

O FUTURO
DO PENSAMENTO
BRASILEIRO

- Universalidade e Abstração e Outros Estudos*. São Paulo, Speculum, 1983
- O Crime da Madre Agnes ou: A Confusão entre Espiritualidade e Psiquismo*. São Paulo, Speculum, 1983
- Astros e Símbolos* São Paulo, Nova Stella, 1983
- Símbolos e Mitos no Filme "O Silêncio dos Inocentes"*. Rio, IAL & Stella Caymmi, 1993
- Os Gêneros Literários: Seus Fundamentos Metafísicos*. Rio, IAL & Stella Caymmi, 1993
- O Caráter como Forma Pura da Personalidade*. Rio, Astroscientia Editora, 1993
- A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*. Rio, IAL & Stella Caymmi, 1994 (1ª ed., fevereiro; 2ª ed., revista e aumentada, agosto)
- O Jardim das Aflições. De Epicuro à Ressurreição de César — Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil*. Rio, Diadorim, 1995
- O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras*. Rio, Faculdade da Cidade Editora e Academia Brasileira de Filosofia, 1996 (1ª ed., agosto; 2ª ed., outubro; 3ª ed., abril de 1997 ; 4ª, maio de 1997)
- Aristóteles em Nova Perspectiva. Introdução à Teoria dos Quatro Discursos*. Rio, Topbooks, 1996
- Como Vencer um Debate sem Precisar Ter Razão. A "Dialética Erística" de Arthur Schopenhauer: Texto e Comentários*. Rio, Topbooks, 1997.

OLAVO DE CARVALHO

*O Futuro
do Pensamento
Brasileiro*

Estudos sobre
o nosso lugar no mundo

**FACULDADE
DA CIDADE**
EDITORA

Copyright © Olavo L. P. de Carvalho, 1997.

Proibida a reprodução por quaisquer meios

sem a autorização expressa do autor.

FACULDADE DA CIDADE EDITORA

R. Do Equador, 716, Rio de Janeiro RJ.

Tel.: 021 253 8412 Fax: 021 263 7147

Impresso no Brasil. Printed in Brazil.

A
RONALD G. LEVINSOHN
E
PAULO MERCADANTE

NOTA PRÉVIA	<u>8</u>
I. O PENSAMENTO BRASILEIRO NO FUTURO: UM APELO À RESPONSABILIDADE HISTÓRICA	<u>17</u>
I. PRINCÍPIOS E CRITÉRIOS	<u>19</u>
1. <i>A história e o senso de eternidade</i>	<u>19</u>
2. <i>O absurdo</i>	<u>23</u>
3. <i>A história do futuro</i>	<u>28</u>
II. A CULTURA BRASILEIRA NO TRIBUNAL DA HISTÓRIA	<u>30</u>
4. <i>A imprevidência</i>	<u>30</u>
5. <i>Uma cultura egocêntrica</i>	<u>36</u>
6. <i>A necessidade de escolher</i>	<u>43</u>
III. A LÍNGUA E A RELIGIÃO	<u>50</u>
7. <i>A língua</i>	<u>50</u>
8. <i>A religião</i>	<u>52</u>
IV. AS CRIAÇÕES DO GÊNIO INDIVIDUAL	<u>60</u>
9. <i>As quatro nascentes</i>	<u>60</u>
10. <i>Mário Ferreira dos Santos</i>	<u>62</u>
11. <i>Otto Maria Carpeaux</i>	<u>64</u>
12. <i>Miguel Reale</i>	<u>65</u>
13. <i>Gilberto Freyre</i>	<u>68</u>
14. <i>Falta de unidade da consciência cultural brasileira</i>	<u>69</u>
V. INCONCLUSÕES	<u>71</u>
II. A ADMINISTRAÇÃO DA HISTÓRIA	<u>75</u>
I. OLHEM SÓ O QUE ESSE SUJEITO VAI DIZER DE NÓS LÁ FORA	<u>77</u>
II. OS MAIS EXCLUÍDOS DOS EXCLUÍDOS	<u>83</u>
1. <i>Resposta e efeito</i>	<u>87</u>

2. Reciprocidade e bilateralidade atributiva	90
3. O feedback, condição de todo conhecimento do homem, da natureza e de Deus.	93
4. A História como espetáculo	94
5. A supressão da presença humana	95
6. A retroprojeção histórica	101
7. Os quatro discursos de Aristóteles	102
8. Conseqüências éticas e políticas da exclusão dos mortos	108
III. A GLOBALIZAÇÃO DA IGNORÂNCIA	114
1. O Direito Penal Cultural	114
1. Introdução	OBUTTON_Toc404594952114
2. A Gerência Geral do Espírito	117
3. O Relatório da UNESCO	119
4. A Nova Ordem Cultural do Mundo	126
5. Os Princípios Supremos	129
2. Ascensão e queda da consciência humana	131
1. Introdução	131
2. O ciclo da emergência da consciência individual autônoma	132
3. O ciclo de dissolução da consciência individual na suposta “consciência coletiva”	137
4. A ascensão do sacerdócio das trevas	142
IV. A TRAGÉDIA DA “CONSCIÊNCIA POLITIZADA”	150

NOTA PRÉVIA

Este livro divide-se em duas partes, independentes e solidárias.

A primeira reproduz na íntegra, levemente corrigido, o texto “O Pensamento Brasileiro no Futuro: Um Apelo à Responsabilidade Histórica”, que saiu originariamente como capítulo da obra coletiva concebida pelo Senador José Sarney e executada sob a direção de Joaquim Campelo Marques, Rosana Bittar e Pedro Braga dos Santos, *O Livro da Profecia: O Brasil no Terceiro Milênio*, edição do Senado Federal. A obra, assinada por oitenta intelectuais brasileiros, mostrava os horizontes do futuro nacional que cada um enxergava desde seu respectivo domínio — economia, música, teatro, esporte, etc. Meu capítulo terminou sendo o mais longo do livro, por motivos que a leitura tornará evidentes. Ao enviá-lo ao Presidente do Senado, acrescentei-lhe uma mensagem pessoal que pode servir de prefácio à sua publicação neste volume:

Caro Presidente,

Um livro como esse que V. Excia. inventou deveria ser publicação periódica, e a colaboração dos intelectuais, obrigatória.

Um grande amigo meu, que era um gênio da psicologia clínica, dizia que “quem cresce sem reexaminar seus feitos e seus objetivos é forte candidato a uma neurose”¹. Imagine uma neurose em escala nacional.

Entro no seu empreendimento medicinal, portanto, com o maior entusiasmo e com muita gratidão pela oportunidade de ajudar em tarefa tão útil.

Uma versão abreviada e adaptada desse trabalho foi

depois apresentada num simpósio promovido em 1º de maio de 1997 pelo Instituto de Tropicologia da Fundação Joaquim Nabuco para discutir minhas concepções sobre a cultura brasileira. Do encontro, que me honrou e recompensou acima de tudo quanto eu pudesse esperar neste país que sempre contei servir tão-só com penas de amor perdidas, tomaram parte altas personalidades da cultura pernambucana, herdeiras do estandarte ali levantado para a glória da inteligência por esse pai de nós todos que foi Gilberto Freyre. Ocorre-me destacar, de passagem, entre tantos que me deram a alegria de sua presença e o reconforto de ver minhas idéias discutidas com rigor e serenidade, os nomes de Sílvio Soares, Ângelo Monteiro, César Leal, Edson Nery da Fonseca e Sebastião Vila Nova. Ariano Suassuna não pôde comparecer, mas, recebendo-me em casa, prestou-me a homenagem, talvez ainda mais tocante, de me mostrar seu exemplar de *O Jardim das Aflições* todo lido, anotado e pensado. Pode ser coisa de

¹ Referia-me ao meu inesquecível mestre, Juan Alfredo César Müller.

caíra registrar isto aqui, mas foi nesse momento que vi que as coisas tinham se tornado mortalmente sérias na minha vida. Até então, eu não me considerava senão um personagem das histórias de Ariano, um habitante, como todos os brasileiros, do seu mundo imaginário. De repente eu ganhara corpo e, em carne e osso, trocava idéias com o autor dos enredos em que eu cavalgara entre jagunços medievais, vendera cães que descomiam dinheiro e rezara a um Cristo preto. A imaginação de Ariano tornara este país mais real. Vendo suas anotações, não pude ocultar a emoção de perceber que meu jardim de papel dera flores de verdade.



A segunda parte do livro é como que prestação de contas de uma viagem de duas semanas a Paris e Bucareste sob os auspícios da Embaixada Brasileira na Romênia e da Faculdade da Cidade. Traz o artigo que escrevi para *O Globo* sobre a comunicação que ia apresentar na Unesco, em Paris, mais o texto dessa comunicação, traduzido, e a transcrição de uma conferência que fiz na *Casa de América Latina*, em Bucareste.

Essa viagem foi fruto de duas coisas: da generosa confiança em mim depositada por Ronald Levinsohn, diretor da instituição para a qual tenho a honra de trabalhar, e do esforço de Jerônimo Moscardo, ex-ministro da Cultura e atualmente nosso embaixador na Romênia, para estabelecer uma ponte entre intelectuais de lá e de cá. “Esforço” é a palavra. Lutando contra a falta de recursos, movido somente por uma esperança sem fim, Moscardo está conseguindo despertar entre os mais destacados homens de letras romenos

um profundo interesse e uma enorme simpatia pelo Brasil. Ele está persuadido de que países como o nosso e a Romênia representam, no novo quadro do mundo, a “marginalidade fértil”: observando a cena livres de compromissos com as idéias convencionais do tempo, podemos enxergar com olhos de outros tempos, de todos os tempos, com uma espécie de senso do eterno, que nos investe de uma autoridade espiritual e moral negada aos porta-vozes do reino deste mundo. Diante das obras de Mircea Eliade, de E. M. Cioran e sobretudo de Constantin Noïca, não se pode negar que o olhar romeno enxerga desde uma altitude que não é a do convencionalismo universitário dominante, anglo-saxônico. Não tenho dúvidas de que a voz de Constantin Noïca, longo tempo sufocada pelo isolamento a que o condenou a ditadura comunista, vá se fazer ouvir mais forte ainda que a de Cioran, romeno que é hoje em dia celebrado como o maior prosador de língua francesa da segunda metade do século. Também não me surpreenderia que destino similar sobreviesse ao nosso Mário Ferreira dos Santos, cujo isolamento no entanto não pode ser debitado à conta de nenhuma ditadura, já que resulta apenas do consenso democrático dos imbecis.

Guardadas as devidas proporções, não posso deixar de supor que minha conferência na Unesco, “Les plus exclus des exclus”, tenha sido um exemplo de marginalidade fértil, na medida em que trouxe, a um debate geralmente dominado por discursos ideológicos estereotípicos, a contribuição de um pensamento tão destoante do tempo quanto afinado com idéias e valores que são de todos os tempos. Mais marginal ainda — e espero, ainda mais fértil — foi minha conferência

em Bucareste, “A globalização da ignorância”, um exame das políticas culturais globalizantes à luz da mais cândida lógica intemporal. Minhas críticas às concepções da Comissão de Cultura e Desenvolvimento da Unesco, apresentadas a uma platéia de duzentas pessoas, despertaram a irritação do matemático romeno Solomon Markus, mas receberam apoio entusiástico do crítico literário do *Corierul National*, Andrei Ionescu, e do mais destacado filósofo romeno da atualidade, Gabrel Liiceanu, diretor do *New European College* e da Editora Humanitas de Bucareste, ativo discípulo de Constantin Noïca e de E. M. Cioran.

Do ponto de vista prático imediato, minha viagem a Bucareste propiciou o estabelecimento de um convênio para intercâmbio de edições entre a Fundação Cultural Romena, a Editora Humanitas e a Faculdade da Cidade Editora — do qual resultarão, já em breve e para começar, a edição brasileira da obra de Constantin Noïca, *Seis Doenças do Espírito Contemporâneo*, e a romena de *Pitágoras e o Tema do Número* de Mário Ferreira dos Santos (bem como de meu *O Imbecil Coletivo*).

De um ponto de vista humano e pessoal, resultou em benefícios sem fim, pelos quais serei sempre grato ao nosso embaixador e à sua esposa, D. Carmen Olívia, bem como a todos os amigos que fiz na Romênia. São muitos e não vou fazer a lista de seus nomes (mesmo porque não saberia escrever os de metade deles, só podendo assegurar que todos terminam em *u*). Mas há uma que é, para mim, o resumo de todos: Mônica Grigorescu. Que Deus realize tudo o que ela deseja para o seu valente país.

◆

Na variedade das suas formas, determinada pelas circunstâncias que ocasionaram a produção destes escritos, as duas seções são consagradas a um mesmo tema: o lugar do Brasil na história espiritual do mundo, particularmente nesta etapa de sua vida. O leitor atento há de notar que as chaves aqui usadas para abordar os vários aspectos do assunto, desde lugares e pontos de vista diversos, são sempre as mesmas, e que se fundam numa concepção da cultura que não é nada improvisada e casual, mas bem atada, filosoficamente, às idéias que expus em *Uma Filosofia Aristotélica da Cultura*, em *O Jardim das Aflições* e em vários cursos e conferências. Nem ele nem eu devemos lamentar que idéias tão ordenadas, tão coesas no fundo, apareçam soltas e fragmentárias na forma ocasional destes escritos: pois a filosofia que não saiba ser coerente no imprevisto e na informalidade, sem os travamentos e amarras da tese acadêmica, é que no fundo não tem mais unidade senão aquela, exterior e aparente, do gênero literário que a reveste. E tal filosofia me serve, precisamente, de antimodelo.

◆

Entre muitas outras pessoas que me ajudaram de várias maneiras a produzir e/ou a divulgar os textos que compõem este livro, devo também mencionar, com gratidão, os nomes de Joaquim Campelo Marques, Ronaldo Castro de Lima Jr., Sandro Vaia, Lourenço Dantas Mota, Rita Luppi, João Baptista Silva, Fernando Klabin e Carla Vital Brasil.

Rio de Janeiro, agosto de 1997.

OLAVO DE CARVALHO

I. O PENSAMENTO BRASILEIRO NO
FUTURO: UM APELO À
RESPONSABILIDADE HISTÓRICA

“La conscience... ramasse un être dispersé; elle fait qu’il réagit au présent avec toute son expérience en vue d’un avenir qui s’étend proportionnellement à la profondeur du regard qu’il est capable de jeter sur son passé. La conscience est surtout une mémoire tenue en main pour des tâches d’avenir.”

Maurice Pradines

I. PRINCÍPIOS E CRITÉRIOS

1. A história e o senso de eternidade

Não há mérito mais desprezível, nem mais freqüentemente louvado, que o de ser “um homem do seu tempo”. Todo infeliz que se atira do décimo andar é, como o atesta a repercussão jornalística do seu ato, um homem do seu tempo.

Aristóteles ou Dante, em contrapartida, não são de seus respectivos tempos: são do nosso, como foram e serão de outros tantos. Sua mensagem não seleciona os destinatários pelo preconceito cronocêntrico que faz do hoje o umbigo e o topo das épocas. Ela brota como que de um instinto da supratemporalidade, sem o qual não pode existir nenhum senso da unidade da espécie humana, portanto nenhum

humanismo autêntico, nenhuma fraternidade que não seja a da massa vociferante em torno da guilhotina.

Por isso mesmo, Paul Johnson louva como suprema virtude do historiador a capacidade de ver os fatos *sub specie aeternitatis*. Sem ela, não podemos captar nos feitos dos homens de outras épocas nenhum sentido universal, válido para nós: podemos talvez “explicá-los” por uma justaposição verossímil de seqüências e concomitâncias, aprisionando-os no “seu tempo” como num cemitério distante, o que é o mesmo que extirpar deles todo sentido, na acepção forte da palavra, isto é, todo valor passível de incorporar-se, de algum modo, ao sentido concreto de *nossas* vidas². Max Weber, que percebia isso no fundo, mas não desejava ceder a um apelo metafísico que na sua visão invertida de fraco orgulhoso parecia uma fraqueza, atormentou-se até à completa exaustão para conciliar a noção de “sentido” com a abstenção de juízos de valor³. O colapso moral de Max Weber atesta que não há escapatória: o que não tem valor não tem, em última instância, nenhum sentido.

² Uso a expressão “sentido da vida” não num sentido vago e poético, mas na acepção rigorosa que lhe dá Viktor Frankl em *The Will to Meaning*, New York, New American Library, 1970.

³ A redução do “sentido” de um ato ao significado subjetivamente intencionado pelo sujeito (*Economia y Sociedad*, trad. José Medina Echevarría *et al.*, México, FCE, 1984, p. 6) entra em contradição flagrante com a noção igualmente weberiana da “ação racional segundo fins” (*id.*, p. 20). Para que exista uma conexão objetiva de meios a fins, o sentido intencionado não pode ser meramente subjetivo, isto é, não se pode fazer abstração da *veracidade* da representação que o sujeito faz da situação objetiva. A noção de “adequação”, a que Weber recorre em desespero de causa, é apenas um subterfúgio verbal para não ter de tocar na questão da veracidade.

Pouco importa, ademais, que o valor aí apareça como dimensão supramundana autônoma, como na historiosofia de Sto. Agostinho, ou absorvido e sem nome no tecido da História, como em Hegel, pois neste caso a História do Mundo se erguerá como Tribunal do Mundo (*Weltgeschichte ist Weltgericht*), e sua sentença será tão inapelável quanto a dos céus. Também não importa saber se o sentido deve emergir da totalidade da História, como teleonomia imanente ao corpo do acontecer, ou se, numa História sem nenhum significado de conjunto, o único sentido possível há de residir na moralidade exemplar dos atos individuais que respondam a uma finalidade supramundana (como, por exemplo, no budismo). Como quer que os interpretemos, sentido, finalidade e valor são uma só e mesma coisa. Ou existem, ou não existem. E, para que existam, é preciso que sejam *para nós* e, em princípio, *para todos os homens* — caso contrário, o sentido de um será o *nonsense* de outro. Sentido, finalidade e valor absorvem-se, em última instância, na noção de *universalidade*.

Cada homem em particular deve portanto ter, em potência, a aptidão de, atendidos os requisitos pertinentes e guardadas as devidas proporções, compreender seus semelhantes — *todos* os seus semelhantes —, na medida em que se conduzam como seres humanos. E conduzir-se como um ser humano é, em última instância, agir segundo um propósito que não se reduza por completo à mera resposta empírica a uma dada situação particular, mas que aponte, de algum modo e em alguma medida, para um sentido universalmente válido. O imperativo kantiano, de agir como

se a máxima subentendida em cada ato devesse valer para todos os homens, é, assim, menos um mandamento ético do que uma simples constatação de que aquilo que não é universalmente humano não é humano de maneira alguma.

Do mesmo modo, a sentença de Croce, “Toda história é história contemporânea”, não deve ser compreendida como vulgar apologia do presente, mas como um reconhecimento da universalidade subjacente a toda compreensão histórica⁴:

“Se não existe em mim, adormecido que seja, o sentimento da caridade cristã ou da salvação pela fé ou da honra cavaleiresca ou do radicalismo jacobino ou da reverência pela velha tradição, inutilmente passarão sob os meus olhos as páginas dos Evangelhos e das epístolas paulinas, da epopéia carolíngia, dos discursos que se faziam na Convenção nacional, das líricas, dos dramas e romances que exprimiram a nostalgia oitocentista pela Idade Média. O homem é um microcosmo, não no sentido naturalístico, mas no sentido histórico: é um compêndio da história universal.”

Mas como poderia o microcosmo cognoscente compreender o seu objeto, isto é, o fato histórico tomado em sua singularidade, se este também não fosse uma imagem microcômica do cognoscível, uma mônada em cujas faces reverbera, sob uma forma particular e datada, o sentido universal de todas as ações e pensamentos humanos possíveis? E o que se aplica aos fatos singulares, com tanto mais fundamento se aplicará às culturas e civilizações: podemos compreendê-las porque temos em potência, dentro de nós, os valores universais que as moldaram; podem ser compreendidas, porque, na singularidade da sua forma

⁴ Benedetto Croce, *A História: Pensamento e Ação*, trad. Darcy Damasceno, Rio, Zahar, 1962, p. 15.

historicamente dada, se abriga um sentido universalmente compreensível, o que é o mesmo que dizer: um sentido válido, em última instância, para todos os homens do mundo. Assim, diz Titus Burckhardt⁵,

“Para compreender uma civilização, é preciso amá-la, e isto só se consegue graças aos valores permanentes, de validade universal, que ela implique. Tais valores costumam coincidir fundamentalmente em todas aquelas culturas que não servem só para o bem-estar físico, mas se preocupam com o homem total, ancorado no eterno. Sem tais valores, a vida não tem sentido.”

2. O absurdo

Mas, assim como no sujeito há gradações diversas da capacidade de compreensão histórica, há também diversas gradações de compreensibilidade no objeto. Vão desde a luminosa auto-evidência até a completa impenetrabilidade do absurdo.

Ninguém necessita explicar, por exemplo, por que todas as comunidades humanas lutaram por sua sobrevivência, nem por que deixaram de fazê-lo, ou de fazê-lo com igual empenho, quando a vida lhes pareceu já não valer a pena: estar vivo é um pressuposto da realização do sentido da vida, e o sentido da vida é um pressuposto do empenho de viver.

Também ninguém pergunta por que os homens ajudam seus amigos e combatem seus inimigos, por que se alegram

⁵ Titus Burckhardt, *La Civilización Hispano-Árabe* (Madrid, Alianza Editorial, 1977), p. 9.

quando recebem presentes ou por que fogem do perigo quando não vêem no ato da fuga o perigo de um dano ainda maior. Não é preciso nem mesmo explicar por que os homens se apegam ao sentido de suas vidas exceto quando o primado do absurdo lhes pareça abrir as portas de um sentido mais excelso e misterioso, paradoxal e “esotérico”: nada proclama com mais eloquência a supremacia do sentido sobre o fato do que a altivez do niilista, que, em vez de se atirar coerentemente ao lixo do esquecimento, se proclama um Super-Homem.

Todos esses atos e situações fazem sentido, mas alguns o fazem de modo imediato, outros após algum esforço de compreensão; alguns pela evidência direta, outros pela mediação de intenções secundárias, ligadas a situações empíricas de mais em mais complexas, formando intrincados jogos de reflexos que podem chegar até a completa inversão do sentido originário. Na ponta final da escala — bem depois do absurdo meramente irônico do niilista filosófico ou literário, teólogo apofático *malgré lui*—, há o absurdo como tal do niilista militante, que não apenas exalta em palavras o nada, mas o produz. Só podemos “explicar” um Eichmann como falha, historicamente dada, do processo de hominização de um homem, isto é, como acidente de tipo privativo (no sentido aristotélico do termo *privação*): mas não há privação que faça sentido senão por alusão invertida à substância que ela mutila, e por isto não podemos propriamente *compreendê-la*, isto é, abrangê-la e abrigá-la como portadora de um valor incorporável ao sentido de nossas vidas, pelo menos sem que

no ato nos mutilemos a nós próprios e nos tornemos, por nossa vez, incompreensíveis.

Há gradações do absurdo, tão diversas e não raro tão hostis entre si, que nada parece haver entre elas de comum. Mas, quando o racista erige meras diferenças anatômicas em princípios de uma suposta hierarquia espiritual; quando o pretense anti-racista acredita que os sofrimentos históricos da sua comunidade lhe dão direito a ser compensatoriamente um pouquinho racista sem que o possam chamar de racista (como se todos os racismos não começassem assim); quando o marxista condiciona o conhecimento da verdade a uma contingência tão fortuita quanto o interesse de classe; quando o teorizador *gay* pretende que sua opção erótica se torne origem e fundamento de direitos absolutos; quando a propugnadora do aborto pretende que o simples desejo de conservar a beleza juvenil deva conferir à mulher o direito de decidir da vida ou morte de um outro ser humano, — todos esses se rebelam, da maneira mais ostensiva, contra o primado do universal. Pois se existe no fundo dessas aspirações insensatas algum núcleo de sensatez que possa validá-las em algum sentido, por indireto e metafórico que seja, é algo que só se pode revelar à luz de princípios universais e de um senso global das proporções; ao passo que, pretendendo-se incondicionais e autofundantes, elas acabam por privar-se mesmo da quota mínima de fundamento e razão que poderiam ter.

Qual, por exemplo, o direito que um ser humano tem de eliminar do rol dos vivos um outro ser humano em nome da mera promessa de um futuro melhor para a sociedade, sem

nenhuma garantia de que, falhada eventualmente a realização da promessa, o morto será restituído à vida? Em contraste com as filosofias políticas antigas, que só admitiam revoluções para a restauração de direitos tradicionais usurpados, todas as ideologias revolucionárias modernas assentam-se na premissa absurda de que a mera hipótese de novos direitos, tão logo enunciada, deva conferir a seus porta-vozes o direito de matar para realizá-los: o direito à revolução torna-se ele mesmo a norma fundamental da qual derivarão todos os demais direitos. E a revolução, sendo o primeiro dos direitos, não tem de esperar que o estado de coisas se torne insuportável: é revolução permanente, empenhada em destruir não apenas um determinado mal, mas todo bem que não seja de natureza revolucionária, isto é, todo o bem que, inalteravelmente, exista desde o começo dos tempos. Assim, sempre que uma revolução terminar em banho de sangue e recrudescimento da tirania (como todas terminam), o teórico dirá que isso aconteceu porque ela não foi suficientemente revolucionária, e que é preciso começar tudo de novo e em maior escala. A mística da revolução mostra que a tendência da modernidade à idealização sentimentalista do mal traz consigo a perda do senso das proporções e o embotamento completo da inteligência moral.

Sempre que o comportamento humano se torne cruel e insensato até raiar a pura absurdidade, o que está em jogo, no fundo, é sempre a mesma perversão intelectual, o *casuismo*, que consiste em elevar um caso peculiar, uma situação contingente, um anseio momentâneo, ao estatuto de norma

universal, e em remodelar por ele o edifício inteiro da cosmovisão e das leis.

Ao estudar o passado humano, verificamos que, quanto mais predomina numa dada situação essa tendência a sobrepor o particular ao universal, mais os motivos das condutas humanas se desviam da claridade e da auto-evidência para ir se aproximando, como numa assíntota, do limite do absurdo. Para compreender por que o apóstolo Paulo quis disseminar pelo mundo a mensagem de seu mestre, não precisamos senão conhecer o teor dessa mensagem: o motivo da conduta é auto-evidente. Para compreender por que César, voltando da guerra, preferiu fechar o Senado em vez de simplesmente reingressar na cidade para colher pacificamente os louros que a tradição conferia aos vencedores, já temos de examinar a lógica política da situação; com muitas mediações e atenuações, ela nos mostrará que a opção de César, se não se fundava em motivos universalmente obrigantes, tinha pelo menos um elemento de razoabilidade suficiente. Já para compreender por que a massa reunida ante Pilatos preferiu Barrabás a Cristo, a lógica não basta: precisamos penetrar nos meandros da psicologia da época, que nos tornarão psicologicamente explicável uma conduta que nenhuma lógica poderia justificar. Quando desejamos, em seguida, compreender o fenômeno da *Grande Peur* — as ondas de morticínios mais ou menos espontâneas que brotavam nas aldeias da França revolucionária ao simples boato de que o Rei voltava com seus exércitos —, a psicologia se revela impotente para nos dar uma razão, e temos de recorrer à psicopatologia: a

historiografia moderna chegou a sugerir, para explicá-la, a hipótese de uma epidemia de cogumelos alucinógenos no interior da França. Finalmente, diante de um Eichmann, a própria psicopatologia encontra seu limite: não há doença que explique a rotinização burocrática da monstruosidade.

