

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula Nº 187
12 de janeiro de 2013

[versão provisória]

Para uso exclusivo dos alunos do Curso Online de Filosofia.

O texto desta transcrição não foi revisto ou corrigido pelo autor.

Por favor, não cite nem divulgue este material.

Boa noite a todos, sejam bem-vindos.

Quero continuar com o texto do *Manual de Metodologia Dialética*. Porém, faço um parêntese aqui porque houve uma pergunta, na aula passada, inspirada na filosofia de Merleau-Ponty, e, na hora, achei que seria muito complicado para respondê-la, porque para isso precisaríamos de outro texto do Louis Lavelle para documentar o que eu estava dizendo. Hoje vou aproveitar para responder a esta pergunta, que é dúvida que pode estar na cabeça de todo mundo e que fica como uma espécie de nota de rodapé ao que estávamos explicando na aula passada.

De agora até maio, me basearei o máximo que puder nos textos do Louis Lavelle, enfocando diversos temas de sua filosofia que depois serão resumidos e organizados no curso que darei aqui, em Colonial Heights. Evidentemente, o enfoque é totalmente diverso. Aqui no Seminário, nosso interesse não é propriamente a filosofia do Louis Lavelle, mas os objetos dos quais ela está tratando aqui e ali e que são do nosso interesse para a sua formação. Ao passo que, no curso presencial, o objetivo será propriamente apresentar um esquema, uma visão geral da filosofia de Lavelle, o que não é o nosso propósito no Seminário.

Eu mesmo coloquei neste pequeno texto o título de “A afirmação do ser absoluto”, porque é um texto extraído do prefácio da tese “A Dialética do Mundo Sensível”, que ele apresentou em 1921, na Universidade de Strasbourg, mas que ele já escrevera praticamente inteira num campo de prisioneiros da I Guerra. Ali eles organizaram alguns cursos de filosofia, o Lavelle deu várias aulas e, destas, surgiu a primeira tese, “A Dialética do Mundo Sensível”, na qual, de algum modo, já se esboçam todos os temas do que ele desenvolveu depois, sobretudo na sua grande obra *A Dialética do Mundo Sensível*. O filósofo Jean-Louis Vieillard-Baron, que é bastante conhecido no Brasil; esteve lá várias vezes, e que é um dos maiores conhecedores da filosofia de Lavelle, diz que *A Dialética do Mundo Sensível* é uma obra espantosa e o maior sistema de metafísica do século XX. Paul Ricoeur, a respeito da filosofia de Louis Lavelle, dizia que era uma mina de ouro que o mundo ainda vai descobrir.

Se o mundo ainda não descobriu, se a descoberta ainda está demorando, é porque a cultura do século XX preferiu à busca e expressão da realidade da existência o culto dos divertimentos culturais, dos serviços prestados a partidos políticos ou da disputa mafiosa de postos acadêmicos, de modo que a seleção dos filósofos conhecidos é feita eminentemente pela mídia, e não pelos filósofos mesmos. E daí a atenção excessiva que se dá a tipos como Jean-Paul Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty e o relativo desconhecimento no qual filósofos verdadeiramente grandes, como Louis Lavelle, Xavier Zubiri ou Eric Voegelin, ainda permanecem.

Não nego que tipos como Sartre ou Wittgenstein sejam muito mais exóticos, mais ou menos como animais de zoológico, então atraem a atenção justamente pela esquisitice, às vezes tomada como sinal de originalidade. Ao passo que Louis Lavelle, após um início onde curti as discussões de botequim e até teve a tentação da política, largou tudo isso e se dedicou às suas investigações metafísicas com uma concentração intelectual quase monstruosa, jamais se desviando do essencial para buscar uma popularidade maior ou mesmo influência maior. Ele dizia que todas as palavras que só se destinam a ganhar a platéia não valem absolutamente nada. Também por ser um cristão muito sincero e um homem de uma grande concentração de propósitos, acredito que ele foi defendido das tentações do mundanismo filosófico. Por esses fatores e até talvez por certa superioridade física - porque era um homem muito grande e muito forte - então ele não precisava de certas coisas que os outros precisavam. Embora sendo um católico praticamente, ele também nunca cedeu à tentação daquele tomismo fácil que conquistou tanta respeitabilidade para tipos que não mereciam nenhuma e que acabaram mostrando a sua verdadeira índole depois naquele fiasco monumental, que foi o Concílio Vaticano II. O Lavelle está fora de tudo isso. Na verdade, ele é filosoficamente inclassificável, não vejo como colocá-lo numa escola, ele é uma escola por si mesmo. É claro que exerceu uma influência enorme, mas não popular.

Alessandro encontre, por favor, uma pergunta da semana passada, que se refere ao Merleau-Ponty, e vamos repeti-la aqui. Eu creio que este texto vai responder a coisa satisfatoriamente.

Aluno: Mais uma questão, professor. Não consegui apreender muito bem a necessidade ontológica do sujeito absoluto em Lavelle. Por que exatamente a veracidade se impõe sobre a tese do delírio coletivo? Perdoe a minha ignorância, mas eu associo muito essa concepção do real com a filosofia do Merleau-Ponty ou com aquilo que me foi ensinado sobre ela no ensino médio. Assim eu penso que o pensamento de Merleau-Ponty, que parte de uma desconstrução do esquema cartesiano do conhecimento, desemboca na conclusão de que, se nossa experiência se reduz à percepção, à aparência, então a essência do objeto, o númeno, que se opõe a um fenômeno, é um mistério inapreensível ao sujeito em geral. Em suma, um pensamento dessa natureza declara a incontornabilidade da constatação do real como um delírio coletivo, ou mais propriamente uma percepção comum cuja referência está além do alcance. Como a dialética de Lavelle refuta isso? O senhor disse que sem essa referência ontológica veraz não seria possível mesmo a subjetividade individual alçar a subjetividade geral, como a alegoria dos pintores das aulas

passadas. Seria então a reafirmação da unidade da consciência como sinal incontornável de uma realidade ontologicamente presente por trás da percepção? Grato pela atenção.

Olavo: Lavelle nunca gasta muito tempo refutando o que quer que seja. Raramente ele está discutindo com filósofos, ele está mais tentando investigar a experiência na sua própria raiz. Mas, é claro, tem uma refutação implícita e às vezes tão arrasadora que em duas ou três linhas ele resolve o problema. Então eu vou ler aqui este texto e comentá-lo. Diz ele:

“(…) A noção do ser puro é o objeto primitivo da meditação filosófica. No entanto, parece que, ou essa noção é inacessível, como o sustenta o fenomenismo (*o caso precisamente dessa idéia do Merleau-Ponty*), ou ela possui um caráter geral e vazio; (...)”

É aquilo que diz Hegel no seu livro *A Propedêutica Filosófica*, “o ser e o nada, tomados na sua indeterminação, são exatamente a mesma coisa”.

“(…) a afirmação da existência seria então uma afirmação indeterminada — implicada, sem dúvida, em todo conhecimento, mas imprópria a constituir um conhecimento particular. Não haveria uma espécie de contradição em querer conhecer o ser daquilo que é, anteriormente às formas particulares que ele reveste, a potência mesma da afirmação independentemente das relações que ela estabelece?

