

A imaginação e a unidade do real

Olavo de Carvalho

Continuação da série de estudos que deverão compor o livro *A mentalidade revolucionária*.

Vídeo publicado em 1º de agosto de 2009

[versão provisória]

Para uso exclusivo dos alunos do Seminário de Filosofia.
O texto desta transcrição não foi revisto ou corrigido pelo autor.
Por favor, não cite nem divulgue este material.

Prosseguindo com essas apresentações mais picotadas e esporádicas, que eu tenho feito, de resultados da pesquisa da mente revolucionária, eu vou ler aqui um texto e em seguida continuar a exposição oralmente. É claro que na própria leitura eu posso intercalar alguns comentários orais, mas a rigor essa gravação é a continuação do que está escrito. Colocarei as duas coisas, o escrito e a gravação, no *site* do Seminário.

O texto chama-se “Objetividade e Imaginação”. É título provisório porque isso aqui é um parágrafo dum capítulo de *A Mente Revolucionária*. (Informo aos interessados, àqueles que me perguntam como está o livro, que redigimos até o momento 550 páginas. Acredito que isso é menos da metade do que nós vamos fazer, tantas são as partes faltantes, as quais algumas nós gravamos mas ainda não temos uma versão em texto; estão no máximo como transcrições e não estão prontas para publicação de maneira nenhuma.)

“A existência de um mundo único e a nossa própria existência dentro da unidade universal são as condições mais elementares de todo o conhecimento. Sem a unidade do real nem uma só afirmação, nem um só ato poderiam chegar à sua conclusão sem ser amputados a meio caminho pelo corte entre os mundos. No entanto, é certo que os sentidos não nos dão nenhum conhecimento dessa unidade. Tudo que eles nos fornecessem são fragmentos não só descontínuos mas separados entre si por abismos intransponíveis.

Quando vemos um cão que late temos a impressão visual de sua figura e a audição do som que emite. Como sabemos que ambos provêm do mesmo sujeito agente? Só temos a visão e a audição separadas. Nenhum sentido extra informa-nos da unidade substancial da fonte que origina esses dois estímulos distintos. Esta observação levou muitos filósofos a supor que a unidade do real e mesmo a de cada ente real tomado separadamente é uma construção do nosso psiquismo. Aí reside o princípio mesmo da filosofia de Kant: tudo que sabemos do mundo são fragmentos esparsos; o mundo, enquanto tal, o mundo enquanto unidade, é construído dentro de nós. Mas é claro que a solução kantiana implica uma contradição. É certo que, enquanto puros sujeitos cognocentes abstratos, tomados no sentido cartesiano, podemos estar seguros da nossa própria unidade independentemente até da existência de um mundo.”

Isto é, o eu que se isola e tem consciência da sua existência e da sua unidade, pelo menos naquele momento.

“Mas essa certeza só aparece no instante atomístico do *cogito ergo sum*, e depois desaparece. Transcorrido o momento, o eu cartesiano já não pode sequer se recordar de ter tido antes a certeza da sua própria existência, pois o reconhecimento da identidade entre duas certezas vivenciadas em momentos diferentes requer a continuidade do eu pensante no tempo, e essa, com toda a evidência, não pode ser provada pela experiência instantânea do *cogito* atomístico”.

Quando Descartes diz: “penso, logo existo”, “*cogito ergo sum*”; isto é verdade todas as vezes em que eu penso isto e no momento em que penso. Porque se você pensa duas vezes a mesma coisa, você não pode nem ter a certeza de que é o mesmo eu que está afirmando a mesma coisa a respeito de si próprio, porque daí você precisaria ter a certeza da continuidade do eu no tempo, mas acontece que o *cogito* é atomístico, é um instante separado, não tem transcurso. Então, evidentemente, esse eu do Descartes só pode existir atomisticamente, ele não pode falar a respeito de si mesmo no passado, que é exatamente o que Descartes está fazendo no livro *Meditações sobre Filosofia Primeira*.

“Quanto mais impossível não seria então expressar em palavras a experiência do *cogito* sem a certeza da continuidade no tempo entre o sujeito da experiência e o sujeito do discurso.”

Aliás, isso é uma coisa que falta, por exemplo, em *Meditações sobre Filosofia Primeira*. É o caso de espremer Descartes, e dizer: prove que esse sujeito do qual você está falando é você! Prove que esse eu do qual você fala é você! É impossível qualquer prova disso, porque não há conexão entre o eu do *cogito* – o eu que se afirma a si mesmo como existente no instante em que afirma –, e o eu que depois narra essa experiência. Não há nenhuma conexão entre um e outro.

“Se de fato a unidade do mundo é um produto do nosso modo de conhecer, como diria Kant, e não um dado da realidade, quem fala e escreve a respeito disso opera o impossível: a passagem do interior a um exterior que não existe, exceto como criação do mesmo interior. Aquele que fala e escreve tem a certeza de fazê-lo para um público que existe fisicamente fora dele, em um mundo objetivo tão independente dele que continuará a existir e a lê-lo depois que ele cessar de existir, ou pelo menos depois que ele parar de escrever.”

No instante em que você põe o ponto final no livro, você não tem nenhum leitor. O livro começa a existir, como produto comercial, depois que você pôs o ponto final. Portanto, esse mundo de leitores o qual você espera atingir, tem necessariamente de existir independentemente de você. Não é o livro que está produzindo os seus leitores, é você quem está escrevendo para os leitores.

