes	<i>Dom Quixote</i>
39. Camões	<i>Os Lusíadas</i>
40. Bacon	<i>Novum Organum</i>
41. Descartes	<i>Meditações de Filosofia Primeira</i>
42.	<i>Discurso do Método</i>
43. Spinoza	<i>Ética</i>
44. Racine	<i>Fedra</i>

45. Concílio de Trento	<i>Catecismo</i>
46. Milton	<i>Paraíso Perdido</i>
47. Pascal	<i>Pensamentos</i>
48. Newton	<i>Filosofia Natural</i>
49. Teresa de Ávila	<i>Castelo Interior</i>
50. Böhme	<i>Aurora Nascente</i>
51. Locke	<i>Do Entendimento Humano</i>
52.	<i>Do Governo Civil</i>
53. Leibniz	<i>Discurso de Metafísica</i>
54.	<i>Teodicéia</i>
55. Berkeley	<i>Do Conhecimento Humano</i>
56. Hume	<i>Do Entendimento Humano</i>
57. Swift	<i>Aventuras de Gulliver</i>
58. Montesquieu	<i>Do Espírito das Leis</i>
59. Rousseau	<i>O Contrato Social</i>
60. Gibbon	<i>Declínio e Queda do Império Romano</i>
61. Smith	<i>Riqueza das Nações</i>
62. Müller	<i>Elementos de Política</i>
63. De Maistre	<i>Noitadas de S. Petersburgo</i>
64. Kant	<i>Crítica da Razão Pura</i>
65.	<i>Crítica da Razão Prática</i>
66.	<i>Crítica do Juízo</i>
67. Burke	<i>Reflexões sobre a Revolução na França</i>
68. Schelling	<i>Filosofia da Mitologia</i>
69.	<i>Sistema do Idealismo</i>
70. Hegel	<i>Filosofia da História</i>
71.	<i>Ciência da Lógica</i>
72. Napoleão	<i>Código Civil</i>
73. Goethe	<i>Fausto</i>
74.	<i>Wilhelm Meister</i>
75. Balzac	<i>Ilusões Perdidas</i>
76. Stendhal	<i>O Vermelho e o Negro</i>
77. Mill	<i>Lógica</i>
78. Bernard	<i>Introdução à Medicina Experimental</i>
79. Machado de Assis	<i>Dom Casmurro</i>
80.	<i>Memórias Póstumas de Brás Cubas</i>
81. Manzoni	<i>Os Noivos</i>
82. Comte	<i>Catecismo Positivista</i>
83. Dostoiévski	<i>Crime e Castigo</i>
84.	<i>Os Irmãos Karamázovi</i>
85. Tolstói	<i>Guerra e Paz</i>
86. Darwin	<i>A Origem das Espécies</i>
87. Marx	<i>O Capital</i>
88. Freud	<i>Introdução Geral à Psicanálise</i>
89. Leão XIII	<i>Do Pai Eterno</i>
90. Dilthey	<i>Introdução às Ciências do Espírito</i>
91. Weber	<i>Ensaio de Sociologia</i>
92.	<i>A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo</i>
93. Thomas Mann	<i>A Montanha Mágica</i>
94. Husserl	<i>Investigações Lógicas</i>
95.	<i>A Crise das Ciências Europeias</i>
96. Heidegger	<i>Ser e Tempo</i>

97. Guénon	<i>O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos</i>
98.	<i>A Metafísica Oriental</i>
99. Schuon	<i>A Unidade Transcendente das Religiões</i>
100. T. S. Eliot	<i>A Terra Gasta</i>