3. A história do futuro

Mas isso não é assim só no que se refere à ciência histórica e à compreensão do passado. As decisões do presente também se hierarquizam numa escalaridade que desce da decisão auto-evidente e obrigatória até a decisão totalmente insensata, em que o desejo fortuito e a paixão de um momento se erguem como normas universais para instaurar a tirania do absurdo — mais ou menos como no *Dr. Mabuse* de Fritz Lang, onde um sociopata de gênio, recolhido ao manicômio, organiza a revolução dos loucos e toma o poder na cidade. Entre as duas pontas da escala, vai toda a gama das decisões razoáveis, psicologicamente admissíveis e psicopatologicamente explicáveis.

Pelas motivações que o inspiram, é possível discernir se um ato se molda, assim, por valores universais — seja explicitados, seja embutidos nas causas imediatas que o ocasionam — ou se atende apenas a intuítos secundários, sem significação maior para além das contingências que o suscitam. E, neste último caso, pode-se distinguir se se trata de contingência vivenciada como tal e destinada a ser esquecida tão logo se dissipe o quadro imediato, ou se, ao

contrário, valorizada retoricamente pelos que a protagonizam, tem pretensões de se impor usurpatoriamente como valor universal.

Os homens que, por seu poder e influência, encarnam o espírito de uma época e de uma cultura, têm sempre a opção de pautar suas decisões pelas contingências momentâneas enquanto tais, pelos valores universais tais como transparecem nas contingências momentâneas, ou pelas contingências momentâneas falsamente elevadas a princípios universais. Isso delinea três tipos de atuação histórica bem característicos: aquele que não tem nenhuma significação ou valor fora do quadro empírico em que se desenrolou, (e que, portanto, para os homens de outras épocas e lugares, não tem senão uma remota “importância histórica”); aquele que deixa para os tempos seguintes um modelo de ação inspirador e sempre renovável; e aquele que deixa atrás de si como que a sombra de um pesadelo.

São os três tipos de legado que um homem, uma época, um país ou uma cultura podem pretender deixar como sinais de sua passagem por este mundo.

II. A CULTURA BRASILEIRA NO TRIBUNAL DA HISTÓRIA

4. A imprevidência

Colocados esses princípios, posso entrar agora na questão que me foi proposta na fórmula deste livro. Que futuro tem, ou pode pretender, a inteligência brasileira, o modo brasileiro de pensar e de compreender o mundo?

Os intelectuais brasileiros raramente olham para o futuro, senão para dizer como desejariam que fosse. Quase nunca para tentar averiguar como será realmente.

O livro, hoje clássico, de José Honório Rodrigues, *Aspirações Nacionais*, criou quase um gênero literário, de tanto que foi imitado em livros, ensaios, discursos, editoriais. Queremos uma sociedade justa, direitos humanos, assistência médica e escola de graça para todos, eleições livres, uma renda *per capita* de Primeiro Mundo, queremos isto, queremos aquilo. Não há um único brasileiro que não saiba essas coisas. É tão fácil enunciá-las quanto escrever uma carta a Papai Noel. Também quero a minha parte, é óbvio, mas, aqui, nada disso nos serve: trata-se de averiguar não o que queremos, mas o que teremos, a continuarem as coisas como estão. E, quando olhamos como estão, algumas constantes saltam aos olhos.

A primeira delas é a própria falta de hábito de sondar o futuro e, como consequência direta dela, a imprevidência crônica. Raramente, ao longo de nossa História, uma geração de cabeças pensantes — intelectuais ou políticos — foi capaz de prever com um mínimo de acerto os efeitos mais óbvios de seus próprios atos. Quando alguém prevê com acerto, sistematicamente o país se recusa a lhe dar ouvidos.

Na política, os exemplos são abundantes. Dou cinco, ao acaso:

José Bonifácio anunciou que, se fizéssemos um primeiro empréstimo num banco estrangeiro, nunca mais parariamos de fazer e a dívida externa se avolumaria até tornar-se impossível de pagar. Ninguém prestou atenção.

O Duque de Caxias anteviu que, se prosseguíssemos a guerra do Paraguai após a tomada de Asunción, acabaríamos nos tornando genocidas e o Império se desmoralizaria completamente. Quando a guerra terminou, 95 por cento da população masculina do Paraguai tinham morrido, e o Império brasileiro começava sua dolorosa jornada para o fundo do poço⁶.

⁶ Discordando dessas minhas palavras, o Prof. Vamireh Chacon, meu querido amigo e um dos melhores intérpretes da nossa história político-militar, chamou-me a atenção para alguns trechos de sua esplêndida *História do Senado Federal*, onde reproduz a argumentação do senador Zacarias de Góis e Vasconcelos que, se opondo à opinião de Caxias, persuadia o Império a prosseguir a guerra após a tomada de Assunción. O argumento de Zacarias — não podíamos assinar uma paz com os sobreviventes de Assunción, porque eram apenas velhos, crianças e doentes sem condições de governar nem de impedir um retorno de Solano Lopez ao poder e o consequente reinício da guerra — é de fato impressionante. No entanto, o que procurei enfatizar não foi nem o acerto ou desacerto estratégicos da decisão de prosseguir os combates, nem muito menos a moralidade ou imoralidade *intrínsecas* da guerra

Eduardo Prado previu que a República, implantada de supetão por um golpe militar sem a menor participação do povo, seria uma sucessão de golpes militares. Chamaram-no reacionário e mandaram-no calar a boca.

Euclides da Cunha previu que a Campanha de Canudos, longe se ser uma simples batida policial à caça de bandidos, se tornaria uma guerra longa e sangrenta. Foi considerado um jornalista muito imaginativo.

Parecemos ser tão ávidos de seguir as esperanças insensatas quanto renitentes em ignorar as profecias mais obviamente verdadeiras.

Na esfera da cultura e do pensamento, nossa imprevidência não é tão óbvia, mas, por isto mesmo, acaba sendo mais profunda e perversa. Na verdade, a diferença entre nossa inconsciência na esfera cultural e na política é que nesta os avisos são ignorados e naquela ninguém dá aviso nenhum:

(não me agradam em nada os juízos do abstracionismo ético que condenam nações e épocas inteiras sem ter em conta as exigências práticas das situações), mas sim apenas o fato, historicamente inegável, de que a Guerra do Paraguai tornou o Império demasiado dependente da casta militar que viria a destruí-lo. O encargo de arrasar completamente um país inimigo era pesado demais, moral e psicologicamente, para que o Exército se desincumbisse da tarefa sem depois cobrar um preço alto. De modo análogo, a Primeira República se tornará refém do Exército mobilizado para destruir o arraial de Canudos, e o governo Vargas da Força Expedicionária enviada à Itália. É uma constante da nossa História: o poder político subjugado pelo seu próprio braço armado.

Talvez eu tenha me enganado ao ver na opinião de Caxias uma premonição do desastre. Caxias, alega o Prof. Chacon, estava apenas cansado e doente. Mas isto não impede que sua atitude tenha assumido o sentido talvez involuntariamente profético de uma advertência.

Ninguém, entre as ditas vanguardas, previu que o movimento modernista de 1922, rompendo os laços com a cultura lisboeta, iria nos isolar do mundo de fala portuguesa e picotar em províncias incomunicáveis o idioma que agora poderia ligar Brasil, África e Europa. Hoje, com exceção de Saramago, um escritor apenas regular que deve sua excessiva fama a casualidades políticas, não se lê no Brasil um único autor português, e, no que se refere a africanos e asiáticos, nem mesmo a beatice ideológica induzirá um brasileiro a gostar de ler num português que não seja o da Rede Globo.

Ninguém previu que, esmagando as sementes do movimento simbolista que acabava de nos dar dois poetas maiores (Alphonsus de Guimaraens e Cruz e Sousa), o modernismo tupiniquim estava nos isolando da principal e mais promissora corrente literária e artística do século XX⁷. Graças a isto, só com três décadas de atraso começaram a chegar aqui notícias de Rilke, Yeats, Eliot, e até hoje a maioria de nossos críticos acha mais urgente inventar novas piruetas formais do que integrar o nosso país na corrente de preocupações espirituais e metafísicas que marca a grande poesia do século.

Ninguém, nas classes falantes e supostamente pensantes, previu que a Faculdade de Filosofia da USP, criada para fomentar um pensamento nacional independente, acabaria por se tornar o mais temível obstáculo à realização desse objetivo. No entanto este destino estava manifestamente selado desde

⁷ Sobre o simbolismo no século XX, v. Edmund Wilson, *Axel's Castle*, New York, Scriber's, 1931, Cap. I; trad. brasileira de José Paulo Paes, *O Castelo de Axel*, São Paulo, Cultrix, 2ª ed., 1985.

o instante em que, por motivos políticos de ocasião, a instituição escolheu no seu primeiro concurso para provimento de cátedra, em vez de um filósofo, um mero filosofante (assim autodenominado com modéstia simplesmente justa), o que resultava em optar por se tornar geradora de filosofastros, filosofóides, filosofômanos e filosofófagos⁸.

Ninguém, entre os guias do destino pátrio, previu que o nacionalismo, assumido como orientação dominante da nossa cultura desde a Independência, e elevado mesmo à condição de *Weltanschauung* pseudofilosófica, com o ISEB, tornaria datadas e perecíveis a maior parte das nossas criações culturais tão logo o mundo saísse do ciclo das revoluções de independência, iniciado na época napoleônica e encerrado na década de 60⁹.

Ninguém previu que, afrouxando as ligações da nossa cultura com o catolicismo, o Brasil abriria as portas ao evangelismo norte-americano, que hoje ameaça dominar o

⁸ Não sou eu quem faz esta acusação. É a própria Faculdade, seja pela boca de seu primeiro diretor, João Cruz Costa (*Contribuição à História das Idéias no Brasil*), seja pela de seu mais recente memorialista, Paulo Arantes (*Um Departamento Francês de Ultramar*). Guardadas as exceções que confirmam a regra, o diagnóstico de impotência para criar um pensamento independente pode ser estendido a todo o *establishment* universitário brasileiro. A respeito da influência destrutiva que a USP tem exercido sobre o pensamento nacional, v. “Filosofia uspiana, ou: Tremeliques de Mlle. Rigueur”, em *O Imbecil Coletivo: Atualidades Inculturais Brasileiras*, Rio, Faculdade da Cidade Editora e Academia Brasileira de Filosofia, 1996, pp. 172-181, e principalmente o Capítulo I de *O Jardim das Aflições: De Epicuro à Ressurreição de César — Ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil* (Rio, Diadorim, 1995). As sucessivas remissões a meus próprios livros, que faço neste trabalho, não têm nenhuma função de auto-enaltecimento: destinam-se a indicar apenas que as idéias aqui expostas vêm sendo trabalhadas há décadas e que estão explicadas mais pormenorizadamente nas obras citadas.

⁹ V. “Nacionalismo e demência” em *O Imbecil Coletivo*, pp. 239-253.

panorama religioso nacional e rebaixar ao nível da oratória televisiva uma cultura religiosa que já não era das mais altas¹⁰.

Ninguém previu que o ataque generalizado dos intelectuais à moral sexual, na década de 60, não produziria a elevação das taxas de felicidade humana, mas simplesmente a instauração do capitalismo da pornografia.

Ninguém previu que uma cultura de idealização do banditismo como protesto social, nas décadas de 60 e 70, ajudaria a fazer da violência urbana o flagelo das décadas subsequentes¹¹.

A história, dizia Weber, é o conjunto dos resultados impremeditados de nossas ações. Mas não é curioso que justamente na classe intelectual, tão orgulhosa de sua missão de encarnar a consciência nacional, a inconsciência predomine ao ponto de tornar quase obrigatória a incapacidade de perceber onde estamos e para onde vamos?

¹⁰ Nada contra o evangelismo como tal, obviamente, o qual em si mesmo é um estilo espiritual perfeitamente legítimo, mas apenas contra o baixo nível habitual de sua pretensa teologia, que avilta o debate religioso com simplismos fanáticos e arrogantes, às vezes sob o pretexto, francamente blasfematório, de “simplicidade evangélica”.

¹¹ V. “Bandidos & Letrados” em *O Imbecil Coletivo*, pp. 126-143 da 1ª edição.

5. Uma cultura egocêntrica

Quando me pergunto por que essa recusa obstinada de encarar o futuro seriamente, sem messianismos insensatos nem defesas neuróticas de avestruz, só encontro uma resposta: pensar no futuro é tomar consciência da morte; é ter de admitir que nem tudo, do que é nosso e brasileiro, do que é nosso e querido, pode sobreviver; que sobreviver é escolher, e escolher é renunciar. E aqui ninguém deseja pensar nisso.

O evasimismo e a imprevidência dos brasileiros têm raízes profundas na nossa formação cultural. Desde o século XVIII, viemos criando uma cultura cuja preocupação máxima é um esforço de uma autodefinição nacional. E como esse esforço nasce no contexto de uma luta para nos libertarmos do dominador europeu, ele toma, quase que por automatismo, a forma de uma busca obsessiva do traço diferencial que nos singularize radicalmente e nos permita dizer, diante do espelho, desmentindo a célebre máxima de Ortega y Gasset: “Eu sou eu *e não* a minha circunstância”.

Mas a independência dos povos não é de maneira alguma um valor universal. Não há nenhuma razão que demonstre ser intrinsecamente melhor, do ponto de vista ético ou espiritual, os povos se separarem em Estados distintos do que formarem uma Federação, um Império ou qualquer unidade maior. Não se pode sustentar unilateralmente o primado da independência nem mesmo desde o simples ponto de vista da ideologia do progresso: Marx, por exemplo, argumentava que

era melhor para as nações atrasadas integrar-se num império colonial do que defender uma independência que as deixaria à margem do progresso¹². A independência, em si e por si, não pode, sem grave delito de casuísmo, e sem todas as suas conseqüências inapeláveis que apontei nos parágrafos anteriores, ser elevada à condição de um princípio absoluto, de um valor que não necessite de outros que o fundamentem.

Ao optarmos, no instante da Independência, e continuarmos optando seguidamente por uma cultura centrada num valor contingente e acidental, nos impedimos, implicitamente, de tentar criar uma cultura de importância universal.

Isso não quer dizer que nossa autodefinição nacional não seja importante, mas ela é importante para nós e não para o resto da humanidade. Ela só poderia inspirar uma cultura de envergadura maior se, em vez de erigir-se como valor supremo, consentisse em ser o veículo local e acidental para a transmissão de valores superiores de índole autenticamente universal, como se deu, por exemplo, na independência norte-americana. Esta não consistiu apenas numa ruptura de laços com o dominador colonial, mas numa proposta política, cultural e ética fundada em um princípio universal: a liberdade de consciência. Por sua função pedagógica na difusão desse princípio, a independência norte-americana significou algo para todos os povos da Terra. A nossa foi apenas uma ruptura de laços, sem maior significação fora do jogo de poder entre as potências da época. Por isto, o “sonho

¹² Afirmação profética, quando se considera o destino dos povos africanos no século XX.

americano” ainda é uma força atuante no mundo, tendo sido mesmo capaz de sobrepor-se ao apelo do ideal comunista, enquanto a nossa independência nada significa para os homens de hoje exceto uma glória passada e a data de um feriado. Para avaliar a diferença de sentido que têm hoje para os homens de seus respectivos países a independência norte-americana e a brasileira, é só constatar a atualidade do pensamento de Jefferson, Hamilton e demais doutrinários da primeira, pontos de referência obrigatórios no debate político corrente (mesmo fora das fronteiras dos EUA), comparada ao total esquecimento em que jazem, numa edição raríssima de bibliófilos, os escritos políticos do fundador da nossa Pátria, José Bonifácio de Andrada e Silva (no entanto, intelectualmente, um homem muito superior a Jefferson).

Mero fato político sem conteúdo de valores universais, a independência brasileira pretendeu assumir ela própria a função de valor supremo, e daí se gerou uma cultura essencialmente egocêntrica, que só se dirige ao mundo para falar do seu próprio país e que não é portadora de uma mensagem de interesse para a humanidade.

Desse egocentrismo cultural vem a nossa propensão de colecionar e guardar, como se fosse um tesouro, tudo o que nos diferencie dos europeus, por mais vulgar e insignificante que seja. A índole colecionista, folclorizante e museológica da nossa atividade cultural nasce no pré-romantismo com a busca da “cor local” e culmina no Art. 216 da Constituição de 1988, que define como patrimônio cultural o conjunto dos bens de qualquer natureza que tragam “referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos

formadores da sociedade brasileira”¹³. A cultura, nesse sentido, é documento, é registro de um modo de ser. Bem analisado esse parágrafo, verifica-se que aí a utilidade documental é elevada à categoria de critério único e supremo de avaliação dos bens culturais, independentemente de que os bens considerados tenham pouca ou nenhuma relevância filosófica, artística, moral ou simplesmente prática.

Mas a Constituição não faz senão consagrar um erro antigo. Antes dela, esse erro fundamental já tinha sido agravado a partir da década de 40, quando o florescimento das ciências sociais e políticas, num ambiente sem retaguarda filosófica, acabou por fazer delas um sucedâneo da filosofia, e em consequência o ponto de vista especializado de algumas delas acabou por usurpar, na avaliação da cultura nacional, o lugar que caberia a concepções de mais largo escopo. Assim, a abstenção de considerações de valor, mero preceito metodológico usual em antropologia e sociologia, acabou por se consagrar como um critério absoluto e um dogma infalível no julgamento da produção cultural. Daí seguiram-se duas consequências nefastas: a confusão generalizada entre “cultura” no sentido antropológico e no sentido pedagógico e intelectual do termo, e a proibição, tanto mais poderosa quanto mais implícita, de separar, no julgamento das produções culturais, o inferior do superior, o local e episódico do universalmente significativo. Misturando-se o discurso antro-sociológico à retórica do populismo, constituiu-se como ideologia dominante da cultura nacional um verdadeiro nivelamento por baixo, onde qualquer tentativa de distinguir,

¹³ V., em *O Imbecil Coletivo*, o capítulo “Dinheiro é cultura, ou *Todo es igual*”.

em profundidade e abrangência de suas respectivas significações, a música de Pixinguinha e a de Villa-Lobos, a literatura de Danusa Leão e a de Machado de Assis, o pensamento político-jurídico de Vicentinho e o de Miguel Reale, é condenada como atentado reacionário contra o progresso da cultura. Progresso invertido, naturalmente, que consiste em afundar cada vez mais nossa cabeça no buraco das contingências locais mais mesquinhas, infladas, à força de oratória histérica, em jóias culturais de importância universal, a que o universo, aliás, não liga a mínima¹⁴.

Já assinalei, num trabalho anterior, as profundas distorções que isso introduz na educação nacional¹⁵. Mas, além de contribuir para embotar nossa capacidade de julgamento, substituindo o exercício do discernimento de valores pela simples constatação da presença de elementos de uma tipicidade material e óbvia, esse hábito ainda tem uma conseqüência mais profunda e letal: ele nos incapacita para a escolha e a renúncia que advêm necessariamente da hierarquização dos valores, e assim nos torna impossível pensar seriamente no futuro. Hipnotizados pela ilusão de conservar tudo, simplesmente *não podemos* olhar para um tempo onde boa parte daquilo que hoje nos encanta e lisonjeia terá sido esquecido.

Mas a recusa de olhar o futuro é também, necessariamente, a recusa de olhar o presente desde o ponto

¹⁴ Não é preciso dizer que a orientação “não valorativa” está na base da distorção que transforma o Ministério da Cultura num órgão antes destinado a servir aos interesses corporativos da classe artística e dos produtores culturais do que às necessidades culturais do povo brasileiro.

¹⁵ V. “Nacionalismo e demência”, em *O Imbecil Coletivo*.

de vista do futuro: se não sabemos para onde estamos indo, é impossível avaliar precisamente em que ponto do caminho nos encontramos. Daí a dificuldade de nos orientarmos entre as muitas idéias do presente, “nossa dificuldade de selecionar as influências segundo uma escala de prioridades sensatas, nossa propensão a guiar-nos pelos sinais enganosos do brilho momentâneo. No romantismo preferimos Victor Hugo a Hölderlin

. Em 22, quando havia no mundo um Rilke
, um Yeats

, seguimos a estrela cadente de Marinetti

. Nos anos 50, ignoramos Husserl
para seguir Jean-Paul Sartre, seu reflexo esmaecido

. Agora deslumbramo-nos com a fosforescência de um
Richard Rorty

, de um Frederic Jameson

, sem nos darmos conta de que é um desperdício importar novas maquiagens para filosofias defuntas, já que a produção local de cosméticos funerários é auto-suficiente”¹⁶. Da mesma dificuldade advém a prioridade injustificada que, nas nossas relações com as culturas estrangeiras, damos à “atualização” sobre a informação básica. Muito caracteristicamente, Paulo Arantes, no seu memorial sobre o malfadado Departamento de Filosofia da USP, explica a impotência filosófica dessa instituição dizendo que ali vigorava uma opinião segundo a qual um pensamento filosófico só poderia surgir após o “término de um infundável” (*sic*) período de importação de idéias. É evidente que, decidida a adiar seu nascimento até

¹⁶ Prefácio a *O Imbecil Coletivo*.

que acabasse de acompanhar as novidades dos chamados “grandes centros”, a filosofia nacional não poderia nascer nunca. Mas isso é o cúmulo da insegurança, da timidez intelectual paralisante. Para pensar por si, um homem precisa apenas firmar os pés naquilo que tem atualidade perene — em Platão, em Aristóteles, em Leibniz — para então julgar criticamente a atualidade em vez de “acompanhá-la” como jumento no fim da fila. Se não fizemos isso foi porque, sempre hostis a toda hierarquização de valores e sempre escravos do fato consumado, invertemos as prioridades: “Até hoje não temos Aristóteles

completo em português, e o Platão

de Carlos Alberto Nunes

, editado pela Universidade do Pará, jamais chegou ao Sul-Maravilha, que se crê muito letrado porque encontra nas livrarias as últimas modas filosóficas nacionais (leia-se: estrangeiras). Também nos faltam as obras principais de Hegel

(só temos a *Fenomenologia* e textos menores), de Leibniz

, de Kant

, Schelling

, Fichte

, Husserl

, Dilthey

, Hartmann

e não sei mais quantos. Mas temos Simone de Beauvoir

quase completa, muito Foucault

, muito Antonio Gramsci

, sem contar Fielkenkraut

, Fukuyama

e todos os outros filósofos de alta rotatividade”¹⁷.

E, como se isto não bastasse, é o mesmo apego a insignificâncias que produz o fenômeno, bem conhecido, da “falta de memória” nacional. Memória é seleção: conservando ninharias que nós próprios, no fundo, sabemos não poder levar a sério, embotamos nossa consciência seletiva e acabamos deixando escapar, pelas janelas do nosso museu mental, as peças mais importantes. Entre nossos intelectuais, há muitos que são capazes de recitar de cor a lista completa dos sambistas da Mangueira, mas não sabem se morreu ou não algum brasileiro na Primeira Guerra Mundial e acham que Mário Ferreira dos Santos é a mesma pessoa que Vicente Ferreira da Silva. Junto com a visão do futuro, perdemos o senso da forma do passado, reduzido a uma poeira de detalhes soltos.

Eis aí a quanto leva o apego nacional a uma concepção puramente antropológica, relativista e “não valorativa” da cultura: ele nos fecha na redoma de um presente que é um momento atomístico perdido no espaço sem fundo. Ele nos priva de consciência histórica e aborta, preventivamente, o nosso futuro.

¹⁷ *O Jardim das Aflições*, p. 46, n. 13.

6. A necessidade de escolher

Criar esperanças quanto ao futuro do pensamento brasileiro pressupõe que haverá um Brasil e, nele, gente pensando. Mas avaliar seriamente a perspectiva do futuro é admitir que nenhuma destas premissas é infalível. O futuro das nações é tanto mais incerto quanto é breve o seu passado.

É improvável que deixe de haver uma China onde sempre existiu uma, ou que os judeus desapareçam de repente, depois de terem sobrevivido ao Faraó, à diáspora, à Inquisição, aos *pogroms* e ao Führer. Já não é tão certo que subsistam os Estados que acabam de surgir de um arranjo instável entre potências volúveis e habitados por raças mutuamente hostis. Entre as antigas nações que deitam raízes na constituição mesma da espécie humana e as ficções diplomáticas que se agitam na superfície da época para depois desaparecer para sempre, o Brasil parece um caso intermediário, *ma chi lo sã?*

Se existirá um Brasil, se existirá portanto um pensamento brasileiro, ninguém pode garantir. O que é absolutamente seguro é que a subsistência do primeiro depende do segundo. Ao longo das eras, as nações têm perdurado menos pela estabilidade de regimes, governos, constituições e Estados, que pela força indefinidamente renovável de um certo núcleo de idéias, formas e símbolos básicos que constituem a essência da sua herança cultural, entre os quais principalmente a língua, a religião e as grandes criações da imaginação e da inteligência. Estes bens constituem a terra sobre a qual nascem, evoluem, se transmutam e morrem as constituições

políticas. Se queremos saber que futuro pode ter este país, devemos olhar menos para o Brasil-Estado do que para a unidade cultural, espiritual e psicológica que o sustenta.

Mas essa unidade se expressa em dois níveis diferentes, que a ideologia reinante nos proíbe distinguir. Há, na base, a “cultura” como conjunto de hábitos, normas e padrões consagrados que configuram o modo de existir de um povo. É a “cultura” em sentido antropológico, a *sociocultura*, como vou chamá-la doravante. Em cima dela, mas não como mero epifenômeno e sim como estrato independente, há um conjunto de intuições, de formas e de símbolos, portadores de verdades e valores universais. É a *cultura* em sentido estrito: pedagógico, intelectual e espiritual. Enquanto a primeira reflete essencialmente a continuidade de uma sociedade local, diferenciada pela língua, pelo território, etc., a segunda expressa o fruto dos contatos entre essa cultura local e tradições de outras culturas, separadas dela no tempo e no espaço, contatos esses que se realizam através de indivíduos privilegiados capazes de absorver, para além do imediatismo de sua própria “cultura”, a cultura universal. O fenômeno sociocultural é por natureza imanente: se não pode ser transportado, sem mais, para outro contexto social e humano, pode, por outro lado, ser explicado inteiramente em função do quadro social de que emerge (como se faz, por exemplo, no funcionalismo de Malinowski), sem qualquer indagação quanto ao significado e valor que possa ter fora dela, para outros povos e outras culturas: podemos explicar as matanças de meninas recém-nascidas na sociocultura árabe pré-islâmica pela função que esse hábito desempenhava na manutenção da

sociedade local, sem que *para nós* ele continue significando outra coisa senão barbárie e selvajaria. O ponto de vista sociocultural é geralmente alheio ao possível significado universal do seu objeto, e em grande parte o preceito de neutralidade axiológica, tido como condição indispensável do rigor científico, se funda numa obstinada recusa de olhar as coisas na escala da humanidade. Daí que a antropologia, malgrado o nome dignificante que ostenta, possa reduzir-se com tanta freqüência a mera etnologia.

Os produtos do estrato superior da cultura, por sua vez, nem se explicam inteiramente por suas raízes locais nem são de maneira alguma intransportáveis, mas, ao contrário, são a própria voz que intercomunica as culturas locais no grande diálogo da cultura humana, por cima das diferenças de tempo e lugar.