“Se a existência da posteridade no mesmo mundo onde estou agora é apenas uma síntese operada na minha mente, não faz sentido nenhum esperar que os produtos objetivados nessa mente permaneçam existindo na mesma unidade do mundo depois que a mente cessar de operar. De nada vale aqui o subterfúgio de que a unidade do mundo não é puramente subjetiva, mas intersubjetiva”.

É uma objeção que fatalmente acontece. Qualquer kantiano dirá: “você está dizendo que o Kant reduz a unidade do mundo a uma coisa subjetiva, quando não é bem isto que ele diz. O que ele diz é que a unidade do mundo é determinada pela forma do nosso conhecer, mas essa

forma não é individual, ela é compartilhada por todos os homens, ela é universal, no sentido de ser intersubjetiva.” Então eu digo: de nada vale aqui o subterfúgio da intersubjetividade; entre a subjetividade do autor e a do leitor há uma série de mediações físicas (papel, tinta, serviços gráficos etc.), que não podem ser ao mesmo tempo uma criação dessas subjetividades e o elo material que permitem a sua comunicação. Se você disser: “mas a unidade é intersubjetiva”. Bom, então é a unidade intersubjetiva que cria o papel. Mas o papel é o elo material que permite a comunicação entre um e outro; e se ele permite a comunicação é porque não é nem uma coisa nem outra, ele não depende nem de um nem de outro, ele é uma terceira coisa. Porém, se só existe a subjetividade de um lado e a intersubjetividade do outro, o que fazer com o papel? De onde aparece o papel?

“Se a filosofia de Kant pôde ser escrita e publicada é porque ela está errada em algum ponto. No entanto a observação que lhe serve de ponto de partida continua firme e inabalável: nada podemos saber ou conhecer sem a unidade do mundo, e essa unidade não nos é dada pelos sentidos. Mais utópico ainda seria tentar restaurá-la depois de ter picotado ainda mais o material dos sentidos mediante a exclusão dos estímulos secundários e a redução dos primários às suas contrapartidas matematizáveis e mensuráveis.”

É exatamente o que fazem Newton, Galileu etc. etc., que vão pegar todo o mundo dos sentidos e vão separar aquelas sensações que chamam de primárias (volume, quantidade, forma etc.) daquelas que são subjetivas (a cor, o gosto etc.); vão excluir as subjetivas ou secundárias, ficar somente com as primárias, operar as medições em cima delas e daí obter uma descrição. Essa descrição não pode, de maneira alguma, dar uma idéia da unidade do mundo porque ela se baseia no pressuposto da unidade do mundo. Só que, se essa unidade do mundo não é dada nem sequer pelos sentidos tal como operam na vida real, na experiência real, muito menos ela pode ser dada nessa seleção dos sentidos, que é o material de observação das ciências, [0:10] composta pelas qualidades ditas primárias. Se o material dos sentidos já é incomunicável se separado e picotado, mais ainda o serão esses dados separados e picotados mais ainda pela ciência.

“Se o próprio universo dos sentidos já é um farelo de estímulos soltos, subdividir cada grão de farelo só pode nos afastar cada vez mais daquela unidade sem a qual nada podemos conhecer. A ciência tem como seu principal fundamento a unidade do real, mas não pode provar que essa unidade existe.”

Não só ela não pode provar que essa unidade existe – e ao mesmo tempo continua dependendo dessa unidade –, mas o próprio procedimento, o próprio método científico a afasta ainda mais da percepção dessa unidade.

“É fatal, pois, admitir que, ou todo o nosso conhecimento é uma criação subjetiva sem nenhum poder de apreensão sobre a substância do real, ou que temos alguma via de acesso ao conhecimento da unidade do real, acima e para além dos sentidos e de toda a ciência. Aristóteles, os escolásticos, os filósofos escoceses da linhagem de Thomas Reid e mais recentemente George Moore, reconheciam a existência de um conhecimento sensível geral por trás e por cima dos cinco sentidos específicos. Por exemplo, as sensações de movimento e repouso, a forma e o tamanho de um objeto, bem como a sua unidade e o seu número, podem ser percebidos tanto pela visão quanto pelo tato.”

Por exemplo, se têm três bolinhas você pode ver que são três bolinhas ou pode pegar e contá-las; você pode fechar os olhos e medir o tamanho de uma coisa apenas com o tato; se algo está parado ou em movimento você pode “sentir na pele” ou ver.

“Dessa observação e de outras tantas similares, aqueles filósofos concluíram que deveria haver um sentido comum capaz de apreender a unidade dos objetos por trás das informações sensíveis e redutíveis umas às outras. O sentido comum, *sensus communis*, não seria nesse caso a atividade de um órgão em especial, mas uma função da própria unidade corporal do sujeito cognoscente.”

Ou seja, como você é uma unidade corporal, você capta as coisas como unidades corporais.

“Que algo assim deva existir, é, como observou Moore, uma exigência lógica incontornável, de vez que sua negação leva a contradições absurdas.”

Este é um dos argumentos do Moore: a unidade do mundo; se você a nega, você chega logicamente a contradições.

“No entanto, é também fato que a própria unidade corporal do sujeito, incluindo as suas sensações internas e a visão externa que ele tem de seus próprios membros e movimentos, é bastante problemática e pode ser dramaticamente afetada por estados patológicos e hipnóticos.”

Por exemplo, o esquizofrênico vê o próprio braço e afirma que o braço não é dele, ou um sujeito que quando fica hipnotizado faz certos gestos no mesmo instante em que diz que não está fazendo nada.