Teses sobre o Poder

OLAVO DE CARVALHO

1. Poder, no sentido mais universal, é possibilidade de ação.
2. No sentido estrito que tem em política, é a possibilidade de determinar as ações alheias.
3. No sentido universal, o homem só tem três poderes: gerar, destruir, escolher. O primeiro é poder da riqueza, o segundo o poder da violência, o terceiro o poder do espírito.
4. O poder da riqueza tem como objeto os bens materiais, usando os corpos humanos e o espírito como meios e amoldando-se a eles como condições.
5. O poder da violência tem como objeto o corpo humano, usando a matéria e o espírito como meios e amoldando-se a eles como condições.
6. O poder do espírito exerce-se sobre o próprio espírito, usando os bens materiais e o corpo humano como meios e adaptando-se a eles como condições.
7. Cada poder exerce-se numa dupla direção: ativa e passiva. A direção ativa tende à unidade, à concentração, à velocidade crescente. A direção passiva tende à multiplicidade, à dispersão, à velocidade decrescente.
8. O poder ativo da riqueza reside nos donos do capital. Tende a concentrar a riqueza nas mãos de poucos, ao monopolismo, a buscar os meios de crescer cada vez mais rapidamente.
9. O poder passivo da riqueza reside nos trabalhadores. Tende a dividir a riqueza, ao socialismo, ao crescimento zero.
10. O poder ativo da violência reside na milícia. Tende a concentrar-se, à hierarquia vertical, à disciplina rígida, a instaurar a obediência automática que produz a máxima eficiência e rapidez.
11. A milícia é o fundamento do poder estatal, que se reduz, em última instância, à legitimidade do uso da violência.
12. O poder passivo da violência reside na justiça. Tende a dispersar-se, a nivelar o poder, a tudo resolver por livre acordo, a desacelerar a ação.
13. O poder ativo das idéias reside nos criadores de bens culturais. Tende a concentrar o poder, a submeter as ações de muitos às idéias de uns poucos, a acelerar a mudança, a romper os hábitos estabelecidos.
14. O poder passivo das idéias reside nos homens de religião. Tende a dispersar o poder, a nivelar o comportamento humano pela média dos valores tradicionais, a anular as diferenças entre homens notáveis e homens comuns, a estabilizar a ação social na rotina sacralizada.
15. Essa divisão compreende todas as castas: a casta sacerdotal divide-se em intelectualidade e clero; a casta nobre divide-se em nobreza de espada e nobreza de toga; a casta dos produtores divide-se em proprietários e trabalhadores.
16. As castas são funcionais e não têm necessariamente ocupantes fixos: os componentes da nobreza, destronados, podem compor uma casta capitalista ou uma intelectualidade. O trabalhador, em ascensão, pode ingressar na intelectualidade ou na nobreza. Massas inteiras podem ser deslocadas de uma função a outra. As funções permanecem fixas, os ocupantes ou permanecem ou mudam.
17. A chamada classe política não existe como unidade independente: é somente uma interface entre nobreza de espada e nobreza de toga. É aristocracia. Onde se conclui que a divisão dos três poderes, na teoria de Locke e Montesquieu, é puramente normativa e não está fundada na natureza das coisas. O poder executivo, em toda a crueza do seu poder absoluto, é a voz do *Imperator*, do chefe dos exércitos. Em todos os casos e circunstâncias, permanece distinto do judiciário, cuja existência é coextensiva com a de partes em litígio e que não pode ser absorvido na

unidade simples da voz de comando. Isto é verdade mesmo quando as funções de chefe e juiz se unem numa só pessoa, pois permanecem distintas como o comando emitido *de motu proprio* permanece distinto da arbitragem entre partes. Não é concebível que o Executivo, como tal, absorva em si o Judiciário, de vez que toda iniciativa do primeiro provém dele mesmo, e a iniciativa de julgar só pode ter início após as demandas das partes. A absorção do Legislativo no Executivo, ao contrário, é não só possível como é fato, nos regimes totalitários, bem como é possível e fato, nos regimes parlamentaristas, a redução do Executivo a um braço do Legislativo, que neste caso é apenas um Executivo coletivo. Tudo isto mostra que poder militar e poder judiciário são essencialmente distintos, enquanto a distinção de Executivo e Legislativo é apenas um acidente determinado pela invenção humana.

