

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 121

10 de setembro de 2011

[versão provisória]

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

Nós vamos continuar com aquela leitura da introdução à biografia de René Descartes, por Richard Watson, e vamos introduzir o assunto de hoje pelas seguintes observações: na aula passada eu tinha sugerido um método de investigação histórica que consiste em averiguar a influência que as filosofias exerceram ao longo do tempo — as filosofias ou as ideias de modo geral —, não pelo seu conteúdo positivo, pela impregnação ou pela disseminação de crenças, mas pelo deslocamento do eixo da discussão, de tal modo que certos aspectos da realidade, que antes eram conhecidos, patentes e visíveis para todo mundo, se tornam encobertos e de difícil percepção.

Esta influência seria de tipo restritivo, e a mim me parece que isto é uma coisa muito mais fácil de investigar do que a questão da influência positiva, que é sempre ambígua. Nunca se pode dizer que uma ideia, uma doutrina, ou uma ideologia se impregnou de uma geração para outra sem sofrer alterações profundas e sem, às vezes, até adquirir um sentido oposto ao que tinha de início. Por exemplo: no curso da discussão que houve entre eu e o professor Alexandre Dugin se falava muito de individualismo e coletivismo como se fossem coisas opostas. Mas uma resenha da história do ocidente nos últimos quatro séculos mostra muito claramente que a ideia do individualismo moderno, de libertar o indivíduo de qualquer influência superior, libertá-lo da autoridade — da autoridade da Igreja, e em última análise da autoridade de Deus — e fazer dele uma unidade independente, uma espécie de *causa sui*, está na raiz do coletivismo. O coletivismo jamais existiria se os indivíduos humanos não se sentissem libertados de obrigações superiores e não passassem a se acreditar portadores de tais ou quais direitos ou méritos intrínsecos.

A história moderna começa com o advento do chamado humanismo, por volta do século XV, XVI, e o fundamento do humanismo é justamente fazer do ser humano o centro da realidade, de modo que o indivíduo humano era visto como um centro autocriador que se fazia a si mesmo e — como se passou a dizer na época — podia ser o que ele quisesse ser. Essa capacidade que o ser humano tem de determinar, em parte, o seu destino, era colocada para ele como se fosse um conjunto de escolhas livres; na verdade nem mesmo escolhas: eram puras criações onde, do nada, o indivíduo mesmo colocava a sua vontade, a sua decisão. Esta ideia da autonomia humana e do poder da vontade humana exerceu um fascínio tão grande que a coisa chega quase a um paroxismo no próprio *Príncipe* de Maquiavel, onde o Príncipe, ou governante, é o indivíduo que não tem nenhuma lei acima de si. A sua vontade é a única lei que existe, e ele está habilitado a impô-la a quem bem entenda, sem ter de prestar satisfações a mais ninguém, não havendo limites para as suas ações; nem limites morais, nem religiosos, nem coisa alguma, de tal modo que o indivíduo agente se torna um pequeno deus.

Uma coisa que ninguém observou na época é que, para que um indivíduo se tornasse assim, era preciso que todos os outros fossem exatamente o contrário. O Príncipe impõe a sua vontade a uma coletividade de pessoas que não são como ele. São pessoas que obedecem, ou que não têm a mesma força de se autodeterminar como ele tem, de modo que a autonomia do indivíduo era a autonomia

de um indivíduo, ou de uns poucos indivíduos, construída em cima da sujeição de todos os demais. Isso me parece uma coisa inteiramente óbvia. Isso quer dizer que a liberdade do indivíduo não era um preceito metafísico que se distribuísse igualmente entre todas as criaturas, como, por exemplo, a capacidade de gerar filhos é distribuída entre todas as espécies animais, pelo simples fato de serem animais. Mas, ao contrário, a liberdade do indivíduo era uma condição altamente problemática, que só podia se tornar realidade à custa da sujeição dos demais. Essa ideia expressa de modo abstrato e genérico — o indivíduo humano é livre, ele se faz a si mesmo, ele é criador de si mesmo — é uma coisa. Tão logo essa ideia se encarna na história e no tempo, tão logo ela se torna ação, ela revela o seu contrário. É o famoso processo hegeliano. Hegel descreve isso tão bem, dizendo que quando o conceito abstrato tenta se concretizar, ele revela a sua contradição interna. Isso é quase uma lei histórica; não digo que seja uma lei, mas é quase. Acontece muitas vezes.

No caso do humanismo acontece precisamente isso: a ideia da liberdade do indivíduo cria imediatamente a sujeição, a tirania etc. Naturalmente os indivíduos prejudicados logo começaram a perguntar: “Mas por que ele e não eu? Por que ele foi o beneficiado pela liberdade criadora, e não todos nós?”. No começo a ideia da liberdade criadora estava associada a uma capacidade especial que o indivíduo tivesse: uma força de personalidade, um talento, um conhecimento, alguma coisa notável. Porém como a coisa tinha sido apresentada como uma nova doutrina, em substituição aos preceitos tradicionais de uma ordem cósmica regida por Deus, em princípio ela deveria ser válida para todos os seres humanos; e justamente daí aparece o coletivismo. O que é o coletivismo? É uma multidão de príncipes, cada um deles habilitado a impor a sua vontade aos demais. Quando existem várias vontades convergentes, elas se ajuntam numa massa e impõem as suas decisões a quem não as aceita, ou que não faça parte daquela coletividade em particular.

De modo que as ideologias coletivistas jamais teriam aparecido se os indivíduos humanos não tivessem sido lisonjeados e seduzidos pela promessa da liberdade criadora. Vocês não esqueçam que dentro de uma perspectiva marxista... Marx — e especialmente Trotsky — acreditavam que quando viesse o socialismo cada ser humano seria um novo Leonardo da Vinci. Leonardo da Vinci aparece aí como símbolo do indivíduo maximamente criador, o inventor da sua própria regra de vida, e o criador de novas formas de existência.

Esta ambição, tão logo consegue neutralizar o efeito disciplinador — o efeito limitador da antiga moral cristã — gera uma multidão de descontentes que se acreditam habilitados a ter todos os direitos e a ter todas as satisfações. Isto é exatamente o coletivismo. O coletivismo é a promessa de atender a todos os desejos de uma multidão de príncipes de Maquiavel. [00:10] Então não há contradição entre individualismo e coletivismo. Aí vale o mesmo paralelo que Georges Bernanos fazia entre a democracia e a ditadura, dizendo: “A democracia não é o oposto da ditadura, é a causa dela”. Também o individualismo não é o oposto do coletivismo, mas é a causa dele. Isso é uma coisa que a história demonstra de uma maneira muito clara.

Porém, ainda neste caso, qual é a influência efetiva que o individualismo exerce sobre as massas? É a influência de uma crença positiva? Não! De maneira alguma! Quando vários indivíduos que se acreditam portadores de não sei quantos direitos, e habilitados a fazer o que bem entendem, se dissolvem numa massa de outros indivíduos que pensam iguaizinhos a eles, e procuram se fortalecer mediante o número, nós podemos dizer que o individualismo causou isto, mas não que ele seja ainda a ideologia dominante. Não. Ele já se converteu no seu contrário. E agora a multidão de indivíduos que tentam impor a sua vontade vai se justificar, não com base no culto do indivíduo, mas em outros tipos de argumentos e pretextos, que seriam então a justiça social, a igualdade etc. Então a coisa realmente se converte no seu contrário. Ela faz isso por força do seu conteúdo positivo? É claro que não! Ela faz isso através daquelas dimensões que ela ocultou. Veja: dentro da

ideia mesmo individualista, existe já outra contradição talvez mais sutil: quando o indivíduo se liberta da autoridade, de que autoridade ele se liberta? Da autoridade presente? Do governo, da hierarquia, dos padres, dos cardeais, dos condes, barões etc., ou da autoridade Divina?

Quando Jesus Cristo foi crucificado, ele estava contra toda a autoridade terrestre. Toda a autoridade do mundo o condenou; toda a hierarquia o condenou. E ele estava fazendo isso porque estava submetido à autoridade de Deus Pai. Então, qual autoridade que você está contra? É a autoridade deste mundo, ou a autoridade de Deus? Confundir as duas numa pasta indefinida é exatamente o que o humanismo fez. E, ao confundir, torna então invisível uma distinção que era muito clara antes: obedecer aos poderes deste mundo não é a mesma coisa que obedecer a Deus. E revoltar-se contra os poderes deste mundo não é, necessariamente, revoltar-se contra Deus; a não ser que você não perceba mais a diferença.

Ocultar esta diferença foi um elemento essencial da revolta humanista. E na medida em que esta diferença se torna invisível, ou insensível, então a revolta do indivíduo contra a autoridade, contra os poderes deste mundo, já não pode ser feita em nome de Deus. Então ela tem de ser feita, também, contra Deus, ainda que alegue às vezes motivos religiosos; que são inteiramente hipócritas, no caso.

Aquilo que o humanismo ocultou foi efetivamente mais importante como força causante histórica do que aquilo que ele afirmou. Daquilo que ele afirmou, na verdade, pouco sobra. No instante em que a ambição individualista se espalha por uma massa de indivíduos que então se agrupa numa coletividade revolucionária, o que sobrou da ideia humanista inicial? Nada! Do conteúdo não sobrou nada, mas do efeito histórico sobrou. Efeito histórico causado, não pelo valor positivo inicialmente afirmado, mas pela dialética da ocultação. Isto se aplica a qualquer ideia, ou ideologia, ou doutrina que tente penetrar na história do mundo. Tão logo aquilo passa do campo das ideias para o campo da ação, a contradição inicial, que estava ali embutida, aparece. Isto quer dizer que as consequências que a ideia causa, vão parar muito longe daquilo que estava no campo de consciência do seu formulador; aquilo que ele pensava, aquilo que ele queria, aquilo que ele imaginava, não interessa mais. Interessa a contradição efetiva que estava colocada dentro da ideia — a contradição objetiva que estava ali colocada — ainda que o seu autor ou o seu propugnador não percebesse absolutamente nada. E é justamente este “não perceber”, ou este “ocultar” — que pode ser uma cegueira efetiva, ou pode ser uma mentira proposital, ou pode ser qualquer outra coisa —, este é um ponto que, para mim hoje, é essencial no estudo da história da filosofia.

No caso de René Descartes, é quase impossível saber onde ele tinha um escotoma; um ponto cego; onde estava mentindo efetivamente; onde estava realmente confuso. É muito difícil saber. Eu na verdade já desisti. Não é isso o que me interessa. Interessa o seguinte: aqui há um ponto que está encoberto, que se tornou invisível; não sei se Descartes fez isso porque quis, ou se fez por distração; não sei nem me interessa saber. Não sou juiz de René Descartes.