“O sentido comum pode nos dar a percepção da unidade dos objetos percebidos, mas nem de longe nos fornece a certeza da unidade do real como um todo. Louis Lavelle buscou resolver o problema postulando a idéia da experiência inicial da pura e simples presença do ser. Antes de podermos subdividir a nossa experiência em interna e externa, recebida e construída, passada e presente, sensível e não sensível etc., temos de sofrer o impacto da presença do ser e da nossa presença no ser. Sem essa experiência inicial nenhuma outra experiência seria possível.”

Experiência indiferenciada, que não se pode nem dizer se é interna ou externa; essa distinção é posterior. O que é interno e o que é externo é uma divisão que você faz na própria “massa do ser”, por assim dizer, do mesmo modo como subjetivo e objetivo, ou anterior e posterior, e todas as distinções. Todas as distinções só se operam porque tem a presença do ser e nela se operam as distinções.

“Qualquer um pode testar a veracidade disso experimentando por si mesmo a absoluta impossibilidade de conceber um puro nada.”

O puro nada teria de excluir você mesmo, mas você não pode se conceber como inexistente. No fundo é esse o segredo do *cogito*: não é que “eu penso, logo existo”, é que pensando não posso me conceber como inexistente.

“Algo há’, falando segundo Mario Ferreira dos Santos; o princípio supremo incontrovertido de todo o conhecimento. Isso resolve o problema? Resolve em tese e metafisicamente. O ser

indiviso que nos abrange se impõe por si mesmo como um axioma mudo contra o qual todo discurso seria vão. Não obstante, um fundo de dúvida permanece. Como condição da possibilidade de consciência, a unidade do ser não pode ser ao mesmo tempo um dado da própria consciência. Ela fica, por assim dizer, no fundo da consciência, sem poder apresentar-se propriamente diante dela. De outro lado, ela apresenta-se indireta e simbolicamente em cada percepção singular.”

Ou seja, cada percepção singular está afirmando ao mesmo tempo a unidade do real dentro da qual essa percepção acontece e dentro da qual o objeto e o sujeito dela estão. A unidade do real não é esse mesmo objeto de percepção, ela é a condição de possibilidade da percepção, só que ela própria não pode ser percebida.

“Nesse hiato entre o fundamento da possibilidade da consciência e a consciência exercida como ato nesse ou naquele momento do tempo, podem-se introduzir todas as dúvidas cépticas, que, embora negando-se a si mesmas ao negar a unidade do real, continuam eficazes como negações não dessa unidade em si, mas da consciência que podemos ter dela.”

Ou seja, não dá para negar a unidade do real, mas dá para negar que você a conheça. Vamos supor que eu sou céptico; eu admito a unidade do real, você também admite, só que eu digo que nós não podemos conhecê-la, então ela se torna matéria de fé – um pressuposto não provado, por assim dizer.

“Se a unidade do real só é acessível indiretamente, não se pode ter dela uma certeza intuitiva mas somente uma demonstração por absurdo.”

Ou seja, se você a nega, você chega a conclusões absurdas.

“De experiência que era, a presença do ser torna-se uma afirmação lógica, eternamente discutível como todas as afirmações lógicas. Bem sabemos o que há de artificioso, de postiço nessas contestações, mas ainda nos falta o dado incontestável da experiência com o qual possamos aplacar a dúvida céptica. No entanto, esse dado existe. Basta fecharmos os olhos e ele se apresenta diante de nós sob a forma de um fluxo de imagens, sons e outras sensações absolutamente inseparáveis entre si. As imagens do sonho e da imaginação não podem falar aos nossos sentidos separadamente, porque esses sentidos estão adormecidos.”

Quando você está sonhando e ouve um som e vê uma figura, você não está recebendo um por um sentido e outro por outro, porque os dois estão adormecidos. Na verdade, você não está vendo nem ouvindo nada.

“Aí, a unidade de som e imagem, por exemplo, não se apresenta como a ação de um senso comum que unifica os dados dos dois sentidos ao mesmo tempo, mas vem a nós de modo direto e inseparável.”

Ou seja, você nem precisa pensar que existe um *sensus communis* para unificar isso aí, porque só se pode unificar o que está separado e ali não está separado. É o fenômeno da sinestesia, ou seja, a fusão de dados de sentidos diversos: a imagem que é ao mesmo tempo som e o som que é imagem. Isso acontece no sonho, na imaginação ou até sonhando acordado.

“Mais ainda: os dados que na percepção de vigília jamais poderiam aparecer senão separados por enormes diferenças de tempo e espaço, aí se apresentam juntos. No mundo dos sonhos um velho pode ser ao mesmo tempo criança, os edifícios podem voar como passarinhos, as árvores falam e o futuro está presente junto com o passado. Agora, se aceitarmos como realidade básica o mundo dos sentidos, e, mais ainda, esse mesmo mundo recortado e subdividido pelas ciências, jamais chegamos à unidade do real, e, ao mesmo tempo, quando essa unidade do real se apresenta a nós em sonho, logo a neutralizamos como pura criação da nossa subjetividade isolada.”

Ou seja, [0:20] na vida de vigília, no mundo que nós acreditamos ser real, a unidade do real nunca aparece, e no entanto sabemos que sem essa unidade o real não seria real de maneira alguma. E, no mundo dos sonhos, da imaginação, onde temos alguma experiência desse real, dizemos que isso não é uma experiência mas apenas uma invenção subjetiva da nossa mente. Então ficamos sem unidade de qualquer maneira (na experiência real não há unidade e, onde há unidade, não há experiência real).

“Há nessa atitude, dominante na nossa cultura, uma absurdidade patente. Se nós sabemos que a unidade do real é a condição de todo conhecimento e a ponte entre o subjetivo e o objetivo, com que direito reduzimos a puro delírio subjetivo justamente a função que nos dá alguma experiência daquela unidade?”