18. As ideologias são expressões dos desejos das várias castas.
19. A estrutura de poder numa dada sociedade consiste na distribuição da hegemonia entre os três poderes, complicada pela disputa de poder não só entre os três poderes mas também no interior de cada uma das três castas.
20. Na revolução russa de 1917, a intelectualidade, apoiada nos trabalhadores e na milícia, toma o poder, assumindo instantaneamente as funções de nobreza e de clero. A nova nobreza, uma vez constituída, absorve as funções da casta capitalista, o que pôde fazer com facilidade porque já estavam parcialmente absorvidas pela nobreza do antigo regime, num capitalismo de Estado. O marxismo surge como obra de cultura, mas, quando a intelectualidade que o criou sobe ao poder e se transforma em clero, ele adquire a forma de religião.
21. Nos Estados Unidos, uma poderosa classe capitalista governa com o apoio do clero protestante, subjuga a nobreza, os trabalhadores e a intelectualidade. A intelectualidade e os trabalhadores, com o auxílio da nobreza de toga, contestam o poder. A intelectualidade, porém, conquista gradativamente o poder graças à inventividade técnica e ao domínio das informações, à medida que o capitalismo industrial cede lugar a um capitalismo de bens e serviços. Com a engenharia social, o poder centraliza-se, a eficiência do comando é aumentada, o Estado tende na direção socialdemocrática. Os capitalistas, sentindo-se alijados do poder, aliam-se aos trabalhadores e à milícia numa reação conservadora, dividindo a nobreza de toga.

24/01/97

Uma defesa à crítica de Olavo contra Cantor

por Renan Santos

A maior parte das críticas à refutação de Olavo de Carvalho ao argumento de Cantor se deve à incompreensão da distinção entre a formalidade e a realidade e, dentro da consideração real, à negligência da noção de antecedência e consequência.

Os objetores tomam o conjunto dos números naturais como um simples conjunto arbitrário de mesmo status ontológico do segundo conjunto com o qual é feita a bijeção, quando na verdade **o conjunto dos números naturais é a própria condição** (causa) de qualquer conjunto segundo. O conjunto dos números naturais contém todas as **possibilidades** representativas do segundo conjunto. Não há nenhuma notação dos outros conjuntos que não suponha o conjunto natural. O conjunto segundo é exatamente isso, um conjunto segundo o primeiro, ou, como diz Olavo, é um *secundum quid*. O *quid* primordial referencial é o conjunto de todos os números naturais, pois é através dos números naturais que representamos todas as outras razões matemáticas numeráveis. Os próprios números racionais dependem ontologicamente do conjunto de números naturais, senão vejamos: uma fração como $15/78$ não é um número natural, no entanto é uma razão que pressupõe a existência dos números naturais 15 e 78. E não há um número real sequer que não pressuponha, por exemplo, o número natural **um**, porque todo ente, seja numérico ou não, é um. Mais: o real é um, o infinito é um; e a divisão, por sua vez, implica dois e três; mas deixemos este tema em especial para outra hora.

Tomado **nominalmente**, o conjunto dos números naturais de fato não possui todos os números reais, e nem o poderia, assim como nominalmente o Ser não pode expressar todos os entes reais, embora contenha realmente todas as suas possibilidades – tudo que é, antes de tudo é. Mas ao dizer que algo é, efetivamente pouco ou nada dizemos sobre *o que* algo é, até porque a definição exige comparação e distinção, tão fundamentais à linguagem. Mas, conhecendo ou não a sua essência, dizer que algo é já implica filosoficamente todas as suas possibilidades; ele é, *foi* ou *será alguma coisa*. O conjunto do infinito quantitativo contém todas as possibilidades de quaisquer conjuntos numéricos, assim como o Infinito metafísico, o Absoluto, o Ser, contém todas as possibilidades de todos os entes, seja na extensão, seja na intensão, até porque tais categorias também lhe pertencem.

Ademais, não há sentido em comparar infinitos. Infinito só há um, por definição. $2n$ na verdade está contido no infinito n , porque a própria função 2 está em n . Como diz o Olavo, é a mesma série, só que contada de outra forma. Os defensores de Cantor neste ponto descambam n'uma falácia extra-lingüística já conhecida de Aristóteles: o erro de predicar em absoluto o que é relativo. O conjunto n contém todos os números; os conjuntos $2n$, $3n$, $5/2n$, etc, expressam **qualificações** do mesmo conjunto. Como ilustraria o estagirita, esse erro é o que diz que um indiano negro é branco por causa dos seus dentes. É como se, para os cantorianos, os dentes brancos do infinito negro numérico fossem as cardinalidades.

