Curso Online de Filosofia

Aula 40 — 09 de janeiro de 2010

[Parte 1: 20100109]

Boa tarde a todos. Sejam bem-vindos.

Nesta aula, eu queria — com a devida licença de vocês — adiantar um pouco de uma matéria que será normalmente estudada a partir da segunda fase do nosso curso: o exame aprofundado de um texto filosófico. É claro que eu não farei este exame aqui extensivamente; darei só uma pequena amostra.

O motivo para fazer isso é que eu encarreguei um dos últimos escritores brasileiros que existem, Antônio Fernando Borges, de redigir para mim um curso que eu dei aqui sobre paralaxe cognitiva — que juntasse alguns outros textos e gravações que foram dadas em outras circunstâncias e desse uma redação final para que depois eu possa revê-lo e publicá-lo em formato de livro — porque eu estava sem tempo de redigi-lo eu mesmo. Ele me pediu que lhe desse algumas informações sobre como seria esse assunto da paralaxe cognitiva tal como aparece em Karl Marx. Eu achei que fazer uma gravação separada e mandar somente para ele não ficaria bom porque privaria os alunos do curso de uma coisa que pode ser de interesse para eles agora, embora não seja próprio desta parte do curso entrar nesse tipo de assunto.

O que nós vamos fazer aqui hoje é um breve exame da paralaxe cognitiva tal como manifestada em Karl Marx; mas esse ainda não é o exame — absolutamente obrigatório — que nós faremos mais tarde dos textos de Marx. Essas pequenas amostras que eu vou dar hoje aqui indicam para vocês a direção que deve tomar esse exame mais tarde.

Não é preciso dizer aqui que, em toda leitura de textos filosóficos, eu pratico exatamente o método que recomendei para vocês. Primeiro eu leio a coisa com a maior ingenuidade possível, deixando a minha mente se impregnar daquilo que está sendo dito ali como se fosse a própria verdade — como se não fosse apenas uma pessoa falando, mas como se os fatos estivessem falando para mim — e em seguida, na própria montagem, na própria figura, na própria feição que os fatos assim assumem na minha imaginação, eu percebo se eu posso acreditar ou não nesta montagem e em que sentido que eu posso acreditar. Poder acreditar a gente sempre pode. Se você tomar a coisa no sentido dos quatro discursos — e note bem que o trabalho da imaginação humana perpassa os quatro níveis de discurso —, nada pode ser absolutamente falso, algum sinal de verdade sempre haverá ali e é exatamente isso que eu estou procurando no texto. Eu não estou procurando criticar o texto; eu estou procurando ver, precisamente, qual é o nível de veracidade em que ele se apresenta: se é uma possibilidade, se é uma verossimilhança, se é uma probabilidade, ou se é uma certeza absoluta. Esta separação dos quatro meios, de certo modo, aparece por si. Ao assistir a um filme, eu tenho a impressão que é quase automática a gradação de verossimilhança que o indivíduo faz dos acontecimentos que são mostrados: (a) aqueles que são mais inverossímeis ou rebuscados, naturalmente, não o atingem — ou pelo menos não o atingem com aquele realismo que atingiria uma cena mostrada como ela realmente pode suceder — e (b), ao contrário, quando o artificialismo da situação vai aumentando, o sentido da cena muda e até se inverte: aquilo que deveria ser trágico, dramático, se transforma em cômico justamente pelo artificialismo, ou pela impossibilidade da coisa. Então eu deixo que, de certo modo, o texto se classifique a si mesmo conforme a gradação de verossimilhança da própria realidade que ele está transmitindo.

A minha atenção não vai, de certo modo, para o texto. Não é o texto que está me impressionando. Ao contrário do que diz a escola desconstrucionista, um texto não é coisa que se refere a outro texto — que se refere a outro texto e assim por diante — em cima do qual eu mentalmente vou construir

outro texto; ao contrário, o texto emerge alguma experiência da realidade, alguma visão da realidade, mesmo que seja alguma realidade imaginária.

É nesta realidade que nós estamos interessados. Se o sujeito pôde escrever o que escreveu é porque alguma experiência ele teve e essa experiência não é totalmente esotérica, não é intransmissível; tanto não o é, que ele a está transmitindo. Pelo que o fulano diz, nós podemos ter uma idéia do que ele percebeu e também podemos, por um pouquinho de análise lógica, saber quais outras coisas ele precisaria saber para escrever o que ele está escrevendo. Por exemplo, se eu lhe dou o endereço de um conhecido meu, além de saber o endereço, eu tenho que saber que esse sujeito existe; e se digo que é um conhecido meu, eu estou pressupondo que tive alguma convivência com ele. Isso tudo está embutido no simples fato de dar o endereço de fulano e de dizer que ele é um conhecido. Existe uma série de conhecimentos que o indivíduo precisaria ter para poder dar essa informação, muito embora esses conhecimentos não estejam contidos nesta informação.

Aliás, foi esse mesmo o método que eu usei para descobrir a teoria dos quatro discursos. Eu me perguntei o que mais Aristóteles precisaria saber a respeito deste assunto para ele ter escrito o que ele escreveu. Foi justamente aí que eu entendi que por trás da divisão que ele fazia da poética, da retórica, da dialética e da lógica — que ele chamava analítica — havia uma teoria geral do discurso, uma concepção geral a respeito das propriedades permanentes de todo discurso e, portanto, da sua diferenciação em modalidades diferentes. Se ele não soubesse isso, ele não poderia ter dividido a matéria como a dividiu. A própria divisão — se você verificar depois o que Aristóteles diz a respeito de como se faz as divisões — que ele fez dos tipos de discursos subentende uma substância comum que está sendo dividida: a razão da divisão. Eu me perguntei qual a razão dessa divisão que ele usou e era evidente que estava ali subentendida uma teoria geral do discurso. Note que eu não fiz isso por análise dos textos de Aristóteles, mas sim por análise da matéria, das coisas das quais ele estava falando. Eu acho que pela mera análise do texto eu jamais chegaria nisso. Por uma análise do texto você não descobre nada que não esteja no texto. Se você não usa este método do experimento imaginativo — de se deixar se impregnar pelo que o sujeito está falando — e depois trabalhar em cima dessas evocações, você nunca vai descobrir nada além do que está colocado imediatamente no texto da maneira mais rasa e literal.

Foi este o método que eu utilizei para analisar essas páginas aqui de Karl Marx e que nós usaremos mais tarde para ler mais extensivamente outros textos dele.

É preciso dar alguns dados históricos para situar essa breve investigação no seu devido contexto. Em primeiro lugar eu devo adiantar algumas conclusões que estão no livro da paralaxe cognitiva. Eu tenho que tomar isso como pressuposto simplesmente para vocês entenderem o que eu estou dizendo. A paralaxe cognitiva eu defini como o deslocamento entre o eixo de uma construção teórica e eixo da experiência real desde a qual o indivíduo está criando a sua construção teórica. Não se trata de qualquer experiência pessoal, mas da experiência pertinente àquela construção, quer dizer, à situação cognitiva real dentro da qual ele está criando a sua construção.

Por exemplo, no estudo sobre Maquiavel, [0:10] eu observei que a sua preocupação principal n’*O Príncipe* era ensinar às pessoas os meios de chegar ao poder, de se tornar um sujeito poderoso e dominar toda a situação. Desde que situação política ele elaborou esta teoria? Não de uma situação similar à que ele estava descrevendo, mas de uma situação exatamente inversa: a situação do derrotado; porque Maquiavel com toda a sua pretensa esperteza política, sempre apostou no lado perdedor — muito daquele caráter exagerado, hiperbólico do livro se explica imediatamente por isso. É na posição de impotência total que o sujeito sonha com uma quantidade de poder e de domínio que normalmente ninguém precisa ter. O que ele descreve como o príncipe seria um indivíduo que chega, através dos meios mais extravagantes e sórdidos, a ter um controle completo da situação. Muitas coisas que nos escandalizam no livro são fáceis de compreender justamente por

este contraste entre a situação real, existencial do derrotado — Maquiavel foi um derrotado permanente, estava sempre do lado perdedor; sempre que ele apostou em um partido, este perdeu — e a situação idealizada do vencedor onipotente. Isso não está no texto d’*O Príncipe*, no entanto, o livro foi escrito em alguma situação real. Tudo que ele está construindo é uma idealização em cima de uma situação que estava lhe dizendo exatamente o contrário: “Olha, você não sabe os meios de chegar ao poder: você não sabe, seu chefe não sabe e as pessoas nas quais você aposta também não sabem.” E, no entanto, Maquiavel discursa como se soubesse. Ele está dando aulas; ele fala no tom de um mestre da arte do governo — coisa que ele não é absolutamente.

Você vê que existe n’*O Príncipe* um lado irônico, cômico, ou puramente literário, que mais tarde se explicará quando Maquiavel diz: “Eu não acredito em uma só linha do que eu mesmo escrevo.” O elemento ficcional está ali obviamente presente, embora neste caso ele fosse consciente, porém não declarado no próprio texto. Maquiavel vai dizer isso anos depois em uma mera carta pessoal a um sujeito: “Eu, quando encontro uma verdade, trato de escondê-la o mais rápido o possível.” O que também, evidentemente, é um exagero; isso é humanamente impossível de se fazer. Tanto que espalhados n’*O Príncipe* e nos discursos ao Tito Lívio [*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007] há várias verdades isoladas que, ainda que a construção inteira seja falsa, subsistem a um exame.

Se isso é paralaxe cognitiva e se ela aparece como um traço eminente do pensamento dito moderno, do pensamento que inaugura a tal da modernidade, é claro que a paralaxe é somente uma fase histórica. (No Brasil, tão logo você coloca um termo novo em circulação, as pessoas começam a aplicar aquilo a torto e a direito e começam a ver paralaxe cognitiva em tudo. É como esse negócio de UFO; logo que aprenderam a falar disso, todos começaram a vê-los, quando não há UFO nenhum, evidentemente. Muitos já começaram a usar a paralaxe cognitiva para designar qualquer defasagem entre um texto e a realidade, mas se aquela realidade não é pertinente ao texto, não deu surgimento ao texto; então não há problema nenhum de o texto ser contraditório com ela. A encrenca surge quando o texto contradiz a realidade vivida da qual ele emergiu. Neste caso o texto deve ser considerado uma camuflagem e, portanto, vale só como uma obra de ficção, a qual pode por sua vez simbolizar outras realidades, mas não aquela da qual o sujeito está falando.) Eu vejo que a paralaxe cognitiva é só o começo da esquizofrenia moderna, é só primeiro capítulo, depois a coisa vai se agravando.

Ao chegar ao século XVIII, já não se trata mais de nenhuma paralaxe cognitiva, mas da mentira intencional maciça, como se vê em Diderot, ou mesmo em Voltaire, que até confessava isso e dizia: “É preciso mentir como um diabo, não de vez em quando, mas sempre e sistematicamente.” E ele, de fato, praticou isso aí. Ou seja, você jamais vai entender os textos de Voltaire se você os tratar como traslado de uma realidade, como descrições de uma realidade; eles não são isso. Eles são textos eminentemente retóricos — o problema não é ser retórico; a retórica é uma coisa perfeitamente legítima — que têm o objetivo de provocar uma certa reação no leitor, que pode ser pertinente, ou não, à situação de discurso; e a situação do discurso poder ser exatamente o contrário.

Eu contei algum tempo atrás a respeito do romance de Diderot, *A Religiosa*, a respeito de uma moça que havia sido mantida contra a vontade dentro de um convento, como prisioneira; e quando se foi verificar, a moça não poderia ter sido mantida presa no convento pela simples razão de ser a porteira do local — só ela tinha as chaves do convento. Se dissessem que ela havia prendido todas as outras lá dentro seria mais razoável, mas que ela prendeu a si mesma realmente não é possível. Essa moça, por sinal, morreu como mártir da revolução. Quando os revolucionários invadiram o convento e disseram que quem largasse a ordem religiosa seria poupado, ela preferiu ir para a guilhotina. Você vê que ela não podia estar lá de maneira alguma a contragosto. Nós nos reportamos à personagem real porque o livro se reporta à personagem real e Diderot afirma que tudo que ele está escrevendo é baseado na documentação que ele tem a respeito do caso daquela

moça. Embora seja uma obra de ficção, ele diz que a obra é baseada em uma realidade, que por sua vez é baseada em documentos. Mais tarde, na correspondência de Diderot, descobriu-se que não só ele não tinha documentação nenhuma, como estava perfeitamente informado de que a história era falsa e ele comentava o assunto com o seu amigo Jacob Grimm morrendo de dar risada de estar enganando todo mundo. Havia um tio da moça, inclusive, que leu *A Religiosa* e ficou muito preocupado; escrevia cartas desesperadas para Diderot, que respondia: “Nós vamos ver o que podemos fazer...” e depois ria pelas costas do coitado.

Ali você já tem um fenômeno específico: o da mendacidade assumida e sistemática; porém, de acordo com a minha definição de revolução — que é uma proposta de futuro para um país, uma sociedade, ou o mundo inteiro, a ser realizado mediante a concentração do poder — nós não podemos classificar Diderot e, sobretudo, Voltaire, como revolucionários. É claro que eles contribuem muito para a emergência do espírito revolucionário, mas eles ainda não o são. Nenhum dos dois era a favor de uma concentração do poder. Ao contrário, Voltaire sempre se colocou claramente contra isso, embora isso devesse decorrer necessariamente de toda a atuação pública dele.

[0:20] O pensamento verdadeiramente revolucionário só vai aparecer de maneira explícita em duas ocasiões. Ele surge nas primeiras heresias cristãs da modernidade — nas revoluções religiosas —, mas surge sob uma forma incipiente, ou seja, não forma um sistema coerente. A primeira exposição coerente de um projeto revolucionário aparece sem dúvida no movimento socialista, dentro da Revolução Francesa, nas décadas seguintes. E dessas expressões do movimento revolucionário, a mais plena é evidentemente a obra de Karl Marx. Eu não posso dizer que se trata de paralaxe cognitiva em Karl Marx; a paralaxe cognitiva já ficou para trás. Aqui você tem mesmo é a mentalidade revolucionária em ação e, portanto, você vai ter ali as famosas três inversões que são a marca característica da mentalidade revolucionária: a inversão do sentido do tempo; a inversão da relação sujeito-objeto; e a inversão da responsabilidade moral. Você não precisa falar de paralaxe cognitiva onde já há a mentalidade revolucionária, porque a paralaxe cognitiva está embutida ali apenas como um dos elementos. A paralaxe não precisa chegar à inversão total.

A gente observa sinais de paralaxe cognitiva em René Descartes, por exemplo, mas é claro que ele não é um autor revolucionário e que ele não está embutido na mentalidade revolucionária. Ele está apenas cumprindo as primeiras etapas de um processo que culminaria não só no aparecimento da mentalidade revolucionária, mas na sua difusão — tão avassaladora que, em breve, o modo de pensar revolucionário, não no seu conteúdo, mas na sua forma, se espalhará praticamente por toda a cultura contemporânea.

É difícil observar autores que tenham certa projeção pública hoje nos quais você não encontre traços da mentalidade revolucionária, marcada então por essa idéia de projeto de futuro — ou seja, realizado pela concentração de poder — e pelas três inversões. É revolucionário porque é uma proposta de futuro a ser realizada mediante a concentração do poder e a lógica interna com que isso se oferece e se propaga são precisamente estas três inversões.