Se através do sonho e da imaginação nós podemos vivenciar algo dessa unidade, então é claro que nós estamos vivenciando algo sem o qual nada mais poderia ser conhecido, nem aquilo que nós chamamos de objetivo. Então tem algum erro nisso.

“Notem bem, todos os sentidos, sem exceção, só funcionam de maneira atomística, nenhum deles nos revela o objeto inteiro, e nenhum deles pode continuar em ação, sob o mesmo objeto, por mais de alguns segundos. O mundo sensível, considerado em si mesmo, não é senão um farelo de impressões soltas, separadas e incomunicáveis umas as outras. Isso não constitui, de maneira alguma, um mundo. Kant tinha toda razão ao dizer que esse farelo só adquire forma e figura na imaginação. Ele errou, porém, ao considerar que o imaginário é pura criação subjetiva.”

Mesmo intersubjetiva! Porque, se a nossa subjetividade está separada da realidade do mundo (como reconheceu Montaigne ao dizer que não temos acesso ao ser mas só aos fenômenos), como pode ser ela mesma, ao mesmo tempo, o fator que unifica o mundo e torna a realidade desse mundo possível? Tem alguma coisa errada aí. Tem algum absurdo que entrou no meio desse raciocínio.

“Se os sentidos e a ciência baseada na sua matematização só nós dão fragmentos separados, e se por outro lado sabemos que fragmentos separados não podem existir de maneira alguma, que só a unidade do mundo lhes garante alguma existência efetiva, por que devemos chamar de objetiva a apreensão dessa poeira de inexistências, e de subjetiva a função que capta justamente algo do próprio fundamento da possibilidade de toda e qualquer existência, de todo e qualquer conhecimento?

Sem a menor sombra de dúvida, a imaginação é a função que mais nos aproxima da unidade do real.”

Ou a única. Se existe uma pista para a unidade do real, ela está na imaginação.

“E é portanto nela que está a garantia de todo o conhecimento possível.”

Como é que acontece isso? É só você fechar os olhos e ver que imagens estão correndo dentro da sua mente o tempo todo; elas não param um único segundo. A atividade onírica, por assim dizer, é mais constante do que a respiração. Ela nunca para. É só você prestar um pouco de atenção e você vê que essas imagens continuam fluindo, e elas estão sempre por baixo da percepção que nós temos pelos cinco sentidos. Portanto, essa função unificante não é temporária, não é intermitente, é contínua. A continuidade dela é que absorve os dados do sentido e os articula num mundo.

Mas, ao mesmo tempo, essa continuidade do processo imaginário é a continuidade da nossa própria existência interior. Se eu quiser contar a minha história, eu vou ter de contá-la como uma série de episódios separados, absolutamente inconexos. Ou seja, nem mesmo a recordação consciente que eu tenho da minha própria história pode me dar a unidade do meu próprio personagem. É só essa corrente onírica, que nunca para, que me dá a idéia da minha unidade. Mais ainda: nesse fundo onírico se dão alguns fenômenos extraordinários, como, por exemplo, aquele que eu mencionei na última aula do curso de sábado: a experiência na Universidade de Minnesota com as quatro pilhas de baralho. Vou repetir brevemente aqui.

Fizeram a seguinte experiência: colocaram duas pilhas de baralhos vermelhas e outras duas azuis, e um sujeito tinha de ir tirando cartas. Em algumas das cartas tinham prêmios em dinheiro, e em outras uma multa em dinheiro. Mas acontece que as cartas não estavam distribuídas aleatoriamente. Nas duas pilhas vermelhas os prêmios eram altos e as multas eram mais altas ainda; nas pilhas azuis os prêmios eram baixos e as multas mais baixas ainda. Então logicamente é mais vantagem você operar só com as pilhas azuis e não arriscar as vermelhas.

Os autores da experiência notaram que para o sujeito perceber esta regra – que era melhor arriscar nas azuis do que nas vermelhas –, levava aproximadamente cinquenta jogadas, em média. Ou seja, depois de ter pegado cinquenta cartas e ter se ferrado várias vezes na pilha vermelha e se dado bem na azul, o sujeito chegava à conclusão de que valia a pena pegar só as cartas da pilha azul. Porém, ao mesmo tempo, eles tinham colocado uns eletrodos nas mãos das pessoas que mediam a quantidade de suor em suas mãos. O suor reflete evidentemente o estresse, o nervosismo, alguma coisa assim; e eles notam que o suor aparecia a mais na mão das pessoas quando elas pegavam cartas dos blocos das pilhas vermelhas a partir já da décima jogada. Ou seja, aí cada um já tinha feito uma espécie de raciocínio inconsciente, que para se tornar consciente levava mais quarenta jogadas. Ou seja, cada pessoa já sabia algo que ela não sabia que sabia. Isso não é uma verificação intuitiva; nos dois casos é um raciocínio indutivo que foi feito; só que inconscientemente a indução já tinha chegado à sua conclusão na décima jogada, e conscientemente só na quinquagésima.

Ora, significa que justamente nesse fundo de imagens que estão fluindo o tempo todo o raciocínio já tinha sido feito, perfeitamente correto e muito mais rápido do que o outro. Por que isso acontece? Porque o primeiro raciocínio foi feito não com símbolos e conceitos criados pela mente, estabilizados e usados como em um raciocínio lógico qualquer, mas foi feito diretamente com o material dos sentidos.

