Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula Nº 128
29 de outubro 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.

Boa noite a todos, sejam bem-vindos.

Hoje nós vamos continuar com a leitura das *Meditações Metafísicas* de Descartes, fazendo algumas interrupções para alguns comentários sobre fatores de época.

Mas, antes, eu queria lembrar que esta série de leituras é feita de maneira propositadamente lenta e com muitas interrupções porque é assim que se deve ler um livro de filosofia. Quando você lê um romance ou uma peça de teatro, à medida que você vai lendo, automaticamente reconstitui na imaginação a situação que está sendo vivida. Às vezes você o faz sob a forma de imaginação visual, às vezes apenas recompondo dentro de você as emoções que a situação envolve e assim por diante. Se você não fizer isto na mesma hora, a coisa não funciona, evidentemente; você perde o fio da meada. Assim como, se você está assistindo a uma peça ao vivo, se você não percebe as emoções que estão em jogo no mesmo instante não adianta perceber no dia seguinte. Isto quer dizer que a experiência da leitura de ficção é uma experiência que tem que ser imediata. É claro que você pode, depois, tentar recompor a coisa e analisá-la e revivê-la, mas isto não é obrigatório. Obrigatório é a presença imediata da alma do ouvinte, do espectador, do leitor à situação que está sendo narrada.

Num livro de filosofia isto não existe de maneira alguma. Por quê? Porque o indivíduo está apresentando para você uma série de experiências interiores, mas que não são derivadas diretamente da experiência sensível. Quer dizer: são experiências interiores que ele obteve, não com a mera recordação de situações vividas, mas com sua sondagem em profundidade, buscando extrair dali um conteúdo conceptual que pudesse ser fixado, transmitido e discutido racionalmente. Não é uma experiência de primeira mão: é de segunda ou terceira (o que não quer dizer que não seja uma experiência também). Então, como se trata de uma experiência indireta e já muito elaborada, a única maneira de você ter acesso ao que o indivíduo está querendo dizer é você elaborá-la por sua vez. Aí vai a diferença — diferença parecida com aquela que existe entre você ouvir uma música e você ler uma partitura. Claro que existem pessoas, gênios, que lêem a partitura e já ouvem a música: só de ver a partitura já ouvem a música imediatamente. O falecido Otto Maria Carpeaux raramente ouvia música: ele só lia partitura; já tinha tudo aquilo na cabeça (mas ele tinha estudado música desde criança). A maioria das pessoas não tem isso. Então quando você lê a partitura como é que você lê? Você lê junto com um instrumento — um piano, alguma coisa assim — e você lê uma frase e toca, lê outra e toca, lê outra e toca para ver o efeito que vai fazendo. Depois você tenta tocar três ou quatro juntas, e assim você vai recompondo a música. Quando você lê um livro de filosofia é exatamente isso que você tem de fazer. Não existe uma leitura de livro de filosofia: o que você tem é que tocar aquilo como se fosse uma partitura. É por isto que a leitura tem de ser lenta como seria a leitura de uma partitura por quem não tivesse esse dom mozartiano de transformar em música, imediatamente, o que está sendo lido no papel.

Isto quer dizer que você vai ter de revivenciar o que o indivíduo está expondo ali. E maneira de revivenciar só tem uma: ler as afirmações do indivíduo e tentar recompor as experiências originárias que estão ali elaboradas. Você vai remontar desde o conteúdo conceptual que está sendo expresso, até a experiência que está ali implícita. Às vezes o autor tem a bondade de expor algo dessa experiência, de modo que você sabe de onde ele tirou esses conceitos. Em outros casos não. E em outros casos ainda, a experiência aparece encoberta, como é precisamente o caso daqui. Se você ler este texto ingenuamente, você pensa que Descartes está expondo experiências interiores que ele teve. Quando, porém, nós tentamos recompor, por baixo da exposição argumentativa, a narrativa da experiência, nós encontramos dificuldades. Isto significa que as experiências não foram exatamente como ele está dizendo. Existe, portanto, um hiato entre a experiência e as conclusões que ele tira. Por que ele fez isso? Houve uma mentira proposital? Houve um engano? Houve uma falha de auto-observação? Eu não sei, e nem pretendo resolver este problema. Eu só quero deixar claro que as *Meditações de Filosofia Primeira* não são um texto tão translúcido e tão autoexplicativo quanto a tradição exegética tem insinuado ou tem deixado entender. Parece-me que é um texto cheio de problemas — é na verdade um enigma — e por momentos eu vejo ali uma obscuridade tão grande quanto eu vi no Maquiavel. Uma obscuridade e uma confusão.

Eu acho que este parágrafo que nós vamos ler agora, que é o parágrafo 17 da *Segunda Meditação*, é um dos pontos cruciais desta coisa:

“17. Ora, se a noção ou conhecimento da cera parece ser mais nítido e mais distinto após ter sido descoberto não somente pela visão ou pelo tato, mas ainda por muitas outras causas, com quão maior evidência, distinção e nitidez não deverei eu conhecer-me, posto que todas as razões que servem para conhecer e conceber a natureza da cera, ou qualquer outro corpo, provam muito mais fácil e evidentemente a natureza de meu espírito? E encontram-se ainda tantas outras coisas no próprio espírito que podem contribuir ao esclarecimento de sua natureza, que aquelas que dependem do corpo (como esta) não merecem quase ser enumeradas.”

Ou seja: ele disse que para conhecer a cera não basta ter tido acesso a ela por meio dos sentidos. Há alguma elaboração intelectual em cima, como por exemplo, quando você compara os vários estados da cera: aqui você tem a cera dura, depois tem a cera mole, porque foi submetida ao calor; a cera não pode estar dura e mole ao mesmo tempo, portanto a unidade da substância cera que permanece a mesma através desses dois estados não é acessível aos sentidos; é a inteligência que percebe que, por baixo desses dois objetos aparentemente diferentes, há uma mesma substância que continua inalteradamente a mesma por baixo das mudanças dos seus estados. Então, o que ele está dizendo aqui é: a inteligência — ou o espírito, como ele chama — esclarece e torna mais nítido o material dos sentidos. Ele diz: se o espírito, a inteligência, tem esse dom de esclarecer aquilo que é dos sentidos, então quanto mais nítido e translúcido não deve ser esse espírito para si mesmo?

O que ele está fazendo é um silogismo: aquilo que tem o poder de esclarecer outra coisa deve ser claro em si mesmo. Aquilo que é obscuro nada esclarece. Portanto o espírito consegue esclarecer um objeto dos sentidos porque ele em si mesmo é claro e translúcido.

Muito bem. Agora, uma coisa é o espírito, a inteligência, considerado em si mesmo; outra coisa é se eu digo *a minha* inteligência, *o meu* espírito. Não é exatamente à mesma coisa. Porque em mim eu não tenho acesso ao meu espírito diretamente. Ele diz que eu tenho através do famoso “penso, logo existo” — “cogito ergo sum”. Quer dizer: na hora em que eu percebo que estou pensando, naquele momento o espírito é translúcido a si mesmo. Mas, quanto dura esse momento? É uma fração não mensurável. E o fato é que se o meu espírito somente agisse nesses momentos não mensuráveis eu nada saberia dele, porque a memória dele se apagaria instantaneamente. [0:10] Então o meu espírito, tal como ele aparece — não no conceito de espírito, não no conceito de inteligência, mas como ele aparece na minha experiência real —, aparece sempre entremesclado aos dados dos sentidos, e nunca separado. E mais ainda: ele aparece como um processo temporal que não é constante, mas é

interrupto. Eu não me lembro de tudo que eu pensei: os conteúdos da minha inteligência desaparecem e, pior, desaparecem muito mais facilmente do que os dados dos sentidos. Porque, por exemplo: eu vejo a cera, daí eu fecho os olhos e não estou vendo mais cera nenhuma, mas quando eu abro os olhos a cera estará lá de novo. Então quando se trata de dados dos sentidos eu posso continuamente retornar a eles porque eles me darão as mesmas informações exatamente do mesmo modo de novo, e de novo, e de novo; a não ser que tenham sofrido alguma alteração; mas é fato que os objetos dos sentidos não se alteram assim tão facilmente. Então eu, por exemplo, agora estou vendo esta câmera, estou vendo estas pessoas, estou vendo esta mesa etc. etc., se eu fecho os olhos depois abro está tudo no mesmo lugar. Então, quer dizer que se eu esqueci alguma coisa eu posso retornar a esses objetos e eles me darão de novo as mesmas informações; ou seja, eu não preciso guardá-los todos na cabeça.

E o que se passa com a minha inteligência? Por exemplo: eu tenho uma ideia; daí toca o telefone, eu atendo o telefone, estou pensando em outra coisa; daí eu quero voltar à minha ideia, onde ela está? Em cima da mesa? Na gaveta? Não está em parte alguma. Eu preciso reproduzi-la. Eu preciso revivenciá-la por meu próprio esforço. Isto quer dizer que os objetos da inteligência são muito mais evanescentes, muito mais fugidios, muito mais fugazes, do que os objetos dos sentidos. Então o que é translúcido para mim não é o meu espírito, mas a simples presença dele num certo momento. Qual momento? Aquele momento em que eu penso que penso. Só neste instante o espírito é translúcido a si mesmo. Mas ele não está revelando nada de si além da sua presença. Eu penso, logo existo. Ótimo, muito bem, mas o que sou eu e o que é esse tal de espírito? Eu não sei; não tenho a menor idéia. Ao passo que a cera, eu vejo a cera, comparo com a mesa, vejo que a cera não é a mesa, vejo que ela tem outras propriedades e digo: isto aqui é um pedaço de cera.