Assim, por exemplo, nem se pode compreender o fenômeno do samba fora do contexto do morro carioca, nem é preciso, para compreendê-lo, recorrer a nenhuma informação de fora da cultura afro-brasileira, nem se pode, sem mais e de repente, ajustar a esse ritmo as manifestações de sentimentos brotados em outras culturas diferentes. Em contrapartida, é impossível compreender Machado de Assis só com base nos dados locais, omitindo-se, por exemplo, toda menção a Lawrence Sterne, Schopenhauer e Leopardi, mas não é impossível, a quem tenha lido Sterne, Leopardi e Schopenhauer, compreender muito bem Machado de Assis em qualquer boa tradução, em qualquer lugar do mundo, mesmo sabendo muito pouco da sociedade carioca do século XIX. É que Machado, para além de sua raiz local, acabou por

se vincular à tradição universal da arte literária¹⁸, e sua obra é uma resposta a ela muito mais que à mera situação local. Eis por que é absurdo confundir os dois estratos, reduzindo Machado à escala da antropologia ou elevando o samba à condição de valor cultural universal. No entanto, esse nivelamento tornou-se, para boa parte de nossos intelectuais, uma cláusula pétrea da sua ideologia democrática, que é a democracia do Dr. Mabuse: todo o poder aos psicopatas.

Por outro lado, os méritos da nossa realização sociocultural são tão óbvios e patentes, que é difícil resistir à tentação de confundi-la com a cultura superior. Com justo orgulho, gabamo-nos de ser a maior — para não dizer a única — democracia racial do Ocidente. Orgulhamo-nos da nossa tolerância religiosa, da brandura de nossos costumes, da alegria simples que nosso povo conserva mesmo na miséria, de um certo *savoir vivre* que jamais perdemos nas piores circunstâncias, e cuja visão deixa perplexo e embriagado o visitante estrangeiro. Tudo isso é, de fato, esplêndido, e mostra que, como experiência humana, o Brasil está longe de ter sido um fracasso. Mas tudo isso é apenas o primeiro estrato da cultura; se não for aprofundado e fundamentado intelectualmente, se não for transfigurado em formas intelectuais e artísticas universalmente válidas, tudo isso terá sido apenas um conjunto de felizes coincidências que se juntaram num certo local por umas décadas, para depois perder-se irremediavelmente com o tempo, sem deixar marcas, arrastado na voragem das transformações sociais. Para que as conquistas socioculturais adquiram significação

¹⁸ V., em *O Imbecil Coletivo*, o capítulo “A imitação da literatura”.

universal e permanente, é preciso dar-lhes expressão de cultura superior, e não tentar substituí-las à cultura superior ou, pior ainda, como com freqüência se faz, ignorar grosseiramente as diferenças entre os dois estratos.

O que perdura no tempo não é a sociocultura, documental e antropológica, mas os produtos superiores, de alcance universal. Da China antiga, conservam-se o *I Ching* e o taoísmo, não os ritos de fertilidade e as festas populares. Da Grécia conservam-se a poesia e a filosofia, não os usos e costumes. Do mesmo modo, compare-se a durabilidade sempre idêntica dos ritos judaicos à variedade dos costumes locais e das crenças políticas que os judeus foram adotando e abandonando nas terras por que passavam. Do Brasil há de conservar-se não aquilo que faça “referência” à nossa identidade presente, mas aquilo que, do nosso presente e do nosso passado, tenha para os homens do futuro o *valor* de uma mensagem salvadora, de um sinal do sentido da vida e da força com que a inteligência humana salta por cima das condições locais e se integra na compreensão do universo total. Se queremos que os outros se interessem por nós, devemos antes de tudo nos interessar por eles. O homem de hoje, salvo dever profissional ou interesse erudito, não lê o *I Ching* para conhecer a China antiga, mas para conhecer-se a si mesmo. Ninguém estuda Platão e Aristóteles por mera curiosidade histórica, mas porque neles encontra guiamiento, ajuda, sabedoria. Se queremos saber o que do Brasil sobreviverá, devemos perguntar-nos o que, nele, tem valor supratemporal, o que, nele, não fala *de nós*, mas fala *aos* homens do futuro sobre algo que para eles seja de

importância vital. Uma cultura sobrevive por aquilo que dá aos homens do futuro, não por aquilo que guarda, narcisisticamente, da sua própria imagem.

Visto desde essa perspectiva, o panorama da cultura brasileira não é dos mais promissores. Nossa tendência à supervalorização do popular, do antropológico, do documental, do típico, mostra uma propensão egocêntrica, quase autista, de uma geração que pretende que os homens do futuro se interessem antes por ela do que por si mesmos. Pensem bem: qual de nós, olhando para o legado imperial, se interessa antes por modinhas populares, por festas de escravos e senhores, por modas de salão e praça pública, do que pelo sentido permanentemente renovável do pensamento de Machado de Assis?

Se queremos sondar o futuro desta cultura, basta separar, nela, o que está condicionado e delimitado pelo valor documental de um momento, de uma conjuntura, de uma fase, e o que tem valor independentemente de afeições e interesses momentâneos, por mais justos que sejam desde o ponto de vista político, social, etc. É esse núcleo de valores supratemporais que poderá, renovando-se perpetuamente, inspirar as criações do futuro. Por eles, podemos ter uma visão das possibilidades e limites que esse futuro nos reserva.

Esses valores, disse eu mais acima, registram-se na língua, na religião, nas grandes criações da arte e do espírito. Vejamos um por um.

III. A LÍNGUA E A RELIGIÃO

7. A língua

Nossa língua é, dentre as grandes do mundo, certamente uma das que mais mudam de ano para ano, como se tomada por um desejo furioso de se destruir, de perder sua identidade, de se esquecer e alienar-se de si. Devemos isso, em parte, à mania experimentalista que, perdendo toda noção de sentido e funcionalidade, acabou por se tornar um objetivo em si, uma idolatria do “inventar”, e caiu no mero beletismo, hoje uma doença nacional; em parte, devemos-lo ao jornalismo e à TV, que, ansiosos por imitar os trejeitos primeiromundanos, o fazem em prejuízo da lógica e da gramática. Não me refiro, evidentemente, à assimilação de termos estrangeiros, que é processo normal de enriquecimento da língua. Refiro-me a dois processos de dissolução da identidade: 1º, a rápida substituição da sintaxe vernácula por uma importada, na qual se encaixam à força as palavras do idioma local, como por exemplo quando se diz “semana passada” em vez de “na semana passada” pela simples razão de que em inglês se usa, no mesmo contexto, *last week*; 2º à adoção de uma semântica inglesa para os termos nacionais, como por exemplo quando os jornais e a TV dizem “as evidências do crime” por não saberem que *evidence*

corresponde aos conceitos jurídicos de “indício” e “elemento de prova” e não à noção lógica de “evidência”, que é coisa muito mais forte¹⁹.

Por incrível que pareça, ainda há entre nossos escritores o empenho residual-modernista de libertar sua linguagem de toda influência lusitana, como se fosse luso o imperialismo mental que oprime e perverte o nosso idioma.

Desde o modernismo, a língua portuguesa do Brasil entrou num estado de revolução permanente, que ganha em profusão de modismos (quando não, como diria o velho Graciliano, de frescuras) o que perde em comunicabilidade e abrangência.

É verdade que ela permanece o fator primordial da unidade nacional, mas não é menos certo que essa unidade é a de um mínimo que se estreita dia a dia mesmo nas classes ditas cultas, até limitar-se ao estritamente necessário para exprimir idéias simples, para comungarmos nossa pobreza e não nossa riqueza²⁰.

Enquanto isso, agitamo-nos no empenho fútil de criar uma “língua brasileira”. Falsa urgência: para que uma língua nova antes de ter novos pensamentos? Que grandes e tão extraordinárias idéias se descobriram nesta parte do mundo, que, por indizíveis na velha língua, requeressem uma nova? Que inspiração profunda de uma nova mensagem ao mundo gerou em nós a urgência de inéditos meios expressivos?

¹⁹ *Evidência* do crime, em português correto, só o flagrante. Não havendo evidência, é preciso colher provas e indícios, isto é, *evidences*.

²⁰ V. José Guilherme Merquior, “A lepra do idioma”, em *O Elixir do Apocalipse*, Rio, Nova Fronteira, 1983, pp. 200-202.

Leibniz, tendo descoberto todo um universo adiantado de dois séculos em relação ao seu tempo, pôde exprimi-lo em língua morta. Nós, tendo o pensamento morto, queremos lhe infundir um simulacro de vida à força de safanões léxicos. Revela-se aí nossa propensão de falar sem pensar. A filologia, quando não é serva da filosofia, é sucedâneo dela — a filosofia dos psitacídeos.

Claro, a língua foi feita para o homem, não o homem para a língua. Ela deve adaptar-se aos intuitos humanos, sem fidelidade beata às formas cristalizadas do uso consagrado. Mas pior que a fidelidade beata é o beato reformismo, o empenho programático de criar a língua antes de ter o que dizer nela. Teria sido necessário tamanho transtorno lingüístico só para exprimir os requebros da mulatinha, os namoros de índios semidespidos e portuguesinhas semivestidas, os frenesis eróticos de imigrantes alemães tarados, os tremeliques de gozo nas banhas do banhista que a brisa do Brasil beija e balança? Quanta velha besteira em língua nova, meu Deus!

8. A religião

Conversando em 1986 com um dos maiores conhecedores de religiões comparadas no mundo, Whitall N. Perry, fiquei surpreso e um tanto ofendido quando ele ostensivamente negou ao Brasil a condição de país católico. Então ele insistiu:

— Seria concebível que cinco séculos de catolicismo, num país da extensão da Europa, não produzissem uma única manifestação superior da mística ou um único caso de

santidade patente? Onde não há mística nem santidade, não há religião.

Esse argumento tapou minha boca, e tapará a de qualquer um que não esteja embevecido pelo mito lisonjeiro do “Brasil, maior país católico do mundo” ao ponto de não enxergar os fatos mais óbvios. Vejamos alguns.

No Império, a elite dominante, maçônica e anticatólica, fez tudo o que podia para impedir que o Brasil se cristianizasse. Reprimiu o ensino religioso, vetou a criação de novos mosteiros, proibiu as visitas de inspeção dos superiores das ordens religiosas e, *last not least*, corrompeu o clero, carregando para a Maçonaria todos os padres imbuídos de ambições políticas (uma legião). As conseqüências espirituais deste último fato são geralmente negligenciadas pelos analistas da nossa religiosidade: por um decreto papal em vigor desde o século XVIII, todo maçom está automaticamente excomungado, mesmo quando sua adesão à Maçonaria não se revele em público. Por isto mesmo, padres maçons não existiram em parte alguma do mundo, exceto por um curto período na França revolucionária²¹. Essa promiscuidade é fenômeno exclusivamente brasileiro e resultou, em última análise, em ser o nosso clero, durante um século, *composto em grande parte de excomungados*. Que tipo de cristianismo poderiam esses padres transmitir ao nosso povo, senão uma casca de ritos, festejos e moralismo caricatural,

²¹ Tão inusitado era esse fato na história do mundo, que aquele que foi talvez o maior conhecedor de assuntos maçônicos no século XX, René Guénon, ficou boquiaberto ao tomar notícia dele por intermédio de Fernando Galvão, seu tradutor brasileiro.

dentro da qual germinava o mais renitente anticristianismo da época?

Ao buscar o apoio do clero para o movimento republicano, a Maçonaria aceitou uma divisão de territórios mais justa, o que resultou em mais liberdade para a Igreja e uma certa expansão do ensino religioso. Graças a isto, pôde-se formar até mesmo um rudimento de intelectualidade católica militante (de Jackson de Figueiredo a Amoroso Lima e Corção), que não existia no Império, quando a classe letrada estava em peso na Maçonaria. Mas como poderia essa intelectualidade suprimir os efeitos residuais de um século de corrupção da mentalidade religiosa nacional, se ela mesma, uma vez formada, já se viu dividida em facções hostis seccionadas por um fator extra-religioso, isto é, a disputa de esquerda e direita, terminando paralisada na pirraça mútua de Alceu e Corção? A facilidade com que os intelectuais católicos foram divididos mostra que, neles como no restante do país, a vida espiritual, o esforço de permanecer no centro tinha menos força que o apelo centrípeto dos facciosismos políticos.

Por todos esses motivos, entre outros que não cabe analisar aqui, há catolicismo, sim, no Brasil, mas reduzido às suas manifestações mais externas e menos espirituais: o moralismo sexual enervante, ostensivamente violado e sempre objeto de chacota (erigida mesmo em gênero literário); a religiosidade farmacológica, com formulários de rezas para bicho-de-pé e cólicas menstruais — uma verdadeira mania nacional; o esteticismo sentimental das procissões e festas populares; as intervenções políticas da Igreja a favor do

establishment ou contra ele, que hoje reduzem todo debate religioso à medição rasteira dos coeficientes de “progressismo” e “conservadorismo”²².

Não espanta que um catolicismo assim ralo tenha com a maior facilidade se diluído na sopa em que entram como componentes da religião nacional o espiritismo, o candomblé, a umbanda e, desde a década de 60, esses dois produtos da subintelectualidade mundial que são o messianismo marxista e a ideologia da “Nova Era”²³.

Nem espanta que jovens teólogos católicos, com temor caipira de passarem por antiquados, negligenciem os conhecimentos metafísicos que dariam base intelectual mais sólida à sua fé, e se prosternem como beatos ante a filologia e a história, acreditando que lhes abrirão as portas do reino dos céus, sem ter em conta a relatividade e a transitoriedade dos resultados dessas ciências, e acabando por cair numa mistura indigesta — bem kantiana e protestante — de fideísmo e cientificismo. Menos ainda é de causar estranheza que muitos fiéis católicos, ouvindo as pregações desses *nouveaux riches* das humanidades, tapem os narizes e saiam correndo para a igreja evangélica mais próxima, onde pelo menos o pastor não tem pretensões intelectuais descabidas.

Por todos esses motivos, o legado espiritual que nosso catolicismo deixa ao mundo é, rigorosamente, nulo. Se

²² V. J. O. de Meira Penna, *Psicologia do Subdesenvolvimento*, Rio, Apec, 1972 — talvez o melhor livro de psicologia social brasileira que já se escreveu — e também o depoimento de Roberto Campos, “Deus, Fé e Política”, em *Antologia do Bom Senso*, Rio, Topbooks, 1996, pp. 65-70.

²³ V. meu livro *A Nova Era e a Revolução Cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci* (Rio, IAL & Stella Caymmi, 1994).

olharem para o nosso século em busca de uma resposta a seus anseios espirituais, os brasileiros do futuro estarão batendo à porta de uma casa vazia.

De outro lado, seria ingenuidade esperar que contribuição melhor viesse da parte do neo-evangelismo, que não sobe acima do nível de uma religiosidade farmacológica inflada de moralismo radical, e cujo advento assinala antes um enfraquecimento da cultura nacional, que se abre, por falta de alternativas, à influência norte-americana. Os evangélicos poderão fazer muito pela nossa cultura religiosa, mas primeiro terão de jogar fora os vulgares preconceitos anticatólicos — anti-escolásticos, sobretudo — e aprender um bocado com a velha Mãe que desprezam. Farão isto, se forem sinceros, mas, creio, vai demorar.

Mais ingênuo ainda, estúpido até, seria esperar que um grande renascimento espiritual brotasse do culto afro-brasileiro. O candomblé é religião tribal, incompatível com a racionalização tecnológica da sociedade exceto mediante a cisão esquizofrênica das personalidades, como ocorre nos diletantes intelectuais que buscam num arremedo de primitivismo um alívio factício para as dores auto-infligidas de seu corrosivo racionalismo. Em todo o mundo, os cultos africanos regridem, acuados pela modernização e pela autoridade avassaladora do avanço islâmico, enquanto no Brasil eles sobrevivem e até se expandem à sombra da proteção oficial demagógica e do esteticismo dos intelectuais. Seu sucesso nesses meios deriva de motivos fundamentalmente anti-espirituais:

1º O candomblé é um ritualismo estético, bom só para os hedonistas a quem compraz a ilusão gratificante de uma espiritualidade sem qualquer exigência moral, aspiração tão pueril que não merece comentário²⁴.

2º Desde a década de 30 o *Comintern* recomendava uma política de lisonja às “minorias religiosas e étnicas”, para voltá-las contra o cristianismo, compreendido como religião da burguesia. Malgrado sua estupidez profunda e malgrado a extinção do centro de comando que a originou, essa instrução ainda é obedecida fielmente por muitos de nossos intelectuais ativistas, que procuram infundir na nossa população negra a ilusão perversa segundo a qual só abandonando o cristianismo e voltando aos cultos tribais ela pode readquirir sua “identidade” — como se identidade e regressão uterina fossem uma só e mesma coisa, e como se as religiões tribais não fossem, na África, fatores de atraso, divisão e enfraquecimento do povo negro.

No que diz respeito às demais religiões, o judaísmo e o islamismo continuam fechados em seus respectivos círculos etnológicos, sem desempenhar um papel orgânico maior na cultura nacional. Ambas essas comunidades tiveram certa importância na nossa formação histórica, mas até hoje um

²⁴ Que alguns intelectuais da USP tenham se tornado apologistas do candomblé justamente em razão de ser ele um ritualismo sem moral, mostra que essas pessoas estão mais interessadas em libertar-se de suas inibições adolescentes do que numa espiritualidade responsável. — Uma amável leitora, Walkiria Machado, minha vizinha de Laranjeiras, me adverte que o candomblé teve, na origem, regras morais estritas, e que foram os manipuladores e interesseiros que o reduziram a um esteticismo amoral. Não tenho condições de realizar pessoalmente uma investigação para tirar essa dúvida, mas agradeço pela sugestão e passo a questão às mãos de quem possa tirá-la a limpo.

interesse pelos aspectos mais profundos e espirituais do judaísmo ou do islamismo é coisa rara nas nossas classes letradas, malgrado os esforços recentes de intelectuais judeus para publicar e difundir textos clássicos da espiritualidade judaica — iniciativa que até agora não despertou grande interesse nos não-judeus — e malgrado a crescente presença do islamismo nas páginas dos jornais, presença neutralizada, no entanto, pelo tom espetaculoso e caricaturalmente distorcido do noticiário. Em essência, os legados espirituais dessas duas tradições, que estão entre os mais altos da humanidade, permanecem à margem da vida cultural brasileira²⁵.

O budismo, que se expandiu bastante para fora da sua esfera etnológica de origem, ainda é, no entanto, mais conhecido pelos seus aspectos periféricos e folclóricos, e não se vê, na literatura ou no pensamento brasileiro, uma única obra que reflita uma influência budista mais profunda.

Quanto à “Nova Era”, o estudo de suas contribuições — bem como daquele proveniente dos movimentos que a antecederam no Brasil — constitui apenas um exercício de teratologia intelectual. Ela ainda ajuda a tornar o nosso panorama espiritual mais pobre e obscuro, na medida em que procura monopolizar a difusão das grandes tradições espirituais, empacotadas em versão *pop*.

²⁵ Só para dar um exemplo, nossa intelectualidade até hoje nem tomou conhecimento da imensa literatura em árabe produzida em São Paulo, que na década de 50 circulava em dezenas de jornais e revistas da comunidade libanesa e sustentava todo um mercado livreiro paralelo: o Brasil ocupa um lugar na história mundial da literatura árabe, mas a literatura arábico-brasileira não ocupa lugar algum na cultura brasileira.

IV. AS CRIAÇÕES DO GÊNIO INDIVIDUAL

9. As quatro nascentes

Mas, como dizia Reinhold Niebuhr, a consciência do homem está sempre um pouco acima da sociedade em que vive. O melhor do que o Brasil guardou para o futuro está nas criações do gênio individual. Ao contrário do que se passa com a língua e com a religião nacionais, elas sobrevivem às perguntas: *Qual o valor da contribuição brasileira para a inteligência humana em sua caminhada sobre a Terra?* Demos à humanidade algo de que ela realmente necessite, ou limitamo-nos a solicitar sua atenção para as *nossas* necessidades?

Na esfera do pensamento — e excluindo portanto as manifestações artísticas, que escapam ao tema do presente capítulo —, o Brasil deu pelo menos quatro contribuições maiores, que sobreviverão à passagem dos séculos.

Absolutamente incomparáveis, a sociologia de Gilberto Freyre, o pensamento jurídico e político de Miguel Reale, a obra crítica e historiográfica de Otto Maria Carpeaux e a filosofia de Mário Ferreira dos Santos são os pontos mais altos alcançados pelo pensamento brasileiro no seu esforço de cinco séculos para erguer-se à escala do universalmente humano. Se o povo brasileiro fosse varrido da existência na data de hoje, seria a eles que caberia comparecer em nosso

nome ante o trono do Altíssimo para responder à cobrança temível: — Que fizeste dos talentos que te dei?

As razões que sustentam essa avaliação podem ser resumidas em quatro palavras, que definem as esferas de realização abrangidas por cada uma dessas obras ciclópicas: cada uma delas é, mais que qualquer outra produzida neste país, *abrangente, consistente, única e universal*. Estes quatro adjetivos não têm apenas uma função enfática e laudatória, mas traduzem critérios precisos:

1º Cada uma delas abrange numa visão sintética a *totalidade temática e problemática de um determinado campo do conhecimento* até o ponto a que este havia chegado, em sua evolução histórica, no momento em que essa obra atingia seu ponto culminante.

2º Cada uma delas possui uma *unidade orgânica* que coere em torno de *princípios fundamentais simples* a vastidão do campo abrangido.

3º Cada uma delas é *sem similares* que as possam substituir em qualquer outra língua ou cultura.

4º Cada uma delas *fala aos homens de todos os quadrantes*, levando-lhes, desde o Brasil, um conhecimento essencial, a respeito não apenas do Brasil, mas a respeito deles mesmos e do mundo em que vivem. Dito de outro modo: *nessas obras e somente através delas entramos plenamente no diálogo universal dos homens, superando o complexo egocêntrico de uma cultura voltada para si mesma*.

Todas elas e somente elas atendem a esses requisitos²⁶.

Se alguém quiser por em dúvida a validade dos quatro critérios, movido por escrúpulos que lhe pareçam muito científicos no que diz respeito à possibilidade de fixar objetivamente o “mais alto” e o “menos alto”, direi que toma suas inibições pessoais como rigores de método.

10. Mário Ferreira dos Santos

Quando tudo o que hoje se escreve no Brasil tiver se desfeito em farrapos, quando até mesmo os melhores tiverem se tornado apenas verbetes de uma enciclopédia jamais consultada, as palavras de um pensador brasileiro ainda estarão vivas para mostrar, sobre as ruínas dos tempos, a perenidade do espírito humano.

Ninguém neste país ergueu mais alto o estandarte da inteligência nem levou o pensamento de língua portuguesa mais perto de uma universalidade supratemporal do que o filósofo paulista Mário Ferreira dos Santos (1903-1968).

Cultuado e respeitado, temido e odiado em vida, Mário tornou-se, uma vez morto, objeto de uma conspiração de silêncios destinada a abafar o mais paradoxal dos escândalos: este país sem cultura filosófica deu ao mundo um dos maiores filósofos do século, talvez de muitos séculos.

²⁶ No que diz respeito a contribuições parciais de elevado valor, não se poderia esquecer nunca as obras do Pe. Maurílio Penido, de Vicente Ferreira da Silva, de Romano Galeffi, de José Guilherme Merquior, de Darcy Ribeiro, de Mário Vieira de Mello, de Alceu Amoroso Lima, de Paulo Mercadante e de muitos outros, que no entanto escapam à escala macroscópica adotada no presente trabalho.

A obra de Mário não tem similar, nem por sua extensão oceânica, mais de cem volumes publicados e trinta inéditos, nem pela orientação muito peculiar de seu pensamento, onde as influências mais díspares, de Sto. Tomás a Nietzsche, de Pitágoras a Leibniz, de Platão a Proudhon, se harmonizam numa síntese radicalmente original.

Um dos segredos dessa originalidade é justamente a absorção e superação de um imenso legado filosófico. Dono de uma cultura prodigiosamente vasta, Mário se ocupou de buscar, na filosofia universal, as constantes ocultas, os pressupostos latentes que, por trás da variedade e dos antagonismos aparentes entre os sistemas, configurassem o *quod semper, quod ubique, quod ab omnia credita est* (aquilo que todos, em toda parte, sempre acreditaram. E não somente encontrou um núcleo de princípios que estruturam algo como uma *unidade transcendente das filosofias*, mas ainda o formulou em expressão sistemática e lhe deu variadas aplicações na solução de alguns dos mais difíceis problemas da metafísica, da teoria do conhecimento, da ética e da filosofia da história.

Para sondar esse sistema de princípios, que ele denominava, usando uma expressão pitagórica, *mathesis megiste* (“ensinamento supremo”), Mário criou um método próprio, a *dialética concreta*, que sintetiza a lógica analítica tradicional com a lógica matemática e com as dialéticas de Aristóteles, Hegel e Nietzsche (um método de espantosa flexibilidade que lhe permite levar suas demonstrações até requintes de evidência que superam tudo o que a mente mais rigorosa poderia exigir.

11. Otto Maria Carpeaux

Nascido na Áustria, jornalista político célebre com um alto posto no governo Dolfuss, exilado no Brasil logo ao irromper a Segunda Guerra Mundial, Otto Maria Carpeaux (Otto Karpfen) dominou rapidamente o idioma português e se tornou em poucos anos um dos mais finos e sensíveis intérpretes da literatura nacional; afirmou-se como o supremo crítico literário (também musical e de artes plásticas) do período entre 1945 e 1960, exercendo um magistério pedagógico sobre a família inteira dos escritores brasileiros; coroou sua obra de ciência e erudição com a *História da Literatura Ocidental*, em oito volumes, que o crítico Mauro Gama, sem nenhum favor, qualificou como “a maior e melhor história da literatura que se conhece em qualquer língua e no mundo todo”; e, tendo abdicado da carreira erudita, terminou os seus dias como um corajoso combatente pela restauração da liberdade no país que o acolhera. As três vidas de Otto Maria Carpeaux formam um *exemplum vite humane*.

A importância da sua obra é reconhecida, por alto, mas louvores genéricos sem estudo atento não constituem monumento digno daquele que foi o mais monumental dos historiadores literários — o único a abranger, num só olhar, o drama inteiro da literatura Ocidental. Drama é a palavra: pois para Carpeaux as escolas e os estilos — os personagens da história literária — são incorporações das crenças e esperanças por que os homens se orientam na vida; e sua evolução no tempo, mais que história de artistas em busca de

uma expressão, é o drama do homem em busca de um sentido para a existência. Miúdas questões de métrica, de vocabulário, de técnica narrativa, que assinalam os confrontos literários, tornam-se aí a expressão das questões maiores em que se define o destino da espécie humana. Mostrar a recorrência dessas questões por trás da variedade alucinante das suas expressões artísticas, tornando assim dramaticamente atuais as obras de tempos remotos, não é o menor dos méritos da *História da Literatura Ocidental*, a obra central de Carpeaux. Mas a atualidade, aí, não impera despoticamente sobre o passado, julgando-o nos termos do dia: tanto quanto o passado, ela aparece (não só na obra-mestra, mas em todos os escritos menores também) relativizada por um olhar para o qual, nas palavras de Ranke, “todas as épocas são iguais perante Deus”: por cima da rede de ligações entre as épocas, reconstituída por uma dialética sutilíssima e sempre surpreendente, paira, na historiografia de Carpeaux, o senso da eternidade. Esta *História da Literatura* é, como a história política para Agostinho, uma história da salvação. Tem o alcance de uma meditação, das mais consistentes que alguém já esboçou, sobre o destino último da humanidade, tal como refletido nas obras da imaginação literária.