Mas para estudar isso em René Descartes, nós temos de remontar um pouco antes, até os antigos cépticos: Pirro e outros. Por quê? Porque Descartes, no início das *Meditações de Filosofia Primeira* subscreve os argumentos dos cépticos a respeito da falibilidade dos cinco sentidos humanos. Existe uma bibliografia imensa sobre o cepticismo, com toda a formulação e refutação meticulosa dos argumentos cépticos, e isto se tornou praticamente um domínio independente dentro dos estudos lógicos.

Ontem eu fiz uma busca, eu falei: “Vou procurar uns trabalhos acadêmicos sobre isso.” Em cinco minutos eu achei duzentas páginas de trabalhos sobre os argumentos cépticos. Com o advento da

moderna lógica matemática, a discussão destes argumentos chega a um requinte que é quase inimaginável; e pode-se passar a vida inteira discutindo os argumentos cépticos, seja para reforçá-los, seja para impugná-los, e como a discussão não terminou até hoje, eu não creio que ela vai terminar razoavelmente na próxima semana. Então, essas discussões que nunca terminam, se eu puder evitar entrar nelas, eu evito, porque a vida é curta e as nossas energias intelectuais devem ser aplicadas em coisas que tenham alguma probabilidade de sucesso. Mesmo a refutação dos argumentos cépticos, que poderia parecer tão importante, mesmo ela me parece um pouco de perda de tempo, porque esses argumentos podem ser reformulados de outras maneiras mais requintadas, e essa discussão nunca vai terminar.

O ponto central da coisa é o seguinte: em toda discussão onde entram argumentos logicamente elaborados, de parte a parte, há um ponto que em geral os lógicos parecem ignorar. Hoje, no meio filosófico, pelo menos americano, geralmente o pessoal aceita a definição da verdade como crença racionalmente justificada. E eles querem saber se os argumentos cépticos destroem a possibilidade de uma crença racionalmente justificada, ou não. Mas, o que é crença? E pode existir um conceito lógico de crença? Não! Em lógica o conceito de crença não quer dizer nada. Crença é um conceito psicológico. E um conceito psicológico não pode ter correspondência lógica, porque a lógica só lida com proposições possíveis; não com pensamentos efetivamente [00:20] pensados por seres humanos. O ser humano, para pensar alguma coisa, tem de ser um indivíduo concreto: é este indivíduo que pensa isto; é este indivíduo que crê nisto; é aquele indivíduo que descrê naquilo; e assim por diante. O crer ou não crer é uma atitude psicológica, que só pode ter como equivalente lógico a ideia de proposições afirmativas ou negativas. Se você acredita, é uma afirmação positiva; e se não acredita é uma afirmação negativa. Mas a afirmação negativa, considerada como mera afirmação lógica, não implica nem crença nem descrença. Há apenas uma afirmação ou negação lógica. A crença efetiva é o comprometimento de um ser humano concreto com alguma coisa, e não pode haver um equivalente lógico disso. A lógica não estuda o comportamento dos seres humanos, ela não estuda as atitudes humanas, ela estuda apenas as relações entre conceitos, proposições etc. É por isto que o problema do cepticismo jamais terá uma solução lógica: porque não é um problema lógico. Logicamente a discussão pode prosseguir indefinidamente.

Mas o aspecto mais interessante da coisa é o seguinte: Bertrand Russell uma vez disse: “O cepticismo é logicamente impecável, mas psicologicamente impossível; inviável”. Mas com isso ele queria dizer apenas que você não pode viver com base nas dúvidas cépticas. Por exemplo: você não pode viver com base numa dúvida sobre a existência do mundo exterior; ou sob uma permanente dúvida sobre os seus sentidos; você cairia no complexo do Piu-Piu: “será que eu vi um gatinho?” “Vi o gatinho?” “Não vi o gatinho?” Você seria paralisado pela dúvida céptica. É só isso que ele quer dizer com a inviabilidade psicológica do cepticismo.

Mas, eu pergunto o seguinte: será que é só isso? Será que o único problema psicológico com o cepticismo é que ele vai colocar você em situações práticas difíceis? Ou seja: será que ele é efetivamente impecável do ponto de vista lógico se nós ampliarmos um pouco a noção de lógica para abranger a lógica material? Ou seja: será que ele é epistemologicamente, ou gnoseologicamente impecável também? Será que não há algum problema mais fundo com o cepticismo? E, portanto, também com o método cartesiano?

Um dos argumentos cépticos clássicos é aquele do pedaço de pau, bastão, que você coloca na água, e o bastão parece quebrado. Quando você tira, ele parece reto. Isto foi alegado muitas vezes, inclusive pelo próprio Descartes, como um dos exemplos da falibilidade dos sentidos humanos. Mas, um momento: os sentidos humanos seriam menos falíveis, seriam mais certos, se fossem incapazes de perceber a diferença de aparência visível entre um bastão enfiado na água e um bastão

retirado da água? Por que o mesmo bastão imerso numa outra substância — o bastão aqui está colocado numa substância que é o ar — por que ele deveria ter a mesma aparência que tinha antes disso? Ou seja: por que a mudança de aparência do bastão na água deve ser considerada uma falha dos meus sentidos e não uma prova da sua eficácia?

Porém, uma vez que nós transformamos isso num argumento lógico, nós não podemos mais apelar à experiência da percepção. Nós temos de refutar aquilo logicamente. Mas logicamente não existe nem bastão, nem água, nem percepção, mas somente os conceitos lógicos destas coisas. Portanto, uma prova lógica, uma refutação lógica deste argumento céptico, parece muito difícil. A simples ideia de refutação — a simples ideia de opor argumento a argumento — é uma noção que tem a ver com a lógica, com a retórica, com a dialética. Não tem a ver propriamente com a teoria do conhecimento, muito menos com a ontologia, com o estudo da estrutura do real. Então, defender ou refutar os argumentos cépticos, sejam antigos, sejam modernos, é uma ocupação bastante ociosa. Estudar as condições psicológicas que permitem que o indivíduo pense como céptico, isso é uma coisa muito interessante!

Veja: se eu coloco um bastão na água, eu sei que o bastão mudou de atmosfera: ele estava imerso numa substância, e agora está imerso em outra, e não há nenhuma razão para que ele mantenha exatamente a mesma aparência nas duas. Por exemplo: se eu botar o bastão dentro de um balde de tinta azul, aquela parte do bastão ficará azul. Será isso um argumento contra a eficácia dos nossos sentidos? Seria a minha visão imperfeita por que quando eu ponho o bastão no balde de tinta azul ele fica azul? É claro que não. Então, por que quando eu ponho o bastão na água ele deveria permanecer da mesma maneira? A expectativa que funda este argumento se baseia num fingimento mental. Eu finjo que o bastão deveria ter a mesma aparência dentro e fora da água, ou dentro e fora do balde de tinta azul, e em seguida, como esta expectativa não se cumpre, eu jogo a culpa nos meus sentidos. Ora, eu produzi um argumento. O que é um argumento? É uma frase; é uma proposição que você pensou. Mas eu proponho, eu invento esta frase contra aquilo que eu sei. Então toda a argumentação céptica opõe o pensamento à consciência. O pensamento é apenas uma máquina que cria proposições e começa a raciocinar logicamente. Ele sai do plano da experiência vivida para o plano das construções, das relações entre proposições. Ou seja, é um plano de mero pensamento, por assim dizer, mecanizável. Um computador, nesse sentido, pensa logicamente. Mas ele não tem consciência. Não tem um centro dentro dele que — para dizer como Calvino — lhe dê um repuxão quando ele finge que não sabe algo que ele sabe; que lhe dê um repuxão quando ele mente. Não pode haver o equivalente computadorizado da mentira. Por quê? A ideia de mentira ou veracidade, ao contrário da mera noção de erro, verdade, ou falsidade, implica o comprometimento de um ser humano inteiro; um ser humano real. Eu não posso imputar culpas a um computador, acusá-lo de um crime, responsabilizá-lo judicialmente, ou condená-lo moralmente se ele me diz alguma coisa que não condiz com a verdade. Não há ali o problema da responsabilidade humana, porque não há o problema da fidelidade à memória. Existe memória no computador, mas não um compromisso de fidelidade. O que está na memória do computador pode ser infinitamente modificado, sem que o coitado possa reagir de maneira alguma. Eu compro um computador *Dell* e o convenço de que ele é um *Toshiba*. E ele aceita, e começa a raciocinar. Daí eu ponho um programa do *Toshiba* nele e ele obedece, e assim por diante. Em três meses não haverá mais nele um único sinal da sua marca originária. E ele não sentirá nem um pouquinho de culpa por ter traído seus pais; os seus progenitores.

Então quando eu passo do pensamento céptico para a esfera das proposições lógicas [00:30] eu consumei, eu completei, a ruptura com a consciência, e passei para o plano do raciocínio mecanizado, meramente técnico, que não compromete a ninguém. Mas eu pergunto: por que fazer isso? As pessoas fazem isso porque elas não percebem qual é a origem psicológica do argumento

céptico. Elas tomam o argumento como se fosse um mero argumento e passam a discuti-lo enquanto tal. Na melhor das hipóteses fazem como Bertrand Russell: “Isso está logicamente perfeito, irrefutável, mas você não pode viver baseado nisso”. Então, do ponto de vista do Bertrand Russell o argumento que vale contra o cepticismo é um argumento meramente prático. Ou seja: “não consigo refutar a sua ideia, mas você não pode acreditar nela na prática, porque senão você vai arrumar uma sucessão de encrencas”. Esta observação é válida; de fato, o céptico não pode viver com base nas crenças negativas que ele alega. Mas isso não nos leva a uma compreensão mais profunda do processo céptico em si mesmo. A origem psicológica do cepticismo é que é, justamente, a coisa mais interessante. Porque ela tem que ver com a habilidade ficcional do ser humano; e a habilidade de vivenciar uma mentira como se fosse verdade, e em seguida esquecer que era uma mentira e passar a acreditar e viver aquilo intensamente, até com paixão, e dedicar anos da sua vida a isto, que é uma das capacidades mais extraordinárias e mais perigosas que o ser humano tem.

O que o cepticismo tem de realmente explosivo não é a força dos seus argumentos. Os argumentos cépticos são tão fortes quanto os seus contrários; quanto às suas refutações. Se não fosse assim, a discussão não teria prosseguido: dois mil e quinhentos anos depois da escola céptica, o pessoal ainda está discutindo! A força do cepticismo está no abismo que ele cava entre pensamento e consciência. Porém, este abismo não é o mesmo que o humanismo cava entre o eu idealizado do homem poderoso, do homem criador, do *condottiere*, do príncipe — que vai se fazer a si mesmo — e a consciência que ele tem da sua própria história. O abismo é exatamente o mesmo.