Todo mundo sabe que Karl Marx tem uma dívida enorme com Georg Friedrich Hegel. Nós podemos dizer que Hegel é uma transição entre a mera paralaxe cognitiva e a mentalidade revolucionária. Hegel descreve a estrutura da realidade como sendo composta de um trecho que ele denomina espírito, *Geist*, que nós não sabemos exatamente o que é. Esse espírito se realiza, se manifesta, através da criação da natureza; mas ele coloca a natureza como negação dele próprio. O ser inicialmente aparece apenas como conceito compacto, abstrato. Ele vai se tornar concreto através da realização da natureza. Essa realização da natureza começa, portanto, pela negação do próprio ser; ou seja, o ser cria uma espécie de seu oposto. Esse ser que é puro espírito cria o seu oposto que é a natureza física e ao fazer isso ele se aliena nela, então existe um conflito entre

espírito e natureza, um conflito que perpassa toda a história humana e se manifesta nas várias formas humanas de alienação. É preciso ver que Hegel observa que o ser, antes de se determinar mediante a criação da natureza, tomado enquanto indeterminado, é idêntico ao nada. Portanto não adianta perguntar o que é o ser, o que é o tal do espírito, exceto olhando através da sua manifestação concreta na natureza, que é uma manifestação ao mesmo tempo opositiva. Só que para o espírito se determine de alguma maneira, seja mediante a criação na natureza ou de qualquer outra maneira, ele tem de ter poder de se determinar; e se ele tem o poder de se determinar, então ele não pode ser idêntico ao nada porque o nada não pode se determinar de maneira alguma — o nada, nada faz.

Esse princípio fundamental da filosofia de Hegel já marca ou o que seria um lapso monstruoso, talvez o maior da história da filosofia, ou alguma sacanagem embutida. Eu prefiro acreditar nesta última, pois Hegel demonstra tanto talento na análise filosófica, tanta capacidade, tanto domínio técnico da coisa, que é impossível que ele cometesse logo no ponto central da sua filosofia um erro tão grande. O intuito desta frase é reduzir o ser, o espírito, à sua manifestação; quer dizer, a manifestação do espírito na natureza faz com que ele passe do nada à existência mediante um ato de auto-determinação. É claro que isso é auto-contraditório, absurdo, mas é assim que ele diz.

A filosofia de Hegel começa a ficar interessante quando ele descreve o processo histórico da humanidade como uma sucessão de etapas da manifestação do espírito. Aí aquilo que era absurdo começa a adquirir certa verossimilhança porque a idéia de que tudo que aconteceu na história manifesta um espírito que, de certo modo, transcende tudo isso é um método perfeito; aliás, é o único que existe. Se você busca investigar o sentido de alguma coisa, você está apontando. Se você fala no sentido da história, o sentido da existência humana; o sentido de uma coisa nunca pode se esgotar nela mesma. O significado de um signo nunca pode ser o próprio signo, sempre tem de ser alguma coisa que o transcende; então a simples busca de um sentido na história já supõe um ponto de vista superior que unifica tudo. É claro que as análises históricas que Hegel faz baseado nisso são brilhantes. Ninguém havia jamais tentado analisar toda a história humana como a expressão de um intuito, de um plano espiritual que sutilmente guia esse conjunto. Embora partindo de uma premissa absurda, o plano deixa de ser absurdo na hora em que ele se torna execução.

Essa premissa que Hegel adotou é de fato desnecessária para o conjunto. O sistema se manteria de pé pelo menos naquela parte que é constituída de análise da história. No entanto, ele diz que o estado de alienação em que os seres humanos vivem, afastados de si mesmos, é apenas um sinal, uma derivação local da alienação do próprio espírito. O espírito se aliena ao criar a natureza e, somente quando o processo todo está completo, aí você tem a negação da negação — aquele ato inicialmente negativo pelo qual o espírito se nega para criar um outro ente que é a natureza —, aí então tudo é reintegrado ao espírito e volta a reinar a identidade do ser consigo mesmo. Isso se daria, segundo Hegel, dentro do processo histórico, através da criação do Estado perfeito. O Estado perfeito seria a culminação da história humana e, portanto, o reencontro do espírito consigo mesmo. É claro que o sistema de Hegel consiste em um bocado de idéias malucas e um bocado de intuições geniais. Não pense que Hegel, quando fala em Estado perfeito, era a favor de ditaduras, fascismo, comunismo, nada disso. A idéia que ele tinha do Estado perfeito é uma coisa que na verdade se parece até com o Estado americano: um Estado de lei e ordem; seria o Estado leigo democrático moderno.

[0:30] Karl Marx leu tudo isso, ficou muito impressionado, mas ele acreditou que a idéia mesma de você expor o conjunto da história...

Transcrição: Eduardo Afonso de Aguiar, 19 de janeiro de 2010.

[Parte 2: 20100109]

como se fosse uma dialética interna a uma mera idéia ou conceito, como o espírito, era um negócio muito etéreo e que valia a pena investigar se esse processo acontecia não na esfera da idéia, mas na

esfera dos fatos reais de ordem material. Assim como Hegel tinha visto todo o processo histórico como um indeterminado inicial que se determina negando-se, e que, depois, reencontra-se consigo mesmo no fim do processo; Marx quis ver se não havia um equivalente disso no mundo material. Porém, o que ele chama de matéria, na verdade, é uma coisa muito estranha, porque o conceito fundamental que ele usa não tem nada a ver com ciências da natureza — Karl Marx escreveu quase nada sobre a ciências da natureza, embora não fosse desprovido de dons científicos, sobretudo matemáticos; quem escreveu um livro a respeito foi Engels, que é um dos piores livros que existem a respeito, *A Dialética da Natureza*.

O foco de interesse de Karl Marx se centra num treco que ele chama trabalho, que é o esforço humano de transformação dos elementos naturais de acordo com as suas conveniências e necessidades. Pensando assim, era lógico que ele tentasse usar o esquema de Hegel na esfera dos estudos econômicos, porque é a economia que lida exatamente com isto: a extração de matérias-primas, sua transformação através da produção e sua comercialização. É por isso que no centro da obra de Karl Marx está *O Capital*, que é um livro de economia.

Karl Marx aderiu ao socialismo ainda muito jovem, e o movimento socialista — todo ele — via o socialismo como o estágio final da humanidade. Todo o movimento socialista acreditava que vai haver uma imensa transformação político-social e que chegaremos a um estado paradisíaco a ser chamado socialismo ou comunismo. Quando Karl Marx entra no movimento socialista todo mundo já acreditava nisso — uns por uma razão, outros, por outra; cada um defendendo à sua maneira — e ele se impregna dessa idéia ainda muito jovem.

Assim — impressionado de um lado pela filosofia de Hegel, e de outro lado pelo movimento socialista — ele se persuade de que aquele estágio final anunciado por Hegel, no qual o espírito se reconcilia consigo mesmo, seria exatamente o socialismo; não o mero estado leigo democrático, tal como Hegel pensava. É bastante claro que ele aderiu a essa idéia muito antes de ter qualquer argumento econômico para defendê-la. A redação de *O Capital* leva décadas, depois da adesão de Marx ao socialismo, e se prolonga quase que até o seu último dia da vida; tanto que o terceiro volume ele jamais terminou. Em geral a atenção é concentrada no primeiro volume, porque o segundo e o terceiro já são bastante confusos — e de fato é difícil saber onde Karl Marx quer chegar, mas no começo parece que ele sabia o que estava querendo fazer.

Como o socialismo não é, para Marx, a conclusão de uma análise histórica, mas, ao contrário, é um dado fundamental que ele tinha antes de fazer qualquer análise histórica que prestasse; então, evidentemente, aí nós já temos a inversão do sentido do tempo. Pode-se discutir o que aconteceu na história, pode-se discutir o curso dos eventos na história, mas o final dela está garantido: é o socialismo. Karl Marx só vai ter de explicar por que as coisas são assim. Ele poderia ter explicado de outras maneiras, como outros — Proudhon, Bakunin etc. — explicaram também de outras maneiras; mas como ele estava também persuadido de que o processo descrito por Hegel devia ser reencontrado na própria dinâmica do processo econômico, então é ali que ele vai concentrar a sua atenção.

E Karl Marx nos fornece um exemplo claríssimo das inversões revolucionárias, porque a inversão revolucionária não está só no conjunto, no esquema total do pensamento dele, especialmente de *O Capital*; está praticamente em cada página do livro. Eu vou dar aqui alguns exemplos e até sugerir que, depois, esse é um estudo que vale a pena fazer. Eu estudei esse livro acho que 40 anos atrás; estudei mesmo naquela época e só aos poucos eu fui percebendo essas coisas. O livro para mim não existia mais como texto, mas como evocações de situações reais projetadas imaginativamente — eu já tinha esquecido o livro, praticamente —, quando eu, de repente, examinando estas projeções, comecei a notar que certas coisas que Karl Marx dizia — e que na hora pareciam bastante lógicas e plausíveis; até profundas — expressavam uma exata inversão da experiência real do próprio Karl

Marx; não da minha. Não é que o que ele estava dizendo não conferia com a minha experiência. Eu via que entre as palavras que ele usava e a situação real que ele estava querendo exprimir havia uma inversão; ele trocava, dizia o contrário do que estava vendo, ou seja, não era possível realmente ver as coisas como ele estava vendo. Karl Marx estava mentindo? Bom, é difícil escrever um livro de mil páginas mentindo a cada linha. Ele estava dizendo o que ele entendia como verdade, mas o que ele entendia como verdade era realmente uma inversão. De certo modo ele via as coisas às avessas mesmo.

Esse tema do mundo às avessas — que depois virou o título da coluna do eminente Dr. Emir Sader — é um antigo tema da literatura e que, evidentemente, ressurgiu como um mote importante do movimento revolucionário. Veja que o emblema do Foro de São Paulo é a América Latina de cabeça para baixo. Como tema literário, isso surge no Renascimento — eu não sei se teve precedentes na Antiguidade, deve ter tido. É claro que a imagem do mundo às avessas é um dos elementos que impregnam a imaginação revolucionária, mas impregnam além da possibilidade de controle: chega um ponto em que não se sabe se ele está fazendo uma figura de linguagem, ou se ele está vendo a realidade de maneira invertida; mas aí a própria leitura do texto nos mostra isso.

Eu vou ler alguns trechos. Se for preciso leio mais de uma vez; Karl Marx é sempre difícil. Ele fala aqui de um negócio que se chama mercadoria:

“Se deixarmos fora de exame o valor de uso das mercadorias (...)

Quer dizer, uma coisa é o valor de uso. Para que você compra a mercadoria? Você compra uma banana para comê-la, mas o comerciante comprou não para comê-la, e sim para vendê-la. Então tem um valor de uso para mim e um valor de troca para o comerciante.

“(...) elas só têm uma única propriedade em comum, que é a de serem produtos do trabalho. Mas mesmo o produto do trabalho em si mesmo sofreu uma mudança nas nossas mãos. Se fazemos abstração do seu valor de uso, fazemos abstração ao mesmo tempo dos elementos materiais e formas que tornam o produto um valor de uso.”

[0:40] Ou seja, na hora em que ele diz para deixarmos de lado a questão do valor de uso — temos aqui várias mercadorias: uma banana, um caminhão e uma garrafa de pinga —, então nós deixamos de lado também as propriedades materiais que fazem com que esses objetos tenham um valor de uso: a banana é para comer, a pinga é para beber e o caminhão para transportar alguma coisa.

“(...) Já não vemos então uma mesa, uma casa ou qualquer outra coisa útil. A sua existência como coisa material foi posta fora do nosso horizonte de visão. Ela já não pode ser encarada como produto do trabalho do pedreiro ou de qualquer outro operário. Junto com as qualidades úteis dos produtos mesmos colocamos fora do horizonte de visão tanto o caráter útil dos vários tipos de trabalho incorporados neles.”

Ou seja, você faz abstração: do valor de uso; das características materiais que tornam aquilo um objeto útil; e do trabalho específico que foi necessário para torná-lo útil.

“(...) Portanto, nada sobrou senão aquilo que é comum a todas as mercadorias; todas são reduzidas a uma e única espécie de trabalho: o trabalho humano em abstrato.”

Ele está fazendo abstração do próprio trabalho humano em abstrato, independentemente da sua diversificação em milhões de tarefas diferentes destinadas a criar este ou aquele produto com o seu respectivo valor de uso, ou seja, a maneira de se fabricar um caminhão não é a mesma maneira de

se colher uma banana. Ele diz que é esse trabalho abstrato que se incorpora na mercadoria e faz dela um valor de troca. Mais adiante ele diz o seguinte, prestem bem atenção:

“(...) Um valor de uso ou artigo útil só tem valor porque nele foi incorporado o trabalho humano em abstrato.”

Isso é impossível. Ele acabou de dizer que, para obter a noção do trabalho humano abstrato, ele separou o valor de uso da mercadoria, ele separou as qualidades materiais que tornam essa mercadoria um valor de uso, ele separou as modalidades de trabalho que foram necessárias para transformá-la em um valor de uso, e daí sobra o trabalho humano abstrato. Em seguida ele diz que esse valor de uso é determinado pelo trabalho humano abstrato. Mas é o contrário! O trabalho humano abstrato é o trabalho considerado independentemente das suas diferenças. Veja a diferença entre colher e transportar a banana e fabricar um caminhão para transportar banana. As operações são completamente diferentes; não existe nenhuma maneira de fazer uma através da outra, ou a outra através da primeira; a colheita de bananas e a produção de caminhões se dão por processos que são irredutíveis e incomunicáveis. Ele fez abstração dessas diferenças — da diferença entre banana e caminhão, da diferença entre a fabricação do caminhão e a plantação e colheita da banana — e sobrou então um negócio chamado trabalho humano abstrato: o trabalho humano considerado na sua totalidade tal como existe em uma determinada sociedade, independentemente da sua diversificação em modalidades de trabalho diferentes. É claro que esse trabalho abstrato, em si, não pode produzir nada. Ele é apenas um cálculo hipotético que o economista faz, tomando como ponto de partida as várias modalidades de trabalho irredutíveis entre si e materialmente irredutíveis a um trabalho comum. A noção de trabalho abstrato não é um universal real; isso não é baseado em uma distinção real. O trabalho abstrato em si não pode existir.

Entre o trabalho abstrato e as várias modalidades de trabalho, a relação que existe não é a que existe entre uma espécie animal e os seus vários exemplares. Por exemplo, a espécie cachorro compõe-se de todos os cachorros; ela claramente só existe corporificada nos cachorros. E justamente por um cachorro ser parecido com outro cachorro — ele tem uma estrutura idêntica à do outro cachorro, e à de um terceiro cachorro, e assim por diante — dizemos que eles compõem uma espécie. Mas a noção de trabalho abstrato não é do mesmo modo, porque as modalidades de trabalho que existem são tão diversificadas que são irredutíveis uma à outra. Você só as denomina de trabalho porque o que elas produzem ou ocasionam — pois nem sempre o resultado do trabalho é um produto, pode ser um serviço — tem um valor. Por exemplo, você chama de trabalho a um sujeito fazendo buracos n'água o dia inteiro? Não, você chama de diversão, de perda tempo, qualquer coisa. Nós só entendemos que algo é trabalho porque aquilo atende a uma finalidade social específica e essa finalidade se manifesta no fato de que o produto ou serviço decorrente tem um valor, quer dizer, alguém está disposto a pagar por aquilo.