De fato, nenhuma doutrina pode evitar a noção do ser absoluto, não porque o mundo das aparências suponha um mundo real do qual ela é imagem, mas porque as aparências enquanto tais possuem o ser ao mesmo título que as coisas que às vezes se colocam por trás delas. (...)”

O que quer que nós tomemos como mera aparência, ou seja, como fenômeno de um númeno que estaria por trás, tem de possuir de algum modo a existência, porque se não existisse, não poderia jamais chegar a nós. Então mesmo que o mundo todo seja constituído só de aparências, essas aparências já estão contidas no ser, não tem como você negar isso aí. Pelo simples fato de você questioná-las, você já lhes conferiu implicitamente a existência.

“(…) Pois, se há entre o ser e o nada a linha de demarcação a mais rigorosa, não há, em contrapartida, graus do ser: (...)”

Esta é uma das teses fundamentais do Louis Lavelle. Você não pode dizer que uma coisa é mais existente ou mais real do que a outra. Quer dizer, a existência é uma qualidade unívoca que aparece em vários tipos de seres que podem ser distintos pela sua modalidade, pelo seu aspecto, por mil e uma qualidades, mas não é possível graduar a qualidade de existência, porque entre a existência e o nada não há um intermediário. Se não há um intermediário, então não pode haver graus da existência. Parece-me uma coisa supremamente óbvia: existem modalidades de existência, mas não graus.

“(…) pode-se conceber todas as diferenças possíveis de riqueza e de dignidade entre os objetos, (...)”

Por exemplo, entre os objetos de existência fugaz e os objetos mais duráveis e eternos. Mas você não tem como dizer que uma coisa que é fugaz tem menos existência do que uma que é eterna. Quer dizer, a existência não é graduável neste sentido. Para ser graduável, precisaria haver gradações entre o ser e o nada. Essas gradações são inconcebíveis, não há um intermediário entre uma coisa e outra.

“(…), mas a noção de existência é unívoca: é no mesmo sentido e com a mesma força que ela convém ao sujeito e ao objeto, à consequência e ao princípio, à sombra e ao corpo. Assim, ao sustentar que o nosso conhecimento não é senão um tecido de relações, somos forçados a admitir que esse mundo relativo inteiro, mesmo se é impossível ultrapassá-lo, mesmo se ele não é duplicado por nenhum outro, (...)”

Ou seja, mesmo que nós não pudéssemos kantianamente ultrapassar o mundo dos fenômenos e chegar à coisa em si.

“(…), não tem uma existência diminuída em comparação com um mundo permanente e imóvel; se ele é frágil e variável, isso são elementos da sua compreensão; (...)”

Ou seja, são elementos que estão constituídos na definição dessa modalidade de ser. Mas para que haja a definição e a distinção entre as modalidades de ser, é preciso admitir que os entes considerados possuem o ser. Então eles podem ser graduados nas suas modalidades, nos seus aspectos, nas várias qualidades que têm, mas não podem ser graduados no que diz respeito à existência.

“(…); uma vez que estes [elementos] estejam definidos, a existência deve ser-lhe atribuída: e ela não pode sê-la senão em plenitude. Nada se ganha em querer considerá-lo como um momento instável na evolução de um pensamento. Pois esse pensamento fugidivo participa, no entanto, da existência simples, como o todo no qual está colocado. As noções de possibilidade e de necessidade deixam subsistir a existência, sem diminuí-la nem aumentá-la; (...)”

Se você diz que uma possibilidade é real, isto significa que ela existe, que ela está no corpo do ser enquanto possibilidade. O fato de ela ser apenas possível, e não efetiva, não quer dizer que ela não exista. Este é um ponto fundamental: a existência é uma qualidade unívoca, não graduável.

“(…) elas determinam o seu objeto: o possível é a existência de um termo puramente pensado; o necessário, a existência de uma relação lógica entre dois termos quaisquer.

Portanto a existência supera a oposição clássica do objeto e do sujeito; longe de corresponder tão-somente à afirmação da presença de um objeto ao nosso pensamento, ela se volta contra o pensamento mesmo, para estabelecê-lo. (...)”

Ou seja, não é o pensamento que determina se um objeto existe ou não. Para que o pensamento possa fazer isso, é preciso que ele exista e que o objeto exista anteriormente a toda a presunção do pensamento de colocar ou negar a existência do que quer que seja.

“(...) Ainda que não seja apreendida senão por um conhecimento, é impossível dar-lhe um caráter de pura representação; pois, ao contrário, ela confere a esse conhecimento, tanto quanto ao seu objeto, um lugar no mundo. (...)”

Ora, se você tentar reduzir um objeto à pura representação do seu pensamento é necessário que esse pensamento exista e que esse objeto exista. Portanto, a noção de existência é anterior a qualquer distinção de sujeito e objeto e a qualquer tentativa de graduar a realidade do objeto em relação ao sujeito, do sujeito em relação ao objeto.

“(...) Pode-se conceber múltiplos aspectos da existência, mas não muitas maneiras de existir. (...)”

Maneiras, neste sentido, ele está querendo dizer gradação. O termo “maneiras” talvez não seja muito exato aqui.

“(...) Anterior a toda qualificação, a existência é o termo ao qual se choca a nossa inteligência desde o primeiro dos seus procedimentos. (...)”

Ou seja, tão logo a inteligência se volta para um objeto qualquer, ela está postulando a sua existência e a existência do objeto e a existência de tudo o mais.

“(...) Em Direito, a noção mesma de sujeito a determina e, portanto, a supõe. Ela é, para a inteligência, um nó na qual esta se envolve a si mesma. (...)”

Ou seja, a inteligência se afirma a si mesma como parte da existência, como diz ele, desde o primeiro dos seus movimentos.

“(...) Não é somente um termo privilegiado numa cadeia de elementos que se convocam uns aos outros; como a idéia de existência possui ela própria existência, (...)”

Ou seja, você tem uma idéia da existência, então esta idéia também existe.

“(...) esta forma um círculo de onde irradiam todos os nossos conhecimentos e ao qual eles convergem para pôr à prova a sua realidade. (...)”

O que é você pôr à prova a realidade de um conhecimento qualquer que você tenha? O que é você perguntar se este conhecimento é verdadeiro ou não? É confrontá-lo com a existência que é uma coisa anterior até a esse próprio movimento do pensamento. Se não houvesse essa existência ao qual referir os objetos de pensamento, não teria o menor sentido você querer conferir a veracidade de um pensamento ou não. No máximo você poderia falar da adequação do pensamento a si mesmo. Porém, ainda assim esse pensamento teria de existir e essa adequação teria de existir também. E o que significa existir? Significa estar colocado dentro do todo onde tudo o mais existe.

“(...) É porque a idéia de uma idéia é ainda uma idéia, que toda idéia nos entrega desde o primeiro lance sua essência intelectual; e é porque, por ser uma idéia, a idéia de uma existência é ela própria uma existência, que a

existência nos é dada como uma coisa e não somente como a efígie de uma coisa.”