12. Miguel Reale

A delimitação do território de uma ciência nada tem de um arranjo convencional e mais ou menos gratuito. Corresponde à delimitação de um campo fenomênico dentro do conjunto da experiência, ou, nos termos da fenomenologia de Husserl, à demarcação de uma ontologia regional sobre o fundo da ontologia geral. É uma das mais complexas operações do espírito. Requer uma fina intuição dos nexos e das distinções entre realidades que se apresentam mescladas e confundidas na experiência imediata e mesmo na prática habitual das ciências que as estudam. Quando bem sucedida, suas conseqüências consistem em nada menos que colocar, durante décadas ou séculos, numa direção frutífera os esforços de toda uma coletividade de investigadores. Quando fracassada, resulta em confundir a inteligência e paralisar as investigações num círculo vicioso e numa produção sem fim de enigmas e paradoxos.

Não há talvez entre as ciências uma que tenha por tão largo período de tempo vagado de erro em erro, de equívoco em equívoco, incapaz de estabilizar-se numa temática ordenada, como a ciência do Direito. Durante séculos, puderam coexistir em seu seio, no paradoxo da invencibilidade recíproca, as tendências mais conflitantes, em cuja competição acabava por pesar mais a habilidade retórica de seus respectivos defensores do que o critério da razoabilidade científica. Pôde-se com igual quota de razões reduzir o direito à moral e esta ao direito; alegar para os direitos um fundamento eterno e absoluto ou fazer deles o

resultado de uma convenção arbitrária; reduzir o direito ao Estado ou fazer de Estado e direito realidades heterogêneas e independentes; reduzir o direito a uma projeção da História ou tentar moldar a História segundo um direito ideal-racional. E nenhuma destas disputas tinha a menor esperança de uma solução obrigante para todos os contendores, pela simples razão de que nenhum dos partidos sabia exatamente de que é que estava falando. Faltava, em suma, a claridade quanto à natureza do campo em discussão. Discutiam-se as propriedades, as relações, os valores, deixando-se escapar a substância.

Foi só no século XX que se introduziu, nesse campo, tão decisivo para a vida prática quanto perturbador para a inteligência teórica, o mínimo de claridade conceptual necessário a tornar o direito uma ciência no sentido estrito do termo.

Malgrado as convergências que assinalam uma certa simultaneidade na tomada de consciência de muitos filósofos e juristas quanto à necessidade de uma redefinição que desse aos estudos jurídicos a unidade de um campo logicamente reconhecível e permitisse a organização racional das pesquisas, essa grande revolução da inteligência foi, no essencial, obra de um só homem.

Mobilizando para esse fim toda a sua cultura de jurista, toda a sua experiência de lutador e homem político, toda a sua argúcia de filósofo, e sobretudo — coisa que falta com tanta frequência a juristas, políticos e filósofos — fazendo uso de um monumental bom senso, Miguel Reale conseguiu,

na massa densa e obscura de milênios de discussões, fazer a mais simples e a mais decisiva das operações da inteligência: distinguir o que é do que não é.

Sua Teoria Tridimensional do Direito não é, na verdade, mais uma teoria dentre as muitas por que batalharam com improfícuo heroísmo, ao longo dos séculos, notáveis inteligências. É, simplesmente, a definição, a delimitação do território onde se dão todas essas disputas, e a demarcação, portanto, dos únicos critérios possíveis de arbitragem. É um salto dialético pelo qual, numa súbita iluminação da inteligência, a logomaquia se ordena e se transforma na perspectiva de investigações organizadas, profícuas, promissoras. É um ato inaugural, a fundação de uma nova ciência.

13. Gilberto Freyre

Das quatro contribuições aqui consideradas, a única que recebeu do país e do mundo um reconhecimento à altura de seus méritos foi a sociologia de Gilberto Freyre, motivo pelo qual não preciso estender-me a respeito. Tamanha é sua glória e tantos são os estudos que a consagram²⁷, que insistir no tema seria chover no molhado, se um malfadado revisionismo, na década de 70, não houvesse criado a ilusão de poder minimizar a importância da obra freyreana mediante o simples expediente de rotulá-la “conservadora”, “burguesa” etc. , e se, na *débâcle* geral da nossa inteligência, tais rotulações não tivessem adquirido um certo poder persuasivo desproporcional a seus mínguos fundamentos intelectuais.

Porém, na mesma medida em que na sua pátria o grande homem sofre vexames póstumos nas mãos de espíritos menores, que desejariam enterrá-lo por não terem a musculatura requerida para carregá-lo²⁸, no mundo inteiro o progresso das novas disciplinas históricas como a “história da vida privada”, a “história das mentalidades”, a “história da sexualidade” etc. mostra a contínua fecundidade das vias abertas pelo mestre brasileiro. Soam também peculiarmente gilbertianos a tendência generalizada à valorização dos estudos interdisciplinares e, mais ainda, os apelos de Edgar

²⁷ V. Especialmente o importantíssimo estudo de Vamireh Chacon: *Gilberto Freyre: Uma Biografia Intelectual*, São Paulo, Nacional, 1992.

²⁸ Os spiritinhos a que me refiro faziam ninho — onde mais poderia ser? — na USP. A opinião dominante urubuspiana acerca de Gilberto Freyre foi condensada no livro de Carlos Guilherme Mota, *Ideologia da Cultura Brasileira* (São Paulo, Ática, 1977).

Morin à integração de ciências naturais e sociais numa concepção ecológica global.

Pois, em essência, o que o autor de *Casa Grande & Senzala* deu às ciências humanas foi um conjunto de conceitos e métodos que lhes permitiram saltar o abismo entre o exterior e o interior do homem, entre a história da sociedade e a história da psique, entre o macrocosmo e o microcosmo da História e da alma, tendo como elo o cenário natural do drama humano. O triângulo natureza-psique-sociedade forma na obra de Gilberto Freyre o molde de uma nova ciência integrada, cujas possibilidades só agora começam a se evidenciar com clareza.

14. Falta de unidade da consciência cultural brasileira

Isso é tudo, mas, para começar, é muito.

No entanto, essas quatro grandes caminhadas ascensionais da inteligência brasileira jamais confluíram a um ponto de encontro. Seus autores, em geral, ignoraram-se uns aos outros, ou, conhecendo-se, cada qual foi mais cego ou indiferente às contribuições dos três outros²⁹; do mesmo modo, nos círculos de leitores e admiradores de cada uma delas, raramente ou nunca se encontrará quem conheça ou saiba valorizar todas as quatro. Se, como diz Teilhard de Chardin, *tudo o que sobe converge*, as ascensões da nossa inteligência, tendo chegado a alcançar, individualmente, uma importância universal, *não se*

²⁹ Freyre foi, naturalmente, exceção: sua obra foi muito bem conhecida e reconhecida ao menos por Otto Maria Carpeaux e por Miguel Reale.

elevaram à unidade de um confronto consciente. Este fato, por si só, assinala o caráter ainda fragmentário da autoconsciência intelectual brasileira — um estado de coisas que certamente distingue a nossa cultura, no seu patamar atual, de todas as outras culturas nacionais mais conhecidas. Ele não prova, no entanto, que nenhuma unidade profunda exista ou possa existir entre essas quatro manifestações da nossa inteligência; prova apenas que essa unidade *permanece virtual*, que, se ela é possível, cabe a nós realizá-la — a nós, desta geração e de suas sucessoras. É deste ponto em diante que as quatro fontes devem abandonar o curso subterrâneo das suas águas, para, juntando-se à flor da terra, abrir nela o curso majestoso do rio.

V. INCONCLUSÕES

*“No Juízo Final, a tinta dos sábios pesará mais
que o sangue dos mártires.”*

MOHAMMED

Os dados do problema estão aí: uma sociocultura das mais ricas e originais, porém ainda não bem transposta em valores autoconscientes de cultura superior, e, por isso mesmo, ameaçada hoje de desfiguramento por não conseguir absorver criticamente o avanço da modernidade; uma língua em estado anárquico, que perde dia a dia sua identidade como que pedindo para tornar-se um tipo de *pidgin english*; uma religiosidade superficial, esteticista e farmacológica, sem verdadeira tradição de mística e espiritualidade, e ameaçada ainda de contaminação pela vulgaridade pretensiosa da “Nova Era”; uma intelectualidade imprevidente, sempre mais inclinada a seguir as paixões momentâneas e locais do que a tentar encarar as coisas na escala da universalidade; e, como por milagre, quatro criações superiores do pensamento, mas alheias umas às outras, correndo como quatro rios subterrâneos sem saber se um dia vão juntar-se ou não.

Da descrição emerge, quase que sem esforço, o sentido imperativo do caminho a seguir. Se queremos que o pensamento brasileiro tenha um futuro, que daqui a um ou

dois séculos os homens não se debruçam sobre o Brasil destes tempos como sobre uma simples curiosidade do passado, mas enxerguem nele uma realidade vital para o seu próprio tempo, devemos:

1º Defender a estabilidade do idioma, absorvendo o que possa enriquecê-lo, rejeitando o que o desfigure e diminua sua eficiência.

2º Aprofundar nossa consciência religiosa, absorvendo as grandes conquistas da mística universal, e relegando ao domínio museológico a mera “religiosidade” medicinal, esteticista e carnavalesca.

3º Esforçar-nos para transfigurar em valores de cultura superior o estilo de vida do nosso povo, o que significa meditá-lo e depurá-lo criticamente, em vez de cair de joelhos na adoração beata do irrelevante.

4º Desenvolver nossa capacidade seletiva. Esforçar-nos antes para absorver os valores universais e permanentes da cultura mundial do que para manter-nos “em dia” com o que talvez acabe provando não ter importância senão episódica. Aprender a criticar a atualidade em nome de valores que a transcendem, em vez de rebaixar os valores à escala do “nosso tempo”.

5º Buscar absorver e prolongar o legado dos quatro grandes espíritos criadores, incluindo-os entre as fontes básicas de inspiração da nossa educação superior.

Ou isso, ou deixar que o tempo nos enterre.

Mas uma alternativa não é uma conclusão. É aos homens da presente geração que incumbe decidir se vão pautar seus atos pelas urgências e aparências do momento, confundindo, como tanto se fez nos últimos anos, repercussão jornalística e vitalidade histórica, ou se aceitarão a responsabilidade de tentar legar para os nossos descendentes uma cultura que não lhes fale só de nós, mas deles.

Reconheço, no entanto, que todas as propostas globais destinadas a dirigir o espírito dos homens correm o risco de tornar-se, pela repetição automatizada, fórmulas ocas de um discurso coletivo. Por isto mesmo, só há um homem no Brasil que, no meu entender, tem a obrigação estrita seguir o programa que enunciei. Sou eu mesmo. Estou seguro de não ter-me afastado do rumo em que julguei vislumbrar o sentido da vida. Vislumbrar e não escolher; pois, como dizia Thomas Wolfe, “não é uma questão de fé: é uma questão de entrever”. Quanto aos outros, que façam o que sua consciência determine. Se, indo na direção oposta à minha, crêem fazer o bem, não precisamos nos hostilizar: façam suas apostas, e nossas divergências serão dirimidas no tribunal da História, ou pelo menos no Juízo Final.

23 nov. 96

II. A ADMINISTRAÇÃO DA HISTÓRIA

Conferências em Paris e Bucareste

I. OLHEM SÓ O QUE ESSE SUJEITO VAI DIZER DE
NÓS LÁ FORA³⁰

Falar é fácil, dizem — e logo da primeira vez que ouvi dizê-lo, optei resolutamente pelo ofício de professor. Satisfeito e grato quando alguém me dá ouvidos, coisa que sempre me parece um inexplicável benefício dos céus neste mundo de surdez e indiferença, a mim pouco se me dá fazer palestras em Paris ou em Jacarepaguá, com a diferença de que neste último local ninguém terá dificuldade de perceber que estou falando no idioma da platéia.

Compartilhando, ademais, da desconfiança de Platão quanto à força pedagógica do escrito, nunca esperei que minhas palavras pudessem chegar além do ouvido mais próximo. Logo, estive sempre fora da órbita de meus sonhos levar minhas idéias ao Exterior, não imaginando outro meio de fazê-lo senão mediante a remoção física de minha pessoa, o que transcendia as minhas mais ousadas fantasias orçamentárias.

³⁰ Artigo publicado no caderno *Prosa & Verso* de *O Globo* em 27 de junho de 1997.

Estava eu assim posto em sossego, sem maiores ambições que a de romper pela força da retórica o assédio mensal dos meus credores, quando Jerônimo Moscardo, ex-ministro da Cultura e atual embaixador brasileiro na Romênia, inventou de me inscrever no colóquio da Unesco, “Formas e Dinâmicas da Exclusão”, o que no primeiro momento só me pareceu particularmente interessante porque o título me dava a esperança de ser excluído do colóquio.

A exclusão, como se sabe, é aquilo que a gente reclama que os outros fazem com a gente e os outros reclamam que a gente faz com eles. Não conheço um só grupo excluído que não tenha por sua vez seus réprobos e seus discriminados, que não retribua o preconceito alheio com um preconceito igual e contrário, não raro disputando apenas a primazia da eloquência até o ponto em que a expressividade chega às vias de fato. Como demonstrou René Girard em *La Violence et le Sacré*, o linchamento milenar do bode expiatório é a base mesma da constituição das sociedades, e só a instauração do Reino de Cristo fará cessar o sempiterno *pogrom*, entronizando a vítima sacrificial como provedora da misericórdia e não da vingança.

Diante disso, pareceu-me que tomar da palavra em nome de qualquer dos grupos excluídos, que atualmente disputam o privilégio de sê-lo mais que os outros, seria apenas ajudar a lançar, sob pretextos sublimes como sempre, as sementes de futuros linchamentos. Entre o fim da I Guerra e a ascensão de Hitler, ninguém foi mais excluído e discriminado que os alemães — e vejam só a porcaria que depois eles fizeram a

pretexto de *enderechar entuertos*. Os judeus copiam na Palestina a meleca germânica, e os pretos já começam a bater no peito com demonstrações ostensivas de orgulho racial, nostálgicos talvez do tempo em que, faraós no Egito, desciam o chicote no lombo semita. É o troca-troca sangrento a que denominamos, higienicamente, História. Entre vítimas de hoje e carrascos de amanhã, fico eu com o Apóstolo Paulo: “*Todos pecaram e estão excluídos da Glória de Deus.*” Ademais, um congresso mundial sobre a exclusão inclui, com direito à palavra, todos os excluídos — e cada qual saberá defender seu direito de estar tanto mais dentro quanto mais prove que está fora. Tendo em vista essas considerações, decidi falar em nome do único grupo excluído que não exclui ninguém e no qual, com um pouco de paciência, cada um de nós há de ser incluído um dia. Refiro-me à comunidade dos mortos, dos homens das eras passadas, cujas vidas gostamos de vasculhar com todo o instrumental moderno da ciência e da bisbilhotice, mas aos quais jamais concedemos o direito de nos olhar e de dizer o que pensam de nós. Qual o filósofo moderno que, ao dar sua opinião sobre Platão, consente em perguntar a opinião de Platão a respeito dele? Qual o historiador que, ao mostrar-nos as fantásticas ilusões da ideologia medieval, consente em perguntar o que um inquisidor ou censor do Santo Ofício teria dito dos nossos modernos campos de extermínio e das nossas tecnologias de controle da opinião? Muito mais grave e injusto que o etnocentrismo, é o cronocentrismo que faz do instante que

passa o cume e a plenitude dos tempos, o supremo juiz dos feitos humanos.

Pensando essas coisas, redigi numa língua que presumo ser o francês o estudo “*Les plus exclus des exclus — le silence des morts comme modèle des vivants défendus de parler*” e enviei um resumo à secretaria do colóquio, seguro de que iria dali direto para o lixo, como intolerável extravagância de um terceiromundista doido. Para minha surpresa, a organizadora do encontro, Amy Colin, respondeu que achara minha idéia “*fascinating*” e que eu já estava incluído na lista de conferencistas.

Em troca de suas gestões para me transportar ao Velho Mundo, Jerônimo Moscardo impôs a condição de que de Paris eu vá para Bucareste, para falar na Embaixada a uma platéia de intelectuais romenos sobre minha reinterpretação de Aristóteles e o sobre o panorama cultural brasileiro. Qualquer que seja o tema, é uma alegria poder fazer conferências na Romênia. É país que já conheceu o comunismo. Lá não é preciso explicar a ninguém que a ideologia responsável pela morte de cem milhões de pessoas não vale o reinvestimento que o cândido Brasil, se não parar de dar ouvidos ao prof. Emir Sader e ao José Rainha, vai acabar fazendo mais cedo do que se pensa.

Posso portanto, ater-me aos tópicos propostos por Moscardo. Quanto ao primeiro, pretendo apenas resumir em Bucareste o que disse no meu livro *Aristóteles em Nova Perspectiva*. Quanto ao segundo, não se incomodem: não vou ao Exterior falar mal de ninguém. Mas não deixarei de

responder a perguntas incômodas, mesmo porque domingo passado já respondi a algumas delas para o *Millenium* — o mais importante programa cultural da TV romena, patrocinado pelo Clube de Roma — e não vou me desdizer. O que fundamentalmente desejava saber o entrevistador, Christian Unteanu, sujeito cultíssimo e simpático, era se o imbecil coletivo (o personagem, não o livro) era fenômeno exclusivamente brasileiro ou internacional. Respondi que era produto de importação, mas que encontrara no Brasil o mercado ideal para sua difusão maciça.

Ideal por que? Pela ausência de concorrentes, já que os produtos da sã inteligência, tão abundantes neste país, ficam escondidos em edições de fundo de quintal e em revistas de província, enquanto as criações da babaquice nacional e estrangeira brilham nas vitrinas das livrarias e nas primeiras páginas da imprensa cultural. E aí os temas de que vou falar em Paris e Bucareste encontram seu ponto de união, porque o estado da inteligência brasileira resulta, em parte, do silêncio a que a cultura moderna condenou os mundos antigos. O Brasil, entrando na história cultural do mundo no ciclo que se segue à Revolução Francesa, só absorveu o legado de milênios de cultura medieval e antiga já no molde da sua reinterpretação moderna: aprendemos a ver a Idade Média com os olhos de Michelet, a Antiguidade com os de Renan, o Oriente com os de Montesquieu, e jamais nos curamos disso por um mergulho direto na cultura dessas eras. De vez em

quando temos uma febre de autonomia. Sacudimos bravamente o jugo dos guias costumeiros e... trocamos de intermediários: colocamos Gramsci no lugar de Michelet, Nietzsche e Freud no de Renan, Jung no de Montesquieu, e juramos que agora pensamos com nossa própria cabeça. Nunca fomos pessoalmente ao encontro do legado milenar, sem sujeição às interpretações da moda na Europa e nos Estados Unidos. Quando decidi fazer de minha vida intelectual um diálogo direto com Platão, Aristóteles, Lao-Tsé, Shankaracharya, Ibn 'Arabi, sem perguntar a opinião de Nietzsche ou de Foucault, foi na esperança de romper a carapaça de ferro da *Weltanschauung* imbecil-coletiva, consolidada pela interconfirmação mútua dos discursos no meio acadêmico, fortemente alicerçada na solidariedade gramsciana do “intelectual coletivo” consigo mesmo.

Mas quem sou eu, na ordem das coisas? A esta altura, não estou seguro sequer de ter vencido minha imbecilidade própria, que, como todos os meus semelhantes, trago no ADN como herança do pecado de Adão. Da coletiva, recebo notícias diárias de que está viva e próspera: quem gosta de poesia continua lendo Caetano Veloso e Chico Buarque em vez de Bruno Tolentino, Alberto da Cunha Mello ou César Leal (que aliás acaba de perder sua coluna no *Diário de Pernambuco*, como se houvesse profusão de críticos capazes de substituí-lo). Os católicos continuam deixando sua vida espiritual ser guiada por Frei Betto e Leonardo Boff em vez de Maurílio Penido, Leonel Franca ou Lima Vaz. Os estudantes de filosofia continuam ignorando Mário Ferreira dos Santos e buscando instrução nas obras de Marilena Chauí.

Quem quer doutrinas estéticas vai buscá-las em Gerald Thomas e não em Ângelo Monteiro ou Ariano Suassuna. A imprensa cultural dá páginas e páginas a Gianottis, Bornheims, Konders e Ulpianos, e deixa passar em branco, sem uma notinha sequer, a edição nacional de *Por uma Nova Interpretação de Platão* de Giovanni Reale, obra que provocou no mundo dos estudos platônicos uma revolução só comparável à que Werner Jaeger suscitou nos estudos aristotélicos em 1928³¹. O *beautiful people* intelectual continua se reunindo, falando em nome da cultura brasileira como um todo sem jamais dar voz aos divergentes, e fazendo reivindicações em causa própria no tom sentencioso de quem dá preciosas lições de moral.

Enfim, meu livrinho de protesto não mudou nada na desordem das coisas, como aliás ele mesmo previa. Estou admirado e gratíssimo de que *O Globo* me deixe falar, mas não creio que, daqui ou de Paris ou de Bucareste ou de Jacarepaguá, a proclamação do óbvio logre persuadir a quem quer que seja, neste país onde as caras são de pau e os corações de pedra. A Bíblia já nos avisava que, no fim dos tempos, a verdade seria proclamada em vão do alto dos telhados.

23 jun. 97

³¹ Logo após a publicação deste protesto, o caderno *Prosa & Verso* corrigiu a falha, fazendo uma resenha do livro de Reale.

II. OS MAIS EXCLUÍDOS DOS EXCLUÍDOS

*O silêncio dos mortos como modelo dos vivos proibidos de falar*³²

Devo começar por fazer recordar aos franceses aqui presentes uma citação do eminente médico brasileiro Vital Brasil, que, na ocasião de falar pela primeira vez a um público de língua francesa, disse: “Peço que me perdoeis pelos danos que eu venha a fazer à gramática, porque estou falando numa língua que não é a minha e que, como o perceberéis em poucos instantes, talvez não seja tampouco a vossa.”

Meu único consolo que me traz a presente circunstância de um diálogo plurinacional é a de poder imaginar que talvez alguns dos africanos, asiáticos e americanos que me escutam terminarão por acreditar que vos falo em francês.

O assunto que pretendo sugerir às vossas meditações vos parecerá talvez estranho. Num colóquio dedicado aos sofrimentos dos homens, mulheres, crianças e velhos submetidos a injustas exclusões e discriminações, é dado por pressuposto que se fale sempre de minorias que protestam da justiça de sua causa, para fazer valer seus direitos. O grupo

³² “Les plus exclus des exclus: Le Silence des morts comme modèle des vivants défendus de parler”, conferência no simpósio internacional *Forms and Dynamics of Exclusion*, UNESCO, Paris, 22-26 de junho de 1997. Tradução de Carla Vital.

excluído do qual pretendo vos falar é, ao contrário, composto da vasta maioria da espécie humana. Pior ainda, ele se compõe apenas de pessoas que não protestam jamais, que não se exprimem nunca senão por um silêncio que com demasiada facilidade tomamos como sinal de indiferença ou aprovação. Pretendo falar-vos dos mortos, dos homens dos tempos passados. Embora sendo verdade que eles são as mais inermes de todas as criaturas, eles não teriam o que fazer neste colóquio se sua exclusão do diálogo humano não fosse, no meu entender e segundo vos pretendo mostrar se mo permitirdes, o modelo mesmo, o arquétipo de todas as formas modernas de exclusão e de discriminação.

Há muitos traços que delineiam nosso século com um perfil que o singulariza entre todos, mas o mais significativo é sem dúvida a mudança radical da atitude dos homens para com o passado. Essa mudança foi preparada desde o advento do historicismo, mas não atingiu a plenitude senão no século XX. O historicismo ensinou-nos a “relativizar” as idéias, referindo cada uma à sua “época”, de onde não poderiam sair senão na condição de testemunhas de estados de espírito que não voltariam jamais à vida. Ele nos ensinou a ver as idéias e as crenças dos homens de outrora como exemplares de espécies extintas. Ele nos ensinou a não nos esforçar mais para estar na verdade, mas para “ser do nosso tempo”.

Com Karl Marx, o historicismo já não é mais apenas um simples quadro de referência teórico e se torna uma força

agente, que modela o mundo à sua imagem: a imagem de um fluxo temporal absolutizado, que desgasta a significação das idéias até fazer delas simples resíduos do fato consumado. As opiniões e as crenças dos homens de outrora, não devemos mais discuti-las, julgar de sua veracidade ou falsidade: devemos explicá-las em função de estados de coisas que nada têm a ver com o seu conteúdo, mas que se supõe havê-las “produzido” desde fora por uma espécie de “simpatia” mágica entre as estruturas maiores da sociedade, da história e do psiquismo, e aquilo que cada homem acredita pensar livremente. Explicamos os teoremas da geometria pela luta política, os metros da poesia pelos interesses de classe. Estamos longe do tempo em que Sto. Tomás podia ler os textos de Aristóteles tal como se fossem de edição recente, para separar neles o verdadeiro e o falso, o melhor e o pior. Não pousamos jamais nosso olhar sobre o assunto dos escritos antigos: miramos de esguelha, não visamos senão às causas que supomos havê-las produzido e a “explicação” que delas nos podem dar. Com o advento da psicanálise, esse desejo de olhar de viés vai mais longe ainda: ante um homem que tenta nos comunicar os conteúdos de sua consciência, não mira-mos senão os conteúdos de seu *inconsciente*, que freqüentemente nada têm a ver com aquilo que ele deseja nos fazer ver. Desde então, o progresso dos métodos e das teorias — das análises pejorativas de Nietzsche até o desconstrucionismo — não fez senão nos levar cada dia mais longe do ponto focal visado pelos homens cujas ações e palavras professamos estudar e compreender.

O desejo de enxergar as grandes estruturas e os ciclos maiores por trás dos fatos e dos homens singulares é, decerto, algo de legítimo, talvez de louvável. Mas com frequência esse impulso nos leva a fazer, dos homens dos tempos passados, puros *objetos* de nossa pesquisa, o que nos faz esquecer que são homens, isto é, interlocutores legítimos que têm o direito de nos falar de iguais para iguais.

Não é o objetivo da presente comunicação descrever-vos esse longo processo de transformação de nossa imagem dos homens de outrora. Vós o conheceis, talvez, melhor do que eu. O que pretendo é mostrá-lo enquanto forma de exclusão — o feito de uma época que se crê suficientemente boa para saber, das outras, muito mais do que elas mesmas o sabiam, tal como o superior conhece o inferior melhor do que ele mesmo.

Para empreender esse esboço de nossa imagem dos tempos passados *sub specie exclusionis*, vou começar por um breve exame de uma constante das relações entre os seres da nossa espécie: a reciprocidade.

1. Resposta e efeito

Donde vem a satisfação que sentimos quando uma flor que plantamos desabrocha, quando o cão que chamamos por um assobio vem se deitar aos nossos pés? Não se trata, por acaso, de simples reações normais e previsíveis ao simples desencadear de um mecanismo de causa e efeito? Por que então nos parecem mais significativas do que o ronco do motor quando damos partida a um automóvel, do que a mudança da tela do computador quando clicamos o *mouse*? É que nelas podemos entrever toda a distância que separa um *efeito* de uma *resposta*. Esta última pode sempre ser negada, pode vir diferente do que esperávamos, e é algo de mais precioso do que a manifestação de nosso simples poder de produzir efeitos. Em todos os casos em que responde à nossa expectativa, ela nos parece ser como que a retribuição de uma atenção amorosa. Percebemos que por trás dela existe algo como uma decisão, o exercício de alguma liberdade, um *consentimento* que manifesta uma harmonia e uma graciosa compreensão mútua entre nós e o mundo. Por esta mesma razão, temos mais paciência com o cão desobediente ou com a planta que demora a brotar do que com o carro que não pega ou com a tela de computador que “congela”. Isto provém da natureza mesma das informações que nos são trazidas pela sua recusa de nos obedecer: o automóvel, o computador que não funcionam só nos informam acerca de seu próprio estado. O cão que se furta ao nosso chamado expressa algo que é como sua opinião a nosso respeito. Ele nos julga, enquanto a máquina não julga senão a si mesma.