Marx está dizendo o contrário, que é o trabalho que define o valor; não só o valor de troca, mas o valor de uso. Será que ele está louco, bêbado? Não. Simplesmente a mente revolucionária é assim: inverte o sujeito e o objeto. Ele está tentando fazer um raciocínio, e no meio ele inverte, troca. Raciocínios desse tipo existem praticamente em cada página de *O Capital*.

Eu não estou apelando a conceitos estranhos ao marxismo para dizer isso. Eu estou apenas lendo o que ele escreveu e imaginando a situação real a que ele está aludindo. Se eu tento imaginar a totalidade do trabalho desempenhado por uma sociedade, é impossível que esse trabalho abstrato por si confira valor a qualquer coisa, porque o trabalho abstrato em si não produz nada; como ele produz tudo, não produz nada especificamente. Qual é a diferença entre trabalho e não-trabalho? É o valor. Qualquer ocupação que não produza um bem ou serviço pelo qual a sociedade esteja disposta a pagar não é chamada de trabalho. Como chamar de trabalho um a sujeito fazer uma coisa absolutamente inútil, que ninguém quer e nem entende por que ele está fazendo? Qual é a diferença

entre trabalho e qualquer outra atividade? É o valor. Então se o critério de distinção do trabalho é o valor associado a ele, não pode ser ao mesmo tempo ele que determina o valor.

Isso partindo apenas da situação que ele descreve. Vejamos se nós podemos, pela nossa experiência, acrescentar alguma coisa. Suponha uma mina de algum metal. É claro que tem gente trabalhando lá, extraindo prata, ouro, diamante, metal ou qualquer mineral. [0:50] A mina tem de ser localizada primeiro. Ela pode ter sido localizada por sorte — você não chamará isso de trabalho —, ou pode ter sido localizada por um geólogo, um mineralogista, que estava empenhado nisso. Na hora em que descobriu a mina, o mineralogista colocou um tesouro imenso à disposição dos outros; você não vai comparar isto com a atividade do sujeito que está lá com picareta extraindo o minério. Juntar milhões de trabalhadores de minas não lhes dá a capacidade de descobrir uma mina. Para que eles possam trabalhar na mina, é preciso que a mina exista, e para isso ela tinha de ter sido localizada, o que pode acontecer por sorte — ou seja, sem trabalho nenhum —, ou mediante um trabalho intelectual de um geólogo. É claro que ele teve também algum trabalho físico, teve de se deslocar até o lugar, porém a maior parte do trabalho dele consistiu em estudar. Inseriremos isso no conceito de trabalho abstrato? Existe uma medida comum, no caso entre o trabalho do geólogo que localizou a mina e o trabalho do sujeito que está lá fazendo buraquinho com a picareta para retirar o minério? Bom, pode haver uma medida comum que se chama valor, ou seja, este trabalho vale tanto e o outro vale tanto. O geólogo tem direito à participação permanente na mina e vai ficar milionário, seja ele o dono da mina, ou mesmo que arrende para um outro. Ele pode não ter o capital — frequentemente acontece isto: “olha, eu localizei uma mina, não tenho capital”, e procura lá um banqueiro que pega 80% do negócio e dá 20% ao geólogo. Ainda assim ele vai ficar milionário.

A mina por si tem um valor, o trabalho do geólogo tem um valor, o capital investido também tem um valor e o trabalho do sujeito que está lá batendo com a picareta também tem um valor. Se fosse o trabalho que mede o valor, esta situação seria simplesmente impossível, porque é o valor inerente à mina que diversificou as várias modalidades de trabalho: a do geólogo, a do banqueiro e a do trabalhador braçal. Portanto, é impossível que o trabalho seja o gerador do valor. Por que você produz determinado produto? Porque você acredita que ele tem um valor. E por que você acredita que ele tem um valor? Porque as pessoas querem comprá-lo. Se ninguém quiser comprar, não adianta ele ter dado um trabalho miserável. Portanto é lógico — e agora não estou mais analisando só o texto de Karl Marx, estou comparando com a minha experiência — que o valor não advém do trabalho e nem da produção, mas do consumo. É curioso que a figura do consumidor é um negócio distante, etéreo, em páginas e páginas de economia. O consumidor é evidentemente a peça-chave aqui. Se eu produzo uma coisa que me deu vinte anos de trabalho, trabalhei dia e noite naquilo, e ninguém quer pagar nada, então aquilo não é um valor, não é uma mercadoria, eu não posso vender aquilo. Como é que eu posso dizer que o trabalho gera o valor? Não. O trabalho é orientado pelo valor possível, mas ele não o produz; o que o produz é a possibilidade de vender aquilo. Nesse trecho Karl Marx usa as palavras para dizer exatamente o contrário do que ele está percebendo e esse contrário nega ainda o que todo mundo pode observar.

Aqui eu não posso mais falar de paralaxe cognitiva, mesmo porque eu li dois parágrafos e o primeiro parágrafo é contraditado pelo segundo; ou seja, você tem uma inversão da percepção, você tem um erro de lógica — ele primeiro faz a abstração do valor de uso e depois diz que o valor de uso é determinado pelo trabalho — e mais ainda:

“(...) Como, portanto, pode ser medida a magnitude desse valor? Claramente pela quantidade da substância criadora do valor, isto é, o trabalho, contida no artigo, naquele bem. A quantidade de trabalho, no entanto, é medida pela sua duração, e o tempo de trabalho encontra o seu padrão em semanas, dias e horas.”

Isto quer dizer que o valor de uso de uma coisa é determinado pela quantidade de horas de trabalho que aquilo deu. Isso é tão absurdo que quando se chegou nesse ponto... Quando eu era jovem eu não percebi na hora porque eu estava embevecido com o negócio de socialismo, essa coisa toda, e aquilo ficou trabalhando no meu subconsciente... um certo desconforto, eu não sabia de onde vinha o desconforto. Vinha disso aqui. Ora, o valor de uso é o que o consumidor pretende fazer com aquela coisa. Como é que este valor pode ser determinado pela quantidade de horas de trabalho que a coisa deu para ser produzida? É um *non sequitur* imenso, entre uma coisa e outra tem um abismo.

Você tem aí então três coisas. (A primeira é) a inversão da percepção: ele está tentando descrever de onde vem o valor, e justamente aí, ele chega à conclusão inversa da que ele estava propondo. Ele diz:

“(...) O poder total de trabalho de uma sociedade, que está incorporado na soma total dos valores de todas as mercadorias produzidas por essa sociedade, conta aqui como a massa homogênea de poder de trabalho humano.”

Que... (como) essa massa homogênea do poder de trabalho humano pode determinar o valor de uma mercadoria, quando, na verdade, toda essa massa de trabalho só foi feita em vista de um valor? Se não houvesse o valor, a possibilidade do consumo, nada disso existiria.

Vamos ver outro exemplo. Ele vai falar do que ele chama fetichismo da mercadoria. Fetichismo da mercadoria significa o seguinte: há várias mercadorias que foram produzidas pelo trabalho humano e o valor delas, segundo Karl Marx, é o trabalho humano que foi ali incorporado nelas. Portanto, o que deu mais trabalho tem mais valor, e o que deu menos trabalho tem menos valor; o que já é uma coisa inteiramente absurda, não nos termos de Karl Marx, mas na confrontação com a experiência econômica mais elementar. Eu vejo, por exemplo, que às vezes para escrever certos artigos, eu tenho um trabalho miserável, estudo, estudo, são várias horas de trabalho e chega lá o Arnaldo Jabor, escreve duas porcarias que ele inventou, bêbado, e o artigo dele vale mais, é muito mais bem pago do que o meu, e isso é normal na sociedade. É normal. Por exemplo, veja Soljenítsin. [1:00] Quantos anos de trabalho deu para o Soljenítsin escrever o *Arquipélago Gulag*, recolhendo milhares e milhares de depoimentos, milhares e milhares de documentos,

Transcrição: Rodrigo Fernandez Peret Diniz, 20 de janeiro de 2010.

[Parte 3: 20100109]

que ainda tinham de ser passados meio em segredo, escondidos. Ele junta isso e escreve aquele calhamaço, aquilo deu vinte anos de trabalho para o sujeito fazer. Stálin pedia para alguém pegar um gravador e ditava uma besteirada sobre lingüística. Pronto! Aquilo vendia que nem pão quente. Quantos exemplares vendeu *Arquipélago Gulag* na URSS? Nada! Ele nunca teria ganho um tostão com este livro se não viesse para o Ocidente.

Você esquece o seguinte a respeito da massa total de trabalho: ela não é um todo que possa ser somado, porque existem elementos que são antagônicos. Por exemplo: a propaganda que um fabricante faz para desacreditar o produto do outro. Como colocar isso na massa de trabalho? Uma coisa anula a outra. Aqui você lança um produto e um sujeito lança outro produto melhor ou diferente para tomar o lugar do outro produto no mercado. Como é que eu posso somar as duas coisas como se fossem coisas homogêneas, quando na verdade são antagônicas. Nós podemos ter a idéia de uma massa total de trabalho apenas como unidade de cálculo, mas não dizer que isso existe realmente e muito menos dizer que isso determina o valor de uso. Se dissesse que determina o valor de troca ainda seria possível pensar um pouco — embora também não seja assim —, mas o valor de uso... aí parece que ele trocou as bolas, inverteu.

Com fetichismo da mercadoria ele quer dizer que cada mercadoria é uma certa quantidade de trabalho que está ali incorporada. Isso aqui é uma quantidade de trabalho [diz o professor apontando para os objetos em sua mesa, incluindo uma cópia do livro de Karl Marx]. Essa quantidade de trabalho determina o valor, o qual será levado em conta no comércio, nas trocas; então a atividade comercial assume a figura de um intercâmbio de mercadorias, de coisas, e não de trabalho humano e é aí que entra a alienação do trabalho. A mercadoria se torna um fetiche; dá a impressão que ela age por si, então você diz: “Tantos gramas de ouro valem tantos barris de petróleo”. Ele diz então que a coisa se tornou uma relação entre mercadorias e não entre seres humanos reais que ali depositaram, mediante o trabalho, o respectivo valor dessas coisas. Ora, será que o sujeito que está trocando ouro por petróleo imagina mesmo que as mercadorias estão se trocando entre si sozinhas? Será que ele não tem consciência do trabalho que deu para extrair o ouro e o petróleo? Afinal, ele não teve que pagar os trabalhadores que extraíram uma coisa e outra?

Esse fetichismo da mercadoria surge do seguinte: Karl Marx inventou o trabalho abstrato como gerador do valor e a partir daí, no método de Karl Marx, o valor de uso sendo abstraído, sobra apenas as mercadorias como valor de troca, e elas se relacionam umas com as outras; mas isso não é a sociedade, isso é o método de Karl Marx. Ele confunde o seu método com o seu objeto e isso é inversão revolucionária da braba, isso é inversão de sujeito-objeto. Ele está vendo na sociedade algo que foi o método dele mesmo que inventou para fins de descrição e cálculo. Ele abstrai certas qualidades do objeto, concentra-se nelas. Foi Karl Marx quem separou mentalmente a mercadoria do seu valor de uso e da quantidade específica de trabalho que foi depositado ali, sobrando somente o trabalho abstrato. É só na perspectiva dele que as mercadorias se trocam umas às outras, que elas se tornam coisas dotadas de vida própria para além não só do trabalho que elas deram para ser produzidas, mas também do seu valor de uso. Ele acabou de inventar um conceito e em seguida ele vê esse conceito agindo na realidade como se fosse uma coisa existente, mas ele mesmo diz que obteve esse conceito por abstração. Ele não disse se é uma descrição da realidade. Ele está abstraindo um monte de diferença e criando um treco aqui que em si mesmo não existe, que é apenas um universal abstrato. Os conceitos que ele tem de mercadoria e de trabalho são universais abstratos. Mas se são universais abstratos, eles não implicam sujeitos humanos reais agindo porque abstraem a ação humana, sobrando apenas vários universais abstratos, nos quais, em tese, $x=10y$, por exemplo. Essa proporção matemática existe entre os universais abstratos, mas na verdade o valor da mercadoria pode mudar muito conforme a situação.

Vamos ler aqui esse parágrafo. Ele é meio complicado.

“(...) Da onde, pois, emerge o caráter enigmático do produto de trabalho tão logo ele assume a forma de mercadoria? Claramente, é dessa forma mesma.”

Quer dizer, o caráter enigmático da mercadoria emerge da mercadoria mesma. Enigmático para Karl Marx. Do fato de que não entender uma coisa, Karl Marx conclui que aquilo é fetiche, é uma espécie de fantasma. E daí passa a acreditar nesse mesmo fantasma.

“(...) A igualdade em todos os tipos de trabalho humano é expressa objetivamente pelo seus produtos, quando são todos igualmente valores. A medida do poder de trabalho pela duração desse desempenho de trabalho toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho.”

A quantidade de trabalho toma a forma do valor do trabalho. Nós já vimos que isso não acontece.

“(...) A mercadoria, portanto, é uma coisa misteriosa, simplesmente porque no caráter social do trabalho dos homens aparece para eles com um caráter objetivo estampado no produto desse trabalho porque a relação dos produtores para a soma total do seu próprio

trabalho é apresentada a eles como uma relação social que existe não entre eles, mas entre os produtos do seu trabalho.”

Eu acho que nunca houve um empresário, ou um industrial, ou um comerciante que imaginasse por um segundo só que os produtos estão se trocando uns aos outros, por si mesmos, independentemente do trabalho que foi colocado neles. O sujeito precisa ser imbecil para pensar uma coisa dessas, mas no caso o imbecil é o próprio Karl Marx. Qualquer trabalhador é capaz fazer esta conta: “Nós produzimos tanto e o nosso produto e o nosso produto é vendido por tanto.” Por essa relação entre o trabalho e o valor, que se cristaliza em algo chamado preço, o trabalhador é capaz de saber se a sua remuneração está sendo boa ou má. Se você está produzindo parafusos, nenhum parafuso foi vendido no mês passado e ainda assim seu patrão lhe pagou um salário de fome, esse salário de fome que você está recebendo está dando prejuízo para ele. O trabalhador sabe que nessa hora ele não vai exigir um salário maior porque senão ele vai afundar a fábrica. Todos sabem disso. Como é possível que a soma total do seu trabalho seja apresentada aos homens como uma relação social, não entre eles, porém entre os produtos? [1:10] Essa seria uma situação de loucura, de esquizofrenia total. Karl Marx acredita realmente nisso? No momento em que escreve ele acredita, porque se ele acreditou que o valor da mercadoria é determinado pela soma total do trabalho, então só pode ser assim. Mas quem pode vender um produto alegando apenas que deu um trabalho miserável? Imagine que um sujeito chega e pergunta se você quer comprar uma caixa de parafusos e se você responde que não precisa disso e ele retruca que deu um trabalho miserável para produzir. Ninguém compra nada porque a coisa deu trabalho para fazer. Mesmo nas artes você não valoriza a coisa pela quantidade de trabalho. Dizem que Dorival Cayami levava meses para fazer uma cançãozinha. Mozart em dez minutos escrevia uma sinfonia. Naturalmente uma coisa tem de valer mais que a outra. É delirante, mas uma vez que ele colocou a premissa e que essa premissa em si tem um caráter explosivamente auto-contraditório, vão se seguir conclusões cada vez mais fantasiosas e fantasiosas.