A efígie quer dizer apenas um signo. Porque para ser o signo de alguma coisa, é preciso que esse signo existisse, portanto, estivesse também dentro da existência. Tudo isso é de uma obviedade exemplar. Mas custa a acreditar que se levou tanto tempo para dizer uma coisa desta, quando isso já poderia ter sido percebido pelo próprio René Descartes.

“O sentido do *Cogito* cartesiano é fornecer a primeira determinação e, segundo o idealismo, a única determinação inteligível da existência pura. Mas o pensamento, ao descobrir a sua própria existência, descobre a existência em geral que ela limita; e o princípio pelo qual ele se estabelece é transcendente em relação a ele.”

Quando Descartes diz, “*Eu penso, logo existo*”, ele está afirmando não apenas a existência do pensamento, mas a existência da existência em geral. Sem isso, não poderia jamais o pensamento se afirmar a si próprio como existente, porque a própria noção de existência não faria sentido, ela não seria pensável. Se ela fosse apenas uma característica do pensamento, então você dizer eu penso, logo existo, seria a mesma coisa que você dizer eu penso, logo penso, e você não poderia dar um passo além daí. Ou seja, a veracidade da existência do pensamento não significaria absolutamente nada, se não houvesse um campo transcendente ao pensamento dentro do qual este então se descobre e se afirma.

“A existência parece então uma noção universal, mas estéril, que podemos aplicar indiferentemente a todos os termos que houvermos definido, mas que, em si mesma, é objeto de um juízo tautológico análogo àquele que formulavam os Eleatas.”

O ser é, o não-ser não é.

“(...) Admitir-se-á ainda que a obra do conhecimento a supõe, mas com a condição de passar imediatamente além dela. Os conflitos de doutrina, com efeito, não começam senão quando queremos determinar a natureza dos objetos aos quais ela convém.

No entanto, se a consideramos na sua pureza e na sua universalidade, a existência não é abstrata. (...)”

Se a existência for considerada apenas como objeto de abstração, ela não existe absolutamente. E se ela não existe absolutamente, não faz nem sentido você dizer que o pensamento existe. Quer dizer, esta distinção entre um pensamento, que é real, que existe, e o mundo, que é ilusório, que é só uma representação, ela seria impossível se não houvesse a existência antes de todas essas distinções. Portanto, ele diz, qualquer movimento do pensamento, o primeiro, já afirma a existência antes de qualquer distinção entre o sujeito pensante e as representações que se passam na sua mente.

O curioso é que isso é uma coisa que intuitivamente todo mundo sabe, mas que não foi formulada em linguagem filosófica. É claro que os erros e as ilusões são mais fáceis de formular em linguagem filosófica, por quê? Porque eles são

puros produtos do pensamento, eles não implicam uma penetração intelectual efetiva na existência, são apenas pensamentos pensados. Mas, quando nos voltamos para esse próprio pensamento para perguntar como é possível ter pensado isto, imediatamente nós afirmamos a existência.

“(…), a existência não é abstrata. Ela é, ao contrário, aquilo que faz, de todos os termos aos quais a aplicamos, entes concretos, e não simples definições. (...)”

Entes concretos, inclusive o próprio pensamento. Quer dizer, o pensamento é uma coisa que eu estou apenas definindo ou é uma coisa que existe realmente? Para existir realmente, é necessário que ele exista para além da esfera do próprio pensamento senão o pensar não seria existir, seria apenas pensar ou pensar que existe. Mas mesmo o simples pensar que existe tem de existir para poder ser pensado.

“(…) Ela é a “concretidade” [ou concretitude] tomada isoladamente. É por um abuso de palavras que consideramos abstrata a idéia adequada do concreto. (...)”

É claro, nós temos a definição abstrata do concreto. Mas se este concreto existisse apenas como abstração, ele não seria concreto de maneira alguma, ele seria abstrato. Então nós não poderíamos sequer conceituá-lo.

“(…) O círculo no qual se enroam a existência e sua idéia prova, ao contrário, que ela é estranha à abstração, a qual não pode ser anterior à oposição do espírito e das coisas. (...)”

Ou seja, se eu não fiz uma distinção entre o meu espírito, o meu pensamento e o mundo das coisas, então eu não posso falar em abstração, não houve abstração alguma. O simples fato de eu ter um pensamento abstrato prova que existe a existência na qual estão incluídas o meu espírito e as coisas.

“(…) Bem mais, a existência, no espírito, do abstrato enquanto tal força-nos a superar o abstrato mesmo para estabelecer o ser absoluto, qualquer que seja o viés que o conhecimento tente adotar para evitá-lo. (...)”

Ou seja, se não existisse o ser na plenitude do termo, não haveria nem pensamento, nem existência, nem abstração, nem distinção entre o espírito e as coisas e nem coisíssima nenhuma.

“(…) Desde o início do conhecimento encontramos assim uma coisa que é inseparável da sua noção, isto é, uma intuição intelectual, (...)”

Então intuição intelectual é isto: algo cuja substância é inseparável da noção mesma. Como na famosa prova de Santo Anselmo, que o ser absolutamente necessário existe de maneira absoluta e necessária, ou seja, basta você pensa isto que já está dada ali a existência do ser necessário.

“(…) e, de fato, ela indica menos uma coisa do que o princípio que faz com que todas as coisas sejam coisas. Mas o caráter mesmo dessa intuição, a impossibilidade de estabelecer uma diferença entre a apreensão e aquilo que ela apreende, levam-nos a admitir que a existência se identifica com a inteligência mesma considerada em seu ato fundamental e, se ela se distingue

da inteligência, é porque num mesmo termo podemos enfocar, em turnos, o ato pelo qual o estabelecemos e o fato de ele ser estabelecido. (...)”

Ele diz que a inteligência mesma afirma o ser puro, no qual ela se insere a partir do próprio momento que ela se reconhece como existente. E reconhecendo-se como existente, na mesma hora ela atribui a si própria um caráter que ela não poderia criar por si mesma, porque a inteligência consiste somente em entender. E se a inteligência se percebe como existente, ela percebe que ela está dentro de um campo que a transcende senão ela não poderia jamais sequer se distinguir do seu objeto. Para que eu diga “isto é o meu pensamento, a minha inteligência, e este é objeto da minha inteligência”, eu já preciso afirmar anteriormente que os dois estão dentro de um campo geral que é o ser puro ou a existência.

“(...) Se nos esprememos, alegando que emprestamos implicitamente uma existência ao sujeito cujo papel é precisamente o de estabelecê-la, (...)”

Ou seja, você está atribuindo uma existência ao sujeito ao mesmo tempo que diz que é o sujeito que estabelece a existência, como no *Cogito* cartesiano.

“(...) responderemos não somente que aí encontramos de novo o círculo característico de toda intuição primitiva, mas que toda a realidade do sujeito, com efeito, consiste num ato, e que ele não participa da existência senão pela realização desse ato.”