Quando a modernidade inventa esse culto do eu, está partindo do princípio de que todo mundo tem um eu, ou todo mundo é um eu; mas afinal de contas, quando eu quero impor o meu ‘eu’, eu quero impor o meu, ou quero impor o dos outros também? O conceito de eu trás em si esta contradição: todo mundo é um ‘eu’, mas somente eu sou ‘eu’. Ou seja: o eu não é um conceito substancial. É um conceito relacional. Eu só sou ‘eu’ em face de um ‘tu’, do ponto de vista do qual ele é um ‘eu’ e eu sou um ‘tu’. Então a ideia do culto do ‘eu’ implica tomar um conceito relacional como se fosse um conceito substancial. Mas é o tal negócio: o indivíduo que faz isso, ele não sabe que o ‘eu’ dele é meramente relacional? Substancialmente só existe um único Eu, que é Deus. Até na Bíblia Ele se apresenta como Eu Sou. E, evidentemente, nós só podemos ter um eu substancial em face d’Ele, e em relação a Ele, que nos constitui como tais. Eu não posso ter um ‘eu substancial’ nem mesmo em relação a outros seres humanos, porque eu não posso me apresentar totalmente para outro ser humano. Eu só me apresento por partes. Então quando eu, falando de mim para outra pessoa, uso a palavra ‘eu’, estou me referido apenas a certos aspectos de mim que aquela pessoa conhece. Ela supõe que existe um eu inteiro, substancial, por trás disso, mas ela não tem acesso a isso. Ora, o eu que se impõe mediante o culto moderno do ‘eu’ é qual desses ‘eus’? O eu substancial não pode ser porque o eu substancial só existe em função de um eu eterno que o constitui. Um eu eterno, imutável, indestrutível, que o constitui e lhe dá a honra de participar da sua *egoidade*, por assim dizer, por uma concessão. Eu só sou verdadeiramente eu, como substância, em face de Deus, porque foi Ele que me constituiu como eu. Ele podia ter feito de mim uma pedra, um sapo, uma equação, uma lata de sardinha, ou qualquer outra coisa, mas decidiu fazer de mim um eu humano, que fala e se refere a si próprio como eu, usando a palavra que Ele aplica a si mesmo. Deus se define como Eu Sou. E, por delegação, nós também podemos dizer *eu sou*. Mas *eu sou* não por mim mesmo. Eu sou em função de algo que me constituiu — algo que eu não controlo; algo que eu nem mesmo conheço; e do qual eu dependo para eu ser ‘eu’. Por exemplo: eu fiz essa pergunta terrorífica muitas vezes: “O que me impede de ficar totalmente louco agora mesmo, e me esquecer da minha identidade, do meu nome, das pessoas que eu conheço? O que impede que isso aconteça exatamente agora? Será que sou eu mesmo que me impeço?”. Não, eu não tenho nenhum controle sobre isso.

Ou seja, a própria continuidade do nosso eu biográfico é uma coisa que depende de uma força que nos constitui e que nos mantém na existência, e que nós não sabemos o que é.

Então, aquilo que existe em nós de mais próprio, de mais profundo, de mais verdadeiro, de mais constante é algo cujo controle nos escapa e com o qual nós só podemos nos relacionar na base de uma abertura inteiramente submissa e devota. Não há nenhuma outra maneira. Então, se eu faço um culto do eu, qual ‘eu’ eu estou impondo? Não pode ser o meu eu substancial, porque mesmo com ele eu só me relaciono na base da aceitação e da submissão. Eu só posso aceitar que ele existe, sabendo que ele é um mistério que eu não domino. Esse ‘eu’ eu não posso impor a ninguém. É impossível! Então só posso impor o eu relacional, fazendo de conta que quando eu estou impondo o meu eu acima de você, você também está impondo o seu eu. Ou seja: eu liberto o meu eu das travas morais, das limitações etc., oprimo você, e digo que isso é a sua liberdade. Você vê que toda a sequência moderna de tiranias, ditaduras, opressões etc., já estava dada, de cara, no conceito humanista renascentista da soberania do homem. Uma coisa estava dentro da outra e era inevitável que aparecesse. Mas por que não perceberam isso? Não perceberam isso pelo mesmo motivo que o céptico não percebe o que faz quando ele raciocina sobre o bastão na água, onde ele nega aquilo que ele sabe.

Este negar aquilo que sabe assume, sobretudo, a negação do caráter relacional do conhecimento humano, onde, para que eu pudesse ver um bastão com a mesmíssima aparência, quando ele está imerso na água e imerso no ar, seria preciso um bastão que tivesse, por si, a capacidade de emitir este mesmo sinal para mim. Qualquer objeto que eu veja, das duas uma: ou fui eu mesmo que o criei no meu pensamento, ou ele me emite algum sinal. Nós podemos fazer de conta que essa diferença não existe, mas [00:40] nós sabemos que ela existe. Por quê? Nem tudo o que eu imagino pode se tornar realidade. Ou seja: conhecer os limites da capacidade criadora da sua imaginação é uma condição *sine qua non* para você poder raciocinar sobre qualquer coisa.

Ora, se o céptico está argumentando com relação aos limites da sua capacidade de percepção, quanto mais consciente ele não deveria estar dos limites da sua imaginação? Mas, parece que é exatamente o contrário. Para raciocinar sobre o bastão na água ele faz de conta que pode perceber o bastão, sem que o bastão seja visível para ele; sem que o bastão tenha nenhuma participação na sua percepção; sem que o bastão tenha nenhuma estrutura objetiva da qual provém os sinais visíveis que ele emite — os sinais luminosos que ele emite — para que eu o veja. Isso quer dizer que o bastão que o céptico coloca na água é um bastão imaginário com propriedades físicas. Tudo isto é um teatro. E essas perguntas são enormemente artificiosas; elas só valem na esfera do pensamento; da criação de proposições. Dito de outro modo: elas podem ser faladas, podem ser ditas, mas não podem sequer ser pensadas seriamente. Pensar seriamente é confrontar o que você pensa com aquilo que lhe parece uma crença justificada. Se você faz abstração do fato de a crença ser justificada ou não, então você não sabe se acredita ou não, e toda proposição se torna automaticamente hipotética.

Ora, se você só pensa proposições hipotéticas, você só pensa exatamente como um computador, que nem crê nem descrê de nada que ele diz. Ou seja: você está pensando como se você estivesse ausente; como se você não fosse um ser humano capaz de crer, de descrer, de tomar decisões e de ter responsabilidade. Você está negando a condição real na qual você vive. Isso quer dizer que este tipo de objeções são como pegadinhas cerebrais, na qual o eu pensante se volta contra o eu histórico e, mais ainda, contra o eu substancial, e os nega. E é justamente este eu pensante, que não existe — que só existe como pensamento — é este que tenta se impor como soberano a partir do humanismo. Isso é uma loucura completa.

Não é que o céptico não pode viver, na prática, segundo o que ele diz, conforme Bertrand Russell. Não. Ele não pode nem crer naquilo. Nem por um único minuto. Então é apenas uma hipótese. É uma hipótese que só existe verbalmente. Não tem equivalente perceptível. O equivalente perceptível, como eu lhes disse, é um bastão imaginário que tem propriedades físicas reais, o que evidentemente é uma alucinação.

Porém, a mesma coisa se apresenta neste exemplo que o Watson dá dos argumentos cépticos extraídos do próprio Bertrand Russell. Após Watson ter apresentado alguns exemplos de falibilidade dos nossos sentidos, ele diz o seguinte:

“Se você ainda não estiver convencido, o grande filósofo britânico Bertrand Russell irá esclarecê-lo. Ele ressalta que quando você olha para o sol – através de um vidro escurecido – a luz que atinge seus olhos partiu do sol oito minutos atrás. Será que essa luz faz com que você veja a imagem do sol tal como ele se encontra neste instante? Não, ela faz com que você veja a imagem do sol tal como ele era oito minutos atrás. Então o que você vê é uma imagem em sua mente, não o sol. A mesma coisa acontece quando você sente uma alfinetada no seu polegar. Leva um tempo para a mensagem ir de seu polegar, através de seus nervos, até o cérebro, e é só quando ela chega ao cérebro que você toma conhecimento da dor, uma sensação que ocorre depois da picada e que por isso mesmo não pode ser a mesma coisa que ela. Logo, o que você tem é uma sensação em sua mente, não o alfinete picando o seu polegar”.

Muito bem. Não vamos discutir isso. Vamos apenas perguntar em que o indivíduo precisa acreditar, ou fingir acreditar, para ele poder pensar estas coisas.

O sol é um ente que existe no espaço e no tempo. Ou não? Ele não é uma ideia platônica; aliás, não é uma mera ideia. Você acredita que exista um sol no espaço e no tempo. Mas se ele existe no espaço e no tempo, por que deveria ele ser transcendente às propriedades de espaço e tempo, ao ponto de poder ser visto a distâncias diferentes como se estivesse exatamente no mesmo lugar? Se eu disse que o sol existe no tempo, então a percepção que tenho do sol deve refletir o caráter temporal da sua existência. Então, se ele está a uma distância muito grande de mim, e a imagem leva um tempo para percorrer essa distância, isso decorre do simples fato de que o sol existe no espaço e no tempo, e não abstratamente.

Quem disse que a imagem que eu vejo do sol está apenas na minha mente? Para que o sol tivesse a capacidade de, à distância, ser visto com simultaneidade em todos os lugares, ele precisaria ter um dom de onipresença, e neste caso ele não seria uma entidade física no espaço-tempo, mas seria uma divindade. Ou seja: para que eu tenha uma percepção real do sol, o sol teria de ser uma divindade. Bertrand Russell nunca pensou nisso. Ele realmente acredita no que ele está dizendo. Ou seja: o fato de que as sensações transcorram no tempo, para ele é uma objeção contra a realidade das sensações. Mas, se não transcorresse o tempo como poderia haver sensações? Todas as sensações teriam de ser simultâneas, e eu teria de ter todas ao mesmo tempo. Então eu não poderia distinguir entre um afago feito na minha mão e uma martelada no meu dedo, porque eu teria de sentir as duas ao mesmo tempo. Ou seja: esta objeção contra a realidade da percepção nega fundamentalmente as mesmas condições em que a própria discussão se baseia. Ou seja: para dizer isso ele finge que não sabe que o sol é o sol, e que uma alfinetada é uma alfinetada. Por que, raios, entes que existem no espaço e no tempo deveriam poder ser percebidos com total simultaneidade? Isto negaria a própria estrutura de espaço e tempo, que, no entanto, é a premissa mesma de toda essa discussão. Eu não posso abolir o tempo e depois reclamar que uma imagem levou oito minutos para chegar até mim. Como é possível isto? É possível porque a nossa mente, o nosso pensamento, consegue produzir, criar, proposições que são autônomas em relação à nossa percepção, à nossa memória e à nossa consciência. Se não fosse isto, eu não poderia sequer pensar proposições [00:50] erradas. Eu não

poderia mentir. E não haveria nenhuma diferença entre pensar e saber. Ou seja, tudo o que eu penso seria automaticamente conhecimento, e eu seria como Deus.