Uma reação se aproxima tanto mais de uma *resposta* e se distingue tanto mais de um simples *efeito* quanto maior a sua

complexidade, portanto a imprevisibilidade do sujeito, sua liberdade de nos aceitar ou nos rejeitar, liberdade que no cão, e até certo ponto mesmo na planta, é *normal e constitutiva*, enquanto no carro ou no computador é somente defeito e anormalidade.

Dar ou negar respostas é próprio do ser vivo. Eis por que a capacidade de prever respostas é considerada uma habilidade superior, e mais próxima do ideal de sabedoria, do que o simples conhecimento de relações de causa e efeito.

Todo conhecimento do ser humano pelo ser humano implica sempre, em algum grau, a possibilidade ao menos de conjecturar suas respostas, mas também a impossibilidade de as calcular com uma exatidão tal que acabassem tendo para nós uma significação menor que a da obediência do cão ou a do funcionamento regular de um utensílio eletrônico. No ser humano, a imprevisibilidade absoluta coincidiria com a total ausência de conhecimento a seu respeito, a absoluta previsibilidade com a supressão de seu estatuto humano, com sua redução ao substrato biológico ou bioquímico ou talvez físico de sua hominidade.

É porque as respostas de um ser humano podem ser variadas que elas têm para nós uma significação. É porque essa significação não pode variar para fora da gama admitida pelo ato ou pela palavra que a suscitam que ela nos é compreensível, em princípio e *de jure*, e é o fato de ela dever

ser compreensível que nos permite, quando não o é, julgá-la absurda.

Por todas essas razões, não se pode admitir como dotada de sentido nenhuma idéia ou crença a propósito do ser humano, que não implique, em certa medida ao menos, o interesse pela resposta que se supõe que ele teria a lhe oferecer. Se tenho uma opinião sobre um certo indivíduo, mas me é impossível prever o que ele pensaria dela, então ela não contém efetivamente nenhum conhecimento a respeito dele, ela deixa escapar totalmente seu objeto, ela não sai do círculo de imanência onde comparo, umas com as outras, minhas várias imagens de mim mesmo.

2. Reciprocidade e bilateralidade atributiva

Existe portanto, no conhecimento do ser humano pelo seu próximo, sempre a admissão de um certo grau de reciprocidade, seja positiva, seja negativa. Conheço um homem na medida em que sei que o horizonte daquilo que ele sabe dele mesmo é igual, maior ou menor do que aquele em que o enxergo.

Em nenhum caso isso é mais evidente do que na radical discordância. Saber que não estou de acordo com alguém é saber que ele não está de acordo comigo. A impossibilidade de prever sua reação a minhas opiniões importaria em ignorar por completo se entre nós há acordo ou desacordo. Quando estudamos culturas estrangeiras, sabemos que alguns de seus costumes só nos parecem estranhos na medida mesma em que, como o diz a própria palavra *costume*, não parecem

estranhos de maneira alguma àqueles que os seguem. Aos olhos destes, é nossa reação de surpresa que parece estranha.

Em toda relação pessoal, o conhecimento que julgamos ter de nossos próximos não é jamais pertinente se não traz dentro de si informações corretas concernentes ao que eles pensam de nós. A imagem do próximo é por assim dizer bidirecional, e é só a retrovisão que nos dá o centro de perspectiva dessa imagem. Sem esta *feedback*, permaneceríamos semi-cegos e desorientados como uma flecha que, tendo esquecido seu alvo, voasse nas trevas. (É mais ou menos a situação em que me encontro, falando-vos numa língua que suponho ser o francês sem saber se ela o é também para os que me escutam.)

A mesma coisa se passa na política: não podemos compreender uma ideologia, um partido, um movimento qualquer, se não temos uma idéia do que nossas interpretações deles significam desde o *seu* ponto de vista.

Reduzindo o próximo à condição de um objeto inerte, destituindo-o de sua capacidade de nos julgar e de nos abalar, isto é, arrebatando-lhe sua força e seu potencial de periculosidade, já não lidamos mais senão com marionetes que se movem e falam a nosso belprazer.

Jamais, no conhecimento do homem pelo homem, a virtude de objetividade corresponde a um deslocamento do observador para alturas divinas onde esteja protegido de todo

feedback, de toda possibilidade de uma resposta. Bem ao contrário, esse deslocamento não seria senão um sonho de onipotência infantil, a abdicação do senso das medidas, que é a garantia única da objetividade de nossos conhecimentos.

É mesmo espantoso que esse sonho de onipotência tenha sido consagrado como o ideal da objetividade científica, que a impossibilidade de separar o observador das coisas observadas tenha sido deplorado como um sério obstáculo ao conhecimento, quando ela é precisamente a garantia da realidade de todo conhecimento, a garantia de um liame indissolúvel de sujeito e objeto.

Com tanto mais razão, em nenhum caso o reconhecimento da necessidade do *feedback* depende de que o próximo esteja conosco numa relação de proximidade física. Se um modesto jornal de uma cidade do interior do Brasil publica críticas ao Sr. Lionel Jospin as quais o Sr. Jospin não lerá jamais, ainda neste caso é preciso que o articulista tome por modelo de sua argumentação a inversão imaginária das reações possíveis do Sr. Jospin ao seu artigo.

Em todo conhecimento que buscamos sobre o ser humano, a expectativa da reciprocidade é uma necessidade tão premente, que podemos dá-la por pressuposta. É só quando ela falta que ela nos atrai a atenção. Nesses momentos, a impressão de incongruência será tanto mais forte quanto mais inconsciente tenha sido a expectativa de reciprocidade.

Tão fundamental é essa expectativa, que a norma jurídica das relações humanas tem como critério essencial o que o

jurista brasileiro Miguel Reale chamou bilateralidade atributiva.

*“Existe bilateralidade atributiva — escreve Reale — quando duas ou mais pessoas estão numa relação segundo uma proporção objetiva que as autoriza a pretender ou a fazer garantidamente alguma coisa. Quando um fato social apresenta esse gênero de relação, dizemos que é jurídico.”*³³

Segundo Reale, a diferença entre os fenômenos jurídicos e os não jurídicos — econômicos, psicológicos, etc. — é que nestes a bilateralidade não é atributiva, isto é, a correspondência não está assegurada, não obedece a um padrão uniforme ou obrigatório.

Portanto, é precisamente nessas esferas que o esforço de conjecturar e prever a resposta se torna ainda mais importante, e este esforço é repetido com tanta frequência que acaba por se integrar no conjunto dos automatismos da vida cotidiana e nas rotinas do conhecimento científico sem necessitar de uma teorização especial.

³³ Miguel Reale, *Lições Preliminares de Direito*, 23a. ed., São Paulo, Saraiva, 1996, p. 51.

3. O *feedback*, condição de todo conhecimento do homem, da natureza e de Deus.

Por isso, mesmo ante os objetos da natureza — e me ocorre agora que Eugen Rosenstock-Huussy definia a natureza como “o mundo menos a fala” —, nossa confiança no sucesso de nossas idéias se baseia inteiramente na certeza de que os seres naturais reagirão a nossos atos de uma maneira determinada, e não indeterminada: sei que um cão é feroz porque conheço o *feedback* que ele me daria caso eu me aproximasse dele fundado na hipótese de que não o é.

Em todas as circunstâncias, é essencial ter o conhecimento da resposta possível. A total ausência desse conhecimento equivale ao estupor ante um enigma incompreensível. Toda a dificuldade que temos para conhecer Deus reside precisamente na impossibilidade de prever a resposta que Ele daria a nossos atos ou opiniões. A falta de uma resposta controlável leva ao desespero o homem que se dedica à busca do conhecimento de Deus.

Seja no estudo do homem, da natureza ou de Deus, a resposta dá o centro de perspectiva e a medida do quadro de nossa visão das coisas.

Uma das diferenças maiores que assinalam a passagem do mecanicismo clássico à ciência contemporânea é que os homens de ciência abandonaram o projeto de nos dar uma “imagem” do mundo como puro objeto, para lhe substituir a figura movente de uma interação e de uma constituição mútua do observador e da coisa observada. A interação

tomada como modelo prestou relevantes serviços nas pesquisas ecológicas e se constituiu finalmente num dos pilares do “novo paradigma” científico.

4. A História como espetáculo

Por todas essas razões, é muito estranho que em geral a necessidade de levar em conta a reciprocidade tenha sido tão menosprezada pelos estudos históricos e pela visão geral que nossa cultura tem do passado humano. A extensão desse menosprezo pode ser avaliada pela reação de estranheza com que o historiador contemporâneo responderia se lhe perguntássemos o que ele imagina que Aristóteles ou Lao-Tsé ou Napoleão Bonaparte ou Luís XIV pensariam do que ele escreve a respeito deles.

No entanto, bem examinadas as coisas, essa reação é que é estranha. Não é espantoso que os únicos objetos que acreditamos poder conhecer sem nenhum *feedback* sejam precisamente seres humanos, ou seja, entes capazes de ter uma opinião? Poderia eu orientar-me no mundo antigo sem outro guiamento senão as opiniões de meus contemporâneos, que o conhecem tão de longe quanto eu? Mesmo que o tivessem conhecido de perto, restaria perguntar: em qual tribunal do mundo o depoimento das testemunhas vale alguma coisa, se desprovido de qualquer confronto com o do réu?

Por mais perfeita, científica ou realista que se pretenda a nossa reconstituição do passado, ela não chega jamais senão a fazer dele um espetáculo, algo que vemos e que não nos vê. Os mortos estão para sempre excluídos do diálogo, são os excluídos por excelência. Eles têm olhos mas não vêem, têm ouvidos mas não ouvem. Nós os espiamos pelo buraco da fechadura que denominamos “História”. Eles são os objetos inermes de nossa paixão de ver sem sermos vistos, que em última instância é a paixão de julgar sem ser julgado. Esta paixão recebe em nossos tratados e teses universitárias o nome dignificante de *objetividade*. É talvez a maior mentira desde o começo do mundo.

5. A supressão da presença humana

Antigas tradições tiveram sempre consciência de um dever para com os mortos. Ela não tinha nada a ver com as nossas homenagens preguiçosas ou com o nosso ambíguo reconhecimento de uma “importância histórica” que nos dê o direito de mal interpretá-los ao sabor de nossas conveniências. As velhas tradições não tinham a pretensão de saber sobre os mortos mais do que eles mesmos sabiam; menos ainda a de julgá-los do alto de uma plenitude dos tempos, de explicá-los em função de tal ou qual teoria da História, de tal ou qual método sociológico. Para elas, não se tratava jamais de vasculhar pelas costas deles as suas motivações secretas, de reduzi-los a fantoches movidos por forças inconscientes, de fazer deles, em suma, objetos. Elas os respeitavam, escutavam seus conselhos, obedeciam-nos, às vezes, longo tempo após eles terem se retirado deste mundo. Eles eram presenças humanas, eles tinham direito de cidade entre os vivos e faziam escutar suas vozes nas assembléias. Eles eram compreendidos, em suma, tal como se compreendiam a si mesmos. E não é esta, por acaso, a mais elevada compreensão que podemos ter do nosso próximo? A confiança cega que depositamos nos progressos da ciência histórica não estará nos afastando cada vez mais do conhecimento da identidade concreta de nossos antepassados, na medida em que a ampliação exagerada do cenário torna impossível um diálogo com seres reduzidos artificialmente

às dimensões de grãos de areia?

A maneira mesma pela qual procuramos dar às ações e palavras dos tempos passados um “sentido presente”, na ilusão de os “revivificar” generosamente, consiste quase sempre em lhes atribuir intenções muito distantes das de seus protagonistas e autores. Dizemos, por exemplo, como se fosse a coisa mais óbvia do mundo, que “Descartes inaugurou o subjetivismo moderno”. É atribuir a Descartes o que outros fizeram dele sem consultá-lo. O próprio Descartes não se reconheceria nesse retrato, todo feito da inserção de sua pessoa, de sua vida e de seus pensamentos no quadro maior de ciclos históricos que no tempo de sua vida não se tinham cerrado senão pela metade, na melhor das hipóteses, e que talvez lhe fossem perfeitamente estranhos.

As ciências históricas estariam condenadas a não compreender os homens do passado sem fazer de sujeitos humanos simples objetos, sem dissolver sua fisionomia na de seus descendentes quase sempre infiéis?

Não me sinto de maneira alguma qualificado para dar a essa pergunta uma resposta geral. Mas um só exemplo, tomado ao campo especializado que me é mais acessível, isto é, à história da filosofia, pode ilustrar a direção na qual se deve, segundo creio, buscar a resposta.

Quem quer que aborde os estudos sobre o pensamento grego se surpreende de ver os conflitos entre interpretações mutuamente excludentes da filosofia de Platão, ou de Aristóteles, atravessarem os séculos e os milênios sem se aproximar, no mínimo que seja, de uma solução. Ao

contrário, são as questões e as dúvidas e os pontos de vista que se multiplicam, tomando com freqüência formas novas e imprevistas. É só do ponto de vista estritamente quantitativo que isso pode ser dito um progresso. Bem feitas as contas, o resultado de todas essas controvérsias não é, na maioria dos casos, senão a fragmentação do objeto de pesquisa numa poeira rodopiante de imagens, cada uma delas assegurando ser “o verdadeiro Platão” ou “o verdadeiro Aristóteles”.

Ao longo desse trajeto, podemos perceber o retorno cíclico de gigantescos ensaios de reconstrução, que periodicamente restauram a unidade do objeto e oferecem aos séculos seguintes um campo unificado onde as pesquisas não são mais uma confrontação cega de hipóteses inconciliáveis, mas uma colaboração organizada e profícua.

No que diz respeito a Aristóteles, esses momentos foram apenas dois, se nos limitarmos ao campo Ocidental: o século XIII e nosso próprio século. No primeiro, a síntese de aristotelismo e cristianismo inaugurada por Sto. Alberto Magno e Sto. Tomás de Aquino abriu o campo a um prodigioso florescimento dos estudos aristotélicos, que se prolongou até Leibniz. No nosso século, a redescoberta de alguns temas aristotélicos no seio da física e da biologia modernas, assim como o retorno do tema das relações entre ética e política, nos dá a promessa de extraordinários aprofundamentos na nossa compreensão da filosofia do Estagirita.

O que há de comum entre essas duas notáveis séries de acontecimentos intelectuais separados por sete séculos são duas coisas:

1. Nem uma nem a outra foram obras de historiadores.

2. Em cada uma delas não se tratava de aprofundar o conhecimento da filosofia de Aristóteles, de obter uma descrição mais completa ou uma interpretação mais rigorosa dela, mas de estudar as questões do dia à luz de Aristóteles. Não se tratava de interpretar Aristóteles, mas de se deixar interpretar por ele.

Hoje em dia está bem claro que o resultado e a verdadeira novidade dos esforços de Sto. Tomás não foi o de cristianizar Aristóteles, o que era aliás perfeitamente dispensável uma vez que Tomás se persuadira do acordo essencial entre aristotelismo e cristianismo, mas, bem ao contrário, o de aristotelizar o cristianismo, dando à expressão do dogma a forma de um sistema dedutivo, o que nada na evolução do cristianismo até então deixava prever, e que iria produzir na história subsequente da Igreja as mais prodigiosas conseqüências.

Quanto ao renascimento aristotélico que presenciamos hoje em dia, não é surpreendente que ele seja em grande parte obra de físicos e de biólogos, que não abordam os textos do mestre em busca de uma visão histórica do pensamento antigo, mas de uma visão aristotélica de sua própria ciência.

Mas, enquanto essas coisas acontecem diante dos nossos olhos, que se passa com Aristóteles no campo dos estudos de

história da filosofia propriamente dita? Durante quase todo o século, historiadores se bateram em vão em torno das hipóteses genéticas e das questões de método levantadas em 1928 por Werner Jaeger, sem encontrar um ponto de acordo. Hoje como em 1928, os dois partidos, o “genético” e o “sistemático”, têm combatentes de valor que se desdobram em esforços dialéticos de uma grande elegância que não chegam jamais a persuadir o partido contrário³⁴.

Por que isso acontece? A resposta é de uma evidência quase escandalosa: os historiadores buscam a imagem de um Aristóteles grego, de um Aristóteles do *seu* tempo, de um Aristóteles descritível e mais ou menos fechado, de um Aristóteles tornado coisa, enquanto os biólogos e os físicos buscam um interlocutor vivente, capaz de vir em sua ajuda, portanto de julgá-los e de julgar o estado de sua ciência.

Invertendo os termos — mas não o sentido — de uma sentença célebre do Profeta árabe, devemos tirar desses fatos uma conclusão inexorável: *Só quem pode nos prejudicar pode nos ajudar*. Aquele que não nos oferece o menor perigo não pode nos servir senão com fins decorativos.

Peço que não me interpreteis às avessas. Não censuro de maneira alguma os esforços dos historiadores, que estão perfeitamente no seu lugar. O que digo é que a imagem geral que nossa cultura atual faz do passado busca sua inspiração,

³⁴ V. Enrico Berti, *Aristóteles no Século XX*, trad. Dion Davi Macedo, São Paulo, Loyola, 1997.

de maneira quase exclusiva, no modelo dos “historiadores do aristotelismo”, nunca no da “biologia aristotelizada”.

Seja na educação, seja na imprensa, seja nos debates ideológicos, seja na linguagem cotidiana, não nos referimos ao passado da humanidade senão como a algo do qual se deve fugir o mais rápido possível, como a algo que deve ser abandonado e fechado para sempre no seu quadro temporal imutável e mundo como num esquife cronológico, para evitar a todo preço que volte à vida e, de pé diante de nós, nos julgue e nos condene.

Não é uma coincidência que a primeira e talvez a mais célebre reação contra os abusos do historicismo com relação à Grécia tenha sido obra de um pensador que em seguida se tornaria a vítima do germe de historicismo que, sem saber, trazia em si. Refiro-me ao próprio Werner Jaeger. Tentando restaurar a comunicação com o passado da nossa cultura, ele procurou fazer do ideal pedagógico dos gregos um modelo de valor permanente, subtraído aos desgastes do tempo. Mas isso exigia também, no seu entender, que ele fornecesse alguma prova da unidade da cultura Ocidental, e lhe pareceu que podia encontrá-la por intermédio da teoria aristotélica (mas também goetheana) da “forma interna”. O ideal do homem da filosofia de Platão seria, segundo Jaeger, a “forma interna” subjacente a todo o desenvolvimento histórico da nossa cultura. Eis um remédio que logo em seguida se revela mais perigoso do que a doença mesma. Aplicar às culturas o conceito de “forma interna” é dar-lhes uma unidade biológica, substancial, o que teria muito surpreendido ao próprio Aristóteles; é dar ao seu desenvolvimento um modelo

similar ao do curso linear do crescimento e envelhecimento dos organismos animais, onde não existe jamais um retorno ao passado. Essa contradição do ideal pedagógico de Jaeger nos mostra até que ponto a absolutização do histórico se tornou um mal profundo da nossa cultura.

6. A retroprojeção histórica

A partir dessas considerações, busquei formular há alguns anos um método de investigação que me pareceu pertinente chamar *retroprojeção histórica*. Ele consiste em fazer do presente o objeto do julgamento dos homens do passado, em enfocar portanto o passado não enquanto objeto, mas enquanto agente consciente que nos vê e nos compreende pelo menos tanto quanto nós mesmos o vemos e compreendemos.

Pode-se perguntar, é claro, se meu apelo a uma mudança de atitude do historiador em face do passado não se baseia na hipótese absurda de uma ressurreição ou de um diálogo quimérico com os mortos, como numa sessão de espiritismo.

Mas é evidente que, com uma grande margem de sucesso, e sem emprego de meios divinos ou paranormais, podemos facilmente confrontar nossa interpretação do passado com o julgamento possível que dela teriam feito os viventes desse passado, e fazê-lo por três meios:

1. O prolongamento lógico das conseqüências de suas opiniões, até que possam ser aplicadas ao caso específico da nossa interpretação delas.
2. A sondagem das expectativas de futuro implícitas nos atos e palavras dos homens do passado.
3. A investigação das potências de autoconsciência que podemos desenvolver, *agora*, a partir das idéias e dos valores dos tempos passados.

7. Os quatro discursos de Aristóteles

O que me levou mais diretamente a esse empreendimento foi a necessidade de uma nova estratégia para a investigação que eu estava realizando a propósito de Aristóteles, daquilo que denomino sua “teoria dos quatro discursos”.

No meu livro *Aristóteles em Nova Perspectiva*, levantei a hipótese de uma unidade teórica implícita que desse sustentação à emergência das quatro ciências aristotélicas do discurso humano. A Poética, a Retórica, a Dialética e a Analítica proviriam de uma mesma fonte unitária: uma doutrina geral da credibilidade e da prova, que está subentendida em todo o sistema aristotélico. Essa doutrina, por sua vez, teria uma rigorosa homologia estrutural com a gnoseologia e a psicologia de Aristóteles. Uma vez explicitada, tal doutrina lançaria as bases de toda uma nova filosofia da cultura, portanto de uma nova teoria (e técnica) geral da interdisciplinaridade.

Não cheguei a essas conclusões através de uma “releitura” dos textos do mestre de Estagira, à luz dos conhecimentos e métodos histórico-filológicos atuais. Ao contrário, tentei imaginar o que teriam podido ser as respostas do próprio Aristóteles a certas questões precisas da atualidade, concernentes, no caso, a esse ideal típico dos nossos tempos ao qual denominamos interdisciplinaridade. Como teria Aristóteles enfrentado, digamos, o problema colocado pelo dualismo bachelardiano que afirma a coexistência de um universo das imagens poéticas e de outro das leis racionais? A obra de Scott Buchanan, *Poetry and Mathematics*, lhe teria parecido mais próxima da verdade ao afirmar a identidade essencial do poético e do matemático? A mim me pareceu que para Aristóteles nem o dualismo bachelardiano nem a fusão operada por Buchanan teriam parecido suficientes. Sua visão não teria podido ser senão a de uma *conversão progressiva* da Poética em Analítica *através* da mediação inevitável da Retórica e da Dialética, tal conversão estando na natureza mesma do processo cognitivo tal como concebido por ele, o qual pressupõe a transformação das percepções em esquemas plásticos e destes em esquemas eidéticos, bases dos conceitos. Para ele, a aparente dualidade teria se resolvido numa *quaternidade*.

Em seguida eu iria ter a alegria inesperada de ver minhas conclusões confirmadas, por métodos muito diversos, nos estudos, ambos igualmente notáveis, de Deborah L. Black e

Salim Kemal sobre o “silogismo imaginativo” no aristotelismo árabe³⁵.

Então se tornou para mim evidente a fecundidade do método que eu me havia audaciosamente permitido empregar. A inversão do olhar, que eu propunha, surgia como um utensílio delicado mas poderoso, ao mesmo tempo, para o historiador e o filólogo. Já não se trataria apenas de ver o passado no espelho da história das idéias segundo a imagem que fazíamos delas e de nós mesmos, mas sim também, e sobretudo, de supor *por trás* desse espelho a existência de *um outro* olhar, vivente e ativo, capaz de nos dar, caso necessário, uma resposta diferente daquela que decorria necessariamente da idéia que tínhamos de nós e do passado.

Um “passado vivente”, por justa e precisa que pudesse ser sua imagem segundo o historiador mais agudo e escrupuloso, não seria no entanto propriamente vivente na simples leitura que dele fizéssemos; para ser vivente de fato e de direito, ele teria de fazer sua própria leitura de nós — sua leitura de nossas leituras dele. O caráter vivente do passado se encontra menos no realismo de sua imagem, por mais completa e fiel, do que na sua capacidade de ver — e de nos fazer ver — a nossa imagem. Onde os melhores historiadores conseguiram fazer o passado vir a nós, restaria a tarefa de nos levar até ele, de nos submeter ao seu exame. Sabemos muito desse passado. Resta-nos conhecer o que ele sabia de nós, o que ele sabe de

³⁵ Deborah L. Black, “Le ‘syllogisme imaginatif’ dans la philosophie arabe: contribution médiévale à l’étude philosophique de la métaphore”, em M. A. Sinaceur (org.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, Ères-UNESCO, 1991; Salim Kemal, “Aristotle’s Poetics in Avicenna’s Commentary”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VIII: 1990, 173-210.

nós.

Em suma, se nossa preocupação de objetividade é algo mais que um simples desejo de reificação do passado, não se trata só de saber o que pensamos de Platão ou de Descartes, mas também o que Platão e Descartes teriam pensado de nós. O historiador deve tornar-se objeto, o historiado sujeito. Esse método funda-se no pressuposto de que todo pensamento ou ato humano não tem sentido senão no quadro de um futuro projetado, desejado ou temido, e de que por isto é sempre possível julgar o presente ante um tribunal dos tempos passados, tal como um adulto se põe em julgamento ante o tribunal de seus sonhos de infância e de seus projetos de juventude, e por eles mede quase que infalivelmente seu fracasso ou sucesso. Trata-se, com isso, de corrigir os excessos e as distorções inerentes a uma confrontação onde um dos antagonistas se encontra protegido sob a carapaça de uma confortável invisibilidade. Sem nos submeter a um tal julgamento, sem nos expor aos olhos dos mortos tanto quanto eles estão expostos aos nossos, nossa pretensa objetividade histórica não será jamais senão uma ilusão lisonjeira.

Muito tempo e muito esforço foram despendidos para que a ciência e a cultura modernas se libertassem de um etnocentrismo ingênuo — ou talvez malicioso, mas de malícia ingênua — que tomava por absolutos e incondicionados certos valores que a evolução dos fatos históricos não tinha produzido senão como adaptações do homem ocidental a

situações transitórias. No entanto, a neutralidade axiológica a que as ciências humanas se habituaram desde Max Weber, e o relativismo metodológico que se tornou o primeiro mandamento da pesquisa antropológica desde Margaret Mead, produziram, a longo termo, a queda num relativismo doutrinal, para-doxalmente dogmático e absolutista, o qual, fazendo de si mesmo a única visão aceitável do mundo, não resulta senão em restaurar retroativamente o mesmo etnocentrismo, sob pretextos inversos, uma vez que só o Ocidente moderno tem por crença oficial o relativismo e que todas as outras culturas, quando se revoltam contra ele e defendem a absolutidade de seus valores e de suas verdades, são imediatamente condenadas como “atra-sadas”, “radicais”, “fanáticas”, “fundamentalistas”. Não lhes resta, ante a autoridade absoluta do relativismo, senão o protesto absolutamente impotente do dominado ante o dominador.

Por outro lado, o relativismo dos antropólogos e dos sociólogos não tomou sob a proteção de seu comedimento axiológico senão algumas comunidades privilegiadas existentes ainda hoje — os índios, por exemplo —, recusando similar benefício as comunidades extintas, às épocas passadas de nossa própria cultura e às comunidades “fundamentalistas” de nosso próprio tempo — isto é, aos mortos de morte física e aos mortos de morte metafórica, todos condenados juntos a permanecer mudos e inermes ante a voz onipotente e onipresente do relativismo erigido em verdade absoluta. A revogação do etnocentrismo deixou intacto o *cronocentrismo*, que é o germe do qual ele renasce perpetuamente. E não é por acaso que em geral as comunidades excluídas do diálogo

sob pretexto de fundamentalismo são justamente aquelas que conservam o sentido de um diálogo com o passado, por exemplo os muçulmanos, os judeus ortodoxos, os católicos tradicionalistas — pessoas para as quais a revelação corânica, o encontro de Moisés com Yaveh no Monte Sinai, o sacrifício do Calvário não são relíquias de uma época extinta, mas atualidades viventes à luz das quais se julgam os atos do dia. Eis como o relativismo moderno, que professava derrubar os muros do preconceito e da discriminação, termina por se constituir ele mesmo como a fortaleza da exclusão. E se é verdade que cada uma dessas comunidades tem hoje em dia o dever de buscar uma via de conciliação entre seu amor das tradições e seu desejo de ocupar um lugar num mundo pluralista, não o é menos que este mundo tem o dever de fazer de seu relativismo alguma coisa de melhor que um dogmatismo modernista hipócrita e intolerante.