Ou seja, qual é o ato da inteligência? É o ato de entender. Se ela não pratica este ato, ela não existe absolutamente.

“Se não existe nenhum termo ao qual não seja preciso atribuir a existência tão logo ele tenha sido corretamente qualificado, vê-se claramente como a extensão da existência é infinita. (...)”

Ou seja, a existência abrange todos os objetos possíveis e imagináveis, pensados ou não pensados.

“(...) Mas daí concluímos, aplicando um célebre axioma lógico, que ela não pode ter nenhuma compreensão. (...)”

Ou seja, que a definição da existência não tem traços, ou, como diria Hegel, que o ser tomado na sua indeterminação é idêntico ao nada;

“(...) Seria assim se o ser fosse uma noção puramente lógica, o gênero mais geral. (...)”

Isto é fundamental: você distinguir entre o conceito lógico e o objeto do qual você está falando. Se o ser fosse apenas uma noção puramente lógica, ele não poderia sequer ser pensado. Por quê? Porque você não poderia atribuir existência a nada que foi pensado e nem ao próprio pensamento. Ou seja, o próprio *Cogito* cartesiano seria impossível se ele estivesse limitado a si mesmo. Se não existisse esta existência que ele se atribui quando diz “penso, logo existo”, ele não poderia dizer “penso, logo existo”, ele só poderia repetir “penso, logo penso, logo penso, logo penso”. Mas mesmo que ele dissesse isso, ele diz isso por quê? Porque esta inteligência que diz pensa isso está em

ato, ela não está somente em potencia. Se ela existisse somente em potência e não se manifestasse em ato, seria a mesma coisa que não existir, quer dizer, a inteligência que não entende não é uma inteligência e não existe de maneira alguma. Então o fato de que a inteligência só exista como ato prova que a existência está para além dela, porque senão você seria obrigado a pensar: a existência só existe como ato, então ela só existe naquele instante em que ela pensa. Mas isso tornaria impossível a continuidade do pensamento, quer dizer, a existência da inteligência seria constituída de momentos atomísticos sem conexão entre si e seria impossível você fazer um raciocínio do tipo “penso, logo existo”. Este “logo” prova que se a inteligência só existe como ato é porque ela está dentro de uma existência que a transcende e que permite que ela continue existindo no tempo que decorre entre uma intelecção e outra intelecção.

“(...) Ora, se é somente por sua participação no ser que cada termo adquire direito de cidade no universo, como não considerar sua compreensão como uma limitação da compreensão do ser puro? (...)”

Ou seja, tudo aquilo que você pode definir você está limitando em relação ao ser puro, ou seja, você tem a compreensão total do ser puro — compreensão quer dizer os traços que estão contidos na sua definição. Você não pode dizer que o ser puro não tem nenhuma compreensão, não: ele tem toda a compreensão, tudo está contido nele. E quando você define este objeto, aquele objeto, aquele objeto, você está recortando uma série de características dentro da generalidade da universalidade do ser puro. E se não existisse o ser puro, você não poderia fazer isso de maneira alguma.

“(...) Quando definimos um ser particular, de bom grado esquecemos o liame que o liga ao absoluto e consideramos somente suas propriedades; assim fazemos dele um fenômeno. (...)”

O que é um fenômeno? É um ente determinado considerado sem conexão com o ser em geral e examinado tão-somente nas propriedades que o diferenciam. Mas o diferenciam de quê? SE tudo fosse apenas fenômeno, como diz Kant, você não teria nem mesmo como diferenciar o fenômeno. Para você fazer do objeto um fenômeno, você tem de distingui-lo; mas para distingui-lo, é preciso haver um algo do qual você o distinga. Se não há nada para distingui-lo, então o fenômeno se torna ele mesmo um absoluto. Então você não pode nem mesmo falar de dois fenômenos, porque se cada fenômeno é um absoluto, então só existe ele e nada mais, então só existe uma aparência e mais nada. Se existem duas aparências, é porque elas participam de algo que as abrange. Este algo é exatamente o ser.

Tudo isso é uma obviedade monstruosa, monstruosa. E a nós vemos que o tempo que a filosofia perdeu tentando reduzir o mundo real à apenas uma aparência ou fenômeno se deve a uma espécie de ilusão de ótica, como quem está olhando para uma tela de cinema e só vê o que está na tela, e esquece que a tela está dentro dum edifício, que é o cinema, que contém você também. Ou seja, é uma espécie de hipnose do fenômeno. E evidentemente leva a uma contradição lógica monstruosa que é a de fazer do fenômeno um absoluto. Se tudo o que existe fosse apenas fenômeno, então não seria possível sequer distinguir um fenômeno do outro. Você os distingue na medida em que você os

confere o quê? Existência e, portanto, em que você os insere num quadro que os transcende infinitamente.

“(...) e, sob esse aspecto, o ser é o conhecimento que se supõe completado antes que ele tenha começado e para que ele possa sê-lo. (...)”

Para você poder começar o movimento do conhecimento, você supõe um conhecimento completo que você não possui, mas sem o qual você não poderia ter o conhecimento de nada em particular.

“(...) Mas é somente no fim do conhecimento discursivo que o ser pode aparecer sob a forma de uma soma: antes das operações do entendimento, o ser é uma unidade ativa; ele é o todo, isto é, um termo cuja compreensão e cuja extensão se confundem. (...)”

Ou seja, a extensão do ser é infinita, quer dizer, tudo o que existe sob qualquer modalidade que seja está no ser, e, portanto os traços que o definem são também infinitos. Ou seja, a extensão do termo, que é o universo de seres ao qual ele se aplica, coincide com a sua compreensão, que é a totalidade das qualidades que o definem.

“(...) Após o conhecimento, o ser torna-se um total, isto é, um termo cujo conhecimento é construído, que permanece uma multiplicidade de determinações e cuja fenomenalidade marca o hiato que separa sua essência do conhecimento que tomamos dela. (...)”

Ou seja, sempre dizemos que o nosso conhecimento do ser é incompleto ou imperfeito. Por que nós podemos dizer isto? Porque nós conhecemos esse hiato. Este é outro conceito fundamental do Louis Lavelle: este hiato, ou esta separação, entre o ser e o conhecimento que nós temos dele. Este ato nos seria inconcebível, se nada soubéssemos do ser que desconhecemos. Esta noção do todo, ou do universal, ou da existência, ou do ser pode estar vazia para nós, no sentido de Hegel. Ou seja, nós não temos a definição completa e substantiva do ser por quê? Porque ele abrange tudo, e nós não conhecemos tudo. Mas nós conhecemos o ser na sua indeterminação, sabendo que ele só está indeterminado porque nós o conhecemos mal. Mas ele não pode estar indeterminado em si mesmo senão ele não poderia ser conhecido.

“(...) Por uma série de etapas, o entendimento tende a reunir, sem jamais chegar a tanto, o ato pelo qual o pensamento, para se estabelecer a si mesmo, deveria estabelecer o todo onde, desde o seu primeiro procedimento, ele insere o seu [próprio] ser limitado.”

Como é que eu sei que o meu ser é limitado, meu Deus do céu, se eu não sei que estou dentro da existência ilimitada?