Ora, a imaginação pode operar diretamente com os materiais dos sentidos; o raciocínio não pode. Uma das funções da imaginação é completar raciocínios inteiros, usando, como material, não os símbolos acumulados nela própria e transformados depois em conceitos [0:30] e termos, mas os próprios dados dos sentidos imediatamente. Se há uma diferença entre uma pessoa inteligente e uma pessoa burra, é que a pessoa burra confia só no segundo raciocínio e a pessoa inteligente está mais atenta a este fluxo profundo. Se você consegue raciocinar imediatamente com dados dos sentidos e não apenas com símbolos, não há mais aquela separação entre a mente e a percepção, entre a mente e os sentidos; os dados dos sentidos, as presenças mesmas das coisas, são os elementos lógicos com que a imaginação trabalha. Então você tem ali a experiência viva da conexão entre interior e exterior, desde que você seja atento o suficiente para acompanhar este fluxo profundo.

Note bem que, entre aquela primeira apreensão (após a décima jogada) e a segunda, existe um trabalho mental monstruoso, o sujeito tem de recordar várias vezes a mesma coisa: o circuito inteiro que ele percorreu, dar nomes às coisas, criar conceitos, para daí chegar à conclusão: vale mais a pena operar com as cartas das pilhas azuis! E, no primeiro caso, praticamente não houve trabalho algum, porque você não está lidando com material da sua mente; a sua mente está, repito, usando não sinais ou signos que você guardou nela, mas os próprios objetos presentes; você está, por assim dizer, pensando com a mão. Isso é, evidentemente, muito mais inteligente do que pensar com esquemas artificiais de palavras que só representam a realidade de modo indireto.

Então, esse tipo de conhecimento, esse tipo de apreensão da realidade, só é possível nesse fundo onde os sentidos se misturam com as imagens internas de maneira inextricável; porque quando você está vendo a mão, o baralho, a carta, você não está pensando neles, você está captando não a conexão lógica entre vários elementos pensados, mas está pegando a conexão lógica tal como ela se apresenta na própria realidade.

Então fica aí esclarecido porque esse fluxo de imagens – onde é praticamente impossível separar o que é sensação, o que é memória, o que é imaginação –, está continuamente recebendo novos elementos, processando, devolvendo, atuando sobre eles, dando *feedback* da realidade, e compondo todo esse mundo que hoje se chama de “comunicação não-verbal”. Se sumisse essa função da mente humana o raciocínio seria impossível, porque o raciocínio não passa de uma elaboração de segundo grau feita em cima desse material. Na medida em que você vai transformando esse material em esquemas (primeiro em esquema fático, depois em esquema eidético, que é a repetição esquemática da mesma coisa, um pré-conceito por assim dizer, e por fim, em conceito da palavra), você vai se afastando da experiência imediata e fica com a impressão de que só existem duas coisas: de um lado, a unidade do raciocínio que você fez, e, do outro lado, uma experiência caótica – os dados soltos da experiência que só o pensamento unificou. Mas não é isso que acontece; o seu fluxo interior de sensações e imagens já está unificando tudo porque ele está próximo da experiência sensível – ele está captando a unidade que já está dada no próprio processo sensível.

Ou seja, a relação proporcional que existe entre as quatro pilhas de cartas não é um produto da minha mente, ela está nas cartas. Eu posso percebê-la na minha mente, criar representações e

símbolos das cartas e montar todo o raciocínio indutivo, ou eu posso percebê-la já diretamente nas cartas, exatamente como o suor da minha mão percebe antes de eu ter me dado conta disso.

Por outro lado, esse mundo de imagens, que você já não pode dizer que é interior – ele é exatamente um contato próximo entre o interior e o exterior –, não tem como se expressar a não ser de duas maneiras: ou ele se expressa na linguagem do raciocínio, após ter passado por todas essas conversões que o afastam da experiência imediata, ou seja, você fica com a certeza do raciocínio, mas não sabe como conectar esse raciocínio com a realidade exterior, tal como René Descartes, que, após ter provado a existência do próprio eu, já não sabe encontrar a ponte entre esse eu e o mundo exterior; ou, então, você expressa essa experiência mediante símbolos que evoquem imaginativamente a mesma experiência na mente das pessoas. Então, aí, você tem toda a linguagem da poesia, do mito, da narrativa etc. etc.

Note bem, quando você lê uma poesia, vê um filme, assiste a uma peça de teatro, ouve uma música etc., você não pode dizer que isso é uma atividade interior da sua mente porque isso vem vindo de fora. Por exemplo, a peça de teatro está acontecendo efetivamente na sua frente; mesmo que seja um poema, a métrica, os sons, estão todos ali gravados. Você está recebendo aquilo, então é mundo exterior. Na leitura da poesia, na audição da música, você tem de novo a mesma vivência da conexão entre interior e exterior e da participação da sua psique na unidade do real. Ora, mas se a unidade do real é a única garantia de todo conhecimento possível, isso significa que só na esfera dessa experiência imaginária e da sua expressão em símbolos é que nós podemos ter a garantia da unidade do real e portanto da validade de nossos conhecimentos. Entendem a gravidade disto?

Isto significa que, você ter um universo simbólico adequado à unidade do real, coerente com ela e que nunca se fecha na sua subjetividade e nunca isola a sua subjetividade – a não ser por momentos, para a alta reflexão, mas sabendo que você continua vivenciando a experiência da participação –, é o fundamento de todo o realismo, de toda a realidade do conhecimento, inclusive do conhecimento científico. É o mesmo que dizer: se você não tiver o imaginário certo e portanto o mito certo, se você não tiver aquele tecido de analogias, de símbolos adequados, você está fora da realidade. É por isso que existiram civilizações inteiras que não tiveram ciência no sentido que nós temos, porque não tiveram rito, símbolo, mitologia etc., os quais são a garantia e o fundamento da validade do nosso conhecimento.