Então, quando ele diz que o espírito é mais translúcido a si mesmo do que os objetos, ele está confundindo o que é a *presença* de um ato do espírito — que é o ato de pensar-se a si mesmo — com a natureza do espírito. Naquele momento em que o espírito está presente a si mesmo ele está translúcido; mas está translúcido não na sua natureza: ele não está dizendo o que ele é, ele não está mostrando o que ele é; ele está mostrando apenas que tem um algo que está presente que se pensa a si mesmo. E isto é tudo que eu sei do meu espírito. Agora, pensar-se a si mesmo é a única atividade do meu espírito? Não. Ele tem milhares de outras atividades, entre as quais ele tentar compreender os objetos dos sentidos. E outras mais complexas ainda, entre as quais a de transformar os objetos dos sentidos em conceitos pensáveis. Então a verdade é o seguinte: no instante mesmo em que eu digo “penso, logo existo” eu tenho que confessar: bem, eu nada sei do meu espírito, eu sei apenas que ele é, como diz Descartes, uma coisa que pensa, e que neste momento essa coisa está presente porque ela está pensando em si mesma. Isto é tudo o que eu sei. Imagine se tudo que eu pudesse saber dos objetos dos sentidos fosse isto. Eu abro os olhos e digo: aqui tem uma coisa que está presente neste momento. Que é esta coisa? É uma coisa que consiste em estar presente, e isto é tudo que eu sei. Eu não conseguiria distinguir um pedaço de cera dum elefante ou dum casa. Então, com toda a obviedade, o mundo dos sentidos tem, sob este aspecto, uma translucidez muito maior, porque ele não revela somente a sua presença, mas ele revela o que ele é, ele revela sua *qüididade*. Quer dizer: se eu, olhando uma coleção de coisas, eu só sei que são coisas que estão presentes, mas não sei que coisas são essas, então rigorosamente eu não sei nada. Olhando pela janela eu vejo um automóvel, vejo uma casa, vejo um poste, vejo um esquilo, vejo uma árvore, mas para mim são apenas coisas e eu nada sei da diferença entre elas e nada sei do que cada uma é, então significa que eu não sei absolutamente nada; isto é a mesma coisa que estar num estado de inconsciência. Mesmo que você estivesse bêbado — um bêbado, quando bate a cabeça no poste, ele sabe distinguir entre o poste e a garrafa. Algo da *qüididade*, da substância das coisas, nós sempre sabemos pelos sentidos. Mesmo que seja uma criança recém-nascida — ela mexe em várias coisas: aqui tem uma mamadeira e ali tem uma bola; por que ela não joga a mamadeira e tenta mamar a bola? Nenhum bebê é suficientemente idiota para fazer uma coisa dessas; ele percebe a diferença. Então, algo da *qüididade* desses objetos — *qüididade* é o que eles são — a criança percebe logo na primeira. Eu

posso dizer o mesmo do meu espírito? Pelo menos se tomarmos o espírito tal como Descartes o apresentou — ou seja, como uma coisa que pensa e que toma consciência da sua presença no instante em que pensa —, se perguntarmos o que é esse espírito, nós vamos ter aí um mistério. Nada sabemos do nosso espírito a não ser que ele pensa e que ele se pensa a si mesmo.

Se Descartes diz que existem dois tipos de coisas: as coisas que têm extensão — e que estão presentes no espaço — e outra que consiste em pensar, o que é que eu sei das coisas que têm extensão? Eu sei uma infinidade de características delas: eu sei a sua forma, a sua cor, a sua posição, a sua relação com outros objetos, o seu peso, a sua utilidade, a sua serventia, a sua quiddidade etc. Imaginem o número de coisas que vocês são capazes de dizer o que elas são. Ou, mesmo que não sejam capazes de dizer com precisão, vocês sabem a diferença entre elas e outras coisas. Quantas coisas, neste sentido, vocês conheceram? Tudo que vocês sabem delas é que elas têm extensão e estão presentes no espaço? Não. Um elefante tem extensão e está presente no espaço. Uma mesa também tem extensão e está presente no espaço. Se soubessem só isto vocês não seriam capazes de distinguir uma mesa de um elefante.

Ora, quando Descartes refere-se à substância pensante, ele diz: o que é uma substância pensante? É uma coisa que pensa. É só isto que ele sabe. Então existem dois modos de presença: a extensão e o pensamento. Só que com relação aos objetos extensos eu sei, a respeito deles, infinitamente mais coisas do que a mera extensão. E com relação ao pensamento? Eu só sei que ele consiste em pensar. Isto é a mesma coisa que dizer que eu praticamente nada sei dele. Esta é a experiência real. Então, a experiência que Descartes teve do pensamento foi a de constatar a sua presença e dizer que no instante em que o pensamento está presente você não pode negar que ele esteja presente. Isto é o *cogito*. Isto é tudo o que ele diz. Veja como a descrição que ele fez do pensamento é mais pobre do que a descrição que ele fez da própria cera. Da cera ele falou da cor, do formato, da densidade, da mudança que ela sofre conforme a alteração de temperatura. Ele sabe tudo isso a respeito da cera e sabe tão pouco a respeito do pensamento: apenas que ele é uma coisa que pensa e que na hora em que ele está pensando que pensa ele não pode negar que pensa. Isto é tudo. Então, como dizer que eu conheço o meu pensamento melhor do que conheço as coisas?

Portanto, obviamente, o que ele diz aqui não corresponde à experiência real que ele teve. Ele já tinha a idéia de privilegiar o pensamento, de fazer do pensamento o centro da realidade. Então ele está descrevendo a sua experiência não como a experiência foi, mas como ela deveria ser para confirmar aquilo que ele está querendo provar. Portanto ele deformou a narrativa; esta narrativa não é fiel ao que aconteceu. [0:20] Você lê isto e, num primeiro instante, você aceita a coisa. Porém, quando tenta refazer a experiência, verifica que não dá. Eu não consigo saber do meu próprio pensamento tantas coisas quanto eu sei das coisas sensíveis. Mesmo porque as coisas sensíveis permanecem aí para que eu as reexamine, ao passo que o meu pensamento se esvai, ele vai embora, e eu nem sequer posso garantir que, ao refazê-lo, eu o refiz da mesma maneira que aconteceu na primeira. Por exemplo: quando vocês tentam contar um sonho. O sonho é uma coisa que o seu pensamento produziu e a narrativa que você vai fazer dele é também uma coisa que você está produzindo. Veja a dificuldade que existe em você não deformar a narrativa. Porque, é muito simples: a linguagem que existe — a gramática da sua língua — não foi feita uma para cada um; apropriada às necessidades de cada um; é uma gramática para todos; isto quer dizer que quando você vai dizer a sua experiência pessoal, você a transporta, você a transmuta, transfere para outro plano, que é o plano das generalidades que constam no dicionário. Claro que cruzando várias generalidades você pode obter uma coisa mais aproximada daquela sua experiência pessoal, mas nunca é exatamente a mesma coisa; ao passo que, se eu vejo uma mesa, e fecho os olhos, e abro os olhos de novo, a mesa está aí, exatamente a mesma. Mesmo que, por exemplo, se eu estou olhando um gato: o gato estava deitado, agora abro os olhos, o gato está de pé; ele só mudou de estado, mas tudo o mais continua igual. O gato não mudou de tamanho, não mudou de cor, não virou um papagaio, não virou uma pessoa. Mesmo os objetos que estão em movimento, os objetos que estão

se transformando, você não vê todas as qualidades deles transformando-se ao mesmo tempo, mas em geral só uma ou duas, as outras permanecem.

O mundo sensível tem essa possibilidade do *reconhecimento*. E o pensamento? O pensamento não tem reconhecimento. Ele só tem a reprodução. Você reproduz o mesmo pensamento com a intenção de que seja o mesmo, mas você nunca pode garantir que é o mesmo. Se não fosse assim não teria que existir, por exemplo, a arte da escrita. Tudo se conservaria na memória, inalteradamente o mesmo, e aquilo que você pensou 25 anos atrás voltaria à sua memória com a maior facilidade. Nós sabemos que as coisas não são assim. E não é coisa de 25 anos atrás, mas o que o eu acabei de pensar dois minutos atrás às vezes me escapa.

Então, o modo de presença — os dois modos de presença que Descartes admite: a extensão e o pensar — são completamente diferentes entre si e, evidentemente, o modo sensível, a extensão, é mais fácil de conhecer do que o pensar. A única coisa do pensar que é evidente e translúcida é esta tautologia que Descartes disse: que na hora que estou pensando eu não posso negar que estou pensando. O *cogito ergo sum* não passa disto. Mas é o caso de perguntar: oh raios! E quem é que não sabe?

O sujeito chegou a Lisboa e perguntou ao português:

– Por favor, o senhor sabe onde fica o Convento dos Carmelos?

Ele se voltou e disse:

– Oh raios! E quem é que não sabe?

E virou as costas e foi embora.

É o caso do “penso, logo existo”: se eu estou pensando, eu estou pensando. Então, oh raios! E quem é que não sabe?

Este ponto é o único ponto em que o pensamento é translúcido a si mesmo. No mais, nós veremos o seguinte: às vezes o nosso pensamento se elabora a partir de dados dos sentidos. Esta elaboração é fácil e translúcida? Você quando vê um objeto dos sentidos você imediatamente já abstrai tudo dele e obtém um conceito perfeito? Não. Isto pode dar algum trabalho. Então este processo — o processo da abstração — geralmente funciona, mas não se pode garantir que ele vai funcionar perfeitamente bem. Por exemplo: pode acontecer de você, acidentalmente, quando olha um objeto, você repara em somente uma das qualidades dele e o define por essa qualidade. E você só guarda na memória aquela qualidade, e esquece a substância, e assim por diante. O processo da abstração, qualquer que seja, não é assim tão fácil. Existem muitos erros nesse processo.