Então isto aqui é mais do que uma refutação dessas pretensões do Merleau-Ponty, isto é uma explosão total, uma redução total. Esta idéia do mundo como fenômeno é realmente impensável se ela não esconde embaixo dela as próprias condições que permitem formulá-la. Condições que constituem o quê? A existência do ser.

Com isto agora podemos então voltar ao outro texto do Lavelle. Acho que chegamos à proposição III, que vou reler aqui:

“PROPOSIÇÃO III. – O método reside numa conduta da inteligência.

A filosofia reside, portanto, numa certa ação da inteligência. Não se tratará absolutamente de buscar conhecer a inteligência, porque é a inteligência mesma que deverá conhecê-la. Conhecer a inteligência é somente exercê-la. Mas ela não se exerce sozinha. Ou, ao menos, ela tende em direção a um objeto do qual busca adquirir uma espécie de posse: mas ela lhe dá uma tal transparência que ela parece resolver-se nela (...)”

Ou seja, a posse do objeto se dissolve, por assim dizer, na própria inteligência. E essa é a origem de todo o idealismo, essa é origem do problema cartesiano e do fenomenismo kantiano etc. e etc.: tão logo você conhece o objeto, este objeto se integrou na sua inteligência, então parece que a sua inteligência existe. Mas é por isto mesmo que o conceito fundamental aqui é precisamente o do hiato, o do abismo entre a inteligência e a infinidade dos objetos que ela pode conhecer. Se não existisse essa infinidade de objetos, ou seja, a existência, então existiria somente a inteligência; mas esta inteligência não teria nenhum objeto para conhecer. Se não há um desconhecido para além da inteligência, então tudo se resolve na própria inteligência, que é onde termina o idealismo cartesiano ou fenomenismo kantiano. Mas acontece que ele diz: isso só acontece depois que nós conhecemos o objeto, ou seja, o objeto está integrado na nossa inteligência depois que o conhecemos. E onde ele estava antes? Ele estava no ser, ou existência.

“(...) Acontece aqui como com a luz, que começa por aclarar a obscuridade do mundo e da qual nos perguntamos hoje em dia se ela não é também a substância desse mundo. Daí vem que a filosofia nos pareça sempre consistir numa direção da inteligência, isto é, num certo método, e que esse método mesmo pareça se confundir com a doutrina, como o mostra o exemplo de todos os grandes filósofos. A filosofia depende de uma operação da atenção, constantemente renovada, que, uma vez produzida como se deve, nos revelará o ser mesmo que nós somos e sua inserção no todo do Ser, (...)”

Ou seja, o ser mesmo que somos é a nossa consciência, ou a nossa inteligência. Ela se revela para nós mesmos na medida em que tentamos tomar posse de algum objeto. Quando este objeto se integra na nossa inteligência, então ele passa, para nós, a constituir apenas inteligência. Mas sempre existe o hiato entre esse objeto e o todo do ser, do qual nós extraímos esse objeto desconhecido. Então a função do desconhecido na estrutura da inteligência e o reconhecimento deste papel do desconhecido foi justamente o que faltou a Descartes e Kant. Se não existe o desconhecido, aonde que eu encontro os objetos da minha inteligência? Não pode ser na própria inteligência, porque se eles já estivessem nela, eles já seriam conhecidos. A coisa mais simples na atividade da inteligência é que você está lidando com objetos desconhecidos. Aristóteles diz que nós avançamos do conhecido para o desconhecido, de modo que o desconhecido se torne conhecido. Este desconhecido não pode ser determinado ou criado simplesmente pela própria inteligência porque senão ele seria já a própria inteligência e, para isso, portanto, ele teria de já ser conhecido.

É curioso que a existência desse negócio que chama desconhecimento tenha sido tão desconhecida ao longo de quase três séculos de filosofia, criando um das causas daquilo eu vou denominar depois a paralaxe cognitiva, que é onde a própria situação de investigação nega o conteúdo das conclusões a que a investigação chega. Ou seja, para que essas conclusões fossem verdadeiras, seria preciso que a investigação não tivesse sido feita. Vamos dizer que não é uma contradição que esteja dentro da doutrina ou dentro da expressão lógica, da expressão verbal da doutrina, mas ela está na contradição entre o conteúdo da doutrina e o fato de que a doutrina exista. Por exemplo, o famoso caso de Kant que nós só podemos conhecer os fenômenos e não a coisa em si e, no entanto, ele pretende que nós conheçamos não a aparência fenomênica da sua filosofia, e sim a sua filosofia em si mesma. Portanto, a existência dessa filosofia prova que ela está errada. Note bem: isto não é uma falha que você encontre no livro de Kant, ela não está no livro de Kant, está na diferença entre o conteúdo do livro e o fato de que o livro exista. Note bem: se você leva em conta somente o que está no livro, então você é como a pessoa que, dentro de um cinema, acreditasse que aquilo que está sendo projetado na tela é todo o universo, que não existe mais nada fora daquilo. Então é claro que é uma situação hipnótica, e é desta hipnose que justamente o Lavelle está nos libertando mediante essas observações fundamentais e manifestamente óbvias.

“PROP. IV. – O método filosófico busca na subjetividade a razão de ser da objetividade.

Mas como devo exercer minha atenção? Qual direção devo lhe dar? O mundo que tenho diante dos olhos me revela mesmo a presença de um mundo do qual não conheço os limites, no meio do qual está situado um corpo que chamo de meu, o qual se distingue dele e permanece sempre em relação com ele. (...)”

Ou seja, meu corpo está no mundo, eu sei que o meu corpo não é o mundo, mas ao mesmo tempo eu não posso tirá-lo do mundo. Analogamente qual é a situação da inteligência? A inteligência está perante o desconhecido do qual ela não pode se isolar, porque se ela se isolar, ela ficará sem objeto. E na medida em que ela integra parte desse ser desconhecido, este se torna conhecido e se torna, portanto parte da minha inteligência. O que é a mesma coisa que dizer que eu estou me realizando na medida em que me integro no ser através da inteligência. Que coisa maravilhosa isso aqui! A inteligência não existe como coisa, ela só existe como ato e, portanto, como auto-realização. Ou seja, é a minha auto-realização neste mundo desconhecido que confere a mim esta modalidade específica de existência, que eu chamo de consciência, ou inteligência.

“(...) Mas o que a filosofia busca é precisamente a significação desse mundo que tenho diante dos olhos, e cujo mistério posso dizer que cresce à medida que o conheço melhor. (...)”

Isto é importantíssimo, porque a margem do desconhecido não é somente o começo da investigação, o começo da filosofia, ela se amplia. Ou seja, quanto mais você integra na sua inteligência, mais você tem de reconhecer que permanece fora dela; e isto que permanece fora é a base e o princípio da própria investigação e é a razão de ser dessa investigação.

“(...) Esse sentido é invisível; ele depende somente do meu pensamento; não tem existência senão dentro de mim mesmo, num ato cuja realização depende de mim, e que conserva sempre um caráter de subjetividade irremediável. (...)”