“(…) Existe uma relação social definida entre homens, a qual assume aos olhos deles a fantástica forma de uma relação entre coisas.”

Você expressa essa relação econômica como uma relação entre coisas para fins de cálculo estatístico, por exemplo. Você vê que a descida do preço de uma mercadoria determina o aumento do preço de outra; sem contar as mudanças na própria unidade de medida: a moeda. A mudança de moeda determina uma mudança no preço da mercadoria. Você pode fazer um cálculo, mas a realidade da vida econômica não é o cálculo que está não papel, é a produção de coisas reais trocadas por outras coisas que foram produzidas por homens reais. Não há quem ignore isso. Nem o capitalista pode ignorar isso porque ele sabe que as coisas não se produzem por si mesmas, muito menos o trabalhador que está lá pegando no pesado. Você imagina o sujeito lá, trabalhando na fábrica da Chevrolet, sai para comprar o carro e esquece que foi ele mesmo que o fabricou. É uma coisa de mentecapto. Qualquer pessoa dotada de um mínimo de razão e sensibilidade vai ficar louca da vida caso tenha trabalhado para produzir alguma coisa que poderia ser útil a ela mesma e que, depois, ela própria não possa comprar aquilo. Uma vez eu conheci um professor na Universidade de Indiana; ele dizia que o que ganhava ali não dava para colocar o filho na mesma universidade. Se as coisas fossem como Karl Marx estava dizendo, o sujeito jamais perceberia isso, mas como é possível uma pessoa não perceber isso? Vamos supor que você crie vacas, tem um trabalho miserável para alimentá-las, cuidar da saúde delas etc; e o que você ganha com isso não basta para comprar uma vaca. Se acontecer isso você está absolutamente falido. É impossível que você não perceba isso. Essa relação direta entre mercadorias só existe para fins de cálculo, não como realidade das relações sociais.

Aqui novamente Karl Marx está tomando o método pela coisa. Como ele está usando um método hipoteticamente matematizável para fazer estes cálculos da troca de mercadorias, ele acredita que o

que está acontecendo na realidade da vida econômica é o que está acontecendo no papel, ou seja, ele está confundindo o fato com a sua medição — o fato com o método científico usado. Isso aí já não é mais paralaxe cognitiva. Os homens da paralaxe cognitiva não cometiam erros tão primários; isso já é mentalidade revolucionária em ação.

Mais tarde vamos estudar este livro (não digo que vamos lê-lo todo no curso, não vai dar tempo para ler ele inteiro, apenas outros pedaços) e vocês vão ver que praticamente cada página — ou sejamos bondosos, de duas em duas — você tem um raciocínio desse tipo. A mente do sujeito está completamente invertida e, justamente por isso, esta descrição que ele está fazendo de um fetichismo inexistente se torna ela própria um fetiche. Esta visão marxista da economia é ela mesma um fetiche criado por estas inversões lógicas de Karl Marx em tal quantidade que você fica desorientado. Para fazermos um exame integral de *O Capital* — eu peguei aqui apenas quatro páginas do livro, do capítulo sobre as mercadorias — recenseando todas as inversões, nós levaríamos anos e, quando o completássemos, veríamos que o sujeito criou uma alucinação, criou realmente um fetiche, algo que uma vez que você entrou la dentro é difícil sair. Você sai, ou por motivos irracionais como eu mesmo saí... [Nota do revisor: o professor Olavo não expande que outros motivos podem levar à saída deste meio] Eu me afastei disso porque eu vi certos procedimentos do pessoal comunista que me chocaram, mas isso nada tem a haver com o conteúdo de *O Capital* — você sempre pode dizer: “O pobre do Karl Marx, não é culpado do que os comunistas fazem”, como muitos até alegam —, então eu digo que me afastei disso por um motivo irracional. Só muito mais tarde é que eu comecei a perceber estas coisas sem voltar a ler o livro com a mesma atenção que eu havia lido antes, pegando só os pedaços que eu me lembrava, como esse aqui que foi um primeiro que me chamou a atenção vinte, trinta anos atrás. Voltei lá, vamos pegar aquilo lá e explicar direitinho o que se passou ali, mas eu me lembro de muitos outros que eu não sei exatamente onde estão no livro e nem vou procurar agora. Mais tarde podemos examinar isso. Vamos ver outro pedaço... Espere um pouco... Só para reforçar o que nós já dissemos:

“(...) Não é o dinheiro que torna as mercadorias comensuráveis, bem ao contrário, é porque todas as mercadorias, enquanto valores, são trabalho humano realizado, e, portanto, comensurável, que seus valores podem se medidos um pelo outro conforme a mesma mercadoria especial, o ouro, por exemplo.”

Ele está querendo dizer que é mais fácil você medir entre si várias espécies de trabalho humano pela sua simples duração do que você medir uma mercadoria pelo valor de troca de outra. Parece-me que é exatamente o contrário. O cálculo do valor do trabalho pode ser tão imensamente mais complicado que você dizer, por exemplo, que x gramas de ouro valem tantas vacas, porque tantas vacas valeriam tantos cavalos e o cara que vende cavalos aceita essa quantidade de ouro pelos cavalos. Isso é imensamente mais simples do que você medir a quantidade total de trabalho e diferenciar o valor de cada tipo de trabalho em termos de dias, horas e semanas. [1:20] Nunca ninguém usou como unidade de medida no comércio o valor do trabalho que está incorporado na coisa, sempre usa uma outra mercadoria. Mas acontece que o dinheiro não é só uma mercadoria. O dinheiro tem outra propriedade que nós vamos ver exatamente agora.

“(...) É claro que as mercadorias não podem ir ao mercado e se trocar umas pelas outras por si mesmas.”

Parece que era exatamente isso que ele estava dizendo. Se é claro que as mercadorias não pode ir ao mercado sozinhas, como é que ele acha que, aos olhos de todos e dos trabalhadores também, o comércio é uma relação entre mercadorias e pessoas? Será que Karl Marx é o primeiro que descobre que as mercadorias não vão sozinhas ao mercado? Será que ninguém tinha percebido isso antes? É claro que isso é uma alucinação. O modo de construção disso parece com *O Processo*, de Kafka, quer dizer, é absurdo no todo e em cada detalhe.

“(...) Precisamos, portanto, recorrer aos seus proprietários. As mercadorias são coisas, portanto, sem poder de resistência contra o homem. Se elas são carentes de docilidade, ele pode usar a força, em outras palavras, ele toma posse delas. Para que esses objetos possam entrar em relação uns com os outros, enquanto mercadorias, esses proprietários precisam se colocar em relação uns com os outros (...)”

Isso quer dizer que, para que uma mercadoria se troque por outra, é necessário que os proprietários das duas respectivas entrem em relação um com o outro. Vamos supor que seja assim e continuar para ver onde é que vai chegar.

“(...) enquanto pessoas cuja vontade reside nesses objetos e devem se comportar de tal modo que cada um não se aproprie da mercadoria do outro, exceto mediante mútuo consentimento. Eles precisam, portanto, mutuamente, reconhecer um ao outro os direitos de proprietários privados. Essa relação jurídica, que assim se expressa em um contrato, quer seja esse contrato parte de um sistema legal desenvolvido, ou não, é uma relação entre duas vontades e não é senão o reflexo da relação econômica real entre os dois. É esta relação econômica que determina o conteúdo compreendido neste ato jurídico.”

Ele quer dizer que existe uma relação econômica que se expressa numa relação jurídica de troca mediante mútua aceitação. Mas sem a relação jurídica a troca existiria? Não. Se eu quero vender algo em troca de algo, seja dinheiro, seja outro bem, automaticamente eu já me reconheço como proprietário do artigo A e ao outro como proprietário do artigo B, ou seja, a economia implica algo mais que essa relação: ela implica a produção, o trabalho — Karl Marx mesmo acabou de dizer isso. A troca, o comércio, é apenas a etapa final. Muita água teve que correr para poder chegar lá. Se eu estou lá vendendo a minha vaca é porque eu criei o raio da vaca, ela comeu a minha grama, e a vacinei, cuidei e agora ela está pronta para ser vendida; aí eu vou entrar em uma relação com o outro sujeito. Eu posso dizer que é a relação econômica que determina essa relação jurídica? Não, porque a economia tem muito mais coisa do que isso.

A relação comercial é essencialmente jurídica. Não é que existe uma relação econômica e que ela se expressa numa relação jurídica. O simples intuito de vender já é uma relação jurídica, porque o que define o jurídico, já dizia o Miguel Reale, é a bilateralidade atributiva, que é o direito que você tem de esperar que se você fizer alguma coisa, o outro faça outra. Isso é a definição da relação jurídica. Essa compra e venda já é em si mesma uma relação jurídica. Se ela se expressar numa lei escrita, ou como diz Karl Marx, num sistema legal desenvolvido, é outra coisa. Mas ele mesmo disse que esta relação é um contrato, quer este contrato seja, ou não, parte de um sistema legal desenvolvido. A relação contratual é jurídica em si mesma. E o contrato já está subentendido na simples intenção de vender alguma coisa. Aliás, se o sujeito produziu para vender, a natureza contratual da sua atividade já estava subentendida em todo o processo de produção. A relação contratual é jurídica em si mesma, e não econômica. Em uma economia extrativista, onde o sujeito simplesmente extrai e consome, aí já há um processo econômico, não um processo jurídico; mas não se você troca uma maçã por uma banana. A estrutura jurídica que preside as trocas não é uma superestrutura que se põs em cima de uma relação econômica. Não! Ela já é a própria relação econômica; ela é fórmula lógica da relação econômica. Não existe uma realidade econômica em cima da qual se constrói uma expressão jurídica. Isso seria absolutamente impossível a não ser que você considere a idéia de um contrato não jurídico; mas contrato é um conceito eminentemente jurídico. E se há um contrato, ainda que implícito, está subentendido que existe alguma sanção ou castigo se alguém falhar em cumprir o contrato. Se você for em um mercado em São Paulo, você verá os comerciantes gritando para os outros: “Ô fulano! Entrega tantas toneladas não sei de quê...”, não discute o preço, não discute nada; ele sabe o que o outro vai fazer. Isso é o contrato na sua forma mais elementar e já é

um elemento jurídico porque há bilateralidade atributiva. Na economia não há bilateralidade atributiva. Não há um só conceito puramente econômico que tenha esse elemento.

Anos atrás eu fiz um trabalho — acho que está no meu site — que se chama “Que é dinheiro?” Uns economistas dizem que é uma unidade de medida, outros dizem que é uma mercadoria pela qual se avalia o valor de outra mercadoria — Karl Marx acabou de dizer a mesma coisa: uma mercadoria pela qual você mede o valor de outras mercadorias. É claro que o dinheiro é tudo isso, mas para ser tudo isso ele precisa ser em si mesmo um contrato porque o dinheiro — ouro, prata, jóias, ou um pedaço de papel — só é dinheiro porque as duas partes o reconhecem como tal. [1:30] O dinheiro é o documento que atesta um contrato. Quando você tem dez dólares no bolso, você tem um contrato com o resto da sociedade de que isso pode ser trocado por uma quantidade de bens — aos quais, no momento, se atribui aquele valor —, desde que ambas as partes atribuam o mesmo valor. Se você quiser comprar a cidade de São Paulo por dez reais, você não pode comprar. Isso quer dizer que a simples existência da possibilidade da troca já é um elemento jurídico e o dinheiro é um fenômeno de ordem jurídica, não econômica.

Transcrição: Eduardo Afonso de Aguiar, 20 de janeiro de 2010.

[Parte 4: 20100109]

Acontece que as relações humanas, à medida que as sociedades humanas se tornam complexas, se tornam cada vez mais jurídicas. A tendência é você transformar tudo em lei. Mas a lei já estava implícita no começo, e não é por que você não tem uma lei escrita que esse elemento deixa de ser jurídico. É impossível você encontrar uma explicação puramente econômica para o dinheiro. Ele é um elemento que entrou de fora na economia. Entrou da onde? Da inteligência jurídica das pessoas, que é a capacidade de regular suas relações de maneiras que sejam aceitas pela duas partes.

Esses são exemplos de como a inversão inicial do tempo, que é a idéia do socialismo como meta final da História, que é pressuposta por Karl Marx desde o início, já se impregna de tal modo na cabeça de seu portador, que ele pratica inversões menores em tudo o que ele escreve. Vamos dar outro exemplo. Para este eu não encontrei o texto próprio Karl Max aqui, então eu recorri ao seu resumo dado na página 239 do livro *The main currents of the marxism*, de Leszek Kolakowski, um filósofo polonês. Eu acho que existe uma edição brasileira deste livro. Este livro é importantíssimo.

“(...) como vimos, a característica essencial do capitalismo, aos olhos de Marx, era sua necessidade ilimitada de multiplicar valor de troca, o apetite insaciável pelo aumento de si mesmo pela exploração do trabalho. O capital é indiferente a natureza dos bens específicos que ele produz ou vende.”

Você acha que é indiferente para um capitalista — um empresário, por exemplo — produzir, sapatos ou tanques de guerra? Não. O investidor anônimo pode ser; mas não o dono da empresa, não o sujeito que dirige a empresa, não o acionista majoritário que tem responsabilidade sobre aquilo porque ele tem de entender daquilo. Você pode ter um capitalismo bancário, que em princípio será indiferente; mas isso é outra coisa. Acontece que Karl Marx está examinando o capitalismo como se fosse uma regra de jogo. Portanto, ele faz abstração de todos os fatores materiais da coisa, e sobra apenas a regra do jogo — o código, por assim dizer, do capitalismo. Esse código, como se aplica a todos os gêneros de mercadorias e serviços, é em si mesmo indiferente às mercadorias e serviços porque ele tem de abranger a todas as mercadorias e serviços indiferentemente; mas não vamos confundir o capitalismo com o capitalista.

De onde Karl Marx tira a idéia de que o capitalista é indiferente ao que está produzindo? Ele tira isso do fato de que o seu método é indiferente a essa diferenças; o seu método faz abstração dessas diferenças. Então, novamente, ele está projetando o método no objeto.