Isso significa que você acreditar no mito certo é mais importante do que acreditar na teoria científica certa. A teoria científica não é senão uma versão reduzida, remota, e muito indireta da verdade que já está dada no mito (chamando de mito sem dar a conotação de coisa inventada ou artificiosa). Se o mito se compõe de coisas que aconteceram efetivamente na realidade, e se ele, por sua vez, nos fornece, pela riqueza de seu simbolismo, elementos suficientes para unificar a sua imagem do mundo e para permitir a sua ação [0:40] adequada no mundo, ele é mais verdadeiro do que qualquer teoria científica. Por isso, quando você rezar: “Creio em Deus, Pai todo-poderoso, Criador do Céu e da Terra...”, creia nisto! É muito mais realista e muito mais verdadeiro do que acreditar em qualquer teoria científica, porque toda teoria científica irá sempre se basear em alguma mitologia, e, se essa mitologia romper com a unidade do mundo, a teoria científica é falsa.

Por exemplo, o fato de que até hoje ninguém tem a teoria unificada da física; já está quase na hora de desistir dessa ideia. E, se uma ciência não consegue sequer unificar-se a si mesma, em que sentido ela pode ser dita verdadeira? Ela é verdadeira quanto a fragmentos que ela mesma recortou e escolheu, mas ela não é verdadeira em face à realidade do mundo. Se ela se encaixar dentro de uma representação mítica verdadeira, ela passa a ser verdadeira, se não, ela é falsa. Ora, quando surge a chamada Ciência Moderna, no século XVI, a primeira coisa que ela faz é destruir a unidade do mundo simbólico do qual ela mesma se originou.

Existe esse livro muitíssimo interessante de um autor francês, Jean-Pierre Cavaillé, que se chama *Descartes - a Fábula do Mundo*. Eu vou ler alguns pedacinhos para vocês:

“A noção de mundo, implícita na cultura científica do começo do Século XVII, revela-se indissociável de uma metáfora: a metáfora do teatro.¹ (...)”

Cavaillé vai examinar justamente o tipo de edifício que é o encontro da ciência nascente com o teatro, que é o anfiteatro de anatomia – para estudar anatomia você vai a um teatro, e ele estuda a estrutura daquele teatro para mostrar qual era a representação mítica do mundo que estava implícita naquela atividade. Ele diz:

“Para a tradição (Antiguidade e Idade Média)², a vida é concebida como um paradigma de todo o ser: *‘vivere viventibus est esse’* (‘para o vivente, o viver é ser’)³, diz a tradução latina de Aristóteles. E Alberto Magno comenta: *‘ex quo posuit vitam, superfluum fuit addere esse’*.”

Ou seja, quando você postulou a vida, é supérfluo acrescentar o ser, porque, se tem vida, tem ser.

“Para a teologia escolástica, Deus, no ato criador, confere ao mesmo tempo a vida e o ser. Porém, eis que com o advento da anatomia o cadáver se torna o paradigma do vivente.”

Quer dizer, o corpo humano é estudado sobretudo no cadáver: a decomposição de suas várias partes, a medida de cada pedacinho separado; e depois isso tudo vai ser juntado para compor uma fisiologia. Mas sempre existe um hiato entre anatomia e fisiologia. Não é possível a partir da anatomia, explicar a fisiologia. Sem a anatomia fica difícil, porque você não sabe as partes; mas, se você pegar todas aquelas partes e juntar, não dá para explicar a fisiologia, porque a anatomia do morto é a mesma do vivo. Daí vai surgir uma série de teorias, como a do fluxo vital, tentando colar os dois pedaços. Mas o fato é que separou. Se você começa a estudar o funcionamento do ser vivo a partir da estrutura do morto, haverá um ponto em que você precisará fazer um salto epistemológico, porque não há continuidade entre uma coisa e outra.

“O ente já não é mais na medida em que é vivente. A partir do momento em que a vida é compreendida a partir do cadáver, o vivente, pelo exame do seu modelo mortuário, é confrontado com o seu próprio não-ser.”

¹ Tradução do original feita por Olavo de Carvalho.

² Em parênteses uma pequena nota de Olavo de Carvalho.

³ Cf. nota 2.

Tem aqui o ser vivo e tem ali a imagem do não-ser dele, que é o morto, e é nesse morto que ele vai se estudar; portanto ele vai estudar o ser com base no não-ser.

“Quando a vida cessa de circular, o mundo e o homem entram em decomposição, despedaçamento, fragmentação, corrupção, evanescência de toda a realidade, porque se desfaz a unidade vital do cosmos. O teatro, mundo das sombras, e em sua apoteose barroca, mundo do ilusório, do não-real, é o lugar por excelência onde se desenrola essa crise da ontologia.”

Ou seja, perda e divisão na unidade do ser. Daí ele lembra de um quadro pintado por um pintor holandês, Jan Baptist Weenix, que em 1647 pintou o retrato de René Descartes segurando um livro, onde está escrito essas palavras: *mundus est fabula*, “o mundo é uma fábula”. Diz o Cavaillé:

“É difícil encontrar no século XVII um autor que não explore o motivo da fábula ou do teatro do mundo.”