É questão de olhar pro papel sem se limitar a ele.

Aliás, a própria duplicação dos elementos n **já é uma possibilidade contida na própria série n** . A bijeção é somente **formal, notacional**. Metafisicamente, há **dependência** do conjunto $2n$ ao n , como já dissemos. Não é que um infinito seja maior que outro infinito, pois **o infinito é o mesmo**; afinal, é da própria definição metafísica de infinito ele conter todas as possibilidades. Tanto a série n quanto a $2n$ tomadas **nominalmente** são infinitos potenciais, pois

nunca chegamos numa representação exaustiva desses infinitos – um é sempre $+1$, o outro sempre $+2$; só que Cantor dá o salto ilícito da formalidade à realidade – dessa potência, ele admite uma identidade atual. Se considerasse suas próprias fórmulas metafisicamente, Cantor veria que o conjunto primeiro é a condição de existir o conjunto segundo, que n é a **causa** de $2n$. O conjunto n contém todos os saltos que a duplicação pode dar, mas também contém todos os saltos possíveis da triplicação, todos os saltos possíveis da quadruplicação, e assim por diante. Toda multiplicação implica, em última análise, número(s) naturai(s).

Mais uma vez, é preciso saltar da formalidade matemática, da notação convencional enquadrada em si mesma, para compreender a pertinência da crítica do filósofo brasileiro. Quem quis se meter onde não devia foi Cantor, não Olavo.

E assim se resume a nossa defesa da refutação do Olavo: no caso do conjunto infinito, não podemos confundir cardinalidade com identidade. Primeiro, porque o infinito numérico é potencial, jamais atual; segundo, porque ontologicamente o conjunto de números naturais é condição (causa) de todos os outros conjuntos numéricos.

Uma História da Filosofia para filósofos

Olavo de Carvalho

“Os professores são os maiores inimigos dos filósofos.”

Jacques MARITAIN

Quando você entra numa faculdade de filosofia, assiste a conferências ou programas de divulgação filosófica ou simplesmente abre um manual popular de história da filosofia, logo toma conhecimento de personagens que são ali considerados “os filósofos mais importantes”. Por que são importantes? Porque – responde-se – “exerceram influência”. Mas exerceram influência sobre quem? Sobre pequenos círculos de pessoas dedicadas de corpo e alma, como eles próprios, à busca da verdade e da sabedoria? Não. Exerceram influência sobre a cultura inteira, sobre a sociedade, sobre a política, sobre as classes dominantes, sobre as massas, sobre “o curso da História”. Em suma, exerceram influência sobre algo que se denomina “a opinião pública”. Mas — esperem um pouco — a opinião pública, a *doxa*, não era precisamente, para os pais-fundadores do pensamento filosófico ocidental, aquilo que mais direta e radicalmente se opunha à filosofia, ao ponto de que esta se autodefinia pelo contraste com a *doxa*, pela busca de um saber epistêmico e apodíctico, racionalmente organizado e demonstrável, nos antípodas da mera opinião, do achismo, das crenças e hábitos dominantes, da moda? Comprovadamente sim, mil vezes sim – o que nos leva à conclusão inescapável de que aquilo que hoje se transmite e se impõe como “filosofia importante” é a filosofia aprovada pela *doxa*, a filosofia dos não-filósofos, a filosofia da antifilosofia.

Pior. O critério inteiro da “importância histórica”, que eleva uns filósofos ao supremo patamar da glória e condena outros ao esquecimento, baseia-se na visão que a *doxa* contemporânea tem do processo histórico como uma evolução ascendente, predestinada a libertar o ser humano das trevas da ignorância e da superstição e preparar o advento do reino da razão e das luzes, personificado por essa mesma *doxa*.

A história da filosofia e a cultura filosófica inteira que se transmitem às platéias leigas constituem assim uma poderosa máquina de autoconfirmação e consagração de tudo aquilo a que Sócrates, Platão e Aristóteles voltaram suas costas para sair em busca de algo mais valioso e duradouro.