Podemos dizer que, por exemplo, Henry Ford era indiferente a automóveis; se ele pudesse ter ganhado dinheiro fabricando camisinhas, ele teria fabricado? Ou que Walt Disney era indiferente a produzir desenhos animados ou foguetes extra-planetários? Como podemos dizer isto? Isso não faz o menor sentido. Um sujeito que seja absolutamente indiferente aos vários bens produzidos e que, vamos dizer, pense apenas nos lucros: isso não é a definição de um empresário, é a definição de um banqueiro. Qual é o artigo que o banqueiro vende? Ele vende dinheiro. Não acabamos de ver que o dinheiro também é uma mercadoria? Então, o banqueiro é indiferente ao dinheiro? Não é possível. Um banqueiro tem de gostar tanto de dinheiro, quanto um fabricante de automóveis tem de gostar de automóveis. O banqueiro é eminentemente um matemático — todos os grandes progressos da arte bancária são matemáticos que fazem —, então ele é um sujeito que gosta de números abstratos e que joga com isso. Pode acontecer uma situação onde os banqueiros dominem a totalidade da economia, então esta classe de capitalistas internacionais é indiferente ao vários bens; mas eles são indiferentes enquanto produtores, não enquanto consumidores, porque há também esse lado: como é que o sujeito pode ser totalmente indiferente às mercadorias enquanto produtor, se ele também é um consumidor? Aí teríamos o caso do fabricante de carros que só usa os carros do seu concorrente porque ele não acredita nos seus. Vocês já viram isso acontecer? Se acontecer ele está lascado, pois no dia seguinte ele aparecerá no anúncio do concorrente.

O capitalismo enquanto regra do jogo, um esquema abstrato, é indiferente às diferenças entre as mercadorias, porque ele tem de se aplicar a todas; assim como a regra do jogo de xadrez é indiferente ao resultado deste ou daquele jogo. A regra do jogo é indiferente a se você vai ganhar ou se você vai perder, como, aliás, é a regra de qualquer jogo, por definição. Porém, você não pode confundir a regra do jogo com os jogadores. É claro que dizer: “Como a regra do xadrez é indiferente ao resultado, esses dois caras que estão jogando também são indiferentes ao resultado; para eles tanto faz ganhar ou perder!” é uma alucinação — criada pela troca do método pelo objeto. E como o método é criação dele, acaba sendo a inversão do sujeito e objeto.

Isso está presente em, vamos dizer, cada página de Karl Marx. Não tem um assunto que ele analise em que você não veja, pelo menos de raspão, essa marca da inversão revolucionária. Mais tarde nós estudaremos isso com mais cuidado e eu pedirei a vocês que leiam outras páginas e identifiquem outras tantas, de no modo que nós possamos fazer uma coleção. Eu não vou fazer isso pessoalmente de jeito nenhum, nem vocês vão fazer isso agora. Eu dei aqui o método e a dica como é só para dar um exemplo de como a modalidade de leitura que estou propondo funciona.

Eu não tive que exercer o mais mínimo espírito crítico. Eu só tive que tentar imaginar como que capitalismo, tal como descrito por Marx, funcionava. Nos seus próprios termos, isso não pode funcionar de maneira alguma. Não é possível descrever um sistema econômico no qual cada agente em particular se identifica com a regra do jogo; ou ele é um jogador, ou ele é a regra do jogo. [1:40] Se cada um fosse a regra, seria a mesma coisa que não existir regra alguma.

Também não posso conceber uma atividade econômica de comércio que não seja em si mesma uma relação contratual. E não posso compreender um dinheiro que não seja por sua vez um documento que ateste a existência de um contrato. Esse documento pode ser qualquer coisa: um pedaço de papel escrito, uma nota promissória, uma moeda; e pode, ainda, ter algum valor de uso em si, ou não ter valor nenhum; isso é indiferente, o que importa é que ambos os lados contratantes aceitem aquilo como moeda; e se ambos aceitam, já está dada a relação jurídica intrinsecamente. Antes de haver comércio existia economia? É claro que existia; a economia começa na produção. Aquele elemento de troca é como se fosse um upgrade da economia que acontece na hora em que uma concepção jurídica começa a regular aquilo. Quando o primeiro homem de Neanderthal trocou um tacape por uma banana — ele poderia simplesmente dar com o tacape na cabeça do outro e tomar a banana, no entanto, ele diz: “Vamos trocar!” — já há uma relação jurídica e não uma relação econômica em si. Uma relação econômica em si, puramente econômica, é algo impossível,

inconcebível. Se há uma coisa que não existe — a não ser em caso de assalto, roubo —, é uma relação puramente econômica. Todas as relações econômicas são jurídicas, esteja isso expresso em numa lei ou não.

Karl Marx estudou direito e não gostava muito do curso — ele deve ter ficado por aqui, achando que aquilo tudo era um bando de formalismo que não tinha nada a ver com a realidade — por isso mesmo ele tentou reduzir o jurídico ao econômico, sem perceber que isso era impossível; mas também esta troca vem da confusão entre o método e o objeto. Como o método dele implica, entre outras coisas, olhar o econômico primeiro, então o resto só pode ser segundo, terceiro, quarto e quinto. Mas quem disse que o objeto é que você está estudando é assim? Foi ele quem decidiu olhar assim; ele poderia olhar o lado contrário. Se você fizer a pergunta que eu me fiz vários anos atrás: “Exatamente o que é o dinheiro; não quais os usos acidentais do dinheiro, mas o que é ele em si mesmo, por que o dinheiro é dinheiro?” você verá que o dinheiro é um elemento sempre jurídico, e não econômico em si; tanto que aquilo que serve de veículo para o dinheiro pode ou ser uma mercadoria também, dotada de valor de uso, ou pode ser algo que, em si, não tem valor de uso, como um pedaço de papel, embora ele tenha um valor de troca.

[Intervalo de 5 minutos.]

Antes de eu passar a responder as perguntas, eu gostaria de fazer uma observação. Mais adiante no livro, Karl Marx enunciará a sua famosa teoria da mais-valia, que diz que o empresário venderá o produto criado pelos seus trabalhadores pelo verdadeiro valor do trabalho que eles desempenharam, mas que só pagará uma parte desse valor de trabalho. Essa proposição é absurda, mas tão absurda em si mesma, porque pressupõe que, primeiro, existe um valor fixo do trabalho pelo qual você mede tudo o mais. O fato é que o valor de uma mercadoria não depende do que os trabalho que foi investido nela, e sim do que os consumidores pretendam pagar; mas como a figura do consumidor não existe aqui, este é um mundo onde só se produz e se vende: ninguém compra. Esta teoria da mais valia não precisa normalmente nem ser examinada em si mesma porque a absurdidade dela decorre do que foi dito antes.

Nós não chegamos à constatação desta absurdidade discutindo com o texto, mas simplesmente tentando imaginar as coisas do jeito que ele está descrevendo. Na hora em que ele monta o esquema e dá os nomes devidos às coisas, você vê que há uma troca de papéis — o que ele está dizendo da forma do capitalismo, de repente se personifica na figura do capitalista concreto e o que ele está falando de trabalho abstrato, de repente, se personifica no valor de uso concreto de uma mercadoria —, então a sua tentativa de imaginar aquilo falha porque você não sabe quem ocupa qual papel. Isso aí é uma fantasmagoria, um fetichismo. Ele está tentando criar uma fantasia, mas isso só pode valer como uma fantasia, na qual as regras do jogo mudam a todo instante como se fosse *Alice no País das Maravilhas*. Ou seja, a descrição que Karl Marx faz da economia é do tipo *Alice no País das Maravilhas*.

Só para efeitos de contraste e como espécie de vacina, não só contra a mentalidade revolucionária, mas contra até a paralaxe cognitiva, eu tenho usado o que eu chamo de método da confissão, que é um método que foi inspirado por uma mistura de Santo Agostinho com a fenomenologia de Husserl.

Husserl diz que é preciso descrever os objetos tal como eles se apresentam e pelos canais onde eles se apresentam — e ele desenvolveu uma série de técnicas para isso —, mas acontece que a fenomenologia tem o intuito de se transformar em uma ciência e é aí que começa o problema.

Uma ciência é um conjunto de procedimentos cognitivos que são reconhecidos como eficientes e válidos por uma comunidade de investigadores, de tal modo que só é admitido como verdadeiro

aquilo que todos, pelos mesmos métodos, chegaram a perceber em determinado instante; ou seja, para um conhecimento ser tido como científico é preciso operar uma série de reduções no objeto, até chegar a um ponto que seja comum a todas as pessoas.

[1:50] Este ponto comum quase nunca, ou raramente, coincide com o modo de apresentação dos objetos. Se coincidisse significaria que as divisões dos sistemas das ciências corresponderiam rigorosamente à estrutura total da realidade; o que é absolutamente impossível. A divisão do sistema das ciências depende de uma infinidade de coisas: dos interesses cognitivos que certo grupo de pessoas tem em determinado momento, dos instrumentos de investigação disponíveis, dos interesses que determinam estudar isso ou estudar aquilo, de fatores burocráticos, de fatores políticos, de fatores econômicos etc; e isso se corporifica na estrutura de uma universidade, na qual há um departamento de ciências exatas, um departamento de ciências aplicadas, um de ciências humanas etc.

Os modos como os entes se apresentam a nós são ilimitados em número. E os modos pelos quais as ciências enfocam esses mesmos objetos são, por definição, limitados. Cada ciência só enfoca por um determinado lado, que é o lado do seu método. Isso quer dizer que entre a abordagem fenomenológica e a abordagem científica existe um abismo que o próprio Husserl não percebeu, porque se ele queria fazer da fenomenologia uma ciência, isso supunha que todos os praticantes do método acabariam percebendo os mesmos objetos sempre pelos mesmos ângulos; correspondentes, por sua vez, à estrutura real e ao modo de apresentação destes mesmos objetos. Como, por exemplo, se apresenta para você um elefante e como se apresenta para você uma emoção de saudade? Não se apresentam da mesma maneira. Como se apresenta para você uma equação de segundo grau? É uma outra coisa. Como se apresenta para você um acontecimento histórico de outra época? Como se apresentam para você os acontecimentos políticos do dia? Como se apresentam para você os seus conflitos familiares e as suas relações sociais? Há uma infinidade de maneiras. A possibilidade de um acordo geral quanto a essas modalidades de apresentação dependeria de que a totalidade do sistema das ciências estivesse organizada precisamente de acordo com as várias modalidades de apresentação dos diferentes objetos e com as suas modalidades de apreensão pelo ser humano. E isso só seria possível se tivéssemos uma ciência universal que abrangesse todos os aspectos da realidade; o que é uma coisa impossível por definição.

O que acontece é que a fenomenologia acaba se refugiando em uma espécie de subjetivismo, e no fim das contas, como nas próprias obras de Husserl, se transforma numa espécie de idealismo extremado, no qual o único fator que conta é a consciência em si. A consciência entendida, diz ele, como mera intencionalidade. A consciência é tomar consciência de algo, é uma simples direção, como se fosse um vetor, e não uma coisa, ou uma função. A consciência se reduziria à atenção. E esse é o fator em torno do qual girará a fenomenologia de Husserl nos seus anos finais.

Bom, as limitações do projeto de Husserl logo apareceram na medida em que seus discípulos seguiram cada um uma direção diferente e transformaram aquilo em uma coisa que não tinha mais nada a ver com a proposta originária; mas alguma coisa, evidentemente, se aproveitava dali. O próprio Husserl, no início, percebeu que não era qualquer pessoa que poderia colocar em prática a idéia de descrever as coisas tal como elas se apresentam. Isso requer uma espécie de treinamento, diz ele, quase uma ascese. Olhar as coisas do ponto de vista fenomenológico não é olhar as coisas do ponto de vista natural e utilitário de todos os dias. Você vai ter que deixar que o objeto se apresente sem que você interfira nele e esperar que ele fale de alguma maneira. E daí eu pensei: é claro que esta ascese pode se transformar em uma espécie de sociedade secreta — uns caras que tem a capacidade de abordar as coisas por um lado fenomenológico, e outros que não são — e, ademais, o que valeria esta ascese se fosse praticada apenas como uma disciplina cognitiva, separada dos demais elementos psíquicos que interferem na busca do conhecimento. Então estava faltando alguma coisa, que era justamente o que Agostinho colocou.

Há aí também uma vaga inspiração baseada em Giambattista Vico, quando ele diz que nós só conhecemos perfeitamente bem aquilo que nós mesmos fizemos. Eu não posso conhecer um objeto tal como ele próprio se apresenta, se eu não sei o que eu estou fazendo com ele. Nos antípodas da fenomenologia existe o pragmatismo. O pragmatismo diz que o conceito de uma coisa não é o que ela é, mas o que você pretende fazer com ela; o conceito, para o pragmatismo, é uma ferramenta de ação. Qualquer que seja o objeto que você esteja estudando, qualquer que seja a modalidade de conhecimento que você esteja buscando, você tem algum objetivo com aquilo e, portanto, em parte você vai raciocinar pragmatisticamente; querendo, ou não. E se você não souber exatamente qual a relação entre os seus objetivos pragmáticos e a modalidade de apresentação do objeto, você não vai conseguir distinguir uma coisa da outra, você não vai conseguir fazer fenomenologia nenhuma. Você vai descrever objetos aparentemente puros, mas nos quais se expressa o seu projeto, o que você pretende fazer com eles. Não é possível uma fenomenologia sem uma ascese — não no sentido husserliano e meramente cognitivo, como uma disciplina da inteligência —, se não houver a introdução de um terceiro elemento, que não é de ordem técnico-fenomenológica, mas que é um requisito do conhecimento: a sinceridade. Para declarar como as coisas efetivamente se apresentam e estar certo de que não fui eu que as projetei lá, eu preciso não apenas descrever o objeto tal como ele se apresenta, mas descrever para mim mesmo o que eu estou fazendo; de modo que o conhecimento do sujeito por si mesmo tem de vir junto com conhecimento do objeto. Não é uma coisa separada.

A fenomenologia não pode ser praticada como uma disciplina uniforme para todos os seus praticantes, ela é um empreendimento de origem puramente individual e que vai ter que continuar individual; o que não quer dizer que os seus resultados finais não possam ser conferidos cientificamente, mas os seus métodos não são os da ciência. A ciência faz precisamente a abstração de todo o elemento pessoal que possa estar envolvido, mas é claro que o preço dessa abstração é muito simples: a ciência, como eu já expliquei aqui, jamais lida com objetos concretos, com entes concretos; lida apenas com aspectos abstrativos, que em seguida ela toma como realidade, de modo que se você juntar tudo o que todas as ciências sabem sobre um determinado objeto, você não consegue com isso captar a unidade desse objeto. Mas essa unidade se apresenta imediatamente a você na vida real. Nós temos, no que Husserl chamava de mundo da vida, *Lebenswelt*, certos conhecimentos que a ciência não alcança e sem os quais não poderia haver ciência. O *Lebenswelt* dá substância às ciências e pouco recebe delas de volta. A ciência tem de ser reencaixada no *Lebenswelt*. O conhecimento todo tem de se tornar parte da nossa confissão e...

Transcrição: Luiz Felipe Adurens Cordeiro, 19 de janeiro de 2010.

[Parte 5 : 20100109]

...a confissão consiste exatamente em você saber o que você está fazendo, saber o que você está querendo, e em declará-lo com todas as letras. Não se trata apenas de isolar aqui os fatores subjetivos. Você não pode neutralizar uma distorção subjetiva afastando-se dela, não olhando para ela. O que você tem de fazer é exatamente o contrário: você tem de assumi-la. Portanto, assumi-la significa saber exatamente qual é a sua posição em face do objeto, onde você está no espaço.

