

OLAVO DE CARVALHO

*A consciência
de imortalidade*



VIDE EDITORIAL

OLAVO DE CARVALHO nasceu em Campinas, São Paulo, em 29 de abril de 1947, é filósofo, escritor e professor, já publicou mais de vinte livros e mantém há mais de dez anos o Curso Online de Filosofia em seu site. Reconhecido como um dos mais originais e audaciosos pensadores brasileiros, Olavo desenvolve uma obra cuja tônica é a defesa da interioridade humana contra a tirania da autoridade coletiva; para ele, há um vínculo indissolúvel entre a objetividade do conhecimento e a autonomia da consciência individual, e por isso afirma que a verdadeira filosofia não é senão a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa.

Contrastando com a imagem de rancoroso ferrabrás que seus adversários quiseram sobrepor à sua figura autêntica, Olavo de Carvalho é reconhecido, entre quem desfruta de seu convívio, como homem de temperamento equilibrado e calmo mesmo nas situações mais difíceis, e como alma generosa capaz de levar às últimas conseqüências, mesmo em prejuízo próprio, o dom de amar, socorrer e perdoar.

— Roxane Carvalho

OLAVO DE CARVALHO

*A consciência
de imortalidade*

BIBLIOTECA PESSOAL
ALISON JOSÉ
012804 - 21

OLAVO DE CARVALHO

*A consciência
de imortalidade*

Organização e preparação de Ronald Robson
com a assistência de Mariana Reis



VIDE EDITORIAL

A consciência de imortalidade
Olavo de Carvalho
1ª edição — abril de 2021 — CEDET
Copyright © by Olavo de Carvalho

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Av. Comendador Aladino Selmi, 4630, Condomínio GR2 Campinas — módulo 8
CEP: 13069-096 — Vila San Martin, Campinas-SP
Telefone: (19) 3249-0580
e-mail: livros@cedet.com.br

Editor:
Sílvio Grimaldo

Gestão editorial:
Thomaz Perroni

Organização e preparação:
Ronald Robson
Mariana Reis

Diagramação:
Maurício Amaral

Capa:
Guilherme Conejo Lopes

Conselho editorial:
Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Sílvio Grimaldo de Camargo

FICHA CATALOGRÁFICA

Carvalho, Olavo de.
A consciência de imortalidade / Olavo de Carvalho — Campinas, SP: Vide Editorial, 2021.
ISBN: 978-65-87138-25-1

1. Filosofia. 2. Metafísica.
I. Título II. Autor
CDD — 100 / 110

ÍNDICE PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia — 100
2. Metafísica — 110

VIDE Editorial — www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica, mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

Sumário

Nota do organizador ✻ 9

Apresentação ✻ 11

A consciência de imortalidade

Capítulo I: As camadas do eu ✻ 15

O que é consciência de imortalidade — As cinco camadas do eu — Confissão e autobiografia. Primeira abordagem — Experiência humana e método científico — Eu substancial e existência corporal

Capítulo II: O eu substancial e o corpo ✻ 33

Alguns experimentos — Níveis de consciência — O conhecimento do outro — Conhecimento por presença. Abordagem preliminar — Evidência e prova — A sinceridade da testemunha solitária — O filósofo moderno como juiz universal — Confissão e autobiografia. Segunda abordagem

Capítulo III: O eu substancial e a imortalidade ✻ 51

O senso da existência — O fundamento do eu é inacessível — Imortalidade não é dissolução do eu — O amor divino — Cidade de Deus e cidade dos homens — O pecado original

Capítulo IV: O conhecimento por presença ✱ 65

O primado do problema crítico — Formas a priori e a supressão do sujeito real — Conhecimento por presença — Formas a priori da exibição

Apêndices

- I. A imortalidade como premissa do método filosófico ✱ 73
- II. Consciência e forma ✱ 77
- III. A consciência humana em perigo ✱ 81
- IV. A consciência da consciência ✱ 91
- V. A consciência sem consciência ✱ 95
- VI. Meditação e consciência ✱ 101
- VII. Teu eterno eu ✱ 105

*Dedico este livro à memória do meu irmão,
Luiz Paulo Pimentel de Carvalho.*

Nota do organizador

O CURSO “A CONSCIÊNCIA DE IMORTALIDADE” que Olavo de Carvalho ministrou em Colonial Heights, Virginia, de 11 a 16 de outubro de 2010, ganha aqui sua versão escrita. A partir das gravações originais, o organizador redigiu o presente texto que, como no caso de outros cursos de Olavo recentemente publicados pela Vide Editorial,¹ primou pela oralidade do registro, conforme vontade do autor.