Ora, Descartes é autor de uma obra à qual ele deu o nome de *Tratado do Mundo*. O *Tratado do Mundo* é a obra científica por excelência de Descartes, onde ele vai explicar – depois de ter dado os seus preceitos metodológicos, as suas considerações filosóficas etc. – como é o mundo mesmo considerado na sua materialidade. E ele expõe isso sob a forma de uma fábula, de uma obra de ficção. Mas, esse mundo onde estão as realidades extensas (na divisão de *res extensa*, *res cogitans*, “coisa extensa e coisa pensante”), não é o verdadeiro mundo? Na realidade, não pode ser, porque quem mede a coisa extensa é a coisa pensante; portanto a coisa extensa passa a ser função da coisa pensante, e o mundo então automaticamente se transforma em fábula.

“A metáfora do teatro do mundo na época barroca assume desde logo um sentido ao mesmo tempo cosmológico e moral. A ideia-força, segundo a qual o mundo é um teatro, revela-se estreitamente ligada a uma concepção artificialista da natureza. Estudar a natureza consiste, agora, em descobrir por quais mecanismos dissimulados aos espectadores se produziram os fenômenos que formam os cenários cambiantes e variados do mundo.”

Eu comentei isso brevemente no *Jardim das Aflições*, onde eu reproduzo aquela figura renascentista em que um indivíduo atravessa o mundo das aparências sensíveis, fura o véu das aparências sensíveis – as árvores, passarinhos, montanhas, nuvens etc. – e por trás disso vê uma série de engrenagens. Ou seja, as engrenagens, a máquina, é que são a verdadeira realidade. O mundo sensível é apenas uma fábula, e por trás tem uma mecânica que passa a ser a verdadeira realidade. Mas, que paradoxo! Porque a mecânica é obtida através das mensurações que são feitas pela nossa mente, e esse mundo das mensurações, embora tenha sido inventado por mim, passa a ser então a verdadeira realidade, e tudo aquilo que eu encontrei no mundo passa a ser fábula. Então é assim: tudo é fábula, menos eu! Eu sou real, mas o resto é tudo uma história da carochinha.

“A exemplo das relações sociais suspeitas de histrionismo generalizado (...)”

Isto é, as relações sociais são um mundo de fingimento etc. e etc.

“(...) as aparências do mundo físico são percebidas como máscaras.”

E por trás delas tem a mecânica e a verdadeira realidade. Claro que isso é uma concepção artificial e totalmente mortuária: aquilo que não tem vida ser o verdadeiro. É claro que a coisa é macabra.

“Natureza e sociedade parecem obedecer fundamentalmente a uma mesma estrutura: a da teatralidade. [0:50] A ciência parece então indissociável de uma moral. Em última instância buscam-se nos bastidores do mundo as regras de encenação capazes de assegurar aos atores um bom desempenho, com toda a ambiguidade moral que esse imperativo de ter sucesso na ordem do parecer não deixa de suscitar.”

A moral consiste aí apenas em você captar as regras que estão no fundo da realidade para produzir a impressão devida. Então, o mundo da hipocrisia social se repete numa espécie de hipocrisia da natureza. Relacione isto com o que eu disse na outra gravação sobre o Absolutismo: quando do advento do Estado Moderno, para neutralizar as guerras de religião, faz-se do Estado uma dimensão separada das questões morais e religiosas, criando portanto um abismo entre o mundo da convicção íntima e o mundo da ação social permitida. Ou seja, você pode ter as suas crenças lá no fundo, mas quando agir como cidadão ou como súdito, você tem de agir apenas de acordo com as normas do Estado; isto aconteceu na mesma época. Aí rompeu a unidade da natureza, a unidade da consciência do eu e rompeu os princípios da moralidade; a moralidade passa a ser um fingimento. É a partir daí que surge o mundo das falsas autobiografias, como a do próprio René Descartes, a do Michel de Montaigne, e mais tarde (dois séculos depois) a do Rousseau, que vai agravar a coisa. Prossegue o Cavaillé:

“A sessão de anatomia desenrola-se numa arquitetura teatral circular.”

Ele pega o anfiteatro da cidade de Leiden, reproduz a gravura, e analisa aquilo.

“Desenrola-se numa arquitetura teatral circular inspirada no modelo vitruviano.”

De Vitruvius, o grande arquiteto.

“Essa associação da ciência e do teatro, na aurora da modernidade, é carregada de significação. A anatomia tem valor de modelo para a ciência experimental nascente como o teatro tem, ao mesmo tempo, para as artes do visível. A lição de anatomia é aquele espetáculo científico no qual a máquina do corpo é pacientemente desmontada peça por peça. Nas gravuras do anfiteatro de Leiden, o espectador é atingido em primeiro lugar por aqueles esqueletos de homens e de animais.”

Há uma mesa onde se opera a dissecação do cadáver, em volta fica a platéia e em cima a galeria de esqueletos de homens e animais, cada um com uma bandeirinha lembrando o tema da precariedade de vida: *vita brevis*, “a vida é breve”; *pulvis et umbra summus*, “somos pó e sombra”.

“Estamos realmente em presença de um teatro da vaidade, de um teatro da morte. É bem a ciência moderna que aí se afirma. O esqueleto, e mais genericamente o cadáver, permanecem

ainda um símbolo; mas ele é já, antes de tudo, um objeto de estudo, de análise e classificação. A ciência não objetiva assim o corpo humano senão fazendo abstração do seu estatuto simbólico.”

Ou seja, ela destrói o sentido simbólico do corpo humano na medida em que o reduz a um aglomerado de pedaços que se colam uns aos outros mecanicamente. E depois, para tentar recuperar essa unidade, que só pode ser captada pela experiência real do fluxo interior, da percepção real etc. etc., vão ter de inventar teorias como “fluxo vital”, “energia vital”, “vitalismo” etc., para tentar colar essa coisa.

“O homem da Renascença (um período um pouco antes)⁴ pensava-se como microcosmo. O microcosmo era o corpo animado que participava da grande alma do mundo.”