Em outros casos você está lidando com objetos que nunca estiveram presentes aos sentidos — por exemplo: números, entidades matemáticas. Bem, no primeiro caso os objetos em que você está pensando vêm com a densidade e com a opacidade natural das coisas sensíveis. Então o pensamento não está operando ali livremente, não está no seu próprio território, ele está mexendo com uma coisa estranha, uma coisa que não é pensamento — você está pensando coisas que não são pensamento, mas que são presenças físicas. O seu pensamento não tem o poder de puxar essas presenças físicas e transformá-las imediatamente em pensamento: tem que haver uma operação. Esta operação chama-se abstração. Abstração significa que você separa uma parte dos dados, joga fora, e conserva somente a outra. Isto é o mesmo que dizer que você não pensa objetos concretos, você só pensa suas formas gerais abstratas, as quais só coincidem com os objetos particulares concretos sob certos aspectos. Alguns dos caracteres que o objeto concreto apresenta podem ser até deduzidos do conceito geral, mas outros não. Por isso é que nós os chamamos 'acidentes'. Por exemplo: do fato de você saber que o bicho é um gato você pode deduzir que ele mia, mas você não pode deduzir se ele está deitado ou de pé: isto você precisa obter por observação. Então, quando o pensamento está lidando com objetos dos sentidos ele não pode ser translúcido porque ele não está

operando no seu próprio território. Ele está operando numa dimensão diferente: a dimensão dos sentidos. Aí não há, de fato, translucidez nenhuma.

E quando ele está operando com objetos puramente abstratos, sim, ele pode ser um pouco mais translúcido, mas isto não garante esse total e imediato conhecimento de si mesmo a que Descartes está aludindo. Por exemplo: se você está fazendo uma longa demonstração matemática, quando você está no fim da demonstração você lembra claramente do começo? Não. Isso pode ter se perdido completamente. Ou seja: nem quando você está lidando com puros objetos de pensamento, o pensamento tem essa translucidez, esse conhecimento total de si mesmo que Descartes está alegando.

Então, de um objeto dos sentidos, se eu não sei o que ele é, eu não sei nada dele. Ele é apenas um enigma para mim. Se eu, dele, só sei a sua presença, praticamente não sei nada: aqui tem uma coisa. Que coisa é? Não sei.

Eu tinha um amigo que fazia uma brincadeira comigo no ginásio. Ele chegava e falava assim: Você sabe o que é isto? Eu falava: Eu não. E ela dizia: Eu também não sei, mas lá vem outro...

Então é mais ou menos isso, e isso é a mesma coisa que não saber nada: eu sei que tem uma coisa presente, mas não sei o que é. E o pensamento, o que é? Não sei, só sei que ele está presente: “Penso, logo existo”. Isto é saber praticamente nada.

Note bem, eu não estou dizendo que isto é um erro conceptual, um erro lógico de Descartes: logicamente não há problema nenhum com o que ele está falando. O problema é que, se, por baixo da exposição, eu tento recompor a narração da experiência, eu não chego lá [0:30], eu não chego a poder imaginar as coisas como ele as está descrevendo.

Então vamos ao parágrafo seguinte:

“18. Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito.”

Esse é o ponto em que ele estava querendo chegar desde o início: “o espírito é mais fácil de conhecer do que as coisas”; porém, ele diz: só concebemos os corpos pela faculdade do entendimento, ou do pensamento, da inteligência, e não pela imaginação, e não pelos sentidos. Opa! O que ele está dizendo é o seguinte: “Sem a inteligência eu não concebo claramente os corpos”. Mas se não fosse pelo sentido e pela imaginação eu não conceberia de maneira alguma! Qual é o mínimo que eu conheço de um objeto sensível? A sua presença. “O que é isso? Eu não sei o que é, mas lá vem outro...”

Algo eu sei: eu sei que há uma coisa presente. Isto é o mínimo, porque se a coisa não estiver presente não há o que conhecer dela pelos sentidos. Por exemplo, um objeto inexistente: um dragão verde com bolinhas cor de rosa: eu não vi, você também não viu, e não veremos jamais porque não existe.

Isso quer dizer que os sentidos me dão, em primeiríssimo lugar, a presença. O mínimo que os sentidos me dão é a presença do objeto. Se não derem a presença, quer dizer que não tem objeto nenhum. E do pensamento, o que é que eu sei até agora? A sua presença.

Então, qualquer que seja o caso, o conhecimento pelos sentidos me dá mais do que o conhecimento que eu tenha da inteligência. Isto nós verificamos pela experiência: na hora em que nós tentamos fazer o que ele diz que fez, nós vemos que as coisas, de fato, não são como ele disse. Ou seja: que eu conheça mais facilmente o meu espírito do que conheço os corpos, porque, diz ele, “até para conhecer os corpos eu preciso da inteligência”, bom, este é um raciocínio lógico, mas que está partindo de definições abstratas das coisas, e não da experiência real.

Se eu digo que eu só concebo os corpos com a inteligência — e não com os sentidos — é claro que se deduz, logicamente, que aquilo que esclarece o outro é mais claro do que ele: ninguém pode dar aquilo que não tem. Se a inteligência confere clareza aos objetos é porque ela tem a clareza em si mesma. Bom, isso é um silogismo, é um raciocínio; mas, pergunto: isso é uma narrativa? Os fatos se passam assim? Não. Não podem se passar assim porque até agora, do meu espírito, eu só sei uma coisa: a sua presença. Eu não sei o que ele é; não sei qual é o modo da atividade; não sei como é que ele consegue fazer isso: eu não sei nada a respeito dele. Ademais, se é só ele que dá clareza aos objetos dos sentidos, ele não poderia dar clareza nenhuma a objetos ausentes. Isso quer dizer que a operação da inteligência que esclarece os objetos dos sentidos pressupõe a presença deles e a sua apreensão pelos sentidos. Então, em todos os casos os sentidos são prioritários: vêm antes no tempo. O que não quer dizer que não haja inteligência alguma operando ali: antes do objeto estar presente eu nada sei dele; se ele está simplesmente presente, mas os meus sentidos não o captaram, continuo não sabendo que eles existem; então eu preciso primeiro captá-los.

Mais ainda: é evidente que a atividade da inteligência esclarece os objetos, assim como no exemplo da cera a inteligência me mostra que a cera, em dois estados diferentes, permanece a mesma: a minha inteligência me dá a noção de substância, enquanto os sentidos me dão somente a percepção dos diferentes estados. Porém, se tudo na cera tivesse mudado, como é que eu iria apreender a substância? Aqui tem um negócio que é uma cera e dali a pouco aquilo virou uma lagartixa: eu tenho alguma condição de dizer que existe uma mesma substância por baixo dos dois estados? Não. Isso quer dizer que algo na esfera dos próprios sentidos tem de permanecer estável para que a minha inteligência perceba a unidade da substância por baixo da mudança de estados, e até nisso a inteligência vai depender dos sentidos.

Primeiro, a inteligência precisa dos sentidos de qualquer maneira para poder operar; segundo, precisa também da imaginação. Ele diz: “A imaginação não é capaz de, por si mesma, conceber todos os estados e todas as modificações por que pode passar um objeto”. É claro que não, porém, se eu vejo uma cera em estado mole depois de ter visto a cera em estado duro, como eu poderia saber que a cera é a mesma se eu não me lembrasse do primeiro estado? Seria impossível. Isso quer dizer que eu tenho as duas imagens na mente: a da cera em estado duro, em estado sólido, e a da cera em estado, digamos, pastoso. Ora, esta faculdade que me permite lembrar a outra é a imaginação, ou fantasia, como chamava Aristóteles. Isso quer dizer que o espírito, a inteligência, não age assim tão livremente sobre os objetos como está dizendo Descartes: isso é impossível de fazer. Se eu não tenho o suporte dos sentidos e o suporte da imaginação, a atividade abstrativa é absolutamente impossível. E isto é uma experiência que qualquer pessoa pode fazer.

Pegue um objeto num primeiro estado; pegue-o num segundo estado — pegue, por exemplo, uma coisa que estava dura e que depois ficou mole —, esqueça o primeiro, e daí perceba a continuidade da substância por baixo dos estados: se você não se lembra do primeiro estado, como é que você pode dizer que o objeto permanece o mesmo em dois estados diferentes se um dos estados desapareceu? Portanto, sem memória, nada feito. E memória é o quê? É imaginação, é fantasia.

Isso quer dizer que, quando Aristóteles descreve este processo, ele está caminhando muito próximo ao tecido da experiência real, da experiência concreta vivida, e Descartes está sobrepondo à experiência vivida um raciocínio, algo que ele quer provar logicamente. E este tipo de superposição

perpassa todas as *Meditações Metafísicas* do começo até o fim, criando, no fim das contas, uma confusão dos diabos, exatamente como se observa em Maquiavel.

Todo o mundo sabe que Maquiavel é uma confusão. Benedetto Croce dizia: “É um enigma que jamais será resolvido”. Mas Descartes tem a fama exatamente contrária: é o homem das “idéias claras e distintas”. Mas eu não estou vendo clareza nem distinção nenhuma: eu estou vendo é uma superposição de coisas que não têm nada que ver e que só funciona — preste atenção — se você aceitar a demonstração lógica e produzir, pela sua mente, as imagens correspondentes. Você pode fazer isso, assim como, se você lê uma narrativa fantástica, impossível, você pode produzir as imagens; por exemplo: quando você assiste ao Exterminador do Futuro — o sujeito que volta ao seu passado para, no passado, modificar o futuro. Você o vê em uma situação que o filme diz que é presente e o vê em outra situação que o filme diz que é passado. Você tem as duas imagens. Mas você tem a transição de uma para outra? Não. Não tem. [0:40] Depois que inventaram a câmera de filmar você pode passar as imagens ao contrário, mas você pode fazer isso na sua memória? Você pode lembrar qualquer fato em seqüência inversa? Não. Você não pode. Você só pode fazer isso no cinema, pelo seguinte motivo: o cinema não lhe dá realmente o movimento, ele lhe dá a ilusão de movimento.