Mas é claro que o único proveito que se pode obter do relativismo, quero dizer, de um relativismo sério que se atenha aos limites da metodologia sem pretensões a uma autoridade dogmática, seria precisamente o de nos libertar de todo provincianismo, *tanto espacial quanto temporal*, o de alargar nossos horizontes e nos fazer subir a uma visão mais exata do quadro das relações onde nosso olhar se insere como um ator na cena, jamais como um puro espectador. O destino ideal de todo relativismo é o de ser provisório, é o de se transcender, de se transformar em outra coisa, de morrer como dúvida

para renascer como certeza mais nuançada e verdadeira. Tão logo o relativismo deixa de ser um simples ponto de partida e se afirma como ponto de chegada, tão logo ele deixa de ser um método e se afirma como doutrina, ele se torna o mais opressivo e tirânico dos dogmatismos, o mais injusto dos juízes, um magistrado invisível e onipresente que julga e condena sob o pretexto de se abster de julgar, e que portanto não é jamais responsabilizado por seus temíveis veredictos³⁶.

8. Conseqüências éticas e políticas da exclusão dos mortos

A recusa de um diálogo de igual para igual com os viventes de outrora é o resíduo de um historicismo perempto em teoria mas investido de uma força nova enquanto ideologia e pressuposto inconsciente da imagem do mundo dominante neste fim de século. As conquistas da técnica, a velocidade arrebatadora das transformações políticas e sociais, a constituição de um mercado global com todas as mudanças psíquicas e sociais que o acompanham, tudo isto é de natureza a nos encerrar cada vez mais no presente, a estreitar nossa consciência histórica, a fazer-nos ver o passado humano como um cemitério do irrelevante, portanto a nos colocar, por assim dizer, fora do tempo, isto é, fora de nós mesmos, num estado de delírio hipnótico.

Mas, à medida que o passado se afasta de nós, vai ficando

³⁶ V. “O Antropólogo Antropófago: Considerações sobre o Relativismo”, conferência pronunciada na Casa de Cultura Laura Alvim, Rio de Janeiro, a ser publicada proximamente pela Faculdade da Cidade Editora.

cada vez mais difícil tomá-lo como termo de comparação, e uma época que não pode ser comparada senão consigo mesma está reduzida a um estado de autismo. Eis a origem dos abismos de inconsciência que sulcam o espaço de nossos debates públicos. Para não dar senão um exemplo, que me parece pertinente ao tema deste colóquio:

Nossos contemporâneos, imbuídos de ilusão igualitária, crêem que o mundo caminha para o nivelamento dos direitos, sem se perguntarem se esse objetivo pode ser realizado por outros meios senão a concentração de poder. Essa ilusão torna-os cegos para as realidades mais patentes, entre as quais a da elitização, sem precedentes, dos meios de poder. O imaginário moderno concebe, por exemplo, o senhor feudal como a epítome do poder pessoal discricionário, e não se dá conta de que o senhor feudal estava limitado por toda sorte de laços e compromissos de lealdade mútua com seus servos, e que ademais não tinha outros meios de violência senão uns quantos cavaleiros armados de espada, lança, arco e flecha; homem entre homens, era visto por todos no campo e na aldeia, caminhava ou cavalgava ao lado de seu servo, às vezes trazendo-o na garupa, de volta da taberna onde ambos se haviam embriagado, e podia portanto, em caso de grave ofensa, ser atingido, inerte, nas campinas imensas onde o grito se perde na distância, por uma lâmina vingadora. Pela foice do camponês. Por uma faca de cozinha.

Em comparação com ele, o homem poderoso de hoje está colocado a uma tal distância dos dominados, que sua posição mais se assemelha à de um deus ante os mortais. Em primeiro lugar, os poderosos estão isolados de nós geograficamente: moram em condomínios fechados, cercados de portões eletrônicos, alarmes, guardas armados, matilhas de cães ferozes. Não entramos lá. Em segundo lugar, seu tempo vale dinheiro, mais dinheiro do

que nós temos; falar com um deles é uma aventura que demanda a travessia de barreiras burocráticas sem fim, meses de espera e a possibilidade de sermos recebidos por um assessor dotado de desculpas infalíveis. Em terceiro, os ocupantes nominais dos altos cargos nem sempre são os verdadeiros detentores do poder: há fortunas ocultas, potestades ocultas, causas ocultas, e nossos pedidos, nossas imprecações e mesmo nossos tiros arriscam acertar uma fachada inócua, deixando a salvo o verdadeiro destinatário que desconhecemos. Perdemos-nos na trama demasiado complicada das hierarquias sociais modernas, e temos razões para invejar o servo-da-gleba, que ao menos tinha o direito de saber quem mandava nele. Após dois séculos de democracia, igualitarismo, direitos humanos, Estado assistencial, socialismo e progressismo, eis a parte que nos cabe deste latifúndio: os poderosos pairam acima de nós na nuvem áurea de uma inatingibilidade divina.

O servo-da-gleba também tinha o direito de ir e vir, sem passaportes ou vistos e sem ser revistado na alfândega (o primeiro senhor de terras que resolveu taxar a travessia de suas propriedades desencadeou uma rebelião camponesa e pereceu num banho de sangue; o episódio deu tema a uma novela de Heinrich von Kleist

: Michel Kolhaas). Tinha ainda o direito de mudar de território, caso lhe desagradasse o seu senhor, e instalar-se nas terras do senhor vizinho, que era obrigado a recebê-lo em troca de uma promessa de lealdade. E, por fim, se caísse na mais negra miséria, tinha as terras da Igreja, onde todos eram livres para plantar e colher, por um direito milenar; a Revolução encampou essas terras e as rateou a preço vil, enriquecendo formidavelmente os burgueses que podiam comprá-las em grande quantidade, e criando a borda dos sem-terra que foram para as cidades formar o proletariado moderno e trabalhar dezesseis horas por dia, sem outra esperança senão a de uma futura revolução socialista (que os reverteria a uma condição similar à de escravos romanos). E, se através de lutas e esforços sobre-humanos o movimento sindicalista obtém finalmente para essa borda a jornada de trabalho de oito horas e a semana de cinco

*dias, ela ainda está abaixo da condição do camponês medieval, que não trabalhava, em média, senão uns seis meses por ano. Eis como o progresso dos direitos nominais não se acompanha necessariamente de um aumento das possibilidades reais.*³⁷

A distância que separa, nos nossos debates correntes, os conceitos e os fatos, dá às vezes à vida intelectual contemporânea o ar de um diálogo de loucos. A causa mais profunda disto é a absolutização do tempo, que causa a perda da perspectiva histórica e a incapacidade de nos medirmos. Após haver calado os homens de outros tempos, nossa época, prisioneira de sua singularidade absoluta, termina por se tornar invisível e incompreensível a si mesma, uma vez que, como o dizia o aristotelismo medieval, *individuum est ineffabile*.

Reencontrar o diálogo com o passado é reconquistar o sentido da unidade da espécie humana, e seria loucura pretender reintegrar na humanidade este ou aquele grupo que estejam hoje entre os excluídos e os discriminados, sem antes revogar a discriminação de toda a humanidade que nos precedeu.

O homem que, não podendo falar nem tendo quem fale por ele, não está à altura de por em questão o que dizemos dele, está para nós como os mortos

³⁷ O *Jardim das Aflições*, IV, IX, §32: pp. 350-351.

estão para os vivos. Mas tão logo nos damos conta de que esta analogia é algo mais que analogia, que ela traduz a relação real e efetiva que temos com os mortos, é justo perguntar se a exclusão que reduz metaforicamente os excluídos à condição de mortos não se funda numa prévia exclusão, literal e efetiva, dos mortos da assembléia dos falantes. Se não fôssemos surdos às vozes dos mortos, dificilmente o seríamos às vozes daqueles que reduzimos a uma condição *similar* à dos mortos. Se o afastamento físico total e definitivo não fosse suficiente para sufocar o grito dos homens, também não o seriam as barreiras de raça, de sexo, de crença, de nação.

Que importam no fim das contas, a discriminação e a exclusão de tal ou qual grupo, se o cronocentrismo de nossa cultura exclui e discrimina quase toda a humanidade? Não seria talvez excessivo perguntar se as discriminações parciais que este colóquio discute não são porventura expressões menores e localizadas de uma geral discriminação do homem mudo pelo homem falante. Dos ausentes pelos presentes. Dos mortos pelos vivos.

O primado do momento que passa sobre toda a história humana não é somente um erro de perspectiva, uma falta de realismo; ele é também o primado do eu sobre o outro, dos interesses imediatos sobre as exigências da razão e do amor ao próximo. De um próximo que um artifício cronocêntrico torna distante. Se em nossa vida pessoal o imediatismo está

intimamente associado ao egoísmo e à repressão da consciência moral, por que não o estaria também no plano maior da história e dos milênios? Com tanto mais razão, as exclusões e discriminações não sendo senão outros nomes de uma espécie de egoísmo social, não é razoável pretender mover-lhes combate e ao mesmo tempo preservar ao abrigo de todo ataque esse egoísmo temporal que é o cronocentrismo.

III. A GLOBALIZAÇÃO DA IGNORÂNCIA³⁸

1. O Direito Penal Cultural

³⁸ Palestra proferida em 8 de julho de 1997 na Casa de América Latina, em Bucareste, Romênia. Ao contrário do que fiz na Unesco, onde falei em francês porque a maior parte do auditório era de francófonos, em Bucareste preferi evitar a intermediação de um terceiro idioma e falei logo em português, com tradução simultânea para o romeno feita por Katrinel Florea, que se desincumbiu da tarefa com uma dedicação e um senso de responsabilidade comoventes. Seguiram-se debates, em francês, dos quais participaram mais ativamente, em campos opostos, respectivamente pró e contra minhas opiniões, o crítico literário Andrei Ionescu e o matemático Solomon Markus, aos quais nesta oportunidade agradeço.

1. Introdução

Peço que vocês me desculpem pela minha insistência em falar na minha própria língua. Este pedido não se deve a nenhum temor de não conseguir me fazer compreender num outro idioma. Mas é que, mesmo em português, nem sempre estou seguro de compreender bem o que eu mesmo digo. Na língua materna, cada pensamento nos ocorre com cinco ou seis vestimentas verbais diferentes, com diferentes nuances de sentido conforme os diversos interlocutores mais próximos ou mais estranhos, mais cultos ou incultos, a que imaginamos nos dirigir; e a comparação das deficiências recíprocas dessas várias alternativas mostra a insuficiência de todas elas e desenvolve em nós o senso de alguma coisa que, no pensar e no inteligir, vai além ou fica aquém do que se pode dizer, numa zona central e muda que, muitas vezes, é precisamente onde se encontra a verdade.

Na língua materna, estamos sempre conscientes da presença discreta dessa verdade que permanece mais insinuada do que declarada. Estamos conscientes disso justamente porque, familiarizados com as linguagens das várias classes, regiões e grupos humanos de nossa pátria, sabemos variar a expressão de modo a poder cercar e tornar visível, indiretamente, aquela zona central que as palavras não apreendem diretamente. Já numa língua estrangeira, por mais que a dominemos, jamais temos tantas alternativas: o pensamento já nos

ocorre com um molde lingüístico padronizado, que é o da faixa culta e supostamente “média” dessa língua, e é precisamente esta coincidência de um mesmo pensamento com um mesmo modo de dizer que nos induz à ilusão de termos expressado nossa idéia com a máxima exatidão possível. Quando escrevemos ou falamos numa língua estrangeira, tendemos por isto a nos dar razão demasiado facilmente, por nos faltar o senso crítico. Como aí não conhecemos senão uma só maneira de dizer as coisas, temos a ilusão de ter dito grandes verdades quando talvez dissemos pouco mais que nada.

Ademais, o francês, o inglês ou o italiano não são também línguas maternas do público presente, e falar-lhe em qualquer uma delas seria apenas convidá-lo a acrescentar, às deficiências da minha expressão, os da sua compreensão, fazendo deste encontro nada mais que um diálogo de ausências.

Em troca da amabilidade que vocês tiveram ao consentirem ouvir-me em português, faço votos de um dia falar-lhes em romeno, tão logo supere o humilhante estado de turista limitado a dizer nada mais que *buna ziua, multumesc, va rog e la revedere*.

A língua romena, pelo que pude observar do material que o nosso embaixador Jerônimo Moscardo me deu para ler em tradução desde o dia em que me

convidou a vir aqui, é portadora de mais de uma importante mensagem ao mundo; e, depois de conhecer as *Seis Moléstias do Espírito Contemporâneo*, acho lamentável que o prestígio universal — em si mesmo justo e merecido — de Emil Cioran ou de Mircea Eliade, por terem escrito em outras línguas, se sobreponha tanto ao de Constantin Noïca, que é mais filósofo do que o primeiro e mais autêntico místico do que o segundo.

Mas coisa semelhante acontece com a minha própria e querida língua natal. O maior de nossos pensadores, Mário Ferreira dos Santos, continua ignorado em sua própria terra e mais ainda fora dela, por ter vivido nela sempre e por ser um marginal em relação às correntes de pensamento dominantes na França, na Alemanha e nos países de língua inglesa. Regional e universal, o pensamento de Mário Ferreira não tem antepassados senão na escolástica portuguesa, uma filosofia por sua vez totalmente ignorada do mundo — malgrado a apologia que dela fez Leibniz — e bastante desconhecida dos próprios portugueses, que com freqüência nos asseguram, como se fosse coisa óbvia e provada, que sua pátria não tem filosofia nenhuma que valha a pena conhecer.

2. A Gerência Geral do Espírito

De onde vem, pergunto, esse masoquismo que leva alguns de nós, latinos, a esperar que os outros nos digam o que somos, que outros nos dêem a medida e o padrão de nossa identidade? Teremos acaso elevado o outro, o estrangeiro, o poderoso, à condição de Deus que, segundo dizia Claudel, é aquele que, em mim, é mais eu do que eu mesmo?

Não sei. Não sei nem rastrear as origens históricas da nossa alienação nem medir a extensão da sua gravidade. O que sei é que o futuro ameaça aprofundá-la para além do limite de segurança em que um povo pode confiar na sua capacidade de subsistir pela mera força da inércia. O que sei é que todos nós, brasileiros, portugueses, romenos, e muitos outros povos reduzidos a uma situação similar, chegamos a um ponto em que temos de decidir se vamos continuar a existir como unidades reconhecíveis, ou se nos deixaremos dissolver na pasta que hoje se prepara na alta culinária que a si mesma se denomina globalização.

Por favor, não me entendam mal. Não vim aqui juntar minha voz à dos nostálgicos do socialismo, que se levantam contra o capitalismo internacional. Nada

tenho a alegar, em princípio e de modo geral, contra a economia de mercado. Não sei o bastante de economia para impugnar os argumentos de Hayek ou de von Mises, que à primeira vista me parecem mais convincentes que os de Marx ou Celso Furtado. Também não cometerei a suprema indelicadeza de opinar quanto às decisões nacionais deste país que me recebeu tão afetuosamente, declarando se deve ou não entrar na OTAN, se deve preservar uma parte de sua economia estatal ou privatizar tudo de vez. Essas coisas estão para mim formidavelmente *ultra crepidam*. Só o que me pergunto é se essas decisões concernentes à administração do Reino de César não terminarão por se sobrepor às legítimas pretensões de um reino mais discreto, mais silencioso e mais interior, que é precisamente aquele de onde brota, como de uma fonte na floresta, a nossa expressão em palavras, reino este que nos acostumamos a consagrar a Deus, no tempo em que não nos envergonhávamos de acreditar mais n'Ele do que nos *slogans* dos políticos e nos anúncios da TV.

Pois o perigo que nos ameaça hoje não é tanto o de que a administração impessoal do mundo domine as nossas economias — pois ela já o fez, e nem sempre isto nos trouxe dano —, mas sim o de que, a pretexto de atender às nossas necessidades materiais, ela se arrogue o poder de administrar e dirigir a vida do nosso espírito. O perigo que nos cerca é o de entrarmos numa época em que os profetas e os santos,

os místicos e os sábios, a que costumávamos confiar o guiamiento de nossas almas, tenham de pedir guiamiento, por sua vez, à sabedoria superior dos gerentes administrativos. Dos planejadores econômicos. Dos engenheiros comportamentais. Das ONGs. Das agências de publicidade.

Essa perspectiva é menos aterrorizante do que humilhante. Ela não fará de nossa vida um martírio, mas uma piada grotesca. Contemplando-a, do alto dos céus, os anjos não terão por nós piedade, mas desprezo. Desprovida de luz própria, condenada a refletir apenas o brilho das estatísticas e o fulgor dos decretos administrativos, a inteligência humana destronada, gemendo sob o escárnio das galáxias, finalmente se arrastará aos pés do deus-estômago, pedindo perdão por ter ousado um dia pretender alcançar a verdade e servir a mais alto propósito que o de fomentar o desenvolvimento econômico.

3. O Relatório da UNESCO

Caso vocês me perguntem agora, amigos romenos, se não existe algum exagero ou figura retórica nessa minha previsão, respondo que não se trata sequer de previsão, mas da simples divulgação de um fato. De um fato que se desenrola ante nossos olhos já há pelo menos dois anos, sem que nesses olhos se possa ler o menor sinal de escândalo, dor, espanto ou inconformidade.

Se me pedem uma prova de tão grave malefício intentado contra a humanidade, respondo que a prova foi tornada pública pelos próprios autores do feito, sem o menor sinal de vergonha ou constrangimento; que, ao contrário, a exibiram como título de glória e motivo de auto-satisfação; que nenhum deles recebeu por seu ato qualquer punição ou censura, por mínima que fosse, mas foram todos premiados pelos governos de seus respectivos países, bem como por aqueles que, revelando sua verdadeira natureza com uma certa candura que se diria beirar a insanidade, se declaram e de fato são os governantes da Terra, vale dizer, os príncipes deste mundo.

A prova a que me refiro está aqui, e ao exhibi-la nada faço de novidade, pois se trata de documento oficial, distribuído ao planeta pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

Esta organização surgiu logo depois da II Guerra

Mundial, numa atmosfera onde a vitória contra o nazismo parecia prenunciar uma época de paz e colaboração entre todos os povos. Como o seu próprio nome diz, nasceu de uma reunião de nações, o que subentende que cada uma delas tivesse soberania bastante para se associar livremente com outras ou dissociar-se delas como bem entendesse.

Passadas quatro décadas, a natureza da organização parece ter mudado. De um órgão de assistência mútua, transformou-se num escritório de planeamento. De um fórum de debates, tornou-se um órgão legislador e normativo, que hoje se arroga o direito de definir o bem e o mal, de recompensar os bons e punir os maus.

O documento oficial a que me referi acima é um relatório que, publicado em 1995, ainda não chamou a atenção do público intelectual, talvez justamente por conter afirmações tão assustadoras, que a mente, diante delas, cai imediatamente num estado de transe cataléptico para se proteger da visão de um absurdo mais temível do que a fragilidade humana pode suportar.

O documento chama-se *Rapport de la Commission mondiale de la culture e du développement* e é assinado pelo presidente da dita *Commission*, Javier Pérez de Cuéllar, secundado por uma lista de celebridades, entre as quais Claude Lévi-Strauss, Ilya Prigogine, Elie Wiesel

e o economista brasileiro Celso Furtado, homem que em meu país desfruta de um prestígio quase que de herói nacional.

Não sei se essas pessoas examinaram o relatório com a meticulosidade necessária para concordar com ele no todo e nos detalhes, ou se o assinaram em confiança. Em todo caso, ao ler a folha de rosto do relatório, onde constam todos esses nomes célebres, tive a impressão de ver ali alguma coisa de similar aos letreiros do filme italiano *Uccellacci e Uccellini* (“Gaviões e Passarinhos”), onde consta a seguinte declaração:

ASSUMINDO A DIREÇÃO DESTE FILME
ARRISCOU SUA REPUTAÇÃO...
PIER PAOLO PASOLINI³⁹.

Vejamos alguns trechos. O relatório começa por

fazer a apologia da diversidade cultural:

Notre principe de base doit être de prôner le respect de toutes les cultures dont les valeurs sont respectueuses de celles des autres cultures. Le respect va plus loin que la tolérance; il suppose que l'on adopte une attitude positive à l'égard des autres et que l'on accueille leur culture avec joie.

À primeira vista, nada mais lúcido e correto. Para mim, que comecei minha carreira de estudioso com as religiões comparadas e tive a oportunidade de ver a riqueza de

³⁹ Parece que não fui só eu quem percebeu essa semelhança. A própria Secretaria-Geral da Unesco, numa nota no fim do documento, se exime de qualquer responsabilidade oficial pelo seu conteúdo, atribuída exclusivamente à Comissão. Tendo o colunista César Giobbi, de *O Estado de S. Paulo*, noticiado — aliás numa nota gentil e simpática — que em Bucareste eu fizera críticas à Unesco *em geral*, tomei a iniciativa de lhe comunicar imediatamente essa ressalva, a bem da justiça.

contribuições espirituais que o mundo cristão podia receber do judaísmo e do islamismo, a exigência de ir além da simples tolerância é mesmo alguma coisa de óbvio e primário. Jacques Maritain, um autor que nunca apreciei muito mas que nos seus dias de velhice, reconheço, esteve bem próximo de se tornar um verdadeiro homem de sabedoria, escreve em *Le Paysan de la Garonne*, o melhor de seus livros, que o cristão entre judeus, muçulmanos ou budistas não deve encará-los como matéria-prima de futuras conversões possíveis, mas considerá-los *desde já* como partes integrantes do corpo místico de Cristo, aí integrados por um mistério de misericórdia que transcende a nossa compreensão.

Algo até mesmo mais incisivo encontro no *Corão*, onde Allah promete a salvação aos muçulmanos, aos cristãos e aos judeus igualmente, e ordena:

“Concorrei na prática do bem, que no Juízo Final nós dirimiremos as vossas divergências.”

É certamente um dos versículos mais belos de toda a literatura sacra mundial. São pensamentos dessa ordem que nos ocorrem à leitura das primeiras páginas do relatório. Esse sentimento é sublinhado ainda mais quando lemos citação de Claude Lévi-Strauss que vem nas páginas finais de sua Introdução:

“La véritable contribution des cultures ne consiste pas dans la liste de leurs inventions particulières, mais dans l'écart différentiel qu'elles offrent entre elles. Le sentiment de gratitude et d'humilité

que chaque membre d'une culture donnée peut et doit éprouver envers toutes les autres, ne saurait se fonder que sur une seule conviction: c'est que les autres cultures sont différentes de la sienne, de façon la plus variée; et cela, même si la nature dernière de ces différences lui échappe..."

São quase as mesmas palavras do Corão: mesmo aquilo que, numa outra cultura, escapa à nossa compreensão, pode ser no fundo algo de bom. A coexistência dos diferentes não é portanto o confronto do bem e do mal, mas de diferentes formas do bem.

Tudo isso está absolutamente bem dito, e é verdadeiro.

Mais ainda, os redatores do relatório mostram estar também conscientes dos riscos que a mundialização das comunicações, da economia e da política impõe às diferentes culturas:

"On craint que le développement ne se solde par la perte de l'identité, de la solidarité collective et des valeurs personnelles."

Ora, quando existe consciência dos valores em jogo e dos perigos que ameaçam esses valores, é de se prever que as decisões levarão em conta meticulosamente ambos esses fatores, evitando que a ação humana deprima os valores e realce os perigos.

Por isso mesmo, quando passamos, na leitura do relatório, da parte descritiva e analítica à parte normativa e prática, medidas propostas nos parecem ter sido concebidas num espírito precisamente inverso ao daquele que presidiu à redação da Introdução.

Vejam os:

1) A Comissão propõe a publicação de “indicadores culturais do desenvolvimento”. Nesse sentido, a Unesco faria uma avaliação anual das políticas culturais que favorecem o desenvolvimento e daquelas que lhe oferecem obstáculo.

2) A Comissão vai estabelecer uma distinção rigorosa entre as práticas culturais “boas” e “más”. Isto é literal:

“... la mise en lumière de l'existence de bonnes pratiques et des bonnes politiques culturelles... ainsi que la dénonciation des mauvaises pratiques et des composants inacceptables.”

3) Mais adiante, a Comissão ergue sua bandeira mais alto ainda: propõe-se “*protéger les droits culturels en tant que droits de l'homme*”.

Talvez eu seja demasiado desconfiado, mas sempre que ouço falar em “*droits de l'homme*” penso em tribunais revolucionários e guilhotinas. De guilhotinas o relatório não fala, mas, quanto ao tribunal, já está na ordem do dia:

... la CID pourrait produire un Code international de conduite en matière de culture, qui servirait de base pour statuer sur des violations flagrantes des droits culturels... Le Code ou ses dispositions pourraient devenir partie intégrante du ‘Code des crimes contre la paix et la sécurité de l'humanité’ dont le projet est actuellement à l'étude.

4) Dando prosseguimento à criação da nova ordem cultural mundial, a CID constituiria um *Office International du Médiateur pour les droits culturels*, incumbido de se antecipar ao lerdo Deus islâmico e dirimir as divergências desde já.

E para que não haja incerteza nos critérios de julgamento, será estabelecida uma nova ética universal, que, se sobrepondo a todas as éticas culturais, poderá julgá-las desde cima com divina imparcialidade. Quanto ao conteúdo dessa ética,

“la Commission estime que la véritable base d’une éthique universelle est une moralité commune. Les principes de démocratie, de transparence, de responsabilité et de droits de l’homme devraient être universels et non sélectifs”.

5) Finalmente, no intuito piedoso de proteger os grupos minoritários, a Comissão declara que

“un système international basé uniquement sur les relations entre les gouvernements n’est plus suffisant por le XXIe. siècle”.

É necessário, segundo o relatório,

“une participation plus large de ceux dont les vies subissent l’influence des décisions prises”.

Quem são esses? A lista é grande:

“les organisations non gouvernementales, les fondations privées, les représentants des peuples autochtones et des minorités culturelles, les sociétés internationales et les syndicats, les parlementaires et divers autres représentants de la société civile...”

Segundo o relatório, as Nações Unidas, no instante de sua fundação, não tinham ainda legitimidade suficiente, porque

“c’étaient des représentants de gouvernements qui composaient la totalité de ses organes...”

Mas agora, anuncia a CID,

“le temps est venu de rétablir la suprématie du peuple dans les organisations internationales”

e, para esse fim, nada melhor que a eleição direta:

“faire élire les membres de l’Assemblée générale au suffrage direct par les peuples de toutes les nations”.

Trata-se, em suma (conclui o relatório num paroxismo de auto-exaltação (de

“réinventer pour le XXIe. siècle une Organisation des Nations Unies qui brillera d’un éclat visionnaire pour les jeunes générations”.

4. A Nova Ordem Cultural do Mundo

Talvez porque eu já não pertenço às *jeunes générations*, o *éclat visionnaire* anunciado apresenta a meus olhos a tonalidade sombria de uma ameaça apocalíptica. Se bem compreendi o relatório, aquilo que devia ser apenas uma análise do estado cultural da época terminou por ser o plano de uma revolução mundial. Esta revolução tem cinco metas:

1. Criar uma nova ética, a qual, sendo universal, transcenderá e abarcará todas as éticas e as morais conhecidas, que passarão a ser por ela julgadas, legitimadas ou condenadas. Reduzidas ao estatuto de fenômenos culturais localizados (geográfica e historicamente), a moral cristã e a judaica, a muçulmana e a budista, assim como todas as outras criadas, recebidas ou reveladas ao longo dos milênios deverão portanto abdicar de toda pretensão de universalidade, reconhecer a relatividade de seus princípios, contentar-se em

exercer sobre populações claramente delimitadas a autoridade delegada da nova moral universal.