A existência desta faculdade de negar o dado é muito importante para nós, desde que ela não se desgarre da consciência e comece a operar sozinha. Todo mundo conhece os mitos do tipo do *Golem*: o sujeito que faz um boneco, e lhe insufla vida, e em seguida o boneco começa a bater nele e a destruir tudo em volta, e ele não controla mais aquilo. Existem inúmeras histórias deste tipo, e elas se referem precisamente ao pensamento humano.

Tudo o que esse pensamento humano gera só existe para ele mesmo, e o problema começa quando você começa a atribuir propriedades físicas reais àqueles entes de razão que você mesmo inventou. Aí, por mais inteligente que você seja, por mais lógica que você estude, nada poderá salvá-lo de cair num delírio total. Não há mais controle.

Ele prossegue, e, segundo o Watson, Descartes faz a crítica do próprio pensamento. Nós vimos que existia, segundo ele, três fontes de conhecimento: existe a autoridade, existem os sentidos e existe a razão. Ele diz:

“Quanto à terceira fonte de conhecimento – o raciocínio –, ela não pode ser confiável, mesmo quando você está normal e bem acordado. Raciocinando, todo mundo já chegou a conclusões incorretas alguma vez. Pense nos erros que você já cometeu em aritmética elementar, para não mencionar aqueles em assuntos mais complexos relativos à cognição, erros cometidos por falta de conhecimento, desatenção, fadiga, ou falha de memória. Você tem de prestar atenção o tempo todo. O método que Descartes usou para revolucionar a pesquisa científica quase se reduz à admoestação de sempre verificar os resultados a que você chegou, para ver se as coisas são realmente da maneira como você concluiu”.

Um momento: mas que coisas? As coisas que eu mesmo pensei? Uma vez que o pensamento se desgarrou da responsabilidade da memória e do eu substancial, só resta ele próprio para se corrigir a si mesmo. Mas o pensamento só pode se corrigir a si mesmo do ponto de vista da sua estrutura lógica, e não do ponto de vista da sua coincidência com as coisas. Não há coisas no pensamento. Só há pensamentos. Então, na hora que ele diz: preciso verificar meu pensamento para ver se ele coincide com as coisas. Então eu vou ter de voltar aos sentidos e à autoridade, ou seja, ao testemunho; e toda a crítica que eu fiz deles terá de ficar sem efeito. Isto quer dizer que no fundo, no fundo, a crítica da autoridade e a crítica dos sentidos são autocríticas que o pensamento faz de si mesmo culpando os outros. Ele diz que está criticando a autoridade, diz que está criticando os sentidos, mas no fundo só está se criticando a si mesmo. Nada do que ele disse tem o menor alcance, nem sobre a autoridade e nem sobre os sentidos. Eu não posso passar a ver as coisas de uma maneira diferente só porque eu estou pensando diferente. Se eu pensar que todas as coisas brancas são pretas, elas não se tornarão pretas por causa disso. Eu não conseguirei vê-las pretas. Eu posso mudar os nomes. Eu passo a chamar o preto de branco e o branco de preto; isso eu posso fazer, certamente. Mas continuarei vendo as coisas do jeito que elas são. Do mesmo modo a autoridade: o meu pensamento pode tornar verdadeiro um testemunho que eu recebi, verdadeiro ou falso? Não! Isso depende do próprio testemunho. Não há nada que eu possa fazer aí. Em suma: a grande fonte de erro chama-se pensamento. Não os sentidos ou a autoridade. Na verdade, se os nossos sentidos cometessem tantos erros quanto os nossos pensamentos, nós já teríamos morrido há muito tempo. Ou seja: se você tivesse tantas percepções erradas quanto você tem pensamentos errados você não conseguiria viver nem cinco minutos.

Ernest Renan dizia o seguinte: “Eu só consigo pensar quando eu estou seguro de que dos meus pensamentos não resultará nenhuma consequência”. Eu acho isso uma coisa muito sincera. Ele está

fazendo uma apologia da inconsequência, mas a inconsequência é uma condição *sine qua non* do pensamento. Se nós fôssemos confundir o pensamento com a realidade, ao ponto de ter de ser responsabilizados por tudo quanto pensamos, então todos nós já teríamos sido condenados à morte há muitos anos. Eu estava lendo agora mesmo a biografia de um santo, na qual ele dizia que somente o amor divino o havia impedido de assassinar os seus alunos – cada um deles.

“Como o *gran finale* da dúvida universal, Descartes imaginou um demônio enganador todo-poderoso que preenche sua mente com as sensações e pensamentos que você tem durante toda sua vida – embora nada realmente exista senão a sua mente, o demônio e os sentimentos e ideias que ele faz você ter. Toda a sua experiência ocorreria como se você tivesse um corpo e como se houvesse um mundo cheio de outras pessoas e coisas. Mas, na verdade, não haveria mundo material, não haveria mais ninguém, só o demônio e você, iludido”.

Ora, uma vez uma aluna me fez essa pergunta, só que ela não falava num demônio, ela falava num monstro. Eu disse: “Mas como o monstro criou essas pessoas? Que características ele deu a estas pessoas e coisas?” Ela disse: “Essas características que elas têm”. “Exatamente assim?”. “Exatamente assim.” Então, evidentemente, isso não faz a mais mínima diferença. O demônio coloca diante de mim pessoas que parecem agir com uma vontade própria, que parecem ter uma interioridade própria, e que eu não controlo absolutamente. Ora, mas se eu não as controlo, elas não são eu. E elas também certamente não são o demônio. São uma criação dele; não são ele. Então, elas são uma terceira coisa. E essa terceira coisa é exatamente como essas pessoas que eu estou vendo aqui. Então, o monstro poderia conceber um mundo inteiro só para me enganar, mas ele teria de povoá-lo de coisas e pessoas exatamente como estas que existem. E teria de lhes dar certa autonomia. Se essas pessoas fizessem somente o que o demônio lhes manda fazer, elas não teriam autonomia nenhuma. Elas seriam o próprio demônio. E teriam, portanto, o poder que ele tem; coisa que obviamente elas não têm. Então, o que é este demônio? É um esquema verbal. Que pode ser dito, mas não pode sequer ser pensado. Ou seja: eu não posso conceber o mundo assim, como se fosse uma ilusão criada inteiramente para me enganar, por um gênio mau.

Esta ideia é evidentemente um artifício mental, e ela não pode ser pensada nem mesmo como hipótese. Você pode nomeá-la. Agora, faça o seguinte: descreva esse mundo que o gênio mal criou para enganá-lo. Na hora que eu começo a descrever esse mundo, ele coincide tão exatamente com este outro mundo que eu conheço, que não vai fazer a mais mínima diferença; [01:00] e se não vai fazer a mais mínima diferença, então qual é a atuação do gênio mau? Nenhuma! O gênio mau se neutraliza no instante mesmo em que foi concebido.

Descartes tem razão ao dizer que nós não sabemos nada de muito certo. Em todo conhecimento humano existe certo coeficiente de incerteza. Porém note que ele busca a certeza, aonde? No seu eu pensante. Ele começa falando do seu eu histórico real, e ele, em certos momentos, descreve a coisa como se fossem acontecimentos de uma biografia real. Eu vou dar um exemplo para vocês, aqui na segunda meditação. Na primeira ele fez toda esta crítica da autoridade, dos sentidos etc.

“A meditação que fiz ontem me encheu o espírito de tantas dúvidas que, doravante, não consigo mais esquecê-las, e, no entanto, não vejo de que maneira eu poderia resolvê-las; e como se de repente eu tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal maneira surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me sustentar na superfície.”

Ele está descrevendo uma emoção que ele teve; algo que realmente lhe aconteceu; aconteceu, não ao seu eu pensante; ele está falando da reação do seu eu biográfico àquilo que o eu pensante produziu. Mas eles são o mesmo!

A aparência de autobiografia com que ele apresenta esses seus pensamentos é um pouco enganosa, porque tudo isso que ele está pensando aqui, foi apenas pensado. Se não fosse apenas pensado, mas realmente vivenciado, ele teria necessariamente que fazer esta pergunta que eu estou fazendo quando eu confronto o pensamento céptico com as condições que estavam presentes no instante em que eu gerei a dúvida céptica.

Por exemplo: ao pensar o exemplo do bastão na água, eu me lembraria: quem pôs o bastão na água fui eu mesmo. Eu pus na água sabendo que a água não é o ar. E veja: entre outras coisas, a parte do bastão que pus na água fica molhada, e a outra fica seca. Que coisa extraordinária! Se eu já sei que o bastão na água não é a mesma coisa que o bastão fora da água, então eu não posso alegar, contra os meus sentidos, uma diferença que eu sei que é absolutamente necessária e, pior, à qual eu só tenho acesso através dos meus sentidos. Se os meus sentidos são falíveis a ponto de me dar a ilusão de que o bastão na água está quebrado, como eu posso confiar neles ao ponto de declarar que o bastão dentro da água e fora da água é diferente? Mais ainda — voltando ao exemplo do Bertrand Russell — se os meus sentidos são falíveis, ao ponto de me apresentar como presente uma imagem que já se extinguiu faz oito minutos — quer dizer: se eu não posso confiar nos meus sentidos porque eles me revelam a condição espaço-temporal na qual estão os objetos que eu percebo — como eu poderia confiar neles ao ponto de criar máquinas para medir distâncias; máquinas as quais e a cujos resultados eu só tenho acesso através dos meus sentidos? A condição mesma que gera a possibilidade deste argumento é negada no conteúdo do argumento. Isso é como o indivíduo que negasse a sua própria existência.

Não é que ele se coloca numa contradição lógica. Logicamente não há contradição alguma nisso, porque em lógica não existe contradição entre proposição e realidade. Só existe contradição entre uma proposição e outra proposição. Contradição entre proposição e realidade não faz parte da lógica. Você tem de ir infinitamente além da lógica para você fazer isso. Então, se eu privilegio o ‘eu lógico’, o ‘eu pensante’, e o uso como instrumento para reprimir a consciência que eu tenho de tudo o mais, mais dia menos dia eu vou ter de dar aos meus pensamentos propriedades físicas que eles não podem ter, e tratar os pensamentos como se fossem realidades. É exatamente o que Descartes está fazendo aqui. Só que ele faz isso, não com o objetivo céptico de destruir todo o conhecimento, mas de buscar uma base mais sólida para o conhecimento. E esta base, segundo ele, está onde? No eu pensante. Só que este eu pensante não é real. Tanto que ele diz: este pensamento é verdadeiro no momento em que eu o penso. Que momento? Quanto tempo dura esse momento? É um momento infinitesimal, ou é um momento que tem duração? Se ele tem duração, ele subentende a memória, e, portanto, a veracidade dele está baseada no testemunho da memória, e não no conteúdo do próprio pensamento. Então você está dizendo que a memória é que é o fundamento do eu pensante, e não o contrário. Então toda crítica que você fez da memória, antes, fica sem efeito.