Ao fazer um desenho em perspectiva, você não pode levar em conta só as posições dos objetos entre si; o principal é posição do desenhista porque é ele que está articulando tudo. [2:00] Se você estiver consciente da sua perspectiva e das várias distâncias que os objetos tem com relação a você, então você pode embutir no desenho outras perspectivas imaginárias, que são as várias visões que os vários entes representados tem ou teriam uns dos outros. Como no famoso quadro *Las meninas*, de Velázquez, em que há o rei e a rainha sentados, um monte de gente em volta e, no fundo, um espelho onde aparece a cara do próprio rei, que, na verdade, se identifica com os olhos do próprio pintor, que eram também os olhos do espectador. Ali você tem um entrecruzamento de perspectivas, mas isso só é possível porque o pintor tem a sua perspectiva, é ele quem está pintando o conjunto.

Nós podemos chegar a uma visão muito clara do que os objetos representam em si mesmos porque nós podemos saber o que eles representam para nós, senão jamais poderíamos.

Quando Kant diz que nós não podemos conhecer a coisa em si, somente a parte fenomênica: isso é a paralaxe cognitiva. Afinal, sou eu que não posso conhecer a coisa em si e só posso conhecer a parte dela que se apresenta fenomenicamente; ou, ao contrário, é a própria coisa que não tem capacidade de se mostrar em si mesma, mas só de se mostrar para alguém? Hoje está claro para mim que a limitação da nossa própria perspectiva corresponde a uma limitação estrutural da própria coisa — se eu estou observando um animal vivo, então eu não estou observando o seu ventre aberto numa seção de dissecação —, eu não posso ver as duas coisas ao mesmo tempo. Eu não posso olhar a vaca dando leite para o bezerrinho e ao mesmo tempo dissecá-la e vê-la por fora e por dentro. Tal como a pintura mostra, uma perspectiva é real, é a do pintor; as outras perspectivas são imaginárias. Se o pintor se colocasse do lado oposto da sala, ele teria a perspectiva exatamente inversa. Eu não posso ver a vaca por fora e por dentro, mas a coitada da vaca também não tem a capacidade de se mostrar por fora e por dentro. Você testa isso da maneira mais simples: encare a si mesmo num espelho grande a aproximadamente cinquenta centímetros de distância e então se afaste um pouco do espelho e tente continuar se vendo como se você ainda estivesse a cinquenta centímetros de distância — isso é impossível. Existe uma relação clara entre as suas propriedades visivas, ópticas e as propriedades da superfície chamada espelho. É você que não pode se ver a dez metros de distância como se estivesse a cinquenta centímetros, ou é o espelho que também não pode mostrar isto? Nem você pode, nem ele pode.

Quando Kant diz que nós só conhecemos os fenômenos e não a coisa em si, ele não está dizendo absolutamente nada porque cada coisa em si consiste precisamente nessa capacidade de se mostrar diversificadamente para diferentes observadores e em diferentes circunstâncias; senão não seria uma coisa, seria um mero conceito de coisa. Você pode pensar um conceito de coisa sempre de um jeito, mas uma coisa real não é como se fosse uma forma estática só. Essa forma estática que a coisa representa é um potencial de transmitir informações em número ilimitado. Um copo, uma das coisas mais simples que há, tem a capacidade de ser olhado por um número ilimitado de lados e num número ilimitado de posições e lugares; ele tem essa capacidade em si. Se o copo não pudesse se mover, assim como uma montanha não pode se mover, ele não teria isso, teria outras capacidades. Existir é ter esta capacidade de transmitir informações diferentes para observadores diferentes e entrar em relações diferentes com outros entes diferentes. Se o ente fosse apenas uma coisa estática eternamente idêntica a si mesma e sempre se mostrando identicamente a todos os seres e em todos os lugares e situações, ele seria apenas um conceito e não uma coisa existente.

Kant está confundindo o método com a coisa — isso é a paralaxe cognitiva —, ele sabe o que está dizendo, mas ele não vê desde onde está observando. E se nós aplicarmos esta limitação proposta por Kant a ele próprio? Quando Kant escreve um livro, ele pretende que eu conheça o seu pensamento tal como é em si mesmo ou apenas a sua aparência fenomênica para mim? Se eu não posso ver a coisa em si com uma coisa tão simples, uma presença física tão manifesta quanto a de um elefante, como é que eu posso conhecer em si mesma uma coisa muito mais etérea, como o pensamento de Kant? A vida inteira Kant só se examinou a si mesmo enquanto sujeito, nunca enquanto objeto. Não é coincidência que ele fosse uma pessoa que não tinha relações pessoais profundas com ninguém, só uma relação social assim amável, mas distante.

Se não é possível conhecer as coisas em si mesmas, então eu pergunto: “e os outros me conhecem a mim mesmo?” Eu não posso me mostrar a uma pessoa tal como eu sou em mim mesmo porque eu sou uma sucessão de estados; eu já mudei muito desde que eu era pequenininho — podem crer, eu asseguro a vocês que aos dois anos de idade eu era completamente diferente; acho que eu nem falava. Que é esse em si mesmo? O meu ser, minha realidade, não é uma coisa estática, é um algoritmo — algoritmo é a fórmula de uma sucessão de transformações possíveis; transformações

inclusive que se manifestam algumas dentro de mim mesmo; outras, nas relações que eu tenho com as várias pessoas —, ou seja, eu existo porque eu tenho a capacidade de ser visto diferentemente por pessoas diferentes conforme suas posições, as suas relações comigo, sua idade, sua capacidade de percepção, etc. Tudo isso eu tenho. Esse é o meu potencial. Eu digo que eu existo realmente por causa disso. Se eu fosse apenas uma coisa estática, que é sempre vista da mesma maneira por todo mundo, eu seria um conceito abstrato.

Kant está se queixando de que as coisas não são conceitos abstratos. É que nem o turista que chegou em Lisboa e perguntou para o português: “Por favor, o senhor sabe onde fica o Convento dos Carmelos?”; e o português respondeu: “Ó raios! E quem é que não sabe?” Então é o caso de perguntar: “Ó raios, professor! E quem é que não sabe que as coisas não são os seus conceitos?” Kant não sabia. E com todo o seu talento filosófico o sujeito cai nessa. É isso que eu chamo de paralaxe cognitiva, mas em Karl Marx a coisa se agrava. Quando Kant ou Hegel, com toda paralaxe cognitiva que tinham na cabeça, pegam alguma coisa que eles conhecem e a analisam, o negócio é brilhante; [2:10] mas não tem uma página de Karl Marx em que ele não faça uma confusão dessa, ou seja, Marx é um caso realmente patológico de inversão. No começo eu admirava muito Karl Marx, depois passei a respeitá-lo a distancia, em seguida passei a ter uma vaga curiosidade intelectual, e hoje só posso ter um desprezo, isso é um caso patológico apenas. O cara criou uma vasta macumba intelectual na qual ele mesmo entrou e em que as pessoas entram com a maior facilidade.

Eric Voegelin mostra em *Hegel: Um Estudo de Feitiçaria* que o procedimento de Hegel é feitiçaria; mas aquilo lá é brincadeira perto do que Karl Marx fez. Hegel constrói uma feitiçaria no conjunto, na estrutura toda, mas as várias peças tomadas isoladamente são brilhantes e são verdadeiras. Hegel diz tantas verdades profundas, sobretudo no entendimento que ele tem de outros autores, que é um negócio fantástico. Karl Marx não, é macumba no todo e nos detalhes.

Muito bem, vamos responder algumas perguntas.

Leonardo Baptista dos Santos: Professor antes de conhecê-lo eu era um bom católico, só agora eu vou me tornando um verdadeiro católico, principalmente agora que estou lendo a obra de George Bernanos, “Diário de um Pároco de Aldeia”. Só aqui em trinta páginas aprendi muito mais do que deve ser a Igreja.

Olavo: Eu digo uma coisa para você, a Igreja dos últimos séculos nada seria sem esse apostolado leigo, sobretudo dos escritores. Isso é mais importante do que o que os teólogos estão fazendo, porque os teólogos fizeram tanta besteira que isso culminou no Concílio Vaticano II, na Teologia da Libertação, essa besteirada toda e culminou também em vários movimentos católicos de mentalidade profundamente revolucionária com a idéia: “Ah! Vamos criar a sociedade cristã etc.” “Como é que se cria?” “Pela concentração do poder.” Está aí o Antônio de Oliveira Salazar que não me deixa mentir. Ninguém pode negar que o Salazar foi um bom católico e um homem com as intenções mais maravilhosas do mundo. Só que ele, para criar essa sociedade, teve de concentrar o poder todo numa pessoa só, que era ele. O que é isso? É a contaminação da mentalidade revolucionária. Então você tem razão, lendo Bernanos você vai aprender muito mais sobre o catolicismo do que ouvindo muito padre por aí.

Paulo Camargo: Seria incorreto dizer que o amor a Deus e, portanto, também à verdade e à realidade é a maior fonte de forças para o intelectual não ser corrompido, esmagado, destruído pela sociedade atual, em especial no Brasil?

Olavo: Perfeitamente! Você entender que existe algo chamado realidade, primeiro — não é criação da sua cabeça, não é criação cultural —, você esta dentro duma realidade e não a realidade dentro da sua cabeça, mesmo o que você imagina ser a sua memória. Quantas vezes eu já observei que a

minha memória sem os suportes externos não funciona de maneira alguma. Por exemplo, você já imaginou estar num lugar diferente daquele que você dormiu a cada vez que você acorda? Em quatro dias você vai para o hospício. Ou seja, a estabilidade do ambiente externo é fundamental para nossa memória. O ambiente externo esta cheio de sinais, está cheio de informações, que são vitais para a estrutura da sua memória.

Você tem de aprender a dirigir o seu conhecimento pela realidade das coisas e pela admissão de que você está dentro da realidade e a assumir essa realidade que lhe cerca permanentemente; nunca esquecendo que você dentro disso é um mosquitinho, é um átomo desse tamanho. Às vezes a grandeza das nossas concepções faz com que a gente se coloque como Hegel no ponto de vista divino, mas você vê que Hegel confunde Deus consigo mesmo. Veja que isso — quando ele diz que o espírito se projeta nas coisas e depois, mais tarde, alcançado certo nível de desenvolvimento, ele resgata as coisas como partes de si mesmo — parece muito com a formação personalidade humana, a qual não é nada no início, é apenas uma potencialidade abstrata. Você vai sendo aquilo que conseguiu fazer de si mesmo no seu trato com as coisas e as várias situações que você vive e que lhe impõem modificações, você as incorpora e aceita como valores ou contra-valores que vão compor sua personalidade. Isso parece com a formação da alma individual, mas ele projeta isso na formação do mundo, da realidade inteira. Por que isso? Porque ele nunca não fez a pergunta: “Onde eu estou no meio desta coisa?” A palavra eu, para ele, é só um eu abstrato universal, nunca é o eu dele, Georg Friedrich Hegel. Falta o lado confessional. Se ele fizesse o lado confessional, veria que ele está confundindo um pedacinho, um ponto, com o desenho inteiro.

A confiança de que a realidade externa é existente e de que você é parte dela — isso é básico. Eu passei os exercícios no começo para isso. Por exemplo, aquele de você deitar e imaginar a densidade do planeta pra baixo de você. Ou de você olhar para o céu e ficar imaginando as distâncias e saber que você está ali aonde precisamente você está — não é para você olhar o céu e começar a delirar, imaginar que você está voando. Desenvolver esse censo da sua posição no espaço, pensar sempre sobre as direções do espaço. Lembrar como essas direções são básicas para a sua orientação, não só no espaço, mas na vida. Muitas idéias que nós temos não são nada mais do que uma metáfora construída em cima das direções do espaço. Quando você diz para as pessoas que estão com problemas: “Ah, deixa isso para trás; isso aí já passou”, ou como nas memórias daquele ator italiano Vittorio Gassman: “Um grande futuro pelas costas”; quem disse que aquilo que passou no tempo está pelas suas costas? Quando você estava lá, você também não tinha costas? Nós estamos usando o espaço como metáfora do tempo. Aliás, é difícil você captar o tempo em si mesmo. Nós sempre captamos o tempo através de uma imagem espacial. Se você não estivesse dentro do espaço, como é que você poderia fazer isto? Se você sáísse do espaço, também não haveria tempo. Estar num mundo real, enorme, ilimitado, e estar num lugar preciso e poder se orientar: isso é uma verdadeira maravilha.

Por baixo da realidade, existe um negócio que nós chamamos verdade. A verdade é aquilo que a realidade nos diz e que, portanto, você pode dizer a respeito dela. Qualquer verdade que você diga, você a diz desde a sua posição no espaço e no tempo. Não basta você dizer verdades abstratas e genéricas. É preciso que o seu enunciado abstrato e genérico tenha uma raiz na experiência real de tal modo que a sentença abstrata possa ser convertida novamente em experiência humana real e vice-versa. Qualquer enunciado abstrato cujo equivalente experiencial você não conhece é um *flactus vocis*, ou é uma afirmativa meramente formal de ordem puramente lógica, mas que não está dizendo nada.

Então é claro que é nisso aí que você tem de confiar.

Transcrição: Ana Regina Guimarães Bouças, 09 de fevereiro de 2010.

[Parte 6: 20100109]

[2:20] Com relação a Deus, eu já expliquei para vocês que o Deus do qual nós falamos aqui não é o Deus da teologia: nem da teologia católica, nem protestante, nem budista, nem coisa nenhuma. A Igreja Católica sempre ensinou que a existência Deus não é matéria de fé; é matéria de conhecimento. Lembra aquela explicação que eu dei sobre o Mundo dos Princípios? É claro que com aquilo você não tem uma concepção da presença de Deus para você, presença concreta; mas você tem a compreensão da onipresença de Deus. Eu acho que a pessoa não atinar com aquilo é uma coisa muito grave; quem quer que não atine com isso está seriamente mutilado na sua inteligência. Veja que este método do Mundo dos Princípios... Essas duas perguntas valem uma explicação mais compridinha.

São Boaventura dizia que você conhece Deus primeiro no mundo exterior, depois na sua própria alma e depois em si mesmo — eu só conheço Deus em si mesmo por algumas interferências que ele fez na minha vida; eu sei que foi Ele, eu sei que foi, porque eu não poderia fazer aquilo e o acaso também não poderia fazer —, mas o método que eu dei para vocês do Mundo dos Princípios é conhecer Deus na natureza, no universo físico. Para conhecê-Lo dentro de você, pense qual é a diferença total que faz entre você estar vivendo dentro de uma realidade que tem dimensões superiores infinitas, inteligentes e inteligíveis, ou você imaginar que você está apenas num mundo de presenças físicas mudas, sem significado e onde todo o significado foi apenas criação cultural humana. A diferença que isso faz na conduta das pessoas é monstruosa. O sujeito ateu pode alegar: “Ah, mas o sujeito religioso nem sempre se comporta melhor do que o ateu” etc, mas o que estou falando não tem nada que ver com ser religioso. Eu estou falando em admitir a presença real de Deus. Quantos religiosos fazem isso? Para a maioria Deus é um homem ou é um ente. Quanto cara religioso não imagina Deus assim como o faz Richard Dawkins, uma espécie de serzão que está fora e acima do mundo, observando tudo? Você ser religioso nominalmente, pertencer a uma congregação, não quer dizer nada, ou quase nada. E o sujeito que se declara ateu porque não aceita nenhuma das religiões existentes, ele pode estar situado existencialmente perfeitamente dentro desse quadro do Mundo dos Princípios que eu falei. Ele pode estar consciente disso.