É por isso que os melhores esforços de estudiosos eruditos para redescobrir tesouros escondidos, preenchendo as lacunas e corrigindo os falsos julgamentos da história vulgar da filosofia, permanecem circunscritos no âmbito acadêmico — isto quando não são desprezados como meras excentricidades —, sem exercer a menor influência sobre o que se ensina nas escolas, se divulga na mídia e se propaga no mercado editorial sob o nome de “filosofia”.

Felizmente, a *doxa* não é um bloco de coerência. A unanimidade hipnoticamente repetitiva da sua visão da história do pensamento só chega até mais ou menos o começo do século XIX. Daí por diante ela se biparte. Uma ala vê a evolução histórica como a preparação da democracia moderna — o reino da razão, da ciência e da liberdade —, a outra entende essa democracia como um estágio apenas penúltimo, destinado a preparar o advento do socialismo, da sociedade “sem classes” por meio da *práxis* revolucionária.

“A filosofia da *práxis* — escreve Antonio Gramsci, o fundador do Partido Comunista Italiano — pressupõe todo um passado cultural: o Renascimento, a Reforma, a filosofia alemã e a Revolução Francesa, o calvinismo e a economia clássica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo que se encontra na base de toda a concepção moderna da vida.”^[1]

Do mesmo modo, qualquer manual escolar de História, nos EUA, assinalará como precursores da democracia americana Lutero e Calvino, John Locke, Montesquieu, Voltaire — o Iluminismo inteiro —, Rousseau, a Revolução Francesa e a economia de Adam Smith. A única diferença decisiva é que a concepção histórica da democracia pára por aí, enquanto a dos marxistas anuncia o capítulo seguinte, que a democracia enxergará como um perigo a ser evitado.

Como bem viu o próprio Gramsci, ambas essas visões em disputa comungam da perspectiva historicista — a redução da realidade ao processo histórico, do qual cada uma se anuncia

como a culminação perfeita, vendo no adversário um obstáculo à realização de tão maravilhoso objetivo. Não é à toa que os socialistas chamam aos seus concorrentes de “reacionários” e que o socialismo é rotulado por estes de “retrocesso”. A História é a medida de todas as coisas, tudo vai sempre na direção do melhor e só não chega lá porque alguém de má vontade lhe barra o caminho. Quem? O democrata ou o socialista?

Essa brecha na opinião bem-pensante clama por uma resposta do filósofo que, fazendo temporária abstração da escolha entre democracia e socialismo, pretenda apenas manter-se fiel ao programa originário da filosofia.

O problema é que, se ambas as correntes do historicismo progressista crêem no império do fato consumado, baseando-se em última análise no preceito de Hegel de que todo o real é racional e vice-versa, nem o capitalismo nem o socialismo são fatos consumados: ambos são processos em curso, que avançam, retrocedem e frequentemente se mesclam ao ponto do indiscernível. Nenhum dos dois é “real”: ambos são potências em curso de realização. Portanto nenhum deles pode legitimamente proclamar-se a encarnação final da razão, nem muito menos entender o processo histórico como preparação do seu advento supostamente inevitável. O que quer que esteja acontecendo, tudo sempre poderia ter acontecido de maneira diferente, se outras fossem as opiniões e outras as escolhas. A liberdade não cessa de existir só porque alguém abdicou de exercê-la.

Por isso mesmo o filósofo tem o direito e o dever de colocar, ao menos para si mesmo, as seguintes perguntas:

1. A opinião majoritária dos círculos dominantes na sociedade tem as qualificações necessárias para julgar a história da filosofia e separar, nela, o importante do irrelevante, ou, ao contrário, ela introduz aí um viés profundamente antifilosófico?

2. Se, em vez de avaliar os filósofos pelo sucesso que obtiveram perante a *doxa*, lhes permitíssemos falar por si mesmos e julgar seus colegas de outras épocas pela sua contribuição objetiva à própria filosofia, à perfeição da consciência intelectual e ao amor da sabedoria, não obteríamos uma visão histórica da filosofia totalmente diferente daquela que hoje nos é imposta pelos bem-pensantes? Pensadores que foram esquecidos e que nem entram na atual esfera de interesses

dominantes não cresceriam em importância, enquanto outros, hoje coroados de prestígio, não seriam removidos para uma zona mais modesta ou mesmo rejeitados para as trevas exteriores como inimigos da filosofia e amantes da *doxa*?