2. Em nome da nova moral, proibir toda concorrência, todo confronto entre as morais antigas, às quais só será lícito conviver numa atmosfera de gratificação mútua, onde cada qual deverá proclamar que os princípios da vizinha são tão bons ou melhores que os dela, que continua apegada a eles apenas por uma questão de hábito, que no fundo todos os valores e princípios se equivalem, e que a única coisa que importa é a fidelidade de todos aos princípios da Unesco.

A Unesco, como se vê, foi bem adiante do Deus islâmico, não apenas antecipou o Juízo Final e a arbitragem de todas as divergências, como instaurou por decreto o convívio sem concorrência.

3. Mas o novo código não será apenas moral, e sim jurídico. Não define apenas males, porém crimes. Males lamentam-se. Crimes, punem-se. Ao propor a inclusão dos “crimes culturais” no “Código dos crimes contra a paz”, a Comissão Internacional de Desenvolvimento cria nada menos que um Código Penal Cultural. Qualquer rejeição, crítica ou não-aceitação de valores culturais, por mais contrários que sejam aos nossos próprios, será uma violação dos direitos do homem, um crime contra a humanidade. O judeu que criticar os cristãos por comerem carne de porco, o cristão que fale mal dos muçulmanos por se casarem com quatro mulheres, o muçulmano que condenar como idolatria o culto das imagens nas igrejas cristãs, terá cometido um crime contra a Paz e será julgado por um tribunal internacional, como Eichmann.

4. Porém, na medida mesma em que a nova moral se proclama universal, e relativiza todas as outras como “fenômenos culturais”, não haverá como estabelecer, entre estas, qualquer diferença de valor. Todas valerão o mesmo, todas serão relativas e prestarão a mesma reverência à única moral universal. Somente esta pode alegar, em favor de si própria, uma diferença de valor. As demais deverão manifestar umas às outras não apenas tolerância, mas completa aceitação, como pretendia Lévi-Strauss. Isto significa, sumariamente, que um cristão ficará tão impedido de julgar à luz da moral da Igreja os muçulmanos e os judeus, como também quaisquer outras correntes de opinião, contanto que estas tenham representatividade suficiente para formar uma ONG, para eleger deputados ou para fazer, por qualquer modo, sua voz chegar à tribuna da Unesco. Portanto, se um cristão, um muçulmano ou um judeu ortodoxo, em nome da sua moral milenar, condena a prática do homossexualismo ou o direito ao aborto, comete também um crime cultural.

5. Mas, se o código encarregado de julgar o mundo se sobrepõe a todos os códigos relativos, também a autoridade encarregada de fazê-lo cumprir se sobrepõe a todas as autoridades geograficamente limitadas, isto é, aos governos nacionais, exercendo sua ação diretamente sobre os povos e fazendo valer suas sentenças pela legitimação direta do sufrágio universal. O programa é simples e claro: um poder

universal absoluto, legitimado por um código moral e jurídico universalmente válido, exercendo sua autoridade por cima e a despeito não só das várias culturas como dos vários Estados.

Não é mesmo um *éclat visionnaire*?

5. Os Princípios Supremos

A um primeiro exame, o mais esplendoroso (o mais *éclatant*, na língua do relatório (nessa visão é a facilidade, a rapidez com que uma comissão de planejadores sociais se propõe dirimir, com um código de ética redigido e votado a toque de caixa, todas as mais profundas divergências morais em que a humanidade se dilacerou ao longo dos milênios, resolver os dilemas em que se debateram em vão Lao-Tsé e Confúcio, Shânkara e Buda, Aristóteles e Agostinho, Avicena e Al-Ghazali, Tomás e Leibniz, Kierkegaard e Heidegger, e reduzir ao unanimismo de umas poucas fórmulas simples a dissensão moral universal.

Mas, se nos perguntamos quais são, afinal, os princípios supremos que absorverão e superarão todas as divergências, então vemos que o relatório aponta três e não mais de três. Há neste espírito de síntese algo de supraceleste, quando sabemos que Jeovah precisou de dez e não menos que dez.

Os três princípios são: desenvolvimento, democracia e igualdade dos sexos.

Os dois primeiros são definidos pelo próprio relatório.

Desenvolvimento:

“Le but ultime du développement est le bien-être physique, mental et social de chaque être humain.”

Democracia:

“La démocratie se caractérise par l’existence de deux institutions: de véritables élections organisées à intervalles réguliers et l’exercice effectif d’un ensemble de libertés et de droits civils.”

Quanto à igualdade dos sexos, o relatório nos informa, citando o Relatório sobre o desenvolvimento humano de 1995, que “o desenvolvimento humano, se não tem em conta os dois sexos, está em perigo” (coisa de que, verdadeiramente, se não fosse esse aviso, ninguém teria suspeitado).

Diante desses fatos, ocorrem-nos várias perguntas, cuja discussão tomará a segunda parte desta conferência:

1. Como é possível que a inteligência humana chegue ao estado de cruza, ingênuo e brutal ao mesmo tempo, que pretende arbitrar divergências morais e culturais milenares com base em esquemas políticos tão simplórios?

2. Por que acontece que, à medida que a opinião da classe letrada se mundializa graças à informatização e à rede de telecomunicações, nessa mesma medida ela perde o senso crítico e a acuidade intelectual ao ponto de confundir normas políticas concretas com princípios éticos universais?

Que se passou, em suma, na história e no desenvolvimento humano, para que pudéssemos descer tanto?

2. Ascensão e queda da consciência humana

1. Introdução

Sem a menor pretensão de oferecer a essas perguntas uma resposta cabal, posso no entanto associar os fatos descritos a dois ciclos históricos, um distante, outro próximo.

O primeiro desses ciclos é aquele em que a consciência humana vai se destacando do ventre obscuro do discurso coletivo para se afirmar como portadora de uma luz autônoma, que flui diretamente de verdades universais. O segundo vai no sentido precisamente inverso: assinala o retorno do discurso coletivo ao estatuto de autoridade suprema, investida do direito de subjugar e esmagar a consciência individual.

2. O ciclo da emergência da consciência individual autônoma

O ciclo de emergência da consciência individual autônoma manifesta-se entre o apogeu dos Impérios egípcio e babilônico (2000 a. C.) e o advento do Cristianismo. O ciclo da sua retração começa mais ou menos no reinado de Henrique VIII na Inglaterra (1509-1547) e, mais veloz que o primeiro, está próximo de chegar a um apogeu na hora em que vivemos.

1. Nos grandes impérios da Antiguidade, não vemos surgir nenhuma espécie de pensamento, de ciência, de conhecimento religioso ou mesmo de visão mística, que não esteja imbricado organicamente no tecido das crenças coletivas que formam, por assim dizer, a ideologia “oficial” da sociedade ou do Estado. Nessa época, a organização social é, como demonstrou Eric Voegelin⁴⁰, a encarnação mesma da verdade conhecida. Não que o pensamento individual fosse reprimido: ele simplesmente não existia como unidade reconhecível.

2. O primeiro sinal de uma ruptura com esse estado de coisas vem de um povo de pastores, que até então vivera num segundo plano: os hebreus. Entre os hebreus, a Verdade não surge de imediato como a constituição vivente de um Estado, mas como um tipo especial de conhecimento passado diretamente por Deus a determinados indivíduos, os profetas. O profeta, longe de ser desde logo a personificação da crença coletiva, como o era o faraó egípcio, rei-sacerdote e encarnação da divindade, era com freqüência um homem entre outros, sem autoridade especial; muitas vezes era um indivíduo marginalizado e hostilizado, que tinha de lutar contra a comunidade e provar a sua verdade à força de um confronto vitorioso com a crença coletiva. Não se tratava de uma prova dialética, mas da aposta na veracidade da profecia:

⁴⁰ V. Eric Voegelin, *Order and History*, 5 vols., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1987.

o fato consumado provava o acerto da mensagem profética, o erro da obstinação coletiva. Mas muitos profetas foram mortos pela comunidade antes de poderem provar a verdade do que diziam⁴¹.

Essa é a mensagem original que os hebreus trazem ao mundo: a verdade — a palavra do Deus universal — pode ser conhecida por um homem em particular, sem a participação da comunidade. A prova da verdade não está na unanimidade da crença coletiva encarnada em um rei-deus, mas na confiabilidade (*emunah*) da mensagem que, por mais improvável que pareça ao consenso coletivo, acaba por se provar verdadeira pelo desenrolar dos fatos históricos.

3. Um segundo passo decisivo na direção da autonomia da consciência individual é dado pela filosofia grega, no período áureo que vai de Sócrates a Aristóteles. Destacarei aqui apenas a figura de Sócrates. Este já não traz apenas, como os profetas hebreus, uma mensagem cujo conteúdo é rejeitado pela comunidade. Ele contesta abertamente as crenças comuns, em nome da exigência de um discurso consistente e universalmente válido. A verdade é função de uma prova *apodíctica* (=indestrutível) que não pode ser imposta a todos porque só tem acesso a ela aquele que consente, livremente, em seguir os passos da demonstração dialética. O indivíduo livre, que pensa e investiga com honestidade, tem acesso a

⁴¹ O profeta hebreu, sendo com freqüência um bode expiatório das culpas sociais sem (ou antes de) ter ascendido à condição de chefe ou rei, antecipa o mistério cristão que faz da vítima inocente a portadora da verdade. V. René Girard, *Le Bonc Émissaire*, Paris, Grasset, 1982, e *La Route Antique des Hommes Pervers*, id., ibid., 1985.

verdades universais auto-evidentes, cuja posse é negada àqueles que meramente ecoam o discurso coletivo.

Se os profetas hebreus eram apedrejados e mortos, Sócrates é também condenado à morte. As diferenças principais entre eles são: 1º, que os profetas eram virtuais governantes ou líderes de seu povo, que às vezes aceitava seu guiamento, às vezes o rejeitava com violência, ao passo que Sócrates não reivindica nenhuma espécie de poder ou autoridade e admite de bom grado ser a testemunha inerme de verdades que só se tornarão evidentes e obrigatórias num outro mundo, após a morte, e que nesta vida permanecerão como um segredo somente acessível aos filósofos; 2º que os profetas apelavam à prova dos fatos, a qual acabava, mesmo depois da sua morte, por se impor a toda a comunidade, ao passo que Sócrates não recorre senão à prova dialética, muito mais sutil e evanescente, cuja confiabilidade não se revela senão àqueles poucos que participam da investigação em busca da verdade. A autoridade da verdade, em Sócrates, está fora do reino da história e dos sentidos.

4. O passo decisivo na conquista da autonomia da consciência individual como portadora da verdade universal se dá com o advento de Nosso Senhor Jesus Cristo. Tal como os profetas e tal como Sócrates, Ele também é o portador de uma verdade solitária que a comunidade rejeita, e tal como eles é condenado à morte. Mas, diferentemente dos profetas, Ele não anuncia nenhum fato histórico destinado a conferir

autoridade pública a essa verdade após a morte do seu portador; mesmo a ressurreição só é testemunhada pelos que já haviam aceitado a mensagem antes da morte do Mestre. E, diferentemente de Sócrates, Ele não apela a nenhuma técnica da prova racional. Ao contrário: Ele declara ostensivamente que sua mensagem é um contra-senso à luz de todas as aparências, sensíveis ou racionais, que ela é um mistério e que cada homem só tem acesso a ela mediante a fé, isto é, uma aposta interior, uma decisão livre, um ato de coragem e de confiança a que nada o obriga, nem na esfera dos fatos nem na esfera dos argumentos. S. Paulo Apóstolo enfatizará essas diferenças da maneira mais contundente, ao condenar simultaneamente as duas formas de incompreensão, a judaica e a grega: os judeus, diz ele, pedem *milagres* (provas sensíveis), os gregos pedem *argumentos* (provas racionais), mas a verdade é um mistério que transcende as percepções e as razões⁴². É evidente que com isto Paulo não nega toda legitimidade à exigência de fatos e razões, que é válida no seu próprio plano, mas enfatiza que em ambos os casos o sujeito do conhecimento impõe condições à verdade para poder admiti-la como verdade consensualmente válida, e que no caso da Verdade essencial essa exigência é descabida, pois não se trata de enquadrar a verdade nos critérios cognitivos da coletividade, e sim de curar a alma, pela fé e pelo batismo, para que se torne capaz de acesso *pessoal* à verdade. Por outro lado, Cristo não se apresenta apenas como portador da verdade, mas como *encarnação vivente* da verdade, e não promete aos homens apenas o conhecimento, mas a

⁴² I Cor. 1:22-23.

integração real e plena na vida da verdade, isto é, uma vida eterna verdadeira⁴³.

Dos profetas hebreus até Jesus, passando pela filosofia grega, a autoridade exterior, a aprovação social da verdade se torna cada vez mais tênue, os meios de prova cada vez menos consensuais e mais interiores, cada vez mais distantes dos centros do poder mundano e mais próximos do centro do coração humano, da consciência solitária do homem que, como viria a dizer Sta. Teresa de Ávila, está “*solo con el Solo*”, solitário com a verdade solitária. Cristo na cruz é a verdade solitária, a perfeita identidade entre a alma individual e a verdade universal, ambas rejeitadas pelo consenso social.

A base de toda a civilização cristã consistirá de milhões e milhões de atos solitários de adesão a uma verdade invisível e sem prova exterior. Enquanto os homens forem capazes desse tipo de decisão interior, o cristianismo se expandirá sobre o mundo⁴⁴.

Não é de estranhar que, à medida mesma que o dogma

⁴³ Não por coincidência, as três etapas desse ciclo correspondem aos três sentidos que a palavra “verdade” tem respectivamente em hebraico, grego e latim. O hebraico *emunab* tem o sentido de “confiança” numa *promessa*. No grego *aletheia*, a verdade é uma “evidência”, uma patência, algo que se vê. O latim *veritas* tem a acepção de *narrativa fidedigna*, de exata recapitulação dos fatos. (V., a propósito, Julián Marías, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 5ª ed., 1958, pp. 86 ss.) Com efeito, na tradição hebraica a verdade é projetada para o futuro, na *expectativa* do cumprimento da promessa. Na filosofia grega, a verdade é uma *visão intelectual*. No cristianismo, é o *fato consumado*: a encarnação de N. S. Jesus Cristo.

⁴⁴ V. *O Jardim das Aflições*, § 24, pp. 244 ss. da 1ª ed.

cristão se consolidar num sistema teológico racional (no fim da Idade Média) e a Igreja adquirir plenamente a autoridade do consenso social dominante (no Renascimento), contentando desta forma as duas mentalidades opostas, a dos “gregos” e a dos “judeus”, e abdicando do seu terreno específico, que é o da liberdade interior, nessa mesma medida o cristianismo se enfraquecerá e caminhará para o esquecimento.

*3. O ciclo de dissolução da consciência individual na suposta
“consciência coletiva”*

É precisamente aí que começa o segundo ciclo que mencionei.

Um dos primeiros sinais aparece no campo das ciências, com a distinção estabelecida por Lord Bacon entre as qualidades primárias e secundárias dos objetos sensíveis. Aquelas são o peso e a extensão. Estas, o gosto, a cor, etc. A diferença consiste em que as primárias podem ser medidas com precisão e confirmadas, portanto, pelo consenso coletivo, enquanto as secundárias são “subjetivas” e variam de indivíduo para indivíduo. Num primeiro momento, essa divisão tem um sentido apenas prático: destina-se a circunscrever os aspectos da realidade que são mais acessíveis ao estudo científico. Porém, aos poucos, ela adquire o alcance de uma lei metafísica, que divide a realidade numa faixa “mais real” e noutra “menos real”. A dificuldade de medir as qualidades secundárias transforma-se num decreto que as expelle do mundo objetivo, constituído doravante somente de

peso e extensão. Para Descartes, a extensão é a qualidade por excelência das substâncias físicas. De nada adiantou Leibniz protestar que só com a extensão não se poderia de maneira alguma definir uma substância, que seria preciso acrescentar-lhe um algo mais que determinasse a sua individualidade para que não se confundissem as substâncias com o mero esquema da sua espécie.

O prestígio científico da “substância extensa”, baseado na facilidade que oferece para a confirmação consensual, terminou por fazer dela a única realidade. A matematização da natureza fez desta um conjunto de convenções aceitas pela comunidade científica e tido como “mais real” do que o mundo das “sensações subjetivas”, isto é, o mundo das montanhas e árvores, pássaros e bichos, homens e casas onde todos vivemos.

O consenso científico vale, aí, pelo antigo consenso comunitário.

Mais ou menos na mesma época, formam-se os modernos Estados nacionais, e, na tentativa de legitimar teologicamente o poder das nações, uma teoria de grande sucesso, elaborada por Sir John Fortescue, afirma que cada nação é um “corpo místico”, com os súditos sendo partes místicas do corpo do rei exatamente como os fiéis eram partes do corpo místico de Cristo. Esta mera figura de retórica assume o papel de uma verdade dogmática, sem levar em conta que os fiéis se integravam no corpo de Cristo por uma participação íntima

fundada numa decisão livre, enquanto a condição de súdito deste ou daquele rei era apenas uma casualidade exterior de ordem demográfica. Por um truque de linguagem, a comunidade territorial encarnada no rei assumia assim a figura de um personagem vivo, dotado não só de autoconsciência mas da autoridade emanada da inspiração divina.

Nos séculos seguintes produz-se o choque das tendências “progressistas” e “conservadoras”, mas ambas as correntes estarão aliadas num ponto: ambas concorrem para fortalecer o mito da substancialidade da consciência coletiva. Os filósofos do Iluminismo e da Revolução Francesa criam duas noções que vão desempenhar nesse sentido um papel decisivo: a “opinião pública” e a “vontade geral”.

Conforme assinalei em *O Imbecil Coletivo*, o moderno pensamento consensual entre os intelectuais “nasceu nos clubes, assembléias e salões literários onde se gerou a Revolução Francesa — na ‘República das Letras’. Foi ali que pela primeira vez a intelectualidade moderna sentiu a força da sua união e se sagrou rainha sob o título de “opinião pública”. De fato este termo não designava a opinião das massas, mas o sentimento comum das elites letradas. O característico desses clubes, que os diferenciava, por um lado, das sociedades científicas como hoje as conhecemos e, por outro, dos centros de debates da universidade medieval, era a completa ausência de critérios racionais para a validação dos argumentos: era o império da ‘opinião’ — no sentido grego da *dóxa*, ou pura crença. Questões teóricas de gnoseologia, de metafísica, de economia e mesmo de ciências naturais eram ali

decididas no grito, segundo as preferências da maioria. A doutrina verdadeira não era a que coincidissem com a realidade, mas a que melhor expressasse as aspirações do coletivo, na linguagem mais lisonjeira às paixões do momento.”

Já na fase propriamente revolucionária, a “opinião pública”, que fora até então um simples critério para a aferição consensual da “verdade”, adquire a força de uma autoridade, torna-se uma das fontes do direito, agora com o nome de *Volonté Générale*. A “vontade geral” é o princípio fundamental das leis e dos atos de governo, e sua autoridade é absoluta e irrecorrível.

A reação ideológica conservadora, proveniente dos historiadores e filólogos alemães, toma a forma de uma apologia das tradições, que termina por afirmar, contra a autonomia da consciência individual, a realidade substantiva dos “espíritos nacionais”.

Mas ao mesmo tempo que em Paris rolam as cabeças dos aristocratas, na pacata Königsberg Immanuel Kant promove, em silêncio, uma revolução de conseqüências ainda mais devastadoras. De um lado, ele reúne argumentos, aparentemente imbatíveis, contra a pretensão humana de conhecer objetivamente as coisas como são. Todo o nosso conhecimento, diz ele, não faz senão projetar sobre os objetos que lhe são fornecidos os esquemas inatos do nosso próprio aparato cognitivo: as formas *a priori* da percepção (o espaço e o tempo) e do conhecimento racional (as categorias). Se Kant

houvesse parado por aí, seria apenas um cético a mais. Porém, mais devastadora do que a sua destruição da metafísica clássica, foi a sua reconstrução das bases da certeza. As formas *a priori* são certamente subjetivas, afirma ele, mas são universais e necessárias. Sendo assim, a garantia da verdade do conhecimento não está na ligação objetiva entre o conhecimento e as coisas, mas na universalidade do subjetivo. Posso ter a certeza de que estou na verdade quando sei, *a priori*, que meu pensamento está de acordo com a universalidade dos esquemas subjetivos, isto é, com uma espécie de supraconsciência que transcende todas as consciências individuais. Como essa supra-consciência, por sua vez, não pode ser divina (pois, segundo Kant, de Deus nada podemos saber senão pela fé), só pode então ser a consciência da comunidade humana, substancializada, personalizada e tornada mais consciente do que os indivíduos⁴⁵. Eis aí, de um só golpe, a consciência separada da individualidade corporal e atribuída a um universal abstrato. Com isto, Kant abriu definitivamente as portas da História para todos os ataques do totalitarismo à liberdade da consciência individual, liberdade que não obstante o próprio Immanuel Kant, com notável incoerência, proclamava respeitar acima de tudo.

⁴⁵ Daí a afinidade que Lucien Goldmann descobre entre kantismo e marxismo. V. *Introduction à la Philosophie de Kant*, Paris, Gallimard, 1968.

4. A ascensão do sacerdócio das trevas

Daí por diante, todas as ideologias, todas as facções, sem exceção notável, buscarão pretextos para novas e novas desapropriações da consciência, transferindo sempre o encargo de conhecer a verdade do indivíduo para a coletividade, e divergindo somente quanto à coletividade que deve ser designada para tal investidura.

Para o hegelianismo, o portador da razão já não é o homem de carne e osso, mas o Estado que o hominiza e fora do qual ele não é senão um bicho feroz e mudo.

O positivismo atribui a autoridade absoluta à comunidade científica, que, livre das ilusões subjetivas, se atém à medição correta das qualidades primárias de Bacon.

O marxismo desqualifica o pensamento do indivíduo como mero reflexo da ideologia de classe e transfere a sede da consciência para as classes sociais, especialmente a classe proletária.

O pragmatismo reduz todo conhecimento à expressão de projetos de ordem prática e, devendo fatalmente os projetos coletivos predominar sobre os individuais, reduz a atividade cognitiva do indivíduo a uma colaboração obediente na construção social de conhecimentos úteis.

A psicanálise rebaixa a consciência individual a um espelho distorcido de paixões inconscientes e complexos de infância e não reconhece enfim outra autoridade capaz de

conhecer a verdade objetiva senão... a comunidade psicanalítica internacional.

Mas não é só no campo da teoria que a consciência individual sofre os mais violentos ataques. Por toda parte o poder estabelecido e as facções de oposição que disputam o poder usam de todos os subterfúgios e incentivam a criação de novos métodos para subjugar-la:

O comunismo soviético e chinês, partindo das descobertas do neurofisiologista Ivan Pavlov, desenvolve a técnica da “lavagem cerebral” para bloquear o livre exercício da consciência e obrigar as mentes individuais a modelar-se pelo discurso coletivo.

O nazifascismo eleva a propaganda maciça ao nível de uma grande arte — o Estado é o grande espetáculo que mantém as massas hipnotizadas sob o seu fascínio.

Nas democracias, um resíduo de liberdade política coexiste com a escravização das consciências pela propaganda política e comercial, que se arma das técnicas mais requintadas para obscurecer o juízo individual e moldar o comportamento das massas: mensagens subliminares, hipnose, bombardeio informático, programação neurolingüística, administração psicológica, engenharia comportamental — todos os meios de driblar a vigilância do eu consciente são mobilizados para reduzir os indivíduos a uma massa estatisticamente previsível e programável.

Os cientistas e filósofos acadêmicos, em geral, permanecem insensíveis ao paradoxo de que tantos e tão poderosos meios práticos sejam criados para subjugar uma entidade que, segundo suas teorias, deveria ser inerme e dócil por natureza. Em vez de estudar o fenômeno alarmante da grande mentira que se desmente a si mesma, limitam-se a

assinar manifestos em defesa da liberdade de consciência, ao mesmo tempo que se empenham em criar novos e novos argumentos teóricos para provar que essa liberdade não existe, que a consciência individual é apenas um epifenômeno ou uma completa ilusão:

Para a filosofia analítica, professada por intelectuais que em política continuam a ser adeptos das liberdades individuais, tudo o que no indivíduo constitui a sua esfera mais essencialmente pessoal — valores, crenças religiosas, tradições, percepções, sentimentos — não tem o menor sentido, e somente a linguagem matemática, código uniformizado de comunicação da classe acadêmica, pode ser portadora de verdades objetivas.

Para a semântica geral de Whorf, as possibilidades do pensamento já estão todas premoldadas na estrutura de cada língua, só restando aos homens pensar de acordo com os preconceitos sedimentados no idioma que falam.

O existencialismo sartreano, que começa com uma apologia da completa liberdade individual, termina por levar à conclusão de que o único uso possível dessa liberdade é a submissão a uma ideologia coletivista.

Para o desconstrucionismo, a consciência humana não possui substancialidade nenhuma, é apenas uma cristalização de signos, casual, provisória e multi-sensa como qualquer outra que se forme na rede imensurável da linguagem.

Mas nem todos os intelectuais se limitam a elaborar discursos teóricos contra a consciência. Alguns tiram da

depreciação da consciência conseqüências práticas que ameaçam levar a resultados ainda mais formidáveis que os obtidos pelo comunismo soviético e pelo nazifascismo:

O ideólogo italiano Antonio Gramsci, cujo pensamento exerceu postumamente uma grande influência na Europa nas décadas de 60 a 80 e que ainda é muito importante no Brasil, dá um passo adiante de Marx. Se este dizia que o pensamento do indivíduo é apenas um eco da ideologia de sua classe, Gramsci estende essa generalização a toda a atividade mental humana, concluindo que a ciência, a arte e a filosofia não têm outra finalidade senão expressar as forças políticas de cada época, e que portanto o homem não foi dotado de inteligência senão para integrar-se no combate ideológico. A consciência, aqui, torna-se *ancilla propagandae*.

No mesmo sentido, sob alegações diversas, vai o pragmatismo de Richard Rorty, para o qual, não sendo possível nenhuma arbitragem racional das questões que dividem os homens, tudo o que resta fazer é cada facção tentar “inculcar sutilmente” na opinião pública seu modo de falar, que a obrigará a pensar coletivamente como ela.

A lista dos assaltos à consciência, que acabo de apresentar, está longe de ser exaustiva. São apenas amostras. Uma lista minimamente satisfatória deveria incluir também, pelo menos, o dualismo klagesiano que opõe trágica e irrecorrivelmente o “espírito” e a “alma”, a filosofia biológica de Jacques Monod, a psicologia de Skinner, a sociobiologia, as doutrinas pseudo-orientais da *New Age*, e mesmo o heideggerianismo, que vê a consciência humana como um agregado casual sem nenhum centro organizador ou princípio hierárquico.

Mas não é preciso levar a enumeração adiante. Os exemplos que citei bastam para mostrar que o ódio à

consciência individual, a vontade de negá-la na teoria e de destruí-la na prática (como se a existência mesma de tal vontade prática não fosse o desmentido dessa teoria), são traços comuns a quase todas as principais correntes filosóficas, científicas e ideológicas dos últimos dois séculos, e que o número e a virulência de suas manifestações são crescentes, em escala geométrica, ao longo do século XIX e do nosso.