Como é que nós participamos da grande alma do mundo? Através desse fluxo permanente de sensações e imaginações que está no fundo de nós e sem o qual o pensamento é nada.

“A anatomia, no desenvolvimento que ela sofre no século XVI, deve ser interpretada desde logo como uma operação de dismantelamento sistemático e metódico do microcosmo, do qual ela corta os liames vitais que o ligavam ao macrocosmo...”

O que sobrou do mundo de Descartes? Sobra a coexistência, por um lado, dos dados dos sentidos externos (e, mesmo assim, só a sua parte matematizável), e de outro lado o raciocínio lógico. A imaginação é excluída. Mas é a imaginação que garante essa unidade. Se você acabou com ela, acabou com o mundo das analogias, dos símbolos, do mito etc., acabou com a unidade. Só sobram esses dois pedaços. E isso, por sua vez, é um novo mito, só que é um mito falso.

“... do qual ela corta os liames vitais que o ligavam ao macrocosmo e recorta, desmonta, como se desmonta um artefato, uma máquina. A anatomia, de certo modo, realiza o assassinato simbólico do microcosmo. Nasce, então, esta terrível suspeita: que homem talvez esteja inteiro lá, na carne muda do cadáver.”

Era a impressão que tinha Descartes de que, na realidade, nós somos apenas máquinas. Descartes conta que às vezes ele olhava pela janela, via as pessoas andando na rua, e dizia: “não dá para saber se as pessoas têm uma alma dentro ou se são apenas artefatos que estão andando”. Era uma experiência claramente esquizofrênica. E, note bem, dos estados patológicos da esquizofrenia, faz parte um processo inicial que Gabriel Deshaies, no livro *Psychopathologie Générale*, chama de “desimaginação”. Ou seja, você corrói, desmonta, dismantela ou esfarela a unidade simbólica da experiência interior, e então sobram somente aqueles pedaços soltos; daí eu já não sei se eu sou eu, ou se você é você. E é a esta loucura que chamam de ciência moderna.

“A coleção, que no anfiteatro de Leiden serve de quadro às secções de dissecção, é uma anatomia da natureza inteira. Ela isola, descontextualiza, aquilo que no grande discurso analógico do mundo (da cultura simbólica, mitológica anterior)⁵, grande livro do mundo, estavam unidos num só corpo.”

⁴ Cf. nota 2.

⁵ Cf. nota 2.

Ou seja, tomados num só texto.

“Borel, após ter nomeado o seu museu um microcosmo, chama-o de maneira reveladora de ‘cemitério’, que contém cadáveres que são ressuscitados pelo que ele chama de ‘necromancia lícita do colecionismo’.”

Ele sabe que isso é uma operação de necromancia, mas os cadáveres não são na verdade ressuscitados. Como você poderia dizer que foram ressuscitados? Estavam mortos!

“Os objetos da coleção são outras tantas parcelas, fragmentos, relíquias de um universo explodido, desfeito. O colecionismo é para o macrocosmo o que a anatomia é para o microcosmo.”

Isto é, coleciono uma série de peças separadas, mortas, sem conexão no conjunto.

“O professor de anatomia e o colecionador, que em Leiden acontece serem o mesmo (refere-se ao Borel)⁶, se entregam à mesma autópsia de um mundo defunto, morto e putrefeito, como escreverá John Donne no seu livro *Anatomia do Mundo*.”

Então, a partir do começo da Modernidade, você imagine por que a percepção de coisas tão óbvias, como essa função cognitiva imediata da imaginação, que nos liga com a experiência do mundo real e nos mostra as suas conexões – conexões não como efeito de pensamentos nossos, mas que brotam diretamente da experiência, como no caso das cartas –, se tornou tão difícil para nós. São quatro séculos de fragmentação, dilaceração. Isso não tem nada a ver com o especialismo da ciência; não é disso que estamos falando. Na própria tentativa de você reconstruir a realidade do mundo a partir dessa dicotomia cartesiana – tentativa absolutamente absurda, impossível e inviável – é que reside todas as dificuldades que [1:00] as pessoas tem hoje de entender que existe por baixo da aparente inteligência delas – que é a inteligência verbal, de raciocínio –, uma outra inteligência mais profunda que está operando o tempo todo, que é muito mais certa e que é a fonte do verdadeiro conhecimento. Em vez de se apoiar nisto aí, elas se apóiam no “consenso científico”, que é a concordância entre vários raciocínios feitos por várias pessoas ao mesmo tempo, que só pode incidir sobre um pedacinho da realidade e que jamais pode nos dar a unidade do real, cuja validade, aliás, continua dependendo do mesmo princípio da unidade do real que este mesmo método se afasta infinitamente.

Essa etapa da história cultural do Ocidente é fundamental para o surgimento da mentalidade revolucionária. A mentalidade revolucionária é essencialmente inversão e mentira. Sem isto não teria sido possível. Quando eu digo que a mentalidade revolucionária se forma de vários elementos que por si mesmos não têm a fonte revolucionária, é mais ou menos isso que eu estou falando. Isto é, não é que essas pessoas estavam preparando a revolução, elas não tinham a menor ideia disso, mas estavam criando as condições intelectuais sem as quais a mentalidade revolucionária não poderia acontecer.

⁶ Cf. nota 2.

O fato é que essa situação que está sendo descrita por Jean-Pierre Cavaillé foi criada por um movimento revolucionário, que é o advento do Estado Moderno e do Absolutismo.

Transcrição: Márcio Luís Chila Freyesleben

Revisão: Aline Ribeiro Borges