Quando inventaram a câmera, ela tirava dezesseis fotografias por segundo; quando passava, rapidamente, dava a impressão de movimento. Depois passaram a fazer vinte e quatro: eram dezesseis quadros por segundo e passaram para vinte e quatro. É por isso que quando você passa os filmes antigos na máquina moderna dá a impressão de que todo mundo está andando rapidinho. Os filmes não foram feitos assim — o movimento tinha o tempo natural — mas quando passa o de dezesseis no de vinte e quatro, você vê todo o mundo correndo.

O cinema permite fazer isso porque ele engana seu olho: pode passar isto ao contrário e dá a impressão de que as pessoas estão andando para trás. Mas é uma impressão puramente visual: na sua memória você não pode fazer isso. A única maneira de fazer seria você proceder, na sua memória, exatamente como no cinema: você recorta várias cenas separadas e daí você as pensa na ordem inversa. Mas uma ação real, recordada na ordem inversa, você nunca vai pensar. Faça a experiência; eu já tentei, tentei centenas de vezes, e falei: não vai.

Alguém aqui está dizendo: “Eu nunca tinha pensado nisso”. Há um monte de coisas em que as pessoas nunca pensaram, mas sem pensar nisso você não vai entender o que está acontecendo aqui.

Isso quer dizer que existe uma espécie de defasagem entre a ordem das palavras, a ordem do discurso, e a ordem da memória: no discurso você pode trabalhar os dados da memória de milhões de maneiras, inclusive em ordem inversa. No discurso você pode alterar os dados, o que não quer dizer que você possa recordá-los de maneira alterada.

Tudo o que nós conhecemos no mundo nos vêm pela experiência. Há muito poucas coisas que nós conhecemos sem experiência. Por exemplo, os princípios da Lógica, que são a condição de funcionamento do nosso pensamento, de certo modo nós os conhecemos. Mas eles são vazios: não se referem a nada especificamente. Ou seja, tudo o que nos chegou, nos chegou pela experiência; até o conhecimento que você tem de você mesmo: quando você vê um bebê examinando o próprio pé: “Que raio de coisa é essa?”; ele está adquirindo o quê? Uma experiência. Ele mexe com os bonequinhos, essas coisas todas, em tudo isso ele está colecionando experiência.

O nosso pensamento pode funcionar segundo a sua dinâmica própria, ou seja, partindo das leis da lógica ele continuará deduzindo, deduzindo, deduzindo... Mas com isso ele só vai saber uma rede de possibilidades, e nada de real. Ou ele pode tentar se aproximar do mundo da experiência, e tentar dizer a experiência; mas dizer a experiência é a coisa mais difícil do mundo porque a linguagem se

compõe somente de termos genéricos e nada que nós conhecemos é genérico.

Por exemplo: aqui nós temos um gato e nós temos o conceito da espécie gato; entre o gato individual e o conceito da espécie existe outro ente que é a própria espécie considerada como coisa real. A espécie gato contém todos os gatos — todos os gatos que existiram desde o começo dos tempos até o último gato que vai existir na véspera do Juízo Final; todos esses fazem parte da espécie real gato. É esta espécie que nós conhecemos pelo conceito geral? De jeito nenhum: o que eu conheço é o gato individual — que é acessível aos meus olhos — e o conceito geral da espécie — o esquema geral das qualidades comuns a todos os gatos. Mas entre um e outro existe a mediação da espécie real a qual não conheço, mas que eu sei que existe. Se eu não soubesse que existe a espécie real, se eu não contasse com isso, o meu conceito geral nada significaria.

Isso quer dizer que eu dependo não somente da experiência real que eu tenho desses seres, mas também da minha abertura a uma infinidade de entes que eu não conheço, mas que sei que, em princípio, são cognoscíveis: eu sei que jamais conhecerei todos os gatos possíveis, mas sei que são tão cognoscíveis quanto este gato. Se eu não soubesse isto eu não poderia ter o conceito geral “gato”.

Por aí se vê que a possibilidade da operação da inteligência depende da abertura da sua imaginação, ou seja, depende não somente da imaginação que você possa conceber a partir de um gato: você vê um gato amarelo, mas você pode conceber gato preto, branco, malhado, amarelo etc. Isso quer dizer que no primeiro gato que você viu, já está presente nele a possibilidade de certa variação de aparências que não são incompatíveis com aquela forma “gato”. Ora, quantos gatos diferentes são possíveis a partir de um primeiro gato que você viu? Se o primeiro gato que você viu é preto você pode, imediatamente, entender que pode haver gatos de outras cores. Por que você pode conceber isso? Porque o preto dele não é um preto chapado: tem brilho, portanto tem outras cores insinuadas ali.

Cada objeto que você vê contém imediatamente a possibilidade da sua variação. Se você não percebesse, imediatamente, essa possibilidade de variação, qualquer objeto sensível que você percebesse seria absoluto e eterno, e ocuparia todo o horizonte da sua inteligência: você ficaria absolutamente fascinado por aquilo e não poderia pensá-lo, porque ele se imporia a você como uma espécie de um imperativo categórico; nenhum objeto dos sentidos pode fazer isso.

Tudo o que você vê poderia ser diferente do que é, e isto não é somente uma possibilidade teórica que você pensa, mas é uma possibilidade que está insinuada no próprio modo de presença daquele objeto. Por exemplo, o gato se move, ele não fica parado: o fato de ele mover-se quer dizer que existe nele um potencial de mudança.

Este potencial de mudança que você percebe em qualquer objeto dos sentidos, é, para mim, um dos aspectos mais fascinantes e desprezados da teoria do conhecimento. Edmund Husserl dizia que você podia operar com isso e conceber as variações possíveis; e você ia variando e mudando o objeto até que chegava um momento em que certas mudanças se revelavam incompatíveis com a natureza do objeto; há uma série de mudanças que são admissíveis no objeto sem que ele deixe de ser o que é, mas algumas os modificam radicalmente. Por exemplo: você está vendo um gato branco e você imagina um gato preto, um gato amarelo, um gato malhado e, de repente, você imagina um gato com asas. Opa, essa variação já não é compatível. Faça outra experiência, faça uma modificação menos radical: tem aqui um gato preto, você imagina um gato branco, um gato amarelo, um gato malhado, um gato verde — verde como um abacate. Tem algo ali que não funciona, não tem? Ou seja, todo o mundo sabe que não existem gatos verdes. Como é que nós sabemos? [0:50] É porque existe alguma incompatibilidade estética entre a forma do primeiro gato que você viu e a possibilidade de um gato verde. Nós podemos dizer: "Isso não é absolutamente impossível", mas é

improvável.

Tudo o que nós vemos vem com esta possibilidade de variação: é isto o que eu chamo o *círculo de latência*. Tudo o que você percebe tem um círculo de latência — uma possibilidade de modificação — e o exemplo que eu dou é o seguinte: você está andando por uma rua e vê um cachorro deitado; você sabe que esse cachorro pode levantar ou permanecer deitado; que ele pode andar ou correr; você sabe que ele pode latir para você ou não latir; você sabe que ele pode atacá-lo, ou abanar o rabo, ou fazer alguma outra coisa. Tudo isso você sabe instantaneamente, porque se você não soubesse tudo isso você não saberia que é um cachorro. Ou seja: o que você percebe não é somente a forma física do cachorro, mas o potencial de ação que tem nele. Claro que nós podemos nos enganar; por exemplo: tem lá um cachorro empalhado e você pensa que é um cachorro.

Mas esse conjunto de expectativas que você forma em torno do objeto não está só na sua mente. Se estivesse só na sua mente seria apenas uma série de pensamentos que você tem; e se não está presente no próprio objeto, então não existe: são somente pensamentos. Por exemplo: eu vejo um cachorro empalhado e tenho medo que ele me morda: foi um engano, evidentemente. Isso quer dizer que o potencial que eu imaginei naquele bicho não está lá. Mas — note bem — em geral nós não nos enganamos e a mera possibilidade do engano me mostra que existe alguma diferença entre eu pensar um objeto e eu percebê-lo.

Este conjunto de possibilidades que está presente no próprio objeto é o que eu chamo de círculo de latência.

Perceber um objeto não é perceber somente a sua presença, é perceber o seu círculo de latência — não ilimitadamente, não na totalidade, mas algo do círculo de latência. Por exemplo: eu me lembro de uma vez em que estávamos trabalhando no recenseamento escolar — eu e mais outros três panacas — e nos perdemos no mato, numa região onde nunca tínhamos estado — e a administração do negócio era tão eficiente que nos deu um mapa que deve ter sido desenhado pelo General Cândido Rondon, por volta de 1910, porque a gente chegava onde estava assinalado um rio e o rio já estava seco — nós estávamos literalmente perdidos num mato sem cachorro, sem mapa, sem coisa nenhuma, e, não conhecendo a vegetação, a gente olhava uma fruta e perguntava: "Isto se come?". Por que nós não fazíamos essa pergunta quando víamos uma pedra, mas só quando víamos uma fruta? Porque faz parte do círculo de latência das frutas poderem ser comidas ou não. Poder ser comida, pode: você pode comer qualquer fruta, só que algumas delas vão matar você. Você sabe que ingerir a fruta é provocar uma mudança no seu corpo — mudança que pode ser benéfica ou maléfica: você sabe que não é uma coisa inócua. E você só percebe isso no seu pensamento? Não. A fruta tem todas estas possibilidades, assim como o cachorro pode ficar deitado, levantar, latir ou não latir, abanar o rabo...