Mas como o eu pensante se constitui só de ideias ou de palavras — tem uma existência meramente gramatical, por assim dizer — ele é onipotente nos seus próprios termos; ou seja: você pode dizer qualquer coisa; pode dizer que você é o rei da Inglaterra; você pode dizer que um quadrado tem três lados, e assim por diante; você pode dizer qualquer coisa. E como é que esta capacidade de dizer qualquer coisa pode ser o fundamento da veracidade do que quer que seja se ela mesma é o fundamento da mentira?

Do mesmo modo que no princípio humanista da liberdade do eu está embutida a opressão de vários *eus* por outro eu, do mesmo modo, na busca cartesiana do fundamento da verdade no eu pensante está embutida a mentira constitutiva do eu pensante, que só existe como propriedade de outra coisa, que é justamente o eu histórico, e, por baixo dele, o eu substancial.

Ora, se você observar a sequência de mutações culturais e históricas que houve a partir do advento do humanismo, do cartesianismo, da ciência moderna, democracia moderna etc., você vai observar que tudo foi um longo processo de queda. Essa queda foi descrita por Soren Kierkegaard em três etapas: ele diz que existem três fundamentos nos quais a vida humana se assenta — três tipos de fundamentos, ou três tipos de sentido da vida. Existe o fundamento estético, no qual a busca da beleza, de satisfações, do prazer, da felicidade, lhe dá um sentido de vida. Durante algum tempo isso basta; e digo mais: ninguém vive totalmente sem isso. Mas este tipo de busca do sentido da vida logo encontra os seus limites. Por quê? Porque os prazeres e imagens de felicidade são autocontraditórias. Elas se esgotam facilmente. Por quê? Porque elas dependem do nosso aparato sensorial, e tudo que é do nosso [01:10] aparato sensorial é temporário; é falível; e depende de certa quantidade de energia que você depende. Aquele prazer que é considerado mais intenso, que é o suprássimo — que é o prazer sexual — ele dura alguns segundos; e se você fosse forçado a continuar aquilo depois — não digo de vários dias, mas de algumas horas — se tornaria um suplício, e você imploraria para ser retirado. Então essa dimensão estética logo encontra o seu limite. Aí você — segundo Kierkegaard — busca um sentido ético. Um pouco como a tradição platônica, em que você passa dos bens materiais para os bens imateriais, passando então da mera busca da felicidade para a busca do bem.

Na modernidade, o sentido ético encontrou a sua expressão máxima em Kant. Para Kant o suprássimo da vida humana é o que ele chama *lei moral*, que está, segundo ele, dentro de todos os seres humanos, e cuja obediência se impõe a ele como imperativo categórico. Imperativo categórico quer dizer que se ele não obedecer, ele se degrada; e ele sabe que se degrada. Então todo ser humano tem o impulso de agir segundo uma lei moral que, de certo modo, o transcende, mas que está dentro dele. E os mandamentos da lei moral são: primeiro, você tem de agir de tal modo que dentro da sua ação esteja embutida uma norma universal; ou seja: você tem de agir de uma maneira que seria obrigatória para todos os seres humanos nas mesmas condições. E neste sentido isso significa que você estaria obrigado a tratar o outro da mesma maneira que o outro estaria obrigado a tratar você. Ninguém contesta isso. Porém, isto vigora nas condições de absoluta liberdade do eu. Quer dizer: não há uma autoridade acima do eu que possa lhe impor isso. Então o que é a moral kantiana? É aquele mesmo indivíduo livre da época humanista, injetado com uma moral protestante; com princípio moral. É o Príncipe do Maquiavel, que não tem nenhuma limitação nem entrave superior; não está submetido a nenhuma autoridade; mas trás dentro de si a lei moral. Foi com base nisso que se criou toda a noção da democracia moderna, dos direitos humanos.

Porém, tudo isto aí serviu para dar um sentido de vida a alguém, algum dia? Aparentemente sim. Têm muitas pessoas que ainda consideram que a liberdade, os direitos humanos, são o máximo ideal humano. Porém, elas acreditam realmente nisso? Afinal de contas, onde está o fundamento dessa liberdade; desses direitos humanos? Está no próprio eu. Mas, existe algum eu no mundo que esteja realmente disposto a se sacrificar; a dar a sua vida por estas coisas? E que vai abdicar totalmente da dimensão estética em função da dimensão ética? Ou seja: é possível que a dimensão ética absorva completamente a dimensão estética? Será este o estado de espírito que se disseminou entre os habitantes da democracia moderna? Quantos, dentro dela, acreditam nisso? Qual seria a máxima virtude concebível dentro disso? Seria a honestidade absolutamente integral e inflexível. Kant levava isso ao ponto de dizer que se um ladrão, perguntando onde você escondeu o dinheiro, você não tem o direito de mentir.

Então pergunto eu: isto dá um sentido de vida às pessoas? O drama do humanismo liberal (vamos chamar assim a época do Kant) encontra a sua expressão mais extrema na biografia de Max Weber, que era um homem que aderiu integralmente a este princípio da honestidade kantiana. Só que esta honestidade encontrava, por sua vez, a sua expressão máxima na busca da verdade através da razão

e das ciências; e, na busca da verdade na razão e nas ciências, ele via que nenhum valor podia ser justificado. Não pode haver justificação racional e científica para nenhuma escolha moral que você faça. Veja: a ética de Kant foi chamada, com razão, uma ética formal. Ela não assinala nenhum bem efetivo que você deva amar, mas apenas a relação entre os vários bens. Ora, mas se tudo o que você tem em matéria de valores éticos é uma relação entre bens, mas nenhum bem substantivo; e se a própria obrigação da honestidade intelectual o leva a reconhecer a equivalência ou a mútua nulidade — a mútua aniquilação dos vários bens — então todos os bens desapareceram; todos os valores desapareceram; e sobrou somente a sua consciência de você ser intelectualmente honesto. Então você está numa miserável solidão, não há nada acima de você, e dentro de você só tem aquele orgulho de você ter sido intelectualmente honesto. Pouquíssimas pessoas levaram até às suas últimas consequências a ética kantiana como Max Weber levou. A maioria das pessoas vive num arranjo — isso dizia Kierkegaard — entre o imperativo ético e o desejo estético.

É justamente nesse momento que aparece a psicanálise do dr. Freud, mostrando, por baixo de todos os pretextos éticos e morais da conduta humana, a presença de impulsos inteiramente egoístas e frequentemente malignos. Quando a psicanálise se espalha no mundo como uma verdadeira mania, ela se espalha aonde? Nas democracias ocidentais modernas. No mundo do Kant. Isso significa que algo estava faltando. Então, diz Kierkegaard, existe uma terceira dimensão, que é a dimensão religiosa, onde você já não vive de um dever abstrato, mas o amor da submissão [01:20] a algo que o transcende infinitamente. Esse algo que o transcende não tem nada a ver com a moralidade pública e, portanto, com a moral kantiana.

O amor que você tem a Deus pode, às vezes, ter de se expressar em maneiras que são francamente amorais ou imorais; e ele dá como exemplo o caso de Abraão. Como Deus testou a fé de Abraão? Mandando-o transgredir todos os mandamentos. Ele manda Abraão matar; manda Abraão mentir; manda Abraão trair a confiança da sua família e da sua comunidade. Ou seja: é uma sucessão de pecados. Tudo o que Abraão ia fazer era imoral; como matar o filho. Veja que este momento abraâmico, por assim dizer, está no centro da fé protestante, porque, segundo Lutero, somente a fé salva; nada do que você faça ou deixe de fazer o salvará. Ou seja: a lei moral não tem importância nenhuma. Você cumprir toda a lei moral não vai levá-lo para o céu; somente a obediência. Mas acontece que este desafio abraâmico é superior ao que as pessoas podem fazer.

Lutero dizia que a fé é aquele momento escuro, um momento de trevas, onde não vigora nem a lei moral nem a razão. Ora, o que o Kant tentou fazer? Ele tentou enxertar a lei moral e a razão dentro do contexto humanista; portanto tentou enxertar algo do protestantismo dentro do esquema humanista. Onde este esquema humanista — da lei moral, dos direitos humanos etc. — se tornou realidade histórica na sua fusão com o protestantismo? Aqui na América. Aqui nos Estados Unidos. E daí eu lendo um livro de um escritor australiano chamado John Carroll, ele lembra a este propósito os filmes de John Ford, e mostra como foi o trajeto mental dele, que começa, nos seus primeiros filmes, traçando, por assim dizer, a utopia comunitária americana, e mostrando aquela utopia como se fosse um valor superior à vida: algo pelo qual valia a pena viver e morrer. E aos poucos começam a aparecer nos filmes dele as contradições internas disto aí. Uma contradição aparece, por exemplo, no filme *The Searchers* (título brasileiro: *Rastros de Ódio*). É um filme em que os índios atacam uma pequena comunidade, matam todo mundo, e raptam uma menina e a levam. Então os sobreviventes, após enterrar os mortos, constituem uma pequena delegação — uma patrulha — para ir procurar a menina; mas essa patrulha não consegue. Então um dos membros da patrulha, que é um tio da menina, decide continuar. Vai ele, e um primo. E eles passam anos e anos; passam vinte anos e eles ainda estão procurando a menina. E esse tio, evidentemente, está cheio de ódio pelos índios, e no fundo você sabe que ele está procurando a menina para matá-la, porque ela já não é mais da família: é uma índia. Então ele quer matar quem sequestrou; matar a menina, e

acabar com tudo. E ele vai ficando cada vez mais amargo, rancoroso, e no fim, quando ele encontra a menina, na hora H ele não tem coragem de matá-la e a leva para casa.