É claro que a prática da religião facilita, mas às vezes atrapalha também porque o senso do simbolismo religioso foi perdido já há muito tempo; as pessoas não sabem mais. Nós devemos muito, sobre esse aspecto, à obra desse pessoal tradicionalista: René Guenon, Titus Burckhardt, Jean Borella e outros que restauraram uma capacidade de percepção da natureza simbólica da realidade; porém o problema com eles é que tudo vira símbolo, e o símbolo aponta para realidades de ordem metafísica. E com isso o elemento específico da ação direta de Deus sobre cada indivíduo desaparece. Isso não quer dizer que eles não acreditem num Deus pessoal, mas acontece que por este método do simbolismo só se chega num Deus impessoal. O Deus verdadeiro, presente, atuante só pode ser conhecido pela ação d’Ele sobre você. E isso você só obtém se você pede, porque se você obteve sem pedir você nem percebe o que aconteceu. Existe um elemento diferencial religioso — aliás, especificamente cristão — que me parece que esse pessoal não pega direito. Isso é assunto para mil aulas e esse negócio não vai acabar.

Bernardo Camargo: Carroll Quigley disse que uma civilização entra em declínio a partir do momento em que as instituições criadas para resolver tensões são instrumentalizadas e se tornam um fim em si mesmas. Gostaria de saber se também pode ocorrer ao nível individual ao criarmos esquemas de raciocínios que resolvem certas questões problemáticas, mas que passado determinado tempo já não são mais suficientes para resolver os novos problemas.

Olavo: Mas isto sem dúvida que acontece. Quanto mais satisfatório é o esquema que você criou, você tem de imediatamente dissolvê-lo, como costumavam fazer os filósofos islâmicos, que terminavam o tratado dizendo: “E Deus sabe mais.” E tinham toda a razão porque o esquema a que você chegou é maravilhoso, mas ele nunca vai deixar de ser a relação entre a parte e o todo — a

parte é você. É uma parte que nunca vai conseguir expressar o todo, mas ela se expressa sobre o todo e ela está na verdade se o que ela diz corresponde à posição real dela dentro do todo: “Eu estou aqui fazendo tal coisa com determinada intenção e, portanto, eu sei que o que está acontecendo é tal coisa e tal coisa...” Se você souber somente a sua posição, então é expressão subjetiva — saber a verdade sobre si já é alguma coisa — mas acontece que baseado nela você tem o instrumento para a descrição do que está acontecendo. Dizer a verdade não é dizer toda a verdade. O pessoal muitas vezes desiste de buscar a verdade porque só quer verdades universais e absolutas logo de cara. Existem duas ou três verdades universais e absolutas que você alcançar, mas você tem de começar com verdades mais modestas: a verdade sobre você mesmo, por exemplo. Eu sei que os psicoterapeutas têm muito essa experiência do paciente que chega lá e, ao invés de contar os seus problemas, ele faz comentários sobre os seus problemas. Ele não está narrando, ele está filosofando a respeito, e vai gastar muito dinheiro pagando para o psicoterapeuta até o sujeito decidir contar a história como ela é mesmo. O conhecimento consegue se articular de uma maneira satisfatória no momento em que nós declaramos a realidade tal como ela nos aparece efetivamente, tendo consciência da posição que nós ocupamos nela e, portanto, não escapando jamais dessa tensão entre o subjetivo e o objetivo. Uma coisa não se reduz à outra, nem a outra se reduz à primeira, mas elas não podem ser separadas: “Ah vamos neutralizar a subjetividade.” Mas que estupidez é essa? Se você neutraliza o sujeito, tira ele do conhecimento, então vai sobrar o quê? Todas as fórmulas universais obtidas pela ciência, descontando o que elas significam para qualquer ser humano, não são mais conhecimento: isso é, como se diz, comida seca. Você não pode comer a comida seca, você tem de botar água lá para ela crescer e virar comida. O negócio é você deixar que o próprio espírito o conduza sempre e saber que a realidade contém conhecimento, a realidade contém a sua verdade. Essa verdade é infinita. [2:30] Toda vez que você bater na porta, ela vai abrir e você vai ver alguma coisa. O que você viu pode ter um alcance universal, mas além dessa verdade universal existem infinitas outras. As pessoas usam a expressão: “progresso infinito do conhecimento”. No sentido quantitativo a expressão é auto-contraditória porque se a unidade de medida é infinita, você ter caminhado dois metros ou cem metros não vai fazer a mais mínima diferença. Se você disser: “uma espécie de escalada ilimitada do conhecimento”; isso é outra coisa. Daí não é mais um jogo de luz e sombras; é luz, depois mais luz, e assim por diante. Essa luz se abre para você na medida em que você a comporte, em que você a aceite; mas se você quiser pegar aquilo e transformar numa propriedade sua, não adianta. A Bíblia está muito certa quando avisa que nós somos vasos onde se joga alguma água, depois mais um pouco, sucessivamente.

Hermano Zanota: Professor, o senhor acabou de dizer que existe uma esfera de impossibilidade mesmo para Deus. Desta forma não estaria estabelecendo um molde para Deus, ou seja, uma limitação que é incompatível com o caráter infinito e ilimitado de Deus como Ele é tradicionalmente definido? (...)

Olavo: Não. Se você declara que Deus é infinito então Ele não pode ser finito, Ele não tem a capacidade de ser finito. Quer dizer, a impossibilidade intrínseca não desmente a infinitude onipotente Deus porque ela é a própria ordem da verdade. Ela é o próprio Deus na verdade. Schelling dizia uma coisa maravilhosa: “se vocês compreendessem o princípio de identidade, vocês o respeitariam porque o princípio de identidade é Deus”.

Hermano Zanota: (...) é incompatível com o caráter infinito e ilimitado de Deus como Ele é tradicionalmente definido?

Olavo: Sim, mas Ele é tradicionalmente definido assim como eu estou dizendo. O que eu estou dizendo aqui, embora eu não tenha extraído da teologia católica, é exatamente o que a teologia católica também diz por outras razões. A teologia católica deduz das escrituras. Eu não estou deduzindo das escrituras, mas eu estou chegando lá no mesmo ponto. Ó raios! A Igreja tinha razão é

assim mesmo, não tem como ser de outra maneira. Quem disse que Deus não pode suspender a lógica de Aristóteles foi São Tomás de Aquino.

Hermano Zanota: (...) Na aula passada o senhor disse, invocando Aristóteles, que Deus move o mundo por atração porque não há nada maior em que Ele possa apoiar-se para que empurre o mundo. Estabelecendo essa impossibilidade para Deus não estaremos criando esse algo maior que Ele?

Olavo: Não. Esse algo maior é Ele mesmo. Esta limitação: Deus não pode deixar de ser Deus; Deus não pode se tornar finito e ser infinito; Ele não pode criar outro Deus igual a Ele — não vem com negócio de Santíssima Trindade que é outra coisa; a Santíssima Trindade são três pessoas de uma mesma essência, que é do próprio Deus...

Se Deus fosse empurrar o mundo, Ele ia empurrá-lo para onde? Para fora de Si mesmo? Ele não pode fazer isso porque Ele é onipresente. Há algum lugar onde Deus não esteja — o inferno? É claro que Deus está lá; se não estivesse lá não, haveria inferno nenhum, o inferno some. Isso que ele está falando contradiz a onipresença. Deus não pode se colocar fora do universo para empurrá-lo. Seria preciso que o universo inteiro fosse um campo onde Deus não está. Deus não pode deixar de ser quem é; se Ele é onipotente, onipresente e infinito, Ele não pode deixar de ser essas três coisas. Às vezes nós atribuímos hiperbolicamente certos poderes que são próprios de entes materiais à Deus e chegamos à contradições, é claro, por tentar conceber Deus a partir das coisas criadas, sem levar em conta... É claro que você pode fazer por analogia, mas é apenas uma analogia; se você toma a analogia como identidade, concebe Deus agindo como uma coisa, um ente espaço-temporal agiria sobre outro, você já entrou em contradição imediatamente.

Marcela Andrade: Na apostila “Inteligência e Verdade” o senhor afirma que quando pessoa se dedica a certos tópicos meramente por obrigação profissional e escolar sem uma assunção interna, isso prejudica a inteligência porque ela só funciona integralmente, não há como simulá-la. Ocorre que é quase impossível fugir completamente dessas obrigações. Estou terminando uma especialização em direito tributário, exigência que qualquer escritório de advocacia faz para a admissão de novos advogados, mas a linha de argumentação é do desconstrucionismo semântico, uma coisa detestável e que sem dúvida emburrece as pessoas, às vezes tenho impulsos raivosos diante disso, vontade de largar tudo, mas respiro fundo e tento me manter ilesa.

Olavo: Olha, essa é a situação permanente — todo mundo vive. Você é obrigada a adquirir certos conhecimentos ou pseudo-conhecimentos que são errados, só lhe fazem mal e não servem para nada. Mas acontece que isso é a pressão social do ambiente social real no qual você está metida. Só há uma solução para isso: você vai ter que absorver essa pressão da circunstância, absorver, transcender e fazer disso um aspecto da sua personalidade. Você vai ter dez vezes mais trabalho do que os outros alunos porque eles podem simplesmente aprender a repetir aquela porcaria — as pessoas já estão totalmente alienadas de si mesmas, tratam os seus cérebros como se fossem um pinico: podem botar qualquer coisa, é uma lata de lixo — e você não quer fazer isso, você quer manter a sua inteligência íntegra. Você vai ter que absorver aquele conjunto e superar dialeticamente aquilo a cada vez, a cada lição que você recebe você vai ter que aprender o que o desgraçado do professor lhe falou e você vai ter que investigar e pensar aquilo e descobrir por que está errado, de modo que você consiga imitar o erro, se quiser. Do mesmo modo que eu estou falando aqui, eu sou capaz de pensar como Karl Marx — até já pensei em muito tempo, então sou capaz de imitar o erro dele —, mas eu sei que é um erro. Se eu não fosse capaz de imitar, significaria que eu não apreendi o pensamento de Karl Marx e, se não apreendi, eu ainda estou dentro do horizonte dele e ele continua sendo maior do que eu. Do mesmo modo você com o desconstrucionismo; se você não é capaz de fazer um raciocínio jurídico desconstrucionista exatamente como eles fazem, você não dominou o assunto. Agora, o truque dessas escolas é que

ninguém consegue imitá-los no todo, não é possível isso. Sempre que você imita e domina uma parcela daquilo — você automaticamente vê o erro que tem naquilo e você sabe como consertar esse erro — eles mudam de conversa, inventam outra...

Transcrição: Djane Bouças de Carvalho Britto, 21 de janeiro de 2010.

[Parte 7: 20100109]

O desconstrucionismo é charlatanismo mesmo! É uma coisa maligna, todo ele! Qualquer escola que não permita que você aplique a ela os preceitos dela mesma é, evidentemente, charlatanismo. Se, ao contrário, você realmente estiver buscando a verdade, o seu método deve ser aplicado prioritariamente àquilo que você mesmo está ensinando — eu não estou dizendo para você: “Leia tudo dessa maneira, deixe-se impregnar imaginativamente etc; faça isso com tudo, exceto com o curso que eu estou lhe dando” —, senão seria sacanagem; mas é exatamente isso que o desconstrucionismo faz: proíbe que façamos uma análise desconstrucionista do raciocínio desconstrucionista. Só pode ter a negação, não pode ter a negação da negação. Eu sugiro que você dê uma especial atenção a esta matéria, não porque ela seja boa, mas assim como nós damos atenção a uma doença. [2:40] Tem doença que obriga você a tantas horas de repouso, tomar tal remédio, fazer tal restrição alimentar etc. Você vai ter que prestar atenção nessa porcaria, não porque esteja gostando, mas justamente para poder vencê-la. O desconstrucionismo é como uma doença que a está incomodando, mas você tem de prestar atenção, senão ela vai lhe fazer mais mal ainda. Estas situações — onde professores, formadores de opinião de manifesta inferioridade intelectual impõem a sua ignorância às pessoas mais inteligentes — compõem a situação geral hoje em dia, mas isso é para nós aprendermos que o nosso conhecimento e a nossa inteligência não se convertem em autoridade socialmente válida por mágica. A história de que conhecimento é poder é uma eclipse. O conhecimento pode se transformar em um instrumento de poder, mas ele por si mesmo não dá poder algum, ao contrário, às vezes até atrapalha. O melhor é você se imbuir de toda a humildade possível e dizer que, se Deus a pôs neste inferno temporário, é porque alguma coisa você tem a fazer lá. Eu sugiro que você absorva tudo isso, que estude os remédios que neutralizam isso, e desmoralize o seu professor em público. Destrua mesmo sem dó nem piedade. Mas você precisa estudar primeiro para fazer isso. Absorva isso e vá tramando a sua vingança: “Um dia eu pego este desgraçado! E estará fazendo um bem para ele se fizer isso, você estará libertando o sujeito de um fetiche que o hipnotizou. Essas situações, às vezes, são uma chance maravilhosa para nós.

Por exemplo, durante a minha vida me aconteceu muitas vezes de conviver com pessoas loucas. Não só loucas, mas até psicopatas, gente perigosa. Aquilo evidentemente é a coisa mais chata do mundo. Não tem coisa mais chata no mundo do que um psicopata. No começo era uma coisa horrível, eu ficava chocado com a maneira das pessoas agirem — como podiam ser tão egoístas, tão maliciosos, tão manipuladores assim? É uma coisa imensamente chata, pois o sujeito só faz o que interessa a ele — não liga para os sentimentos dos outros, não quer saber —, usa as pessoas como se fossem pecinhas de um jogo; em geral por objetivos pequenos, banais. No entanto, isso me pôs no caminho do estudo de psicologia e hoje, de certo modo, eu sou grato a estas pessoas. Hoje eu tenho uma noção muito mais clara do que é a sanidade humana do que eu tinha naquela época. Uma coisa é você estar são e conviver com uma pessoa doente que pode deixá-lo doente também. Outra coisa é você saber exatamente qual é o limite entre as duas coisas. Você está na mesma situação: você é obrigada a conviver com louco, então é melhor você estudar psicopatologia. Existe a psicopatologia do discurso. Tem um autor chamado John Ellis, escreveu um negócio muito bom sobre desconstrucionismo.

Luiz Guilherme Fernandes Pereira: Na teoria das camadas da personalidade, a camada 4 é a do adolescente, que quer receber afeto, que o senhor falou na aula passada. Muitos acabam saindo da camada 4, mas ficam presos na camada 5. Como galgar novos avanços?

Olavo: Em primeiro lugar, a mudança de camada é um processo natural porque os problemas que se colocam em cada camada são parcialmente absorvidos; você vence esses problemas, e de outros, você se desinteressa.

A camada 5 é a camada da auto-afirmação — o sujeito tem de mostrar que ele é o gostosão, que ele vence todos, que come todas as garotas, essas bobagens assim. Ele não vai ganhar todas, algumas ele vai ganhar. Ele vai ganhar certa confiança mínima para que ele possa prosseguir a sua vida. Muita gente fracassa na busca dessa autoconfiança mínima. Eu fico assombrado com o número de pessoas absolutamente inseguras e tímidas que eu conheço. Pessoas que não aceitam nenhum desafio. Em vez de elas buscarem o desafio, elas buscam proteção, quer dizer voltam para a Camada 4.