Quando você vê um jacaré, você não espera que ele abane o rabo para você — não faz parte da natureza dele —, mas os cachorros fazem isto. Quantos cachorros você precisa ter observado para saber que eles abanam o rabo? O primeiro! Só um. Você não precisa ter visto vários cachorros para daí compor o universal cachorro: este universal já é dado imediatamente. Mas não é dado só o particular e o universal, é dado entre eles o círculo de latência, ou seja, todas as possibilidades da espécie que, de algum modo, estão presentes naquele ente particular. Isto é a estrutura da percepção real. E quando nós lemos o que Aristóteles escreve sobre o processo da abstração nós vemos que ele está fazendo um esforço monstruoso para não permitir que o seu pensamento siga a sua própria dinâmica, mas acompanhe o fio da experiência, com toda a complexidade, às vezes indizível, da experiência. Mas Descartes não faz isso: ele pula fora da experiência e deixa o pensamento trabalhar pela sua própria mecânica. Isto vai ser uma característica de todo o pensamento da época: sobrepor as formas abstratas aos dados da experiência, ao mesmo tempo em que se alega que o tipo de ciência que eles estão produzindo se aproxima da experiência.

Ora, nós lemos em todos os manuais que “essa época foi a época do surgimento da ciência experimental” e se você lê no Galileu, Bacon e outros, todos fazem a apologia da experiência. Porém, Bacon nunca fez experiência alguma; Galileu, quando fazia alguma experiência, era só como ilustração, e não como prova do que ele estava dizendo — ele já tinha a conclusão antes e daí ele fazia uma experiência para ilustrar —, e o mundo inteiro de Isaac Newton é construído por puro abstracionismo, partindo, por exemplo, do conceito do espaço absoluto — que é um espaço sem coisas dentro — e do tempo absoluto — que é um tempo sem acontecimentos —, mas essas não são coisas que você possa ter na experiência: são conceitos e, na verdade, são conceitos meramente verbais de coisas que não podem existir; e partindo disso ele vai deduzindo. E Descartes aqui faz a mesma coisa.

Ou seja, esta foi uma época que, alegando aproximar-se da experiência, rompeu com ela de maneira radical, e conservou da experiência somente aquilo que coincidia com o puro raciocínio abstrativo — claro que eles têm algum respeito pela experiência, mas é uma experiência seletiva, e os dados são selecionados de acordo com o modelo racional que foi inventado antes.

Este é exatamente o procedimento que se segue em Física até hoje, e se segue em todas as ciências, o que cria um problema temível, que é o seguinte: que nenhum objeto, de nenhuma ciência, coincide jamais com os dados da experiência sensível, com a experiência real. Cada ciência recorta e concebe o seu objeto à sua maneira, e só trata daquele objeto. É muito justo que faça isso porque, como nós não podemos estudar tudo ao mesmo tempo, nós temos de fazer uma seleção. Só que isso tem outra conseqüência: se você somar e articular todos os objetos de todas as ciências possíveis você não obtém este mundo; o que significa que uma expressão como “concepção científica do universo” é um contrassenso, um oximoro: só pode haver concepção científica da totalidade dos objetos científicos, que não coincide com o universo de maneira alguma.

Então, o que fazer diante disso?

Uma das providências que as pessoas adotam é decretar que tudo aquilo que não está dentro do universo das ciências não existe ou não tem importância. Ou seja: o mundo real presente é substituído por outro mundo de criação universitária dentro do qual não pode existir nenhuma pessoa real. Daí acontece uma série de conseqüências muito engraçadas na prática. Por exemplo: aqui nos Estados Unidos a medicina é muito regulamentada, e eles têm protocolos de ação que têm de seguir muito fielmente porque senão outro médico pode processá-los, e assim por diante — e eles morrem de medo de ser processados, então eles têm de agir sempre de acordo com o manual. [1:00] Resultado: você chega lá com uma queixa, o sujeito anota a sua queixa e começa a fazer uma série de exames, e daí ele descobre que você tem algum outro problema que aparece no exame, não na sua queixa. O que é que ele faz? Ele trata do problema que aparece no exame e esquece a sua queixa. Isso é quase norma geral. Porque a experiência concreta do paciente que está com dor aqui e dor ali não interessa: só interessa o que pode ser captado pelas máquinas. Eles não estão fazendo isso de sacanagem: de certo modo estão se atendo à sua consciência profissional, que manda seguir aquele protocolo. Afinal de contas a queixa do paciente é chamada sintoma subjetivo — é o que você está sentindo — e tem o sintoma objetivo que foi pego pela máquina. Mas por que aquilo que foi pego pela máquina é objetivo? E aquilo que a pessoa concreta está sentindo é subjetivo?

Ou seja: tudo aquilo que é vivo, presente, real, passou a ser subjetivo. E o objetivo, por incrível que pareça, é apenas aquele recorte seletivo, totalmente abstrato — e sendo abstrato não pode ser objetivo por definição: aquilo que é abstrato só existe para o pensamento e não em si mesmo. Então, o que aconteceu é que o objetivo e o subjetivo foram mudados de lugar. E tudo isto começa desta maneira.

No curso *Raízes da Modernidade* nós mexemos com algo desse aspecto, mas a quantidade de amostras que nós vimos deste processo, naquela época, é uma coisa absolutamente assombrosa. Então, uma coisa que nós podemos notar é que esta época que se caracteriza tanto como a época da ciência experimental, da razão, é muito mais a época do voluntarismo: do eu que decide, e faz, e acontece. Quando você observa, por exemplo, aqueles tipos de homem renascentista descritos por Jacob Burckhardt — aqueles condottieres, aqueles líderes que mandavam, faziam, e acontecia — qual é a relação disso com a filosofia de René Descartes, com a filosofia de Francis Bacon? Todos eles são condottieres; todos eles estão criando um mundo à imagem e semelhança da sua vontade. Não por coincidência, o Lívio Teixeira, num dos melhores livros escritos sobre Descartes, que é *Ensaio Sobre a Moral de Descartes*, mostra que a moral de Descartes privilegia a vontade acima de tudo: é uma moral voluntarista. O voluntarismo está presente em todos esses casos. Você vê os sintomas nos lugares mais disparatados. Quando se acusa Lutero de haver pulado uma sentença na sua tradução da Bíblia, e Lutero dá um murro na mesa e diz: “Quer saber? Vai ficar assim mesmo!”, ele não argumentou a favor da tradução; ele não tentou justificar a supressão daquela frase, nem inseriu a frase faltante, nem argumentou em favor da supressão. Ele fez o que? Um ato de vontade: “vai ficar assim mesmo!” Eu digo: mas isso não é uma resposta; a coisa já está assim e você está dizendo que vai ficar assim mesmo; então você não respondeu a pergunta: por que você suprimiu? O que significa essa supressão? Ele não disse nada. Ele disse, simplesmente: “vai ficar assim mesmo”.

Você observa, na concepção de Francis Bacon, que o saber é um poder. Como o saber é um poder? O saber é um elemento que pode ser transformado em poder, mas de uma maneira infinitamente trabalhosa. Por exemplo: vamos supor que eu seja um excelente analista de mercado e chego à conclusão de que as ações de uma firma que está em tremendo declínio vão valer, amanhã, mil vezes mais. É um saber. Só que é o seguinte: eu não tenho um tostão para aplicar lá. O meu saber não só não é um poder, como é uma sensação de impotência horrível: eu estou sabendo de tudo e não posso fazer nada!

Você imagina o nosso amigo Alejandro Peña Esclusa quando foi preso: ele sabia tudo a respeito do que aconteceu, ele sabia que montaram uma cama de gato para ele, ele sabia quem fez, ele sabia por que fez. E daí? Isto o tirou da cadeia? Não. Levou mais de um ano para ele sair da cadeia. Todo mundo pedindo pelo amor de Deus para Hugo Chávez tirá-lo e aconteceu que o Hugo Chávez ficou doente e amoleceu o coração. Foi o saber do Alejandro Peña Esclusa que deixou o Hugo Chávez doente? Uma coisa não tem nada a ver com a outra.

Então, encarar o conhecimento sob a categoria do poder é uma decisão que você toma. Só que a partir do momento que você tomou essa decisão, você já começa a recortar o saber de modo que ele seja sempre um poder. Então, saber algo não é compreender o que se passou, é poder atuar sobre ele; é poder modificá-lo. E quando Karl Marx, depois de três séculos, diz que os filósofos se limitaram a interpretar ou compreender o mundo, mas o que interessa é transformá-lo, ele tira consequência do que já está implícito no início da modernidade: em Descartes, Bacon, Newton e outros. Ou seja: não se tratava de compreender o mundo, mas de criar um mundo sobre o qual o homem de ciência pudesse ter um poder. E é claro que é mais fácil ter poder sobre um projeto racionalmente definido e descrito, do que sobre a variedade das coisas do mundo real. Quer dizer: todo o exercício de um poder subentende uma simplificação dos dados. Por exemplo: quando você está jogando xadrez, por que você pode jogar xadrez? É por que aquilo tem um conjunto de regras limitado. Se fosse uma coisa em aberto como a natureza você não poderia jogar. Quando você faz um projeto de uma casa, você só define uma parte dos aspectos da casa: aqueles aspectos que interessam diretamente à sequência de criações que você vai fazer. Se você começasse a fazer o projeto da casa e tivesse que saber tudo o que vai se passar dentro da casa depois de pronta — quem vai morar ali, o que as pessoas vão dizer — o seu projeto de casa nunca terminaria: a casa que você estaria construindo de fato é uma casa abstrata, não é uma casa concreta. Você vai construir numa

situação concreta, é claro, mas, dessa situação concreta, você só vai lidar com uma parte dos dados que você pode abstrativamente conceber.