Então você vê que unidade da família se restaura através da violência, do rancor e da desumanidade do personagem central. Então a coisa já não era tão paradisíaca quanto parecia no começo. E mais adiante ele faz o filme *The Man Who Shot Liberty Valance* (*O Homem que Matou o Facínora*), onde aparece a história de um advogadinho recém-formado, Ransom Stoddard, que está indo para uma cidade do interior, do oeste, para ali abrir o seu escritório, e levar os novos princípios de lei, ordem e democracia àquela *selva selvaggia*; e ali existe à solta um bandido que se chama Liberty Valance, que por uma série de peripécias acaba por desafiar este indivíduo para um duelo; e o indivíduo nunca deu um tiro na vida. E existe ali um fazendeiro que se chama Tom Doniphon (que é representando por John Wayne; o Ransom Stoddard é representado por James Stewart), que é um sujeito brutal e grosseiro, embora não seja má pessoa, e há uma mocinha, naturalmente, cujo amor está sendo disputado pelos dois; ela está noiva do Tom Doniphon, mas acaba se apaixonando pelo Ransom Stoddard, e no duelo, por incrível que pareça, ele (Ransom Stoddard) mata o bandido e se torna famoso, se torna um herói, e com isso vira prefeito, depois deputado, senador, e vira governador do estado. E daí recebe a notícia de que o velho amigo dele, o Tom Doniphon tinha morrido, e ele vai para o enterro. Quando chega ao enterro, aparece um jornalista para entrevistá-lo, e lembra a sua brilhante carreira que “começou com aquele bandido que o senhor matou etc.”, daí ele diz para o jornalista: “Olha, eu vou lhe contar a verdade: eu não matei ninguém. Quem matou foi o Tom Doniphon, que se escondeu com uma espingarda atrás de uma casa, e acertou o bandido que eu jamais acertaria. Ele fez isso e depois foi embora, e só me contou isso anos depois. Eu não tinha a menor condição de entrar naquele duelo; então eu sou um falso herói; quer dizer: o mérito foi inteiramente dele; mas agora ele está morto e a mocinha que ele amava acabou casando comigo”.

O que aconteceu? O que aconteceu é que o personagem do Tom Doniphon é o sujeito que assegura a base material para que exista democracia lei e ordem, mas ele já não cabe neste mundo de lei e ordem. Ele é passado para trás. E então veio o mundo dos advogados da imprensa, da falsidade e da mentira estabelecida. O pioneiro americano se sacrifica, como chega a dizer uma das personagens: “Você está se sacrificando por pessoas que ainda não existem, e que talvez não mereçam”. É exatamente isto o que acontece. Então o Tom Doniphon perde tudo, perde inclusive a mulher que ele amava, e tudo vai para o outro, que construiu a sua vida com base numa falsidade. Aí o jornalista que ouviu a história, e estava anotando, ele pega as notas e rasga e diz: “Quer saber? Já que a lenda se sobrepôs a realidade, vamos imprimir a lenda”.

Hoje nós vemos a profunda veracidade dessa história. Quem está aqui, e está acompanhando essa carreira do Barack Obama — que é toda baseada na mentira, na falsidade, na coisa mais cínica que você pode imaginar — e vê as pessoas defendendo aquilo em nome da democracia, da ordem, do respeito, dos deveres, dos direitos humanos etc., você fica impressionado. Você diz: “esse filme é mais do que profético”. Só que ele reflete [01:30] a perda da confiança de John Ford naquele ideal americano do início; não que o ideal fosse mau, mas que ele, por seu próprio sucesso, criava gerações que já não mereciam. E o próprio John Ford comentava. Ele dizia: “Se os nossos antepassados nos vissem eles morreriam de vergonha”. Então este é o fim, o desenlace final do mundo kantiano dos direitos humanos, da democracia. Não é de espantar que a culpa que este mundo carrega, constantemente o incentive a buscar a sua própria destruição, a cortejar seus inimigos, e a criar todo um sistema de ódio a si próprio, que é, hoje, oficialmente, a ideologia dominante aqui nos Estados Unidos.

O problema é que no fim, no esgotamento total da ética burguesa, tem de haver aquilo que Kierkegaard chamava o salto para a fé. Mas ele só entendia fé no sentido protestante; no sentido calvinista. Então seria aquela fé da qual tudo depende. Aquele ato de fé cega, abraâmica, até contra a própria lei moral; e este salto é extremamente difícil e o próprio desenvolvimento da cultura moderna o torna extremamente problemático para a maior parte das pessoas. Não posso dizer que tudo isso começou com René Descartes, mas não há nenhuma maneira de você aceitar esse novo mundo de ciência, racionalidade etc., sem você compreender algo da mentira constitutiva que estava no início, e cujas consequências, hoje, se mostram de uma maneira tão evidente.

Intervalo

Vamos tentar responder algumas perguntas aqui.

Aluna: o senhor mencionou mais de uma vez a ironia de Platão ao descrever o Estado ideal. Estou relendo A República pela segunda vez, e embora perceba a ironia de Sócrates em várias passagens do diálogo, não consigo percebê-la quanto a este ponto. Somente consigo ver a descrição do estado ideal como método para uma sincera busca da definição da justiça.

Olavo: O problema é o seguinte: quando eu falei ironia, não é ironia no sentido em que ela aparece nas falas de Sócrates, mas ironia da coisa inteira, porque quando você vê a teoria cíclica de Platão, você vê que a cidade ideal não escapa do ciclo de maneira alguma. Isso é a mesma coisa que dizer: não existe a cidade ideal; os ciclos vão predominar de qualquer maneira.

Aluno: Qual o papel da ideologia dos direitos humanos nos movimentos revolucionários?

Olavo: A ideia de direitos humanos, primeiro ela aparece de dentro do próprio movimento revolucionário e, como qualquer outra ideia, teoria, ou doutrina que procure se inserir na história e virar ação prática, também acaba revelando o seu lado contrário. O fato de todos os seres humanos terem direitos impede que haja uma definição de quem tem para com eles o dever correspondente. Simone Weil explicava: um direito não é nada mais que uma obrigação que alguém tem com a gente. Se você consegue definir qual é o titular do direito, mas não pode definir de maneira alguma o titular da obrigação correspondente, então a ideia de direito se torna, automaticamente, uma força destrutiva.

Aluno: De que modo a literatura e as demais artes contribuem, se é que contribuem, no processo de obscurecimento de certos temas filosóficos iniciados pela filosofia de Descartes?

Olavo: Não é que elas contribuem para o obscurecimento; ao contrário. Nas artes, os efeitos históricos dessas ideias se mostram, às vezes, com uma clareza muito maior do que em qualquer obra de filosofia, porque a filosofia é sempre uma reflexão de segunda ordem. Pelo simples fato de ser uma reflexão, ela tem de tomar uma distância com relação aos fatos e não pode refleti-los de maneira imediata. Aquilo que não aparece na literatura e nas artes dificilmente se tornará objeto de qualquer meditação filosófica. Não esqueça que quando veio Descartes, já tinha cem anos de humanismo atrás disso. A ideia do império do eu já estava dada, de algum modo, e o que o Descartes faz é apenas dar um estatuto filosófico — dar uma justificação filosófica — fazendo do 'eu' a fonte de todas as certezas. Mas, antes disso, a ideia de que o ser humano autônomo é o criador da sua própria regra — de certo modo ele é uma fusão de criatura e criador — já estava dada há mais de cem anos. Nesse tipo de estudos é muito difícil você se ater somente aos documentos de ordem doutrinal — os documentos que você tira da filosofia ou das ciências humanas. Você vai sempre ter de lidar com documentos que estão nas artes plásticas, no cinema, na literatura, porque é

ali que aparece o drama concreto do ser humano que tenta viver de acordo com certos valores. Então, muito antes de certas contradições poderem se tornar objeto de uma especulação filosófica, elas aparecem como experiência vivida.

Um exemplo é o que está dado aqui no filme do John Ford. Esse filme tem mais de quarenta anos (o filme *Liberty Valence* é de 1962). E quando você vê o que está acontecendo hoje na América — que a maioria não está nem entendendo — você vê que o problema é exatamente aquilo. Quer dizer: na medida em que você cria todo este aparato de direitos humanos, lei e ordem, para manter isso você tem de criar uma burocracia; e não existe burocracia sem você criar uma infinidade de pessoas com espírito burocrático. O que é espírito burocrático? É aquele espírito no qual o indivíduo se converte na sua função, e faz abstração de tudo o mais. Ou seja: tudo aquilo que estiver fora da definição das suas obrigações oficiais, para ele não conta. Ele pode fazer abstração, e sempre pular fora da responsabilidade humana, desde que ele atenda à responsabilidade funcional. E isto aí é absolutamente incompatível com a ideia de que a sociedade americana deveria refletir um espírito comunitário. Quer dizer: a utopia da comunidade cristã aí já foi para o brejo faz muito tempo!

Agora, com essa experiência que eu tive com os médicos, eu pude confirmar isso mais uma vez: a ideia de o sujeito jogar o abacaxi para os outros — “Isso não faz parte das minhas funções; não é comigo...”; e passa para diante — e no fim a culpa toda é do computador. Isso aconteceu comigo [01:40] esta semana; a gente observa isso o tempo todo. Mas, foi isso que sobrou do ideal americano? Bom, o ideal americano, de certo modo, continua aí, porque tem pessoas que se sacrificam por ele. Mas, por outro lado, tem outra coisa: sempre que a gente fala da história da cultura, de modo geral, tem uma coisa que a gente nunca pode esquecer: o que nós chamamos de “a cultura de um tempo”; é a imagem que certo círculo de pessoas letradas, capacitadas e investidas do poder para isso, fazem da história. Quer dizer: é a imagem que certo grupo de pessoas tem. Esta imagem nunca coincide com a realidade como um todo. Ao mesmo tempo, onde você vê a “cultura” indo para certo lugar, você vê outras tendências que aparecem, e que estão ali presentes, embora elas não chamem atenção do grupo dominante. Então o que nós chamamos cultura é a imagem que o grupo dominante faz. Ela não corresponde à substância dos fatos históricos.

Quando eu digo, por exemplo: a linha que vai desde o humanismo até a situação atual é uma linha descendente; é uma linha da decadência do ideal humanista; ao mesmo tempo tem iniciativas humanas e obras que não se enquadram nessa linha histórica, e que passaram, por assim dizer, despercebidas, mas que podem conter a semente de um futuro, e vão ser descobertas dali dois, ou três, ou quatro séculos. Então quando falamos “a cultura”, nós não estamos falando de um objeto material: nós estamos falando de uma imagem que predomina na mente das classes falantes, por assim dizer. Não é um objeto, mas é uma imagem que as pessoas têm. Esta imagem, é claro, determina condutas, determina atos, determina destinos inteiros, mas ela não é uma força unívoca.