Ou seja, o sentido que apreende no universo não existe como coisa, ele só existe para mim e dentro do meu pensamento, ou seja, é para mim que o mundo faz um sentido. Mas, se é somente para mim que ele faz sentido, eu posso dizer que é somente em mim que ele faz sentido? Não, porque daí ele estaria reduzido à inteligência e ele em si mesmo não faria sentido algum. Então isto quer dizer que a mais profunda subjetividade é ela a garantia e a afirmação da subjetividade. Isto aqui resolve três séculos de discussão filosófica.

“(...) A subjetividade, aqui, não é a dos meus estados de alma, que permanece sempre subordinada ao corpo; é a do espírito mesmo enquanto capaz de dar um sentido a todas as coisas, incluindo meus estados de alma mesmos. A filosofia busca sempre na subjetividade a razão de ser da objetividade.”

Na medida em que descubro o sentido, eu sei que esse sentido não existe como coisa, mas ele não é só o sentido da minha inteligência, é o sentido dos próprios objetos que eu estou investigando, é o sentido do próprio mundo. É a subjetividade que reitera milhares de vezes a existência da objetividade e o sentido que ela faz.

“PROP. V. – [A reflexão é a démarche intelectual pela qual o sujeito funda na experiência efetiva de si mesmo a possibilidade de toda experiência, externa ou interna.]

Estávamos lidando agora mesmo com uma inteligência que buscava atingir um objeto, e mesmo fazer da totalidade do ser um objeto para ela. Agora ela deve desviar-se do objeto tal como está dado numa experiência exterior, a fim de buscar uma experiência interior que possa fundar esse objeto e dar-lhe sua significação. Sobre que incidirá, por sua vez, essa experiência? Incidirá sobre um objeto secreto e que não tivesse existência senão só para nós? Mas é evidente que essa experiência não seria mais instrutiva do que a anterior: ela seria incapaz de nos dar o sentido, isto é, de justificar-se, bem como de justificar a experiência que havíamos abandonado. Não pode ser senão a experiência da subjetividade mesma, definida como a condição sem a qual não haveria para nós nenhuma experiência, nem externa, nem interna. (...)”

Ou seja, a existência da subjetividade, a existência da inteligência que busca conhecer é para nós a garantia de que possa haver alguma experiência.

“(...) Aí não está somente o enunciado de uma condição formal e puramente lógica sem a qual nenhuma experiência me apareceria como possível, mas uma experiência real, que é não a de um objeto novo, mas aquela que o sujeito adquire de si mesmo, isto é, de sua própria ação subjetiva, na medida em que ele sustenta toda a experiência que possa chamar de sua. (...)”

Ou seja, a minha ação subjetiva sustenta a experiência que eu digo minha.

“(...) É a essa démarche pela qual a inteligência, em vez de olhar para frente em direção ao seu objeto, olha para trás em direção o sujeito dessa experiência, que damos o nome de reflexão.

PROP VI. “- [O sujeito absoluto é ao mesmo tempo a condição do sujeito em geral, do sujeito individual e do acordo entre eles.]”

Note bem que outra tese importante do Louis Lavelle — que ele não vai explicar aqui, mas que nós podemos ler mais tarde — é que toda a existência é subjetividade. Não quer dizer minha subjetividade; ele quer dizer que o mundo, o objeto, existe também como uma interioridade, e não somente como algo que se exhibe a mim. É por isso que a minha penetração na minha subjetividade me permite ter um acesso à subjetividade das coisas, à subjetividade do objetivo e, portanto, ao seu sentido. Se nós pudéssemos captar dos objetos somente a sua objetividade, eles não teriam sentido algum em si mesmos. O sentido é uma subjetividade. O que nós chamamos de objetividade é a subjetividade do mundo, é a subjetividade do próprio ser.

E eis porque toda a filosofia do Louis Lavelle é um exercício de autoconsciência espiritual, que se reflete tanto na busca do objeto quanto na reflexão. E a esta subjetividade total que ele chama o sujeito absoluto. É porque existe este sujeito absoluto, ou seja, a subjetividade que está nos objetos e que está em mim também ao mesmo tempo, é esta que permite que eu tenha uma subjetividade minha e que eu consiga distingui-la da subjetividade geral, ou seja, subjetividade de todos, e das várias subjetividades individuais; e também das relações que são possíveis entre as várias subjetividades individuais, entre a subjetividade do universo e a minha subjetividade. É isto que ele chama do sujeito absoluto.

“PROP. VII. – [Há uma experiência do sujeito absoluto, como há uma experiência do sujeito em geral e uma experiência do sujeito psicológico.]

Não se deve afirmar que um sujeito tal não seja objeto de nenhuma experiência. Pois pode-se dizer que a filosofia sofreu sempre da limitação de sentido da palavra “experiência”, que se quis aplicar somente ao conhecimento sensível do objeto material ou, a rigor, de nossos estados de alma. Mas há uma experiência do sujeito psicológico sem a qual eu não poderia dizer “eu”, nem mesmo dizer “meu corpo”, (...)”

Ou seja, a experiência do sujeito psicológico, a experiência de você ter um eu, ter uma inteligência, etc. e etc. não é uma experiência material. Mas se você não tivesse essa experiência da subjetividade, você jamais poderia dizer “eu” e você nem jamais poderia dizer “meu corpo”, você não distinguiria entre o seu corpo e os demais corpos. Ou seja, o que faz com que o seu corpo seja seu e você o apreenda como tal não é um fator material, mas é a ação da inteligência, ação que só existe enquanto está em ato.

Isto também significa que todo o fenomenalismo de ordem materialista, que diz que só existem as aparências materiais, esquece a própria condição cognitiva sem a qual você não teria acesso a esses objetos materiais. Então é sempre esse mesmo processo hipnótico de você serrar o galho no qual você está sentado. É o mesmo de você, no curso da criação da sua doutrina, negar a condição de possibilidade que a torna viável. Então de novo é a contradição

entre o que está escrito no livro e o fato de que o livro tenha sido escrito, é a contradição entre o que você está dizendo e o fato de que você possa dizê-lo. É este elemento da realidade cognitiva que foi praticamente esquecido pela filosofia de três séculos. Veja o próprio Hegel, que é o sujeito mais dialético que existe, ele mesmo às vezes esquece isso.

Ou seja, o Lavelle não está prestando atenção só no conteúdo da sua doutrina, mas naquilo que ele está fazendo para criá-la naquele mesmo momento. Ou seja, esta permanente consciência da ação da inteligência e da ação da consciência, é isto que distingue a filosofia do Lavelle de todas as outras; e é por isso que comparada com a do Lavelle, todas as outras parecem um pouco mortas, parecem apenas uma expressão doutrinal acabada, um conjunto verbal etc. Mas o Lavelle, não: é sempre a ação efetiva da inteligência que está presente — da inteligência dele no instante em que ele descobre essas coisas e a nossa também no instante em que entendemos isso.