Existe uma diferença muito grande entre a técnica e a ciência e o que as pessoas estão desenvolvendo aí, na verdade, é técnica e não ciência. E daí se explica o tremendo progresso da técnica: os caras só trataram disso. Ou seja: nós conseguimos fazer cada vez mais coisas e compreendermos cada vez menos. Por que é assim? Porque vocês fizeram assim. Vocês escolheram isto. Só que depois você não compreende os efeitos da aplicação da própria técnica. Ora, mas você nunca se interessou por isto! Porque os efeitos acidentais da aplicação de uma técnica não fazem parte dessa técnica: elas fazem parte do universo concreto com toda a sua complexidade imprevisível, a qual requer outra modalidade de conhecimento para poder ser sondada. Qual é essa modalidade? É claro que todo esse conhecimento racional técnico é indispensável, mais isto é só uma migalha. Por exemplo: quando as pessoas falam sobre a crise ecológica; todo mundo fala. Mas o que é crise ecológica? Existe alguma crise ecológica. É evidente. Não é essa que o Al Gore diz, mas outra. Existem alguns problemas ecológicos evidentes. Por exemplo: quando afunda um navio cheio de petróleo e os patos aparecem pretos, grudentos, alguma coisa aconteceu. Cidades inteiras foram devastadas [1:10] por causa disso, muita gente morreu, ou seja: algo deu errado. Muito bem, o que os patos têm a ver com a exploração do petróleo? Nada! Então da técnica de exploração e transporte de petróleo, os patos não entram no cálculo, porque tudo isto é feito na esfera abstrativa. Mas no mundo concreto existe não somente petróleo, mas existem também patos.

Então, a sondagem do encaixe entre a técnica e o mundo — da complexidade concreta —, é uma das coisas mais difíceis que existe; é um raciocínio que na Idade Média se chamava de conveniência — não no sentido atual de conveniência: no sentido daquilo que é propício —, mas no sentido originário da palavra: *com+vir* - aquilo que vem junto. É, por exemplo, o raciocínio que um comandante militar tem de fazer no campo de batalha, onde ele não pode levar em conta somente os elementos da ciência estratégica abstrativa que ele conheceu, mas milhares de fatores acidentais que estão presentes. Algumas pessoas sabem fazer isso, outras não sabem! Às vezes funciona, às vezes não funciona! Mas certamente é uma forma de raciocínio infinitamente mais nobre e mais próxima do real do que todas as ciências reunidas, porque ela abrange tudo o que as ciências podem dar e mais alguma coisa que elas não podem dar. A verdadeira arte da decisão se funda nisto. Mas como é possível que uma época que optou pelo voluntarismo, optou pelo mundo do poder e da técnica, em vez do mundo real, apagou, na mesma hora, a ciência do raciocínio de conveniência, que é a ciência do mundo concreto? Aconteceu! Não sei por que eles fizeram isso, mas o fato é que fizeram.

Não é de espantar que daí para diante a autoimagem dessa civilização moderna tivesse que ser mantida a duras penas, à custa de cortes, supressão, mentira, falsificação etc., de maneira que todo mundo formasse uma imagem idealizada das coisas e tivesse na cabeça uma história ideal em vez de uma história real. Por exemplo: se você pergunta quais são as origens da democracia americana? Foi o iluminismo; foi John Locke etc... Ora, outro dia li um livro que se chama *Founding Fathers Secret Societies* — o livro é de um eminente historiador americano —, e ele verifica que muito do que os camaradas colocaram na constituição, eles aprenderam numa fonte completamente diferente: os índios.

Aqui os índios viviam em guerra — as tribos viviam se matando umas às outras — até que surgiu um índio genial, cujo nome não se sabe, que inventou uma maneira de apaziguá-los: ele fez uma série de acordos entre eles que funcionaram. Mais ou menos como a democracia americana. Pelo menos dois dos *Founding Fathers* — Thomas Jefferson e Benjamin Franklin — estudaram isso profundamente. Então, por que estamos atribuindo a John Locke os méritos de um índio? Porque não combina! É muito mais fácil deduzir de uma série de teorias abstratas inventadas por pensadores europeus um regime que nasceu aqui, do que perceber como esse regime nasceu realmente dentro do tecido da complexidade histórica real. Então, aquilo que não confere com o

modelo você esquece — não de sacanagem: ninguém quis sacanear os índios, não foi por preconceito. Não! Não precisa nada disso — é um simples automatismo mental que faz isso.

Do mesmo modo como a própria atuação de sociedades secretas, que é um fator constante e onipresente em toda a política do mundo desde essa época — durante quatro séculos — isso foi apagado como se não existisse. Ficou até feio falar disto: você lembra que tem sociedades secretas ali, e as pessoas dizem: isso é teoria da conspiração. Apaga.

Quer dizer: quando as provas da presença, e da atuação, e da importância desses fatores são tão óbvias, tão abundantes, o pessoal esquece.

Outro fator que foi esquecido ao longo da história: quando você vê a história da revolução francesa, você imagina que as ideias dos grandes filósofos conhecidos na época — Montesquieu, Rousseau, Voltaire — provocaram a revolução. Mas, não é possível se fazer revolução só com livros de filósofos. Revolução supõe propaganda. Então, só muito recentemente alguém começou a ler o material de propaganda da época. Paul Hazard fez isso, mas ele tinha pouco material. Depois foram descobrindo mais, e mais, e mais, e mais. Agora apareceu o livro do Robert Darnton: *The Literary Underground of The Old Regime*. Então os panfletos, livros de sacanagem, pornografia, todo aquele lixo mental que circulou na época em quantidades oceânicas, foi isso que criou o espírito revolucionário, e não as obras de Voltaire ou Rousseau. Quantas pessoas leram Voltaire ou Rousseau? Meia dúzia? Não é possível que isso tenha impelido as massas a fazer a sangueira que fizeram. Isso quer dizer que durante dois séculos a história da revolução foi ignorada e, no entanto, circulavam milhares de livros a respeito. Os livros tratavam do que? Da coerência ideal entre as ideias e os fatos. Ou seja: era uma espécie de geometrização da história real. Isto foi norma geral na ciência dos dois últimos séculos, criando aquilo que o Eric Voegelin chamou de *o imperialismo do método*, onde o método determina o objeto. É um negócio kantiano. Só muito recentemente os historiadores começaram a despertar desse sonho.

Como foi possível que a partir de ideias abstratas, a partir de um projeto abstrativo como o comunismo e o socialismo, as pessoas conseguiram matar tanta gente, fazer tanta desgraça, durante um século? Foi por causa disto. Um projeto abstrativo sem pé nem cabeça, auxiliado pela propaganda e por esse submundo literário, resulta em movimentos de massa de um poder extraordinário. Poder de fazer o que eles dizem que vão fazer? Não. Eles nunca conseguem fazer o que dizem que vão fazer: eles fazem outra coisa. Só que esta coisa é real: o paraíso socialista é irreal, mas o Gulag é real. Na China, os setenta e seis milhões de pessoas que o Mao Tse-tung mandou matar eram reais. E depois de acumulado todo esse conhecimento do que realmente se passou ainda tem gente que se recusa a ver. Por quê? Porque a nossa cultura é a cultura do recusar-se a ver; é a cultura do modelo abstrato. São quatro séculos dessa porcaria. Então, certa insatisfação com isso gerou o tal do movimento pós-moderno. Mas o pós-moderno também é monstruosamente seletivo, porque ele parte do princípio de que aquilo que a modernidade derrubou, tinha que ser derrubado mesmo; então, agora nós temos que derrubar a modernidade também e criar outra coisa. Mas nós não sabemos se, relatada a história da ignorância — como chama o Jean Fourastié — se tudo aquilo que foi jogado no lixo merecia ser jogado no lixo. Nós simplesmente não sabemos. Quando o pessoal do pós-moderno reconhece o efeito bom do trabalho negativo feito pela modernidade e só nega os seus efeitos positivos — tudo que a modernidade derrubou é bom, mas ela não consegue realizar o que queria, [1:20] então nós temos que fazer outro negócio — ela está usando o mesmo processo de privilegiar o abstrato, sem ter o mínimo interesse pelo fato. Só tem uma coisa que pode nos curar disso aí: é a ciência da história. Só que — alguém disse: "a história é uma coisa que nunca aconteceu contada por alguém que nunca esteve lá". De fato, a ciência histórica, se ela seguir os métodos da modernidade, ela será isso. Então, para escapar disso, nós temos que contar também a história daquilo que nós não compreendemos.

Quando eu escrevi o meu livrinho sobre Maquiavel, eu fui inspirado por esta idéia. Eu disse: eu vou dizer do Maquiavel não só aquilo que eu entendo e que os outros entendem, mas eu vou dizer também aquilo que eu não entendo, e aquilo que talvez não possa ser compreendido jamais, porque isso foi — para usar a expressão de Ranke — como as coisas efetivamente se passaram. E às vezes se passam de uma maneira incompreensível. Ora, todos nós sabemos que na vida concreta nós temos que levar em conta o incompreensível, mas isto não é acessível ao mundo das ciências tal como ele foi estruturado a partir dessa época.