Toda esta problemática do Kierkegaard. Como Kierkegaard veria as coisas de um ponto de vista católico, por exemplo, — que ele não conhecia, ou conhecia muito mal?. Evidentemente a coisa teria de ser vista de uma maneira totalmente diferente. Dentro da perspectiva dele não haveria como explicar a tremenda expansão da Igreja Católica na primeira metade do séc. XX, nem a crise da Igreja na segunda metade. Quer dizer: não há lugar para esses fatos na explicação dele. Ele está falando em nome de uma cultura que é delimitada pela imagem protestante do mundo. Fora do protestantismo também aconteciam coisa que não cabem ali. Quando você diz que a religião foi excluída da cultura moderna, o que você quer dizer com isso? Quer dizer que não há mais pessoas religiosas? Ao contrário, há bilhões de pessoas religiosas! Isso quer dizer que não há uma ação visível de Deus no mundo? É mais do que visível! Você estuda a vida do Padre Pio e fala: Deus está

ali, agindo. Mas dentro da imagem que a cultura moderna faz de si mesmo, esses fatos não cabem. Então isso quer dizer que a própria cultura contém um forte elemento ilusório.

A cultura é o que determinada comunidade de pessoas falantes e influentes pensam deles mesmos. Isso aparece numa infinidade de manifestações filosóficas, científicas, artísticas, e até religiosas. Mas nunca se pode confundir a história da cultura, enquanto imagem que esse grupo tem, com a história da totalidade da produção cultural; com a totalidade das ações humanas; de maneira alguma!

Por exemplo: eu estou persuadido de que o Milagre de Fátima é o acontecimento central do século XX, mas ele certamente não entra na cultura moderna. Então quem está enganado? Nossa Senhora de Fátima ou a cultura moderna? Eu acho que um dos dois tem de ter razão; e os dois não a podem ter ao mesmo tempo. Isso quer dizer que quando você observa a história da cultura, você vai vendo a transformação das crenças, das imagens etc., mas ao mesmo tempo pode estar acontecendo do lado uma coisa enormemente mais importante e mais decisiva que escapou à percepção de todo mundo. Se você estudar a vida do Padre Pio, você diz: mas como está acontecendo isto e ao mesmo tempo se diz que a religião não faz parte da cultura moderna? O que é esta cultura moderna? Então, em grande parte, a história da cultura é a história da sucessão de ilusões. Não quer dizer que a história da cultura tenha de ser necessariamente uma ilusão, mas eu acho que a cultura que exclui os fatos mais importantes e mais decisivos, tem algo errado com ela.

E, nessa altura, aqueles dentre nós que desempenham algum papel na cultura — que são escritores, professores etc. — nós temos a obrigação de tentar romper este véu e dizer: “Olha, acontecem outras coisas”.

Dentro da definição científica moderna da verdade — *é uma crença racionalmente fundamentada* — pode-se perguntar se a religião é uma crença racionalmente fundamentada. Mas, espera aí, os milagres do Padre Pio não são objetos de crença. São fatos que aconteceram, acreditem ou não. Se ninguém acreditar, a coisa continua tendo acontecido do mesmo modo. É uma coisa que faz parte, não da cultura, e muito menos da história da cultura, mas faz parte da estrutura da realidade. Isso quer dizer que, em grande parte, a história da cultura é a história da ignorância da realidade; a história de voltar as costas à realidade. Afinal de contas toda cultura busca ter uma concepção mais ou menos unificada e coerente; mesmo que seja um corpo de crenças que leva ao total desespero, a coisa tem de ter certa coerência. Quando se vê, por exemplo, toda essa cultura da *Nova Era*, *Rock n' Roll* etc., tudo isso leva ao extremo desespero, ao suicídio, mas mesmo aí você tem de ter uma certa coerência. Essa busca da coerência leva necessariamente à exclusão daquilo que a contradiz. Se você faz questão de provar que o universo é o império do demoníaco, então você vai ter de ignorar a presença divina. Vai ter de fazer abstração dela.

Eu até citei num artigo, não lembro qual, a frase de Hegel, que dizia que “a capacidade que a inteligência humana tem de negar o dado é a coisa fundamental”, porque negando o dado, você pode saltar para um nível de universalidade abstrata que a experiência não atinge. Mas ao mesmo tempo, quando você salta para este nível de universalidade, e você suprime a experiência, é a universalidade de uma mentira; a universalidade de um mito. A nossa capacidade de voar para longe da experiência — de transcender a experiência — e, ao mesmo tempo, a nossa escravidão à experiência, têm de estar sempre numa tensão.

Mais adiante, o Richard Watson, diz que Descartes, depois de afirmar a absoluta certeza que o eu tem de si mesmo, chega a dizer que:

...há uma segunda coisa que nós podemos saber com certeza: que Deus existe; Descartes deu várias provas da existência de Deus. Uma das mais simples é a de que Deus é perfeito, mas que se Deus não existisse, Ele não seria perfeito; portanto, Ele existe.

Essa é a prova de Santo Anselmo, é muito anterior a Descartes, mas ele a repete.

Infelizmente, essas provas nada provam, pois Descartes já havia mostrado que não podemos confiar no raciocínio para obter verdades certas.

Aí entra num círculo vicioso.

Mas, as três fontes de conhecimento — que ele diz que são a autoridade, os sentidos e a razão — nenhuma dessas é a fonte fundamental. A fonte fundamental de conhecimento é o que nós chamamos a consciência: é a admissão do que você já sabe. Todo mundo sempre sabe alguma coisa. Um bebê recém-nascido já tem algum conhecimento. E se você faz abstração do que você já sabe, e começa a raciocinar, ou a partir do zero, ou a partir de uma premissa qualquer, por mais certa que seja, e você faz com que o raciocínio predomine sobre a memória e sobre a confissão, você já está no reino da mentira. A única verdade que existe é a verdade da confissão: você reconhecer [01:50] o que você já sabe. Agora, se você, em vez de reconhecer, faz a crítica disso, você está se colocando acima do que você já sabe, como se você fosse um juiz universal, e aí você já está fingindo.

O exemplo que eu dei do pau na água: — teve alguém aqui que mandou uma pergunta dizendo que não é adequada a comparação que eu fiz entre o sujeito que enfia o bastão na água e o que enfia o bastão num balde de tinta, porque no segundo caso a aparência física do objeto foi realmente modificada. Não! Essa objeção não procede porque o bastão que você enfia na água sai molhado; ele também está alterado; ele está duplamente alterado. Se você enfiar o bastão num balde de tinta, a parte que está dentro da tinta se torna invisível. Está mais alterada ainda que quando você bota o bastão na água, onde ele aparece simplesmente quebrado. Então, o exemplo é rigorosamente o mesmo, nos dois casos. Apenas a água é um líquido transparente e o outro não é. Se você colocar num líquido opaco, a coisa se torna não apenas quebrada, mas invisível. O que vai nos tirar disto não são nem os sentidos, nem a autoridade, nem o raciocínio. O que nos tira disso é a memória. É a confissão do que você já sabe. “Eu sei que eu pus o bastão na água”. E esta confissão o obriga a reconhecer que o bastão na água não pode realmente parecer igual ao bastão fora da água, senão você não saberia que ele está na água. Isso não é uma questão de argumento. Eu não estou opondo um argumento ao outro. Eu estou apenas lembrando o que eu mesmo fiz, e na hora que eu lembro e confesso que sei aquilo que sei, então as objeções que o meu pensamento criou são automaticamente neutralizadas, e eu percebo que aquilo é uma vasta perda de tempo.

Eu pergunto: onde está, em todo este esquema cartesiano, a consciência — no sentido de Calvino? Aquilo que me obriga a reconhecer que eu sei aquilo que sei? Não há consciência. Há apenas um eu pensante. O eu pensante não é a mesma coisa que a consciência. Descartes mostra a diferença disso quando ele faz a primeira meditação e, na segunda, ele confessa aquilo que os seus pensamentos o fizeram sentir. Ou seja: eu criei tantas dúvidas que agora eu não consigo mais esquecê-las; eu estou aqui angustiado com elas. Quem está angustiado com elas? É apenas o eu pensante? Certamente não! Então ele afirma — ele confessa, por assim dizer — a diferença entre o seu eu pensante e o seu eu concreto, histórico, verdadeiro. Mas ele só admite isso naquele momento. O eu de que ele está falando, antes e depois, é apenas o eu pensante. E na verdade, ao querer buscar o fundamento de tudo no eu pensante, ele está apenas repetindo o mesmo velho esquema humanista da absoluta liberdade do eu, sem saber que esta liberdade — e que também a soberania do eu pensante — são mitos que você criou; e que são mitos autocontraditórios, e que tão logo você passa a agir em função deles, eles revelam o seu contrário. Tanto revelam o seu contrário que, na hora em que

Descartes decide expor a teoria da soberania do eu pensante, ele o faz sob a forma do quê? De uma autobiografia, que não é somente uma história do eu pensante. Ele está apelando ao eu verdadeiro como testemunho do eu pensante. Mas seu testemunho não vale nada. De que adianta você me contar a sua história?

Isso quer dizer que a ideia do eu pensante como fonte de todas as certezas se contradiz, se eletrocuta, e se neutraliza na mesma hora. O eu pensante não pode ser fundamento de nada, porque ele só existe no meu pensamento. Ele é uma ficção. Como é que eu vou encontrar o fundamento da realidade numa ficção? O fundamento da realidade existe, mas onde? Qual é a posição real do ser humano para investigar isso? A posição real é aquela de Santo Agostinho: eu sei que eu sou, mas não sei por que eu sou; e não sei da onde vim; e não sei qual é a minha causa. Esta é a minha situação real. Aliás, este sentimento de ignorância deveria ser a primeira coisa que nos induz à confissão daquilo que sabemos, por uma questão de humildade. Ou seja: já que eu não sei nada, como é que eu vou me colocar acima de todo conhecimento; como crítico de todo conhecimento? É inteiramente absurdo. Se eu sou um ignorante e não sei nada, então, o que eu tenho de fazer? Eu tenho de buscar o conhecimento e aceitar, e receber humildemente, aquele pouco que eu já tenho. E, com base nisso, talvez até descobrir alguma coisa a mais. Como dizia Aristóteles, todo conhecimento vem de algum outro conhecimento. Não existe o estado de ignorância total do qual você possa passar para o conhecimento. A sua transição da nesciência para o conhecimento é um mistério. Ou seja: não é possível o eu pensante controlar todo o processo cognitivo. Isso é autocontraditório. E é exatamente o que está tentando fazer Descartes; uma coisa que a modernidade toda, de algum modo, aceitou.