Artigos e notas de aula compõem os apêndices ao texto do curso.

As observações de “A imortalidade como premissa do método filosófico”, texto-base de uma aula do Curso Online de Filosofia mantido por Olavo de Carvalho e reproduzido no livro *A filosofia e seu inverso*,² estendem as reflexões sobre o que implica a solidificação da consciência de imortalidade. Seu apelo a que se tome “consciência daquilo que, na percepção comum e corrente, já é supracorpóreo embora não seja percebido habitualmente como tal” é respondido pelo próprio autor nas notas de “Consciência e forma”.

1 *Edmund Husserl contra o psicologismo: preleções informais em torno de uma leitura da Introdução às Investigações lógicas* (2020); *Mário Ferreira dos Santos: guia para o estudo de sua obra* (2020); e *Introdução à filosofia de Louis Lavelle* (2021).

2 *A filosofia e seu inverso: e outros estudos*, 2ª. ed., Campinas, SP: Vide Editorial, 2019, pp. 105-108.

Os quatro artigos em apêndice, redigidos entre 2006 e 2014, dão mostras da continuidade de sua reflexão sobre autoconsciência biográfica, camadas do eu e responsabilidade pessoal. O leitor irá reparar na frequência com que, especialmente nesses textos suplementares, mas até em algumas passagens do curso a que servem de complemento, o autor intercambia os termos “eu”, “eu substancial”, “alma imortal” e “consciência” — este último a comparecer de maneira mais recorrente (inclusive nos títulos) dessas primeiras investidas de Olavo de Carvalho sobre o tema. Mas, apesar da variedade dos termos empregados, as reflexões encerradas nesses artigos apresentam uma patente convergência de sentido com os estudos sobre a consciência de imortalidade, o que justifica a sua inclusão neste volume.

Por fim, um resumo de algumas passagens do livro *Your Eternal Self*, do Dr. R. Craig Hogan *et alia*, as quais são da maior relevância para as investigações desenvolvidas em “A consciência de imortalidade”, encerra os apêndices.

Apresentação¹

EMBORA UMA INFINIDADE DE EXPERIMENTOS CIENTÍFICOS jamais contestados tenha mostrado a consciência humana como uma substância agente independente do corpo, as conclusões desses estudos ainda não se integraram na cultura dominante, mas isso não se deve somente à natural resistência da militância ateística: deve-se à completa ausência, no vocabulário dos debates contemporâneos, de conceitos que tornem inteligível o fenômeno da imortalidade. As expressões mesmas “vida após a morte”, “experiências fora do corpo”, etc., as mais correntes no debate público a respeito, são fontes de inumeráveis confusões.

A gravidade desse estado de coisas repousa no fato de que, sem uma adequada consciência de imortalidade, todo o quadro espaço-temporal das nossas idéias se deforma ao ponto de tornar a concepção do homem no cosmos nada mais que uma ficção culturalmente aprovada.

Mais erros ainda se acumulam quando as discussões tendem a tomar a convicção de imortalidade como matéria de fé religiosa exclusivamente — uma deformidade conceptual comum a praticamente toda a mídia contemporânea e a frações enormes da comunidade acadêmica.