[intervalo]

Em primeiro lugar, tenho aqui uma pergunta do Marcos Petra. Você me faz uma pergunta do James Clerk Maxwell, pergunta muitíssimo interessante, mas ao mesmo tempo você me manda uma apostila do José Leite Lopes, que em princípio eu deveria ler para responder sua pergunta. Eu vi que é uma coisa muito interessante. Eu vou ler aquilo, sem dúvida, e depois voltamos ao assunto.

Aluno: Primeiro, obrigado pelas aulas, que acompanho com atraso e lentidão, mas também com grande proveito. A pergunta que faço não se refere a nenhuma aula específica, mas diz respeito a um artigo recente, "Filósofos no exílio". Estudo na Alemanha e penso já sobre onde farei minha carreira futura. A miséria intelectual do Brasil me põe um problema. Por um lado, voltar ao Brasil me parece uma temeridade, pois me colocarei voluntariamente num ambiente que combate e mina a vida intelectual; por outro, quando penso em quanto trabalho há para ser feito na restauração da alta cultura nacional, penso que é quase uma obrigação voltar à caverna brasileira, não por patriotismo, mas por dever com a vocação de ser professor e filósofo. Que dever temos para com a missão de restaurar a alta cultura nacional? É preciso morar no Brasil para cumpri-la efetivamente? Desde o exterior o senhor fez mais do que qualquer outro para o país, mas qual é a sua recomendação para os alunos? Lembro também que o senhor já mencionou a possibilidade de formar uma cultura brasileira no exílio.

Olavo: Bom, em primeiro lugar, estar fora do Brasil é uma imensa vantagem. Uma das coisas que me inspiraram quando eu vim para cá foi uma frase de Lênin: "as revoluções se fazem do exterior". Sempre me pareceu que, numa briga, enquanto você está sentindo dor, você não pode fazer nada; só quando você se torna insensível é que você tem condição de reagir. Você tem que passar do passivo para o ativo. Então, a minha ideia foi — no Brasil eu estava sofrendo muito com a percepção dessa miséria toda — eu continuo percebendo a miséria, estou atento a ela, mas agora eu estou me colocando menos na posição do doente do que na posição de um médico que está cuidando do paciente. Eu preciso tirar certa distância, não para me desinteressar da coisa, mas para me interessar de outra maneira. Passar, por assim dizer, da auto-piedade para a generosidade. Não que eu fosse muito afetado de auto-piedade — graças a Deus nunca fui muito disso —, mas realmente o Brasil estava me fazendo mais mal do que eu estava aguentando, para me vacinar e me isolar da coisa.

Deve-se estar sensível ao problema, deve-se estar aberto, mas com um espírito de generosidade, de bondade, e não de auto-vitimização. Se Deus trouxe esses problemas para nós, é porque ele acha que nós somos capazes, de alguma maneira, de enfrentá-los, e não somente de ficar padecendo. Eu realmente acredito que a única coisa a fazer é restaurar uma alta cultura nacional e toda a atividade política, militante, neste momento, é uma perda de tempo, além de ser um negócio absolutamente patético. A pessoa dizer: eu quero me candidatar a vereador, me candidatar a deputado, eu quero criar um partido: isso é absolutamente ridículo. São pessoas que não têm idéia da profundidade da mutação que foi feita no Brasil ao longo dos últimos quarenta anos. Tudo isto que aconteceu foi planejado desde os anos 60, por muita gente que eu garanto que não tem QI 12.

Aqueles que tiverem interesse em rastrear a história brasileira, procurem ler os números da revista *Civilização Brasileira* — que foi o primeiro sinal de resposta da intelectualidade esquerdista ao que estava acontecendo — e vocês vão ver a profundidade e a seriedade do debate, e do autoexame que

essa esquerda brasileira fez, e também o material imenso que eles tiveram que absorver do exterior para poder reagir ao que estava acontecendo e refazer seus planos. O pessoal que estava no governo, a milicada, não tinha a menor idéia de que isso estava acontecendo: a concepção que eles tinham do comunismo era baseada numa época anterior; eles não acompanharam nada disso. Que eu saiba, o primeiro sinal de que um milico tinha lido Antonio Gramsci veio oito anos depois de eu publicar *A Nova Era e a Revolução Cultural*. Então o General Fabrega, que é um homem muito inteligente, foi o primeiro milico de alta patente a dar o sinal de que tinha lido meu livro: "Óh, existe o tal do Gramsci!". Mas isto foi em 2001: o livro saiu em 93. Em 2001 já fazia duas décadas que os milicos tinham saído do poder. Então, tudo isso foi tarde demais. Realmente não tinham idéia — como a classe política brasileira toda não tem idéia — da ligação orgânica entre a vida intelectual e a política prática. Eles não fazem esta ideia. O marxista faz porque isto é da natureza do marxismo mesmo. Se a gente perguntar hoje quais são os novos filósofos marxistas que estão aparecendo aí — que apareceram na China, por exemplo, ou no Vietnã —, dificilmente você encontra algum político, mesmo pessoas em nível de governo, que se interesse por isto. E o desinteresse é absolutamente suicida porque no marxismo tudo começa com especulação do intelectual. E é assim que se faz história mesmo: Tem que começar pela alta cultura.

Alguém aqui me pergunta (misturando uma pergunta com a outra): você cita uma frase do Hugo von Hofmannsthal que diz que "nada está na política de um país que não esteja na sua literatura", e pergunta:

Aluno: Quais são as obras literárias que anunciam a modernidade?

Olavo: Todas, na época. Primeiro, quando aparece, por exemplo, o teatro clássico logo depois da Renascença — com Corneille, Racine —, você vê que eles pegam as concepções aristotélicas e as aplicam de maneira geométrica, matemática, como se fosse uma regra infalível. Então, para você ver que nem tudo foi platonismo na época: houve uma espécie de império de Aristóteles na literatura. As obras tinham que ser, assim, calculadas de acordo com a regra X. Se você pega a arte poética de Boileau, a poesia de Ronsard, você vê que eles começam a dar uma atenção ao aspecto formal — geométrico — da coisa, como nunca ninguém tinha dado antes. A idéia dessa perfeição geométrica se sobrepõe muito ao senso de realidade. Se você compara, por exemplo, o teatro clássico francês com Shakespeare — Shakespeare ecoa uma época anterior; Shakespeare é muito mais medieval do que renascentistas; o consenso dos intérpretes é este até o século XVIII: Voltaire considerava Shakespeare um bárbaro. Ele lia e falava: "Mas isto não é literatura, este negócio aqui é muito tosco, é muito primitivo". Então, esta idéia do geometrismo não foi só na arquitetura, não foi só na ciência: praticamente toda a literatura da época anuncia isto. [1:30] Não com essa total uniformidade, porque há outros elementos que também aparecem na mesma época. Mas aquele que dominava o primeiro plano da cena cultural era assim, era tão geométrico e abstrativo quanto o pensamento de Descartes. Não que isto não produzisse obras-primas extraordinárias (eu sou um grande admirador de Racine, por exemplo), mas você vê que ali as emoções humanas aparecem já como que cristalizadas em formas realmente geométricas, como no Jardim de Versalles.

Mas eu disse isto só para ilustrar a idéia de que tudo começa na alta cultura, na literatura de imaginação etc. E isto é a única coisa que nós podemos fazer, e isto é o nosso dever. Especificamente é o dever dos alunos deste curso, porque não há mais ninguém que esteja preocupado com isto no Brasil além de nós. Tem gente que diz: nós queremos fazer divulgação cultural etc. Mas não se trata de divulgação; trata-se de criar a cultura! Vai divulgar o quê? O que não existe? Por exemplo: traduzir livros estrangeiros é importante até certo ponto, porque se estamos falando de uma elite cultural, a elite é capaz de ler em inglês, em francês, alemão, italiano, então não precisa das traduções. As traduções são uma coisa mais para o povão. Além disso, os livros brasileiros são até mais caros. Aqui eu compro livros que eu jamais poderia comprar no Brasil. Chego a comprar livros aqui que no Brasil eu desejei durante quatro décadas e não tinha

dinheiro para comprar. Aqui eu leio *Le Temple dans L'Homme*, de Schwaller de Lubicz. Eu quis este livro durante quarenta anos, só pude comprar aqui. Então, as traduções, a divulgação, tudo isso é bom, mas não é a coisa prioritária. Ninguém vai restaurar a alta cultura no Brasil com edições e traduções, mas com o trabalho intelectual, com a produção, com a criatividade, isto é o que tem que ser, porque o Brasil chegou a ser o país que não tem literatura há quarenta anos! Isto nunca aconteceu na história! A não ser no período chamado a “Idade das Trevas”. Mas para que a Idade das Trevas se instaurasse na Europa foi preciso destruir o império, destruir toda a estrutura política: houve a invasão dos bárbaros, que tomaram Roma, tomaram tudo, destruíram tudo, queimaram tudo que tinha na frente e daí sim, seguiram-se muitos séculos de ignorância e trevas. O Brasil conseguiu a mesma coisa sem queimar nada: foi por pura preguiça mental; por pura inépcia e mediante uma autodegradação consentida — porque o Brasil não sofreu guerra, não sofreu terremoto, não foi invadido do exterior, nada que justificasse uma decadência: foi sem-vergonhice mesmo. É o exemplo desses malditos pseudointelectuais, essa falsa elite petista e Tucana que está nos dominando há décadas e que está dando seu mau-exemplo. Hoje mesmo eu estava vendo uma gravação do Lula falando, em 2009, a empresários: “Olha que maravilha! Nesta eleição nós não temos nenhum candidato de direita! Todos os partidos são de esquerda! Isto sim é que é democracia!”. Quer dizer: o sujeito não sabe do que ele está falando; não tem a menor ideia; não é capaz de medir o que ele está falando. Aquele ponto de vista do espertalhão onde a vitória dele é tudo. Sim, a vitória é boa, mas não a todo preço. Sim, que meu partido vença, todo mundo quer que seu partido vença, mas não à custa de destruir tudo! E o indivíduo não tem ideia da devastação. E ele se gaba: “Ah, não precisamos mais dizer fora FMI, porque agora é o FMI que deve dinheiro para nós: nos deve 10 bilhões.” Sim, e nós devemos 1 trilhão e não-sei-quanto! E o cara não é capaz de fazer a conta entre o crédito e o débito. São essas pessoas que estão governando o país. E ele lá se gabando: “Fui eu e o Fernando Henrique que fizemos isto”. Claro, foram vocês dois mesmo.