Neste sentido, a filosofia de Lavelle não é só uma doutrina, ela é também uma disciplina e também uma prática, unindo, portanto, os dois aspectos que nós mencionamos nas aulas anteriores, da filosofia como teoria e da filosofia como prática sapiencial, por assim dizer. No caso do Louis Lavelle, não há distinção nenhuma entre uma coisa e a outra, por quê? Se houvesse uma separação entre as duas coisas, a doutrina ficaria sempre como um conjunto verbal pronto sem uma inteligência em ato que a está produzindo ou compreendendo — que é exatamente a experiência alienante que nós temos ao ler a maioria dos filósofos modernos: eles nos alienam de nós mesmos para que nós prestemos atenção somente na doutrina, que é o que, por exemplo, Platão não fazia. Vocês lembram que no diálogo socrático, Sócrates está sempre chamando, convocando o testemunho do seu ouvinte. O Lavelle, embora não use uma forma dialogal, está fazendo a mesmíssima coisa aqui. Ele não está somente expondo conclusões ou fazendo um raciocínio ou fazendo uma demonstração, ele está nos obrigando a fazer a experiência da inteligência em ato no mesmo momento em que ele nos explica como funciona a inteligência em ato.

[INTERVALO]

Eu vou começar aqui respondendo às perguntas que estão mais ligadas à aula de hoje. Depois, se puder, eu respondo às outras também.

Aluno: Estaria errado em dizer que uma investigação sobre a consciência deve começar por Louis Lavelle? Dado o estado atual das investigações, quase que essencialmente dominada pela filosofia analítica, haveria uma abordagem a partir do Lavelle ou deveríamos ser os primeiros?

Olavo: Não. A bibliografia sobre o Louis Lavelle é imensa. Ele não é um autor desconhecido, ele apenas não é um autor popular, embora alguns livros dele sejam bem fáceis de ler — não é o caso deste que nós estamos vendo aqui. Ele foi muito estudado. E eu, inclusive, pretendo fornecer uma bibliografia aos poucos aqui e, depois no curso de maio, uma coleção mais completa.

Aluno: O fato de que o ser infinito, pleno e absolutamente existente, do ponto de vista da cognição humana, pareça indeterminado, vazio e abstrato, é

análogo ao problema do conhecimento de Deus, supremamente inteligível em Si mesmo, e não para nós? (...)

Olavo: Perfeito. Exatamente a mesma coisa.

Aluno: (...) O sujeito absoluto identifica-se com o ser absoluto, no sentido de que a subjetividade humana é expressão parcial da subjetividade absoluta?

Olavo: Perfeitamente, é exatamente isso que ele está dizendo.

Aluno: No capítulo “O tempo é ao mesmo tempo a melhor e a pior das coisas”, do livro A Presença Total, Lavelle diz: “Se se supusesse abolido o tempo, abolir-se-ia ao mesmo tempo nossa independência, a nossa vida espiritual. Pois o tempo aparta-nos do universo do qual fazemos parte e nos permite jamais coincidir com este, senão no limite sem cessar variável do instante”. Peço ao senhor comentar esta passagem. (...)

Olavo: De fato, em tudo aquilo que eu estava dizendo do hiato, eu não estava fazendo outra senão comentar isto. Porque pelo fato da nossa existência temporal, nós nos destacamos do todo do ser, nós temos uma modalidade de existência que é ao mesmo tempo inserida e separada, distinta da totalidade do ser, e este hiato é justamente determinado pela nossa existência temporal. Então o hiato cria para nós o desconhecido; este desconhecido, nós sabemos que ele não pode ser vazio e indeterminado, nós sabemos que ele é alguma coisa. E se é alguma coisa, é alguma coisa determinada. Porém, nós não conhecemos as suas determinações. Tão logo nós as conhecemos, elas se integram na nossa inteligência e parecem fazer parte da própria inteligência. Esta é a causa da existência do idealismo e do fenomenismo: aquilo que você conhece se torna seu, então dá a impressão de que é só o universo da inteligência que existe e que todo o resto não é senão ou aparências, ou até mesmo uma coisa vazia. Mas isto de fato é um engano criado pelo desconhecimento do desconhecido, quer dizer, pelo desprezo ao desconhecido, pelo desprezo deste hiato.

Que ele diz: “A existência temporal não nos permite jamais coincidir com o universo, com o todo do ser, senão pelo limite variável do instante”. Quer dizer, a cada instante você tem um novo limite, ou seja, você abrangeu uma área maior e tem um novo limite, no sentido em que ele diz que quando você aprofunda o conhecimento do universo, o mistério também se aprofunda. E este hiato móvel que marca a nossa diferença em relação ao ser e ao mesmo tempo a nossa presença nele.

Aluno: (...) Mais Lavelle, por favor, muito Lavelle.

Olavo: É precisamente o que eu preciso fazer. Eu só não fiz isso antes, porque eu acho que, para ler Lavelle, você já precisa ter algum treino anterior: você precisa estar acostumado com a problemática histórica pelo menos das duas ou três filosofias principais; você precisa estar mais ou menos atualizado com Descartes que é muito importante para a filosofia do Lavelle. Então tinha de ficar um pouco depois. E esses fundamentais do Lavelle não são fáceis de ler. Embora ele não use muito termo técnico, é, por assim dizer, a densidade de

auto-observação do Lavelle que torna às vezes difícil seguir o texto dele. Tão logo você se acostuma, você vai de obviedade em obviedade, de luminosidade em luminosidade.

Aluno: Adentrando nos estudos de Michel Villey e outros do Direito, deparo-me com uma construção clássica referente à dialética. Porém, não tenho de forma sólida este conceito que perpassa desde o nascimento da Grécia, antes de Sócrates, até os dias atuais. Há muita poluição e desencontros sobre a fundamentação da dialética depois de Hegel. Onde posso buscar um melhor aprofundamento deste tema tão articulador do mundo?

Olavo: Nós estamos exatamente lendo o texto que nos vai dar isso da melhor maneira possível. Mas seria bom eu dar uma aula em seguida sobre a evolução histórica do conceito de dialética. Talvez eu faça isto. Se eu vejo que a coisa está complicando muito, eu vou fazer isto: eu paro aqui o comentário deste texto, volto numa exposição histórica dos vários conceitos de dialética ao longo do tempo, e talvez isso facilite as coisas. Foi bom você perguntar isso. Não dá para eu fazer isso agora, precisaria uma ou duas aulas inteiras para isso. Mas se necessário, nós o faremos.

Aluno: Sei que minha pergunta nada tem a ver com a aula de hoje. Mas, há algum tempo tenho duvidado de uma opinião prevalente a respeito da origem do estado de coisas na alma medíocre do brasileiro. É senso comum que, ao sermos colonizados por portugueses, estes nos legaram o espírito medíocre e, com o passar do tempo, aquilo que era medíocre se corrompeu ainda mais e tornou-se o estado atual da alma brasileira, que o senhor tem descrito há tanto tempo. Estou lendo o livro A Origem da Imoralidade no Brasil, de Abelardo Romero, e esta dúvida, ao invés de diminuir, vem se somando a outras. O brasileiro é medíocre há pouco tempo ou desde as suas origens? O português é o principal responsável por este estado ou é coadjuvante? A sociedade portuguesa é e sempre foi a mais corrompida da Europa?