A linha ascensional dessa tendência, cada vez mais nítida, assinala na verdade um descenso: ao longo destes dois séculos, estamos descendo do topo aonde nos havia conduzido a evolução que vai dos profetas hebreus, passando pela filosofia grega, até o advento de Nosso Senhor Jesus Cristo. Estamos perdendo as prerrogativas da consciência individual autônoma e nos submetendo, na teoria e na prática, às exigências de uma sociedade autodivinizada que, sob pretextos modernos, científicos e progressistas, só promete em última instância nos devolver a um estado de sujeição mental em que a massa indistinta não consiga conceber nada além do que lhe seja ditado pelo discurso de um governante todo-poderoso.

Que ninguém se iluda, imaginando que a ascensão dessa nova — ou velhíssima — espécie de tirania pode ser detida mediante expedientes frágeis como a luta pelos “direitos humanos” ou a defesa da economia privada (os dois ícones da esquerda neodemocrática e da direita neoliberal, em cujo

culto inócuo se prosternam os homens bons dos dois partidos, fazendo-se servos inconscientes do verdadeiro inimigo que por trás da cortina ri de ambos). Já demonstrei, no meu livro *O Jardim das Aflições*, que a extensão dos direitos legais traz consigo a expansão do poder policial do Estado, e que a privatização da economia é perfeitamente compatível com o acréscimo do poder estatal até o ponto em que este se torna o senhor absoluto da vida privada dos cidadãos, moldando valores, reações e sentimentos com uma eficácia que nem mesmo Hitler ou Stálin ousaram sonhar.

O poder que hoje se expande no mundo e busca tornar-se ilimitado não é de natureza somente política, econômica ou militar, é um poder sociológico, cultural, psicológico e, em última análise espiritual, ou, mais precisamente, anti-espiritual, se entendemos que, não podendo atacar o Espírito diretamente, ele procura destruir a sua morada neste mundo, que é o coração do homem, a intimidade de cada um consigo mesmo, aquela região interior onde, como disse Antonio Machado,

quien habla solo espera hablar a Dios un día.

É um poder inumano e anti-humano, cujos movimentos são invisíveis na escala miúda a que estão habituados os cientistas sociais, os militantes e todos aqueles que se gabam de ser realistas e homens práticos. Para enxergá-lo é preciso erguer-se à altura da história espiritual do mundo — um caminho que está vedado à maior parte dos intelectuais de hoje, que, por orgulho, mesquinaria, preconceito ou

fraqueza, acabaram se fazendo os principais aliados desse poder no seu empenho de destruição da consciência.

E é no quadro desse movimento gigantesco que se deve buscar compreender o singular documento cuja descrição abreviada ocupou a primeira parte da nossa conferência. Ele ilustra a disposição solícita e quase afoita com que intelectuais de primeiro plano se dispõem a colaborar, em nome dos mais belos pretextos, com uma causa da qual o mínimo que se pode dizer é que é monstruosa. Ele mostra até que ponto a atividade dita intelectual pode se tornar, no nosso tempo, uma ameaça à integridade da inteligência, que no fundo não é outra coisa senão a integridade da consciência. Ele mostra, no mínimo, o quanto é perigoso para um intelectual abandonar a esfera que lhe é própria, que é o aprofundamento da própria consciência, para atender ao convite lisonjeiro para se tornar o forjador de um novo mundo.

Hoje, mais que nunca, os lindos ideais de futuro, em nome dos quais os intelectuais militantes mobilizam para a ação milhões de almas em todo o planeta, são o eco da velha promessa ouvida por Adão e Eva no Paraíso: *Sereis como deuses*.

Mas hoje a mais enganosa das promessas tem a ousadia de transformar-se num mandamento sacrossanto, com o nome de solidariedade coletiva, condenando como inimigos da humanidade todos os que se recusam a atender ao seu apelo.

Quando esse apelo se oficializar em escala mundial,

quando o falso mandamento moral se consolidar em obrigação jurídica cuja desobediência seja punida com todos os rigores da lei, então os tempos estarão maduros para o desmascaramento final da grande paródia do espírito, da liberdade, da verdade e da bondade. Por enquanto, só o que podemos fazer é assistir, com angústia e pesar, a ascensão do sacerdócio das trevas, que sobe as escadas do templo trazendo nas mãos o seu breviário de ignorância.

IV. A TRAGÉDIA DA “CONSCIÊNCIA POLITIZADA”

Entrevista a Mônica Grigorescu⁴⁶

— *Fale-me de sua família, de seu meio de origem, e das implicações que tiveram no seu quadro intelectual e filosófico.*

— Quando eu era criança, tinha um sentimento permanente que me oprimia, e que era o de não estar entendendo nada. Mais tarde descobri que aqueles que me rodeavam também não compreendiam grande coisa, mas esta descoberta não me aliviou em nada, antes me deixou num estado de insegurança maior ainda. Fui criado em São Paulo, bem no centro da cidade, num aglomerado de pessoas de toda as raças e religiões, descendentes de portugueses, italianos, poloneses, judeus, japoneses e alemães. Em todas essas pessoas as ligações com suas culturas de origem tinham se

⁴⁶ Publicada no *Corierul National* de Bucareste em 23 de agosto de 1997. Traduzida do romeno por Fernando Klabin.

rompido, mas ao mesmo tempo não se podia dizer que estivessem integradas numa cultura local — porque afinal essa cultura não existia, propriamente, e eram elas que a estavam criando como podiam. Os valores e critérios eram indefinidos e confusos, e tudo também mudava muito rapidamente. A maioria boiava ou afundava em águas obscuras. Para essas pessoas era muito difícil, nessas condições, criar um plano de vida ou mesmo apreender claramente os nexos de causa e efeito. Logo percebi que em torno de mim havia milhões de pessoas que tinham sobre suas próprias vidas um controle quase nulo. A sociedade era muito complicada e por vezes hostil, mas isto não quer dizer que fosse opressiva. Ao contrário, a sociedade brasileira é um lugar onde as pessoas se movem bastante à vontade — sem obstáculos mas sem enxergar um palmo adiante do nariz, como numa selva de noite. De modo geral, não existia severidade nos nossos costumes, nem mesmo entre pessoas de família religiosa — os códigos se dissolviam facilmente, na confusão. Fui educado por padres italianos carlistas, uma ordem especializada em educação. Era uma escola paroquial, gratuita e popular, e não tenho nenhuma daquelas recordações tenebrosas comuns nos sujeitos de classe rica educados em escolas religiosas de elite. Entre nós havia meninos de muitas origens religiosas diferentes, alemães protestantes, judeus, japoneses xintoístas, e não parecia haver conflito entre o que praticavam em casa e o catolicismo que aprendiam na escola. Talvez porque fosse difícil ou impossível orientar-se no meio de tantos valores contraditórios, todos eles se anulavam e aprendíamos a viver sem nos definir. As maiores dificuldades surgiam quando um

de nós buscava esboçar um plano de vida. Nossas idéias deslizavam no ar, sem contato com a realidade demasiado complexa e móvel. As situações mudavam muito rapidamente e os indivíduos acabavam mudando de planos, de metas e de valores sem sequer se dar conta disso, como folhas levadas pelo vento. Os brasileiros acostumavam-se a viver numa contínua incoerência e a esquecer hoje o que tinham de fazer desde ontem. Viviam no presente sem ter objetivos ou planos, apenas sonhos muito vagos em que, no fundo, nem sequer acreditavam. Eram personalidades muito frágeis, inconseqüentes e incoerentes. Para fugir, para escapar das conseqüências dessa incoerência, nós, os intelectuais, nos dirigíamos para os mais recentes modelos europeus e, nos últimos quinze anos, para os norte-americanos. A influência norte-americana está em crescimento atualmente entre nós. Esses modelos, sobretudo europeus, eram copiados numa maneira literal muito rigorosa, como se fossem uma camisa-de-força. Quando menino, eu vivia toda essa confusão. Tudo estava misturado, a gente seguia um caminho e de repente se achava noutro, e já não se lembrava do que teria feito se tivesse permanecido no primeiro caminho. De toda essa confusão os intelectuais livraram-se adotando modelos que pertenciam à moda, mas eles os assumiram como se fossem dogmas permanentes e definitivos. E começavam a se formar dogmatismos: marxistas, aristotélico-tomistas, sartreanos. No fundo de suas almas, todas essas pessoas eram inseguras, não tinham confiança alguma nem nelas mesmas. Um dos meios

de me livrar dessa situação foi, para mim, buscar orientações não na História imediata, mas nos tempos mais remotos, porque tudo o que foi criado pelo mundo, a cultura e as idéias, não nos chegou diretamente, senão por intermédio de interpretações mais recentes. Lemos a Antiguidade através de Ernest Renan, o Oriente através de Montesquieu e, mais recentemente, através de Freud e Nietzsche. Não tivemos contato direto, nem com a Antiguidade, nem com o Oriente, e isso me parece ser uma das causas da grande confusão e da insegurança das personalidades no Brasil. Ao mesmo tempo, tentava informar-me intelectualmente, criando uma estratégia de contatos com autores mais antigos, greco-latinos e medievais. Procurava tratá-los como se suas obras houvessem sido publicadas naquele mesmo dia e não pertencessem ao passado remoto. Tratava Platão e Aristóteles como se eles se achassem diante de mim. Todo o pensamento antigo e medieval tinha um caráter muito mais simples e mais direto na maneira de abordar os problemas, e não existia neles esse excesso de ceticismo, toda essa maquinaria da precaução e de crítica que hoje nos paralisa. A grande dificuldade dos intelectuais brasileiros é a de ter confiança na própria inteligência. Daí também a necessidade de se agarrarem a modelos e personalidades da moda. No presente, estão na moda os norte-americanos, enquanto que duas gerações atrás eram os franceses. De Sartre a Derrida há uma verdadeira iniciação. Houve também a onda de Nietzsche, que ainda prossegue. Se a gente queria aproximar-se da Antiguidade, só podia fazê-lo através de Nietzsche, e todos liam Nietzsche aos dezessete anos. Mas eu me recusei a lê-lo até os quarenta. O que me parecia que faltava especialmente aos intelectuais era

a simplicidade de ver as coisas de maneira direta, como faziam Aristóteles ou Platão, e não por uma verdadeira rede de constrangimentos críticos paralisantes. Claro que há constrangimentos que têm uma utilidade no seu domínio apropriado, no quadro das limitações impostas pela metodologia da respectiva ciência, mas não valem como orientação geral cultural.

— *Por dois volumes publicados, você se tornou uma autoridade na interpretação dos textos aristotélicos. Aristóteles pertence ao nosso espaço europeu. Estamos em contato direto com o Helenismo, conhecemos a Grécia e procuramos entendê-la através de textos e monumentos. Há uma magia das civilizações mediterrâneas e uma intimidade com valores que nunca envelheceram. Você é um filósofo brasileiro da cultura. Como você compreende aquele que podemos considerar o descobridor da filosofia da cultura?*

— Para dizer a verdade, Aristóteles no Brasil não tem o que os espanhóis chamam *buena prensa*. Ele foi sempre lido pelos olhos dos escolásticos, sobretudo pelos de São Tomás e, ao lê-lo, não se percebe bem onde começa Aristóteles e onde termina São Tomás; o resultado é que todo preconceito anticatólico se torna também um preconceito anti-aristotélico. Além disso, existem as dificuldades habituais. A herança de Aristóteles nos chegou de forma fragmentária. Os manuscritos estão em grande parte incompletos, mutilados, outros estão cheios de anotações de seus discípulos e por isso

Aristóteles é um autor muito difícil de ler. Quando se lê Aristóteles, deve-se ter também um pouco o dom da adivinhação; creio que primeiro se deve adivinhá-lo, e só depois entendê-lo. Aristóteles estuda a Poética, a Retórica, a Dialética, a Lógica (que ele chamava Analítica), e entre essas quatro ciências há uma profunda unidade, que não tem sido afirmada por aqueles que o interpretavam. Eles tendiam a ver a lógica analítica como a principal coluna de apoio do aristotelismo. Mas o que me parece interessante é o fato de que ele inventa a lógica analítica, sem nunca utilizá-la. Todos os seus tratados são construídos de maneira dialética, e não lógica. Não há sequer um único livro seu que seja uma demonstração lógica, uma cadeia dedutiva como a *Ética* de Spinoza ou o *Tractatus* de Wittgenstein. No concernente às doutrinas de seus antecessores, ele as compara de maneira dialética para descobrir no fundo delas os princípios comuns, dando deste modo uma solução ao problema em discussão. É um procedimento dialético característico. Mas quando se estuda o conhecimento em Aristóteles, começa-se pelas sensações físicas e logo em seguida é a imaginação o que produz o primeiro degrau de abstração, é a imaginação o que agrupa as percepções e os seres segundo as semelhanças das formas, e é só a partir desse trabalho da imaginação que se torna possível a entrada em cena da inteligência, do raciocínio. O raciocínio lógico depende de um trabalho preliminar da imaginação. Mas além disso Aristóteles enfatiza, no trabalho da investigação científica, a importância da sabedoria prática do cientista, a que chama *fronesis*. *Fronesis* implica uma capacidade de tomar decisões corretas. Assim, temos primeiro as sensações, depois a imaginação, logo a

decisão, e só então aparece o raciocínio lógico propriamente dito. Tudo isso forma uma verdadeira escala cujos degraus são a Poética, a Retórica, a Dialética e, só depois, a Analítica. Essa unidade do método aristotélico não foi posta em relevo pelos intérpretes de Aristóteles. A principal razão disso é que a Poética quase desapareceu desde a Antiguidade até 1548, quando foi redescoberta e comentada pela primeira vez na Itália. Sto. Tomás não conhecia a Poética, mas admitia, por pura adivinhação, a existência de certa lógica poética, subentendida pela própria metodologia de Aristóteles. E Avicena sugeriria que a Lógica de Aristóteles se compunha dessas quatro ciências. Ele sugeriu, mas não avançou no caminho dessa investigação. Mas Aristóteles jogou uma nova luz sobre essa escada que forma o caminho do *pathos* ao *logos*. A Lógica e a Dialética de Aristóteles só podem ser entendidas se consideradas como um prolongamento e aprofundamento dos princípios da Poética e da Retórica, com as quais formam uma teoria geral do discurso. Esta teoria, que Aristóteles não chegou a explicitar, está subentendida na própria estrutura do método científico do Estagirita, e é a chave do entendimento profundo da sua filosofia, que se revela como uma fonte cheia de sugestões para a busca contemporânea do conhecimento interdisciplinar.

— *Eis uma questão que nos vai levar muito longe de Aristóteles, apesar de permanecermos nos Bálcãs e na Europa Central. Vejo que você tem uma intuição da dimensão do imediato, e refiro-me ao presente*

que se está transformando muito rapidamente aqui na nossa área. A União Soviética já não existe, é uma noção que pertence ao passado, tal como a Guerra Fria e as ideologias. Mas as desilusões não desapareceram.

— Vocês viveram aqui uma das mais terríveis experiências jamais concebidas. Penso no Comunismo, uma tentativa de conceber outro mundo, ao invés de se esforçar em viver no mundo que já existe. Desde o século XVIII a idéia de conceber um mundo melhor dominou todas as consciências de tal modo que hoje a inteligência dos homens chegou a ser medida pelo coeficiente de revolta contra o mundo que é tal como é. Não creio que a revolta em si seja um modelo de moralidade. Há pessoas de muito boa qualidade que não se revoltam contra nada. Há bons conservadores como há também bons revolucionários. Creio que a confusão entre ideologia política e moral é uma ofensa grave à inteligência humana. E isso praticamente dominou todos os intelectuais e marcou sua visão sobre as coisas. Por isso é muito reconfortante para mim estar num país que conheceu o Comunismo, de modo que aqui, ao contrário do que se passa no Brasil, não preciso explicar a ninguém que essa doutrina não é coisa boa. No meu livro *O Jardim das Aflições* faço uma análise do Marxismo nos seguintes termos: Marx diz que é materialista, mas para ele a Natureza não é outra coisa senão o cenário da ação histórico-humana, a Natureza não existe em si, não tem uma ontologia própria no Marxismo, mas representa um cenário passivo, enquanto a verdadeira realidade está apenas na História e na ação humanas. Daí um tipo de idealismo subjetivo-coletivo. Que

classe de materialismo é essa? No marxismo a Natureza não tem a qualidade de agir sobre nós, é a espécie humana que se coloca no centro do universo inteiro. Portanto, de maneira inconsciente, Marx é um antropomórfico. Na minha opinião, toda ideologia propõe um mundo melhor e não respeitam o mundo tal como ele é; refiro-me ao que Edmund Husserl chamava o “mundo da vida” (*Lebenswelt*); trata-se do mundo da experiência comum dos homens, do mundo em que vivemos. Para mim, ele é contrário ao mundo tal como o concebia Marx, e acho que não se trata de o transformar, mas de o compreender. Sua compreensão é difícil e, quem sabe, o mundo tal como ele é tem uma mensagem para nós, nos diz algo cheio de importância que nos recusamos a ouvir porque estamos empenhados em inventar outro mundo. Se não quisermos entendê-lo, mas transformá-lo, ele se torna outra coisa. Veja uma árvore. Podemos contemplá-la e nos perguntar: o que é? (*Quid est?*) Podemos transformar a árvore numa cadeira. Mas podemos transformá-la outra vez em árvore? É evidente que não. A ação de transformar o mundo deve ser tratada com grande cuidado, porque é sempre coisa muito perigosa, que não oferece caminho de volta. Uma ética já baseada na idéia de que a missão do homem é a de transformar o mundo é uma ética da loucura. Quem quer mudar o mundo quer inclusive mudar as pessoas. Mas eu sou eu e você é você. É pois uma ética que se recusa a aceitar as coisas e os seres tais como são. Esses ideólogos pensam ter uma idéia melhor, mas nunca vou acreditar nisso. Não há

idéia melhor do que aquela que Deus teve quando criou o mundo. Sou cristão, mas também acredito nas verdades das escrituras dos judeus e muçulmanos, todas elas são detentoras da verdade. Penso no amor, e acredito que ele consiste no desejo de que o ser amado seja eterno, seja assim para sempre. Isso é exatamente o contrário da transformação do mundo. As coisas que devem mudar no mundo são muito poucas em número: o excesso de miséria, por exemplo, e, geralmente, os problemas que se podem localizar estritamente. Não há sentido na idéia, para resolver tais problemas, de dever recorrer a uma transformação geral do mundo. Seria como no lema *Pereat mundus, fiat philosophia*. Por outro lado, esquecemo-nos muito facilmente de que a miséria aumenta junto com o progresso. A antiga civilização medieval nunca conheceu tais discrepâncias. No Império Romano, a água e o pão eram de graça. Mas agora, desde que nos achamos no cume do progresso, há uma quantidade de miséria que seria inimaginável para o homem da Antiguidade ou da Idade Média. O homem trabalhava então seis ou sete meses por ano, e tinha tempo para pensar na religião e na família. Tinha uma série inteira de liberdades que para nós, hoje, são inconcebíveis. Não havia fronteiras. Se o senhor o contrariava, o homem ia-se embora para a terra de um outro, que o recebia na base de uma simples promessa de lealdade, que não podia ser recusada. Sem fronteiras, todos podiam partir e regressar. Creio que perdemos mais liberdades do que ganhamos. Quando se diz que as mulheres ganharam seu direito de trabalhar, é claro que elas perderam o direito de não trabalhar, de permanecer em casa. O trabalho é o primeiro um direito mas depois se torna obrigação e no fim

uma necessidade absoluta. A mulher torna-se operário, depois soldado, e no fim o Estado convoca as crianças para o serviço militar. Tudo isso significa uma ascensão da opressão.

— *Você é autor de um livro intitulado O Imbecil Coletivo, um livro quase subversivo, dado que propõe a única revolução que o intelectual tem o direito de abraçar: libertar as inteligências da ideologia. Indo em sentido inverso, do conceito gramsciano de “intelectual coletivo”, chegamos a uma direção que gostaríamos que nos explicasse.*

— Gramsci achava que quem pensa e conhece não é o indivíduo humano, a individualidade biológica, mas a coletividade. Segundo a opinião de Gramsci, nós seríamos apenas os órgãos de uma espécie de ser coletivo. No meu parecer, isso é o cúmulo do absurdo, pois o coletivo tem acesso apenas a termos gerais, por indução quantitativa, não ao universal. O universal é necessário, apodíctico. Só a consciência individual tem acesso a verdades universais: a coletividade não tem. Ela tem acesso apenas à opinião geral, e o “imbecil coletivo” não pode pensar, só repete idéias já formuladas. Antes de rebentar a Revolução Francesa, já começavam a se formar clubes de uma “elite falante”, cuja atividade intelectual se realizava em assembleias. O protótipo do membro das “classes falantes” é um indivíduo que não agüenta viver sozinho. Se a sua opinião não for compartilhada com outros, ele fica desesperado. Creio que, ao contrário, a vida do intelectual está ligada à solidão. Ao surgir a idéia do

“intelectual público”, que deve mostrar permanentemente o seu rosto, surge também a “imbecilidade coletiva”, a partir da incapacidade do indivíduo de ver as coisas fora do contexto de sua casta.

— *Como se pode esclarecer a relação entre a cultura individual e a cultura nacional à luz de suas idéias sobre o indivíduo e a coletividade?*

— Creio que se confunde a cultura nacional com a individual. Mas ninguém pode criar individualmente a cultura nacional. Cada um tem de cumprir seu dever, porque a cultura nacional surge da totalização mais ou menos impremeditada do que se realizou na esfera individual. A sinceridade individual é tudo: a soma das contribuições sinceras vai constituir algo de maior. Como se poderia constituir a cultura nacional, antes que cada sujeito houvesse realizado alguma coisa por conta própria? Creio que, para formar uma cultura nacional, o mais importante é o contato direto e franco entre pessoas criativas, inteligentes e cultivadas. Muitas vezes perguntei a mim próprio: é necessário, para isso, um regime democrático? É necessário riqueza? Vários criadores, nas circunstâncias políticas e econômicas mais diversas e contraditórias, fizeram florescer a cultura. Penso nos intelectuais de meu país e acredito que sua incapacidade de ser sinceros se deveu à politização excessiva da atividade intelectual durante a ditadura. Essa politização das consciências tem um sentido trágico. Porque cada vez que o sujeito não vê a oportunidade de uma ação política, a vida perde o sentido para ele. Se ele não pode desempenhar seu trabalho sem a perspectiva de objetivos políticos imediatos,

tão logo esta perspectiva se fecha aparecem tendências destrutivas e cínicas. Durante a ditadura, ao interiorizar sua revolta por não poderem derrubar o governo, muitos intelectuais começaram a destruir a família, a moral, a pessoa humana, os sentimentos, tudo o que enobrece a vida, no espírito de uma revolta nietzscheana e, infelizmente, em nome da luta contra a ditadura.

— *Você confessou há pouco que há alguns dias descobriu na residência do Embaixador Moscardo um volume em francês de C. Noica. Você já leu Cioran e Mircea Eliade. Outro pensador romeno, o economista Mihail Manoilescu, influenciou de modo essencial a doutrina econômica do Brasil no momento do rebentar do processo de sua industrialização. Outro romeno, Tristan Tzara, contribuiu especialmente à revolução da arte e do pensamento literário brasileiro, marcando através da Semana de Arte Moderna de 1922 em São Paulo a separação do academicismo da cultura do Brasil.*

— Cioran é um dos pensadores que têm a coragem de exprimir abertamente o que, de costume, se esconde com cuidado, o que a gente não tem a força de dizer em voz alta. Ele enfrenta o desespero abertamente. Quanto a Constantin Noica, li esta noite alguns capítulos de seu livro *As Sete Doenças Capitais do Espírito Contemporâneo*, e me parece um pensador fabuloso. Guardo na memória o fragmento onde se põem em relevo as necessidades que não se podem alcançar, a necessidade da universalidade, por exemplo, que ele considera

necessidade constitutiva do homem, que pertence à sua estrutura ontológica. Cioran e Noica são filósofos de dimensões universais. O pensamento de Cioran me parece de uma enorme profundidade, ele parece ter peso e consistência. Mas Noica é mais filósofo que Cioran, é um místico mais autêntico que Mircea Eliade.

— *Se hierarquizarmos os valores, na nossa perspectiva subjetiva, qual seria na sua opinião o mais importante dos valores?*

— Os únicos valores que contam são as qualidades do ser amado. Há um conto, ou talvez uma lenda, sobre o profeta islâmico Maomé. Alguém lhe pergunta: “Por que morrem crianças inocentes, em tenra idade? Por que Deus permite isso?” E Maomé responde: “Porque essas crianças, assim que chegam às portas do Céu, são convidadas por Deus a entrar. Elas respondem: Não entro, se não permitir a meus pais permanecerem junto de mim nos jardins do Céu.” Estas pequenas vítimas são a garantia da redenção de seus pais. Essa história salienta uma idéia importante. Uma eternidade que fosse apenas um conceito, uma generalidade que não incluísse as individualidades, não seria uma eternidade válida. Assim concebemos a redenção da alma, que pode manter uma individualidade para sempre. Isso me parece importante. Se o amor, como dizia Sto. Tomás, é o desejo de eternidade do ser amado, só faz sentido amar o próximo se acreditamos que há na sua individualidade algo de eterno, que não se dissolverá no vazio de uma eternidade abstrata. No cristianismo, Jesus é o rosto humano da eternidade, e este é para mim o valor essencial: ter a certeza da eternidade de meus irmãos.

— *Quais são suas preferências literárias, falando não só de autores de língua portuguesa?*

— No Brasil atual, os maiores poetas, na minha opinião, são Bruno Tolentino, Alberto da Cunha Melo e César Leal. Infelizmente, não são muito lidos, nem sequer no seu país. Outro brasileiro, do passado, de quem gosto especialmente, é Cruz e Souza, poeta metafísico muito profundo. Há nele idéias que o aproximam de Cioran. Mas amo também Manuel Bandeira, poeta lírico que tem o poder mágico de melhorar as almas de seus leitores, tornando-os mais humanos. No mundo, no que concerne à poesia, acredito não tenha havido ninguém maior, no século XX, do que o espanhol Antonio Machado. É de grande simplicidade, em que se pode ler, em filigrana, a eternidade. Entre os poetas de outras épocas, escolho, sem pestanejar, Camões e Dante. Na prosa, meu autor mais querido, em toda a literatura do século XX, é o judeu alemão Jakob Wassermann. Leio alemão muito mal, levo horas para vencer uma página, mas asseguro: ninguém me agrada mais que Wassermann, nem mesmo Proust. Em Wassermann sentimos o movimento do mundo, a humanidade toda que caminha entre dores e enigmas. É uma coisa grandiosa. Falando dos latino-americanos, penso que gosto de todos, mas o argentino Adolfo Bioy Casares é o primeiro dos mais queridos, sem desprezar, naturalmente, Borges e Sábato. E eu não poderia apreciar os hispano-

americanos se não tivesse lido antes os espanhóis, principalmente Perez Galdós e Pío Baroja. No Brasil, a prosa romanesca começou por Machado de Assis, e ninguém alcançou a sua altura. É o maior. Aliás, o português do Brasil é muito difícil de traduzir, talvez também pelo fato de que é uma língua que muda muito rapidamente e funde nela o reflexo da vida brasileira diária. É uma língua viva, plástica, cheia de insinuações, sugerindo intenções sutis, com riqueza de conotações. Não gostaria de traduzir essa língua, pois é muito difícil. Mas o que gosto mesmo de ler é filosofia, e não trocaria tudo isso pelo parágrafo da *Metafísica* em que Aristóteles expõe a natureza de Deus como *noesis noeseos*. É a página mais importante da literatura Ocidental e um dos cumes da autoconsciência humana.