Hoje o André França me mandou, eu não sei de onde ele tirou, ou se foi ele mesmo quem coletou: o Brasil é um país campeão! O Brasil é o país campeão de homicídios; é o campeão inverso de generosidade — na lista dos países que doam para os pobres o Brasil está em septuagésimo sexto lugar: ninguém dá nada para ninguém; além de ser o país mais burro do mundo — nossos alunos tiram sempre os piores lugares nos testes internacionais: não tem uma única universidade nossa na lista das 100 melhores do mundo; o estudante brasileiro lê 1,8 livro por ano. No curso de pós-graduação de Administração Pública do Paraná, falando com futuros administradores públicos, eu disse para eles que um especialista tem de ler pelo menos 80 livros da sua área por ano, para saber o que está se passando; e as pessoas olhavam umas para outras, exclamando: “oitenta?”, como se eu fosse um monstro impondo para eles uma coisa desumana! Somos os campeões de corrupção do mundo; um dos campeões do consumo de droga; o terceiro no ranking da prostituição — acho que acima só está a Tailândia e mais algum; é o quarto país campeão de pedofilia; é o país recordista em divórcios — é onde mais tem divórcio no mundo; é um dos recordistas de suicídio; é o campeão absoluto de violência no trânsito; é o campeão de infidelidade conjugal; é o campeão de impostos e tarifas telefônicas altas; é o primeiro na lista dos países perigosos para os turistas; é o campeão de criação de leis e normas (campeão de burocracia); é o campeão do uso de remédio para emagrecer e é o campeão de cirurgias plásticas com finalidade estética!

O que é isso? Esse povo não é humano mais! Está abaixo da humanidade! Cachorro tem mais humanidade do que isto! É esta a grande obra desta elite que foi criada na USP. Quando eu digo que a USP deveria ser fechada e transformada num estacionamento, eu sei do que eu estou falando (talvez não toda a USP, porque tem umas áreas aí que funcionam; tem uma parte de biologia que funciona; mas a parte de filosofia e ciências humanas tinha que se transformar num estacionamento de velocípede!). Então, foi isto o que sobrou. Olha: quem escolheu meu nome foi minha avó. Talvez ela não soubesse, mas Olavo significa “sobrevivente”, ou seja, morreu todo mundo só sobrei eu. Então o que eu tenho que fazer? Eu tenho que emendar a geração anterior com a geração seguinte: é o que eu estou fazendo aqui. Nesta casa aqui, neste escritório, eu tentei juntar tudo o que

o Brasil produziu de bom há décadas: literatura, música, filosofia, eu tenho tudo e eu li tudo. Então, eu sei o que era o Brasil; eu sei o que o Brasil podia vir a ser; e eu não sei se ele poderá vir a ser (e também não temos de perguntar se isto é possível. Nós temos que fazer a nossa parte. Quem decide se é possível, ou não, é Deus. Nós só decidimos o que nós vamos fazer). Então, como ensinava o meu amigo e mestre João Alfredo Cezar Müller, quando você não sabe o que fazer, faz o que é do seu dever. E o que é o seu dever? Aí recorremos ao Viktor Frankl: é aquilo que só você pode fazer e outro não pode fazer no seu lugar.

Então, se estamos conscientes do problema e nós constituímos uma elite de alguns milhares de pessoas qualificadas, o nosso dever é óbvio: nós temos de criar, de novo, coisas que sejam dignas do que os brasileiros já criaram no passado. Por exemplo: você pega esses grandes romances cíclicos que houve no Brasil — *A Tragédia Burguesa*, do Otávio de Faria; *O Tempo e o Vento*, do Érico Veríssimo —, você imagina algum brasileiro escrevendo uma coisa daquela hoje? É impossível. Ora, o Érico Veríssimo não era nenhum grande intelectual — tinha até umas idéias idiotas —, mas o que o sujeito teve de estudar e absorver da história do seu estado para escrever aquela epopéia não é brincadeira. E o Otávio de Faria, você imagina quantas vidas de pessoas ele deve ter conhecido para ele escrever todo aquele emaranhado de dramas humanos que são aqueles quinze romances da *Tragédia Burguesa*: é um conteúdo de experiência humana, de sensibilidade, enorme! Não tem ninguém no Brasil, ninguém que possa compreender hoje os outros, como Otávio de Faria compreendia, não tem mais gente assim: a incompreensão tornou-se obrigatória.

Eu estava até dando o exemplo da entrevista do Cabo Anselmo no *Roda Viva*: havia ali quinze pessoas entrevistando o homem e não tinha um que conseguisse imaginar, por um minuto, que o sujeito pudesse ter agido por algum motivo moralmente relevante. Ou seja: você tem de ver o outro só por uma lente deformante: *o cara está contra a esquerda, então ele é mau, ele é monstruoso, ele agiu com interesses malignos*. Pergunte o seguinte: quanto dinheiro ele ganhou? [1:40] Que vantagem ele levou? Não levou vantagem nenhuma! Ele destruiu sua vida. Não agiu por nenhum interesse.

Então, vamos supor — pelo menos como imaginação: talvez ele tivesse um bom motivo para fazer o que ele fez, talvez não seja uma pessoa má, talvez tenha agido com boa intenção. Não são capazes de fazer esta conjetura, porque a visão que têm do ser humano se congelou naqueles estereótipos que o partidão ensinou para eles em 1960, e parou aí. Isto é barbárie! É menos que barbárie! Em primeiro lugar junta 15 contra 1: se tem 15 contra 1 pelo menos modere o que você vai dizer porque você já está na vantagem! Esta idéia da luta desigual, eu me lembro de que, quando eu era moleque, não existia isso. Não juntavam dois para bater em um. Ninguém fazia isto. Agora as pessoas fazem e acham bonito. O Brasil se degradou a um ponto que não se consegue observar um paralelo em parte alguma, porque não se vê exceções. Não há exceções. Claro que existem os perseguidores e existem as vítimas; mas entre as vítimas você não vê nenhum herói: são apenas pessoas que estão sofrendo. Não tem ninguém que se levanta com estatura de herói, com capacidade de reagir. Não tem. Simplesmente não tem. O que é isto?

Então, o nosso dever é muito claro, e se ficar no Brasil está deprimindo você demais, então tem de sair. Se você consegue aí mais ou menos se isolar mentalmente — eu consegui durante várias décadas. Foram só nos últimos dois anos que eu estava no Brasil, que eu falei: "não, agora eu estou sofrendo". Antes não. Quando eu escrevi, por exemplo, o Imbecil Coletivo, eu não estava sofrendo com nada daquilo: eu estava observando como um cientista. De repente eu não era mais o médico, eu era o paciente. Então eu falei: não posso mais ficar aqui, tenho que sair. Saí, me curei, e estou podendo fazer tudo isso por quê? Porque parou de doer. Eu estou olhando com olhos de compaixão, e não com os de sofrimento pessoal. Nós temos que nos colocar acima dos problemas, no sentido de não nos considerarmos vítima. Ao contrário, temos que nos considerar pessoas privilegiadas, porque nós tivemos acesso à compreensão intelectual desta coisa, que a maior parte das pessoas não tem e sofre como bichinho — que não sabe de onde está vindo a bordoadá. Se nós temos a

compreensão intelectual, então estamos acima da confusão. Então somos pessoas privilegiadas; temos que agradecer o nosso destino; agradecer que Deus nos tenha dado essa oportunidade, essa função nobre, que só nos enobrece, que só faz bem para nós. Então nós não somos as vítimas.

Antônio Vargas, se você está no exterior e está conseguindo pensar sobre isto sem se sentir uma vítima pessoal, então fique aí e faça o seu trabalho daí. Não perca o contato com o Brasil. Puxe do Brasil tudo que é bom. Agora, por exemplo, alguém me manda esta apostila do José Leite Lopes: olha que coisa boa! Faça um museu do Brasil na sua casa, como eu estou fazendo aqui. Eu pensei: daqui a pouco, esse conjunto de coisas que o Brasil criou, ninguém mais vai conhecer, só vai existir aqui. Onde está isso aí? Está lá na Virginia.

A primeira vez que eu vim aqui, eu estive em Indiana, estava lá na Universidade de Indiana, e de repente eu vi um baita edifício lá. Eu falei: o que é isto aí? "Isso aí é o Instituto de Estudos Brasileiros". Eu falei: ah! No Brasil não tem um desse tamanho. Eu não sei o que tem lá dentro, mas pelo menos grande era! E se o melhor do Brasil está espalhado pelo mundo... Bom, isso já aconteceu com outros países em outras épocas. Onde estava a literatura, o pensamento russo, durante esse período? Estava na França, estava em Londres, estava na Califórnia. E o último a sair foi o Soljenitsin.

Bom, acho que não há mais tempo. Então, até a semana que vem e muito obrigado.

Transcrição: Vicente Pessôa, Paulo Gomes de Souza Júnior, Giovanni Torres Parra.
Revisão: Eduardo Garcia de Queiroz