Olavo: Aí você tem uma série de preconceitos criados, sobretudo pelos ingleses. Você não pode dizer que, durante o século XVI, os portugueses eram medíocres. Era um dos povos mais brilhantes que tinham na Europa não só pelos seus efeitos militares, mas também na própria filosofia. Você não pode esquecer que a filosofia teve entre os seus grandes admiradores nada menos que Leibniz, quer dizer que a filosofia paga com dividendos qualquer estudo que você dedica a ela. Também é verdade que, a partir do século XVII-XVIII, a sociedade portuguesa foi decaindo um bocado. E é muito engraçado você ler as descrições horrorizadas que os ingleses fazem da decadência da sociedade portuguesa, pela qual eles mesmos eram em grande parte os responsáveis. Quer dizer, os ingleses passaram a perna nos portugueses muitas vezes e tiveram uma influência nefasta na sociedade portuguesa, de maneira que é uma espécie de profecia auto-realizável. Então Portugal Quinhentista não é a mesma coisa que a Portugal do tempo do Marquês de Pombal. E hoje também Portugal não é a mesma coisa.

Agora, você comparar a cultura brasileira com a portuguesa é até covardia, porque a atividade mental em Portugal é de uma intensidade que as pessoas não conseguem imaginar, até o manejo da língua portuguesa é muito mais

flexível, muito mais poderoso. E os temas da literatura portuguesa no século XX e da especulação filosófica também são muito mais amplos do que tudo aquilo que tem interessado ao Brasil. Quer dizer, não tem como nós lançarmos a culpa nos portugueses. Esta porcaria que a sociedade brasileira virou fomos nós mesmos que fizemos. Também dizer “nós mesmos”, quer dizer, eu não fiz nada, pobre de mim, eu estou é tentando ajudar no que eu posso.

Eu não sei qual é a origem dessa miséria brasileira, e é um tema que nós temos de pensar muito. Inclusive, existem umas duzentas perguntas que precisam ser respondidas para chegar a esta resposta. Algumas dessas perguntas podem virar trabalhos que vocês farão. Quer dizer, eu já distribuí alguns temas a respeito disso para elucidar certos pontos da vida brasileira que se tornaram obscuros. A coisa mais terrível dos últimos quarenta anos é a história ter transcorrido diante de nossos olhos sem ter sido documentada e que as pessoas tentem sequer imaginar, quer dizer, não existe nem a especulação imaginativa em cima. Então eu comparo com uma noite. Digo uma noite, pois você pode depois se lembrar do que você sonhou. Mas é como o sujeito que ficou esquizofrênico durante três anos, depois ele não pode retomar a sua vida normal porque houve um hiato de três anos, quer dizer, o fio da meada foi perdido. Não só a unidade estrutural da personalidade se desfez no primeiro momento, mas, quando ela tenta se refazer depois, a sua unidade histórica foi perdida. Quer dizer, a narrativa da história já não tem continuidade, então fica difícil. Então daí a importância de você tirar um sujeito da crise esquizofrênica o mais rápido possível. Um hiato de dois dias, três dias, uma semana é uma coisa; um hiato de vários anos é outra completamente diferente. E o que aconteceu no Brasil foi um hiato desse tipo, onde, note bem, o único elo de continuidade entre duas épocas somos nós. Nós podemos refazer esta história, a história psicológica do Brasil nos últimos trinta ou quarenta anos, é fundamental que não seja perdida.

Mas a nossa história já foi perdida muitas vezes. Lances históricos que foram importantes, que constituíram o Brasil, deixaram de ter qualquer significado para as gerações seguintes. É curioso que muitas vezes os intelectuais estudiosos mais velhos não percebem isso. Quando se trata de analisar uma situação atual do Brasil, eles sempre lembram precedentes históricos do tempo do Brasil Colônia ou do Brasil Império: isto não funciona mais, a sociedade brasileira não tem esta continuidade histórica. O passado brasileiro foi perdido não só uma vez, mas muitas vezes. E a maior das perdas foi nestas últimas três ou quatro décadas. É muito importante recuperar isso, mesmo no sentido da história de uma psicose. Se você conseguir contar a história da sua psicose, como fez August Strindberg. Ele andou se metendo num negócio meio teosófico meio espírita, ficou semidoido, mas depois ele conta a história da sua loucura; na medida em que conta a história da loucura, ele recompõe a unidade do pensamento. É um livro chamado *Inferno*, um livro muito impressionante. Quer dizer, mesmo o mergulho na loucura pode ser compensado se você conseguir contar a história do que se passou na sua porca mente durante esse período de delírio. Mas se até o delírio foi perdido, então está tudo perdido.

O fato é que a ciência histórica nas últimas décadas se tornou, em grande parte, apenas um instrumento de autoglorificação comunista e, portanto, uma

falsificação completa. Não é só falsificação - uma coisa provinciana muito estreita que é a história de um grupinho ridículo - mas passou a ser a história do país inteiro. Quer dizer, eles se substituem ao país e destroem a consciência histórica no momento preciso em que acreditam estar criando algo que para eles é consciência histórica. E os que não entraram nesse negócio comunista também não têm o poder intelectual para colocar as perguntas efetivas, isto é, quais foram as transformações psicológicas passadas pela grande população brasileira e por este ou aquele grupo social ao longo das últimas décadas — esta pergunta é absolutamente fundamental. Escrever uma história dos intelectuais no Brasil nos últimos trinta ou quarenta anos, por exemplo. Só se você fizer isso poderá responder a esta pergunta: como é que chegamos a ser tão imbecis como somos agora? Eu não sei, não dá para ter uma resposta teórica a isto, é preciso ter uma resposta histórica. A maneira mesmo como você formula a pergunta já é histórica: como foi que aconteceu? Eu tenho alguma idéia e tenho uma noção muito clara de algumas linhas de pesquisa que são necessárias, mas eu não tenho a resposta substantiva porque só contar a história pode responder a isso aí. E sinceramente eu conto com a ajuda de vocês para isso.

Quando começar a distribuição de temas de investigação, vou sobrecarregar vocês com temas brasileiros. Seria uma maravilha se nós pudéssemos recompor essa história, nós aqui neste curso. Só nós estamos preocupados com isso, os outros não estão porque eles nem percebem que isso aconteceu. Eu mesmo já escrevi que, a coisa que quanto mais você perde menos sente falta dela é a inteligência, consciência. Quer dizer, quanto mais doido o cara fica, menos ele sabe que está doido evidentemente. Então tem de ser alguém de fora para lembrar a história do cara e contar. E de certo modo nós estamos fora, pelo fato desses estudos que nós estamos fazendo, essas conversas semanais que nós temos. De alguma maneira nós nos preservamos desta degradação geral e conservamos o poder de fazer alguma coisinha em benefício da pobre massa ignara.

Por hoje é só. Até a semana que vem, muito obrigado.

Transcrição: Jussara Reis de Abreu
Revisão final: Fernando José