Também felizmente, é claro que o fenômeno acima descrito afeta menos os filósofos propriamente ditos do que os principiantes e curiosos. Os filósofos continuam interpretando a história do pensamento como bem entendem; muitos opõem-se abertamente ao progressismo historicista e não se inibem de promover à vontade quantas redescobertas e revisões lhes pareçam necessárias para corrigir a imagem deformada do passado e fazer justiça a pensadores e idéias importantes que o olhar público desprezou.

Talvez o caso mais espetacular seja o do prof. Giovanni Reale, que, reconstituindo por fontes diversas o até então mítico “ensinamento oral de Platão”, modificou profundamente a imagem histórica do platonismo. Eric Voegelin reinterpretoou todo o pensamento moderno como herança não declarada do antigo gnosticismo. Pierre Hadot restaurou a noção grega da filosofia como regra de vida, que o *establishment* acadêmico havia desprezado em favor das abordagens puramente teóricas. John Deely mostrou que toda a filosofia moderna enveredou por um erro que atrasou o seu desenvolvimento por três séculos ao escolher o idealismo subjetivo de Descartes em vez da semiologia de João de S. Tomás (João Poinsett), que resolvia antecipadamente as aporias da “existência do mundo exterior” em que tantos filósofos se debateram em vão. E, guardadas as devidas proporções, eu mesmo retirei do limbo do esquecimento um filósofo cuja mera presença basta para reduzir a proporções quase que de mitologia provinciana tudo o que geralmente se entendia por “pensamento brasileiro”.

Mas todos esses exemplos, e outros similares, só servem para ilustrar o abismo que se abre entre a filosofia dos filósofos e aquela que chega ao grande público e aos novos estudantes por meio da mídia e da rede de ensino.

Por exemplo, o filósofo pode, como Eric Voegelin, compreender que Jean Bodin foi um filósofo da política muito mais sensato e realista do que Maquiavel, mas isso não impede que o autor do *Príncipe* seja ainda o guia preferencial de políticos,

líderes empresariais, oficiais militares e uma infinidade de “formadores de opinião” que não enxergam a comicidade intrínseca de tomar como teórico do sucesso um sujeito que só cultivou o fracasso e apostou sempre no partido perdedor.

[2] A *doxa* é a primeira vítima das ilusões que ela mesma inventa.

Se, em vez do critério da importância pública, que no fim das contas é mais válido para a “história das idéias” ou para a “história das mentalidades” do que para a história da filosofia, adotássemos o do valor intrínseco, força inspiracional e aporte pedagógico, o resultado seria que a própria história da filosofia, em vez de mera aquisição de conhecimentos tidos como necessários ao exercício da filosofia, se tornaria uma meditação em profundidade sobre a contribuição do passado histórico à formação da consciência do próprio filósofo. Seria, não no sentido hegeliano, porém mais ao estilo de Louis Lavelle, uma *história filosófica da filosofia* em que os lances da sucessão histórica se tornariam momentos da evolução interior do filósofo. O esboço que fiz disso na *História Essencial da Filosofia* — menos na série publicada do que na versão mais completa que lhe dei no Paraná — é apenas um rascunho muito tosco, mas dá uma idéia de como se realiza dialeticamente, por esse meio, a *unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa*, que é como defino a filosofia.

[1] Cit. em Alfredo Saenz, “La estrategia ateísta de Antonio Gramsci”, em *Ateísmo y Vigencia del Pensamiento Católico*. Atas do IV Congresso Católico Argentino de Filosofía, número especial da revista *Filosofar Cristiano*, nºs 21-24, Buenos Aires, Asociación Católica Interamericana de Filosofía, 1987-88, pp. 355 ss.

[2] V. meu livro *Maquiavel ou A Confusão Demoníaca*, Campinas, Vide Editorial, 2013.