Quando você vê as imensas discussões... Ontem eu coletei duzentas páginas de discussões em torno dos argumentos cépticos. Ler aquilo dá um trabalho miserável! E eu pergunto: mas por que eles estão fazendo tudo isso? Porque eles ainda estão acreditando que o eu pensante pode resolver suas próprias contradições. Não pode! Para fazer isso ele precisaria existir substancialmente; e ele não existe. O que existe por trás dele é, primeiro, um eu histórico — que eu mesmo conheço muito mal; do qual eu não me lembro inteiro — e por baixo dele um eu substancial que eu sei que está lá, mas que o meu eu pensante não controla, e nem o meu eu histórico também não controla. Então é claro que eu existo como um mistério. E deste mistério faz parte um conjunto de conhecimentos que eu tenho, e que eu não posso negar sem mentir para mim mesmo, sem falsificar a minha história. Ainda que eu não conheça essas histórias em todos os detalhes, há partes dela que eu lembro e que eu não posso falsificar. Eu não posso estar dando esta aula aqui para vocês e negar que eu estou fazendo isso ao mesmo tempo. Eu não posso tramar matar uma pessoa e achar que eu estou fazendo um benefício para ela. E assim por diante: há coisa que eu não posso negar.

Esta sujeição do ser humano à verdade é o dado fundamental, e é por isso que Aristóteles dizia que é mais normal você conhecer a verdade do que você estar no erro. Agora, se eu faço a hipótese contrária: “Ah! O erro universal: todo mundo se enganou, e eu vou ser o primeiro que vai acertar”. Por quê? Por que você vai fazer isso? Você já começa a errar na sua própria proposta. Você está partindo do erro universal e colocando o seu pensamento, que é um negócio que você criou como hipótese, acima de tudo isto; e fazendo do seu pensamento o juiz de todo o conhecimento existente. Acontece que se o eu é o juiz de todo conhecimento existente, ele não pode depender do conhecimento anterior. Ele tem de ser autônomo. Mas se ele é autônomo ele não pode depender da memória; ele não pode depender dos sentidos; ele não pode depender de absolutamente nada. Então ele não pode falar a respeito de nada, porque ele não conhece nada; ele só conhece aquilo que ele mesmo pensou. Então o ‘eu’ pensante de Descartes é uma ficção. É uma ficção gramatical. A expressão “ficção gramatical” é usada por Arthur Koestler no livro *O Zero e o Infinito* (*Darkness at*

Noon), no qual o sujeito é submetido a torturas e é tão oprimido pelo seu torturador, que ele chega à conclusão que ele não existe: esse negócio de eu é apenas uma ficção gramatical.

O eu substancial não é uma ficção gramatical, mas o meu eu histórico pode se tornar uma ficção gramatical na medida em que o meu pensamento o altere, o altere e o altere de novo. Então, daí eu mesmo confundi a minha história; e o único fator unificante que eu tenho lá é uma palavra — um nome que eu dou para aquilo — que se chama ‘eu’. A própria fragilidade do nosso eu deveria nos impelir a ser humildes perante os conhecimentos que já temos e que não podemos negar. Existem inúmeras coisas que você não pode negar. Não é só o negócio do *cogito*. Aliás, eu acho [02:00] que o *cogito* pode ser negado sim. Se eu estou em dúvida, eu não posso negar que eu estou em dúvida. Eu já demonstrei que dúvida não é uma coisa na qual você está: dúvida é uma alternância de dois estados contraditórios; então você ora está, ora não está. Dúvida permanente e estável é uma coisa autocontraditória. Se não houvesse o impulso para afirmar e outro impulso para negar, não haveria dúvida alguma. Haveria, por assim dizer, apenas uma negação. Então, se eu duvido, eu também tenho de duvidar que duvido, senão não posso duvidar. Quer dizer: eu duvido, mas também creio; creio, mas também não creio... É este jogo que constitui a dúvida. Faz parte da dialética interna da dúvida negar a sua própria existência.

Porém, tem coisas que para você estar em dúvida você não pode negar. Se você está em dúvida sobre alguma coisa, algo dessa coisa você sabe. Se você não soubesse nada você não poderia ter dúvida dela. Outra coisa: quando você está fazendo um raciocínio você está afirmando a continuidade do seu eu no tempo. Que ‘eu’ é esse? O eu pensante? De jeito nenhum! Porque o nosso pensamento não é constante; ele é intermitente. Mas se eu digo: “Eu estou pensando”, então eu sei que eu continuei existindo durante o curso deste pensamento. A existência temporal do eu já está afirmada no simples fato de tentar uma dúvida.

Quando você começa a reconhecer tudo aquilo que você sabe — que você não pode negar — você vê que é uma multidão de coisas; e que a ideia de colocar tudo isso entre parênteses a partir do pensamento, é uma inversão total do método filosófico. Não é uma coisa que seja aceitável. No entanto, quando você lê Descartes parece que está tudo certinho.

Essa questão do caráter insubstancial — ou evanescente — do eu pensante, e até mesmo do eu histórico, aparece, por exemplo, no Luigi Pirandello, na história *O Falecido Matias Pascal*, que é o sujeito que não aguentava mais a mulher dele, nem a família, então um dia ele decide ir embora. Ele embarca num trem e vai embora; some; fica anos desaparecido. Acontece que aquele mesmo trem havia atropelado uma pessoa. E ele até achou bom: “Vão pensar que fui eu que morri, e pronto!” Só que anos depois ele decide voltar; só que aí ninguém mais acredita que ele existe. Então ele descobre que os documentos — carteira de identidade, registro civil etc. — têm mais realidade do que ele. Ele depende de tudo isso para ele poder ser ele; senão a história dele sumiu! Então ele fica vivendo na mesma cidade na condição de falecido; e ele oficialmente não existe. Então ele não pode refazer a vida dele. O que é isto? É uma imagem da impotência do eu pensante.

Então, respondendo a esta pergunta, a literatura e as demais artes, evidentemente, não são uma reflexão filosófica; elas não tendem, não procuram alcançar verdades universais expressas em linguagem racional lógica, mas elas expressam a experiência no seu sentido mais imediato, e esta experiência esclarece retroativamente o efeito histórico, social, cultural que tiveram as ideias. Inclusive as artes plásticas. Às vezes é difícil você perceber tudo o que está implícito num quadro. Você precisa fazer muitas perguntas por que o quadro não fala, ele simplesmente está lá. Só quando você começa a perguntar: “Por que o sujeito botou isso aqui; por que botou aquilo lá, e não ao contrário?”. Nós comentamos o quadro de Hans Holbein, *Os Embaixadores*, onde se vê que são

dois camaradas bem vestidos, são duas pessoas importantes, mas tem algo de errado em todo o universo cultural delas, porque aqueles objetos que estão em cima da mesa – tem lá um alaúde, um instrumento de corda, e a corda está quebrada, está arrebentada. E embaixo tem um espelho que, colocado de viés, aparece a imagem anamórfica de uma caveira. Quer dizer, tudo aquilo gira em torno da morte, e quando você olha a expressão do rosto dos dois, você vê que é um negócio totalmente vazio e inexpressivo. São duas pessoas importantes, mas na verdade são dois bonecos de mola, que estão mortos, por assim dizer. A morte não está só na bandeja em que aparece a caveira, mas está em todo o quadro.

Quanto o sujeito precisou pensar para fazer uma coisa dessas, e para conseguir visualizar isso? Se nós conseguíssemos visualizar as realidades humanas desta maneira, nós seríamos grandes pintores. Como dizia Leonardo da Vinci: *la pintura e una cosa mentale*; a pintura é uma coisa da mente; não é da mão. Se você conseguisse visualizar aquilo você também conseguiria desenhar. Você não consegue desenhar porque não consegue visualizar.

Isso aí eu confirmei mil vezes: eu tinha um professor de desenho, Luigi Neviani. Mil vezes ele mostrou isso: você não está conseguindo desenhar porque você não visualizou. Nós não podemos desenhar uma figura direto da realidade. Nós temos de produzir outra figura na nossa mente, e é esta que nós desenhamos. Se a figura que você pensou não está exata, não vai funcionar.

Isso mostra também a capacidade que nós temos de nos afastar do dado, mas ao mesmo tempo permanecer estreitamente unidos a ele. É uma tensão entre abstração e percepção; nós temos as duas capacidades. Agora, o que Descartes faz aqui — e o que os antigos cépticos faziam — é pular para a abstração e apagar a percepção; é jogar a abstração contra a percepção. Mas se você fez isso, dali para diante tudo é permitido. O seu pensamento se torna soberano, e você pode pensar qualquer coisa, e não adianta querer que o próprio pensamento corrija os defeitos do pensamento; corrija os erros do pensamento. Com o pensamento você só pode corrigir erros de lógica, não erros de testemunho; não erros de percepção; não erros de memória. A lógica só pode corrigir erros de lógica, que, na verdade, são fáceis de corrigir. A gente só comete muitos erros porque o pensamento é muito vasto; você pode pensar sobre qualquer coisa; então em algum ponto você vai errar. Mas mesmo o nosso raciocínio não erra com tanta frequência assim. O erro não está no raciocínio: está na relação entre raciocínio e percepção. E esta relação, o raciocínio não pode assegurar. Só a pessoa concreta, o eu histórico fundado no eu substancial, pode, na medida em que reconhece e faz a confissão. “Esta coisa eu sei e eu não posso negar; mas eu não posso prová-la”. Mas o que é provar alguma coisa? É validar uma crença para uma terceira pessoa. E se eu obtive a crença da minha experiência, como é que eu posso validá-la inteiramente para uma pessoa que não teve a experiência? Se a pessoa teve a mesma experiência, eu não preciso validar, e se não teve, no máximo, aquilo que para mim é uma verdade viva, de percepção, para ela se tornará uma verdade teórica, possível e razoável. Então o desejo de provar é sempre um grande problema porque eu só preciso provar uma coisa quando existe a possibilidade de uma dúvida ou de uma contestação. Mas uma pessoa só contesta algo que eu lhe disse se ela não teve a mesma experiência que eu — se a experiência dela foi diferente, ou se ela não teve nenhuma. Então, na medida em que eu puder permanecer na esfera da experiência, na narrativa e na apresentação sincera da experiência, a coisa tem um poder de persuasão por si, sem a necessidade da prova. Mesmo porque, toda a prova, em última análise, vai, também, se fundar no testemunho. Então os elementos fundamentais são a confissão e o testemunho; nunca a prova.

Veja: de tudo aquilo que nós sabemos, e de tudo aquilo que nós precisamos para nos orientar na vida, só pode ser objeto de prova científica uma fração infinitesimal, que é onde todas as visões coincidem. [02:10] É o ponto onde todo mundo está vendo a mesma coisa, ao mesmo tempo. Isso

evidentemente é um recorte muito pequeno sobre o conjunto da realidade, e é por isso que eu digo que a ideia de uma concepção científica do universo é uma ideia autocontraditória.

Por hoje é só. Até semana que vem. Muito obrigado.

Transcrição: Fernando Chemello Opis – Instituto Olavo de Carvalho-Curitiba

Revisão: Eduardo Garcia de Queiroz