Eu não sei se a maioria aqui conhece esse negócio das camadas. Eu dei uma explicação muito breve. Cada camada é o foco da atenção do sujeito por certo tempo, um novo objetivo que ele está buscando; e que, naquela fase, parece o mais importante.

Na passagem da quinta para a sexta camada você já tem de obter alguma eficiência real no mundo social, não se trata somente do sentimento de vitória. Por exemplo, se você já tem autoconfiança suficiente para você buscar um emprego, se apresentar como candidato e enfrentar o entrevistador, então você pode conseguir o emprego. Só que dentro do emprego você vai ter que aprender a trabalhar em equipe com as outras pessoas; então não interessa mais a sua auto-afirmação, interessa a existência real do conjunto.

As pessoas passam de uma camada para outra naturalmente, a não ser que algum obstáculo maior — interno ou externo — as tenha impedido de esquecer os problemas da camada anterior ou de se desinteressar deles. O problema não é você vencer tudo, ninguém vence tudo. Por exemplo, a 6ª camada é a camada da eficiência. Ninguém tem eficiência total, todos nós temos as nossas deficiências. O importante é que você consiga funcionar suficientemente de acordo com o que é exigido por aquele meio. Muita gente também não consegue: não acerta em emprego, não acerta no outro, não acerta no outro.

Cada camada coloca algum problema. O importante é que você não fuja dos problemas que tem na sua camada, mas também não queira vencer todos. Por que se você quiser vencer todos, aí você grudou naquela camada.

No Brasil, muita gente pára na 4ª camada. Necessidades de afeição, de aprovação, tornam as pessoas indefesas. Todos nós temos necessidade de afeição e de proteção. Proteção você pede a Deus e às suas próprias forças e aceita a situação de desproteção onde ela existe. Se você está brigando com um sujeito mais forte, você aceita que ele irá lhe bater. E qual é o problema? Você precisa sair pedindo socorro? Não, você apanha honradamente. Você faz o que você pode, seja bravo, seja valente, apanhe e vá para casa curar as suas feridas, e não precisa sair chamando papai, mamãe, irmão mais velho. Isso aí eu logo aprendi, com dez anos. Eu era fraquinho, e por ser assim eu precisava ser mais corajoso, se eu fosse agir de acordo com a minha fraqueza física eu não iria conseguir nada. Eu às vezes era tão corajoso que os caras mais fortes ficavam com medo de mim; era blefe — evidentemente —, era o que eu podia fazer. Pedir socorro, pedir pinico: “Jamais!” O problema da criança quando ela começa a entrar no mundo é ser uma criança frágil, num mundo mau e hostil, em que ela sente que ninguém gosta dela. Mas o problema é que alguém gosta. Se você não tivesse para quem pedir socorro, você não pediria.

Você estaria livre disso se entendesse que a sua necessidade de proteção é limitada e que a sua necessidade de afeição também é limitada; você não precisa de tanta afeição quanto imagina. Afeição é dar um valor a você. Pense bem, quanto você vale objetivamente e por que as pessoas

deveriam gostar de você? Por que a sua mãe deveria gostar de você ao invés de lhe dar um pontapé no traseiro e dizer “Vai cuidar da vida, vagabundo!” Você é um bom filho, tem amor pela sua mãe? Você fala bem dela para todo mundo? Por exemplo, há anos eu só abro a boca para falar de Dona Nicéa para dizer que é uma pessoa maravilhosa; o tempo todo. Isso me faz bem. Por isso mesmo eu parei de necessitar da proteção da Dona Nicéa faz muito tempo. Por quê? Porque aquilo se torna um valor que se incorpora em você.

[2:50] Se você fica só solicitando, em vez de dar a afeição que está querendo, você vai ficar cada vez mais escravo disso. Eu vejo, quando meço objetivamente o quanto de afeição eu mereço, que eu mereço um pouquinho, porque há algumas pessoas que eu trato muito bem; eu sou afetuoso com elas, então eu espero que cada uma me dê um pouquinho. Se cada uma me der dez por cento que eu dei, soma um montão, mais do que eu sou capaz de receber. Carência afetiva é um treco que eu não tenho há muito tempo. Como é que você se livra? Meça quanto você tem e quanto você merece. Seja sincero e você vai ver que, na maior parte dos casos, você está recebendo mais afeição do que merece. Quando você é pequeno, você recebe afeição sem merecer — quando é bebê, você só dorme, faz cocô, mama e faz barulho e, no entanto, adoram você. Isso todo o mundo teve um pouco na infância, alguns tiveram muito. Isso você já recebeu. E agora que tipo de afeição você quer?

É do mesmo modo quando você esquece o negócio da afeição. Todo o garoto tem um período que ele não quer mais nem que a mãe apareça onde ele está, para não dar a impressão que ele é criancinha e que ele está agarrado na sai da mãe. Não é que ele tá com raiva da mãe, não é que ele tenha vergonha da mãe, ele tem é vergonha de aparecer em companhia da mãe porque aí vão achar que ele é criancinha. Quando chega nessa fase, aí você quer ser o gostosão, mas aprenda que o leão sai correndo quando aparece o elefante. A bravura tem limites. É o limite da prudência, da razoabilidade, o negócio não é vencer todas. E se você perder, a primeira coisa é aprender não ficar muito deprimido por isso. Isso é normal: às vezes você ganha, às vezes você perde. A 5ª camada é a do esporte; praticar esporte é aprender que às vezes você perde. Inspire-se na torcida do Corinthians: ele ficou eu acho 25 anos sem ganhar um campeonato, mas o pessoal era fiel, tinha orgulho do time e no fim acabaram ganhando.

Bernardo Camargo: Como discernir na obra de um autor se ele sofria de paralaxe cognitiva, ou se era um mentiroso deliberado?

Olavo: A paralaxe cognitiva, por definição, não é uma mentira deliberada. Mentira deliberada supõe controle total da situação, e em alguns autores a paralaxe se confunde com a mentira. Por exemplo, Maquiavel mente um bocado, mas ao mesmo tempo ele sofre de paralaxe cognitiva. Ele não sabe qual é a sua situação real. Ele nunca analisou nada desde o ponto de vista real onde ele estava. Por exemplo, ele nunca perguntou: “Por que eu estou sempre do lado perdedor? Que há de errado comigo?” Se ele se perguntasse isso, ele veria que não entendia coisa nenhuma de política. E, partindo dessa ignorância, ele poderia ter investigado e faria uma obra mais sólida, como na mesma época fez Jean Boudin — filósofo muito mais sólido que ele, e muito mais modesto nas suas pretensões.

Eu acho que o critério distintivo é exatamente o controle que o sujeito tem da situação. Uma coisa é ele mentir porque quer alcançar um efeito sobre o leitor, outra coisa é quando ele está realmente inconsciente da situação. Como você faz para discernir uma coisa da outra? Coloca o sujeito na situação existencial real. Que ele estava fazendo? Para ele mentir deliberadamente, ele precisaria saber a verdade, como Diderot sabia que estava mentindo a respeito da monja. Como nós sabemos isso? Só pelos escritos do Diderot? Não, você vai ter que saber mais alguma coisa sobre a situação real do cara. Em Maquiavel, quanto mais você estuda a situação real, mais você vê que ela está ausente da construção teórica que ele está fazendo; então aí é caso de paralaxe, que é mais grave

do que a mentira, não pelos seus efeitos, evidentemente, mas como sintoma de fragilidade intelectual. Maquiavel era um bobão, Diderot era um espertalhão, essa é a diferença.

Outra coisa, um sujeito que mente muito não acredita em nada e se o sujeito não acredita, não tem jeito de ele sofrer de paralaxe. A paralaxe supõe uma espécie de teatro mental no qual você entra efetivamente. Ela é uma mentira, mas uma mentira no sentido existencial e não no sentido lógico. É uma mentira para si mesmo.

Ana Regina Guimarães Bouças: Segue um exemplo pessoal da minha experiência com Karl Marx: as interpretações posteriores à teoria de Karl Marx são tão fantasiosas, que eu na faculdade fui ler um resumo da teoria do valor e comecei a querer, é lógico, a estudar o livro indicado pelo professor. O senhor acredita que não havia um modo de eu conseguir entender uma só linha do que estava escrito? Era loucura total. Na época eu tentei espremer as palavras do livro para tentar interpretar algo, mas neça. Foi impossível. Esta real economia marxista brasileira ninguém entende, nem os professores, muito menos os pobres alunos ávidos de conhecimento.

Olavo: Isso aí acontece mesmo, tem coisas que são absolutamente ininteligíveis que as pessoas somente conseguem absorver aquilo quando entram num mundo imaginativo e verbal por algum tipo de fascínio externo — fascínio que pode ser imposto pelo professor, pelo meio, pelo fato de que aquilo é considerado um símbolo de prestígio ou um símbolo de inserção na comunidade —, e se encantam por aquela porcaria; quando você vai ver não tem nada ali. Alguém aqui comentou Habermas. Habermas é o autor mais dispensável que eu conheço, um sujeito oco, mas ele fala, fala e às vezes fala bem complicado.

Soraia Malafaia Gomes: O valor de seu trabalho não tem preço. O valor do trabalho, trabalho humano (...)

Olavo: É mesmo, né? Quanto valeria esse curso, medido em horas-aula, etc.

Soraia Malafaia Gomes: (...) Eu sinto isso na pele. Exerci e ainda exerço uma atividade comum a centenas de pessoas, só que sou reconhecida, não pelo cargo, mas pela qualidade individual do trabalho que exerço. Quanto ao valor salário, que ganho igual a todos, mas me destaco no grupo por fazer especificamente algo que as outras pessoas, mesmo exercendo a mesma função, não dão o mesmo resultado que o meu. Só prova que igualar as pessoas pelo proletariado é uma mentira. Todas as funções do trabalho são diferenciadas pelo sujeito que as executa. Há pedreiros e pedreiros.

Olavo: Olha, uma vez eu contratei um pedreiro. Eu morava em uma casa que tinha num lado um corredor — eu não sei se eu contei essa história para vocês, mas ela é tão boa que vale a pena contar de novo —, terminava a casa e tinha um muro. Eu pedi para o sujeito construir um quarto, levantar duas paredes, de maneira que o corredor ficaria dividido em duas partes, um quintalzinho fundo, um quintalzinho na frente e o quarto ali no meio. O sujeito está lá trabalhando e eu escuto: “Socorro!” Aí eu procurei e vi que vinha de lá de dentro. O sujeito tinha levantado os dois muros e estava preso lá dentro. Qual é o valor abstrato desse sujeito? [3:00] O coitado também era azarado, passou duas semanas e ele foi assaltado. Três horas da manhã a gente ouve o sujeito gemendo lá fora. Abri a janela e lá estava o coitado do pedreiro todo estropiado, tinham roubado o salário dele, tinham dado um cacete nele — mas aí também não: o trabalho não vale nada, mas calma aí, não é assim também —, pegamos o sujeito e levamos lá no hospital.

Aqui tem uma carta do Ronald Robson, a carta tá muito comprida, mas tá boa. Quer saber? Eu vou ler aqui.

Ronald Robson: Imagino que não seja só em mim que os seus estudos sobre a unidade do real causem grande impressão. Nas suas últimas aulas, o tema foi se mostrando gradativamente a mim contíguo a muitos outros, como exemplo a silogística aos graus de continência pressupostos dos predicados e categorias aristotélicas. Exemplifico: em manuais de filosofia sempre nos deparamos com a afirmação de que o silogismo se constrói de tal modo que de duas proposições dadas decorrem necessariamente uma terceira. Mas confrontando tal coisa com a rapidez que a todo o momento operamos silogismos percebi que há nele previamente algo de imponderável. Se junto a proposição “Era uma bela moça” à proposição “Neste instante sinto fome”, delas evidentemente não decorre de forma alguma a terceira. Parece então haver um senso, uma orientação natural, que nos faz notar a co-pertinência de dois juízos ao mesmo domínio de realidade (...)

Olavo: Se não tem isso não adianta fazer silogismo. A silogística — a arte de construir os raciocínios, que tanto se aperfeiçoou depois de Aristóteles com o negócio da lógica matemática etc. — é a função inferior da Lógica; ela é a parte mecanizável, que se você ensinar um computador a fazer, ele faz. O que interessa é a parte mais nobre da Lógica: a doutrina das categorias, e a doutrina da interpretação. *As Categorias* e *Da Interpretação* são os mais importantes livros de lógica de Aristóteles porque isto aqui — distinguir quais juízos pertencem à mesma esfera de realidade — um computador não faz. Para isso você precisa ter a abertura da realidade, a abertura humana de um sujeito cognoscente responsável por seus atos. Um computador não pode ter isso; ele não é responsável nem mesmo juridicamente, você não pode processar um computador.

Reconhecer esses diferentes campos e níveis de realidade é a pré-condição sem a qual o raciocínio lógico não significa nada, só pode dar errado e cria monstruosidades como essas que nós estamos vendo aqui. Vide no texto de Karl Marx.

Ronald Robson: (...) tal coisa demonstra o que tem mais de racional no raciocínio não está no silogismo, e sim nesse senso natural que lhe é prévio.

É claro, mas as pessoas estão ficando tão bobas que...

Um dia eu estava lendo em Jean Piaget que a lógica de Aristóteles emergiu da aritmética. Não, a lógica moderna emergiu da aritmética, mas a lógica de Aristóteles, a silogística, acompanha o raciocínio que é comum em geometria — ele pode até ter se inspirado na geometria para isso; ou na aritmética elementar —, porém na parte substantiva da lógica, que é a doutrina das categorias, Aristóteles tirou isso da sua experiência real.

Qual era a sua experiência real? Era de médico e biólogo. Setenta por cento das obras de Aristóteles são estudos de ciências naturais, de medicina, de biologia. Era isso que ele pensava todo o dia, e daí ele tirava as suas conclusões filosóficas. Ele tirou a doutrina das categorias da idéia de descrever um ente real. Por exemplo, classificar os animais e as plantas. Por onde vamos classificá-los? Você pode fazer uma distinção baseada em certas qualidades, ou nas suas definições, nas suas essências, assim por diante. A idéia da classificação surge da observação da natureza e da reação intelectual de Aristóteles diante da infinidade de dados naturais que ele está usando.

Ele não tirou isso da gramática, como disseram uns imbecis, que foi inventada cem anos depois de Aristóteles — como ele poderia se inspirar em uma ciência inexistente. E como ele poderia tirar isso da aritmética, já que não existe uma maneira aritmética de distinguir entre uma substância e uma qualidade? Isso não corresponde a nenhum conceito aritmético concebível, porque na aritmética não existe substância; ela está toda dentro do conceito de quantidade e de relação. Ele jamais poderia ter se inspirado na aritmética para criar a lógica. Então você tem toda a razão.

Vão sobrar aqui algumas perguntas. Até semana que vem e muito obrigado. [3:06]

Transcrição: José Manoel Domingues, 25 de janeiro de 2010.

Revisão: Eduardo Afonso de Aguiar, 13/02/2011 [afonsodeaguiar@gmail.com]