Mesmo pessoas crentes tendem a formar uma imagem do mundo inteiramente baseada nos dados banais da vida terrestre,

1 Texto de divulgação do curso redigido pelo próprio autor. — NO

apenas acrescentando-lhe depois da morte um apêndice “eterno” que substancialmente não modifica essa imagem em nada. Mas não podemos “tornar-nos imortais” depois da morte se não somos imortais desde já. E, se o somos, a imortalidade não é somente “outra vida”: é a escala verdadeira dentro da qual transcorre a nossa vida presente. As implicações disso para a filosofia, as quais praticamente todos os filósofos conheciam antes do advento da “modernidade”, são imensuráveis, não no sentido que esta palavra tem na linguagem comum, mas no sentido de que a imortalidade é a medida verdadeira de tudo quanto sabemos, somos e podemos.

Corrigir as perspectivas, ensinar a vivenciar a consciência de imortalidade como uma experiência vivida e reformar, em conseqüência, os conceitos com que se tem vulgarmente discutido o assunto, tal é o propósito deste curso. O simples contato com esse tema, encarado da maneira apropriada, deixará no aluno uma marca indelével e modificará de maneira proveitosa o conjunto não só da sua vida intelectual, mas da sua experiência existencial.

A consciência de imortalidade

CAPÍTULO I

As camadas do eu

O OBJETIVO DESTE CURSO NÃO É PERSUADIR ninguém a respeito da existência da imortalidade da alma — se bem que traremos à discussão, em momento oportuno, alguns fatos que tornam absolutamente impossível a hipótese contrária —, mas fornecer um conjunto de conceitos e articulações que lhes permitam enquadrar o fato da imortalidade de uma maneira mais viável em sua consciência de todos os dias. Por isso o curso não se chama “A imortalidade”, e sim “A consciência de imortalidade”.

Aqui está em causa como você pode tomar consciência da imortalidade e como essa consciência pode alterar e melhorar, de algum modo, a orientação de toda a sua vida na esfera cognitiva bem como moral.

Na vida cotidiana, raramente levamos em conta em nossos pensamentos e ações a escala de tempo da imortalidade. Ao contrário, cultivamos a visão de uma temporalidade terrestre limitada a umas tantas décadas de vida, e com base nessa escala planejamos o que fazer. Alguns acham que após o término desse prazo virá uma outra vida completamente diferente — se bem que outros achem que para lá desse término não há vida alguma —, uma vida tão heterogênea em relação à vida presente que acaba por não ter importância nenhuma para o curso desta última.

Existe, às vezes, alguma vaga esperança em torno do que se chama de “salvação” e um medo difuso em torno do que se chama de “danação”, num jogo de castigo e recompensa, o qual pode afetar pessoas crentes e mesmo não crentes. Mas a perspectiva desse jogo não abrange a perspectiva da imortalidade da alma: se essa imortalidade for real, o castigo e a recompensa não poderão ser mais do que aspectos dela. A substância da vida imortal é deixada de lado em prol de duas qualidades suas.

Não sabemos o que são exatamente essa recompensa e esse castigo. É comum a crença de que a recompensa é a visão de Deus. Que seja: mas, não tendo idéia do que seja essa visão efetiva, como você poderia desejá-la de maneira tão ardente? E o mesmo se poderá dizer da condenação, cujas imagens correntes são mais folclóricas do que propriamente expressivas de seu conteúdo. Ficamos assim presos a traduções físicas do simbolismo da recompensa e do castigo, distantes de qualquer compreensão do que poderia ser uma vida imortal. Como se pudéssemos apreciar a vida imortal como algo muito bom ou muito ruim, porém sem saber o que de fato ela é.

Meditaremos, assim, sobre o que é a substância dessa imortalidade, mostrando-a não como uma outra vida inteiramente diferente desta nossa, que só nos afetaria pela perspectiva da recompensa e do castigo, mas antes a percebendo integrada à nossa vida de todos os dias como uma referência imediata.

O que é consciência de imortalidade

O ponto de partida de nossa investigação é este: se existe uma vida imortal, não é possível que você se torne imortal só no momento de sua morte; se você é imortal, você o é desde já. Logo, ao morrer você não passará para uma outra escala de tempo; você *já* vive nessa escala, embora em geral não preste atenção a ela.

A simples análise do conceito de imortalidade nos leva a perceber isso. Se existe uma faixa de tempo na qual você vive de certa maneira, numa certa modalidade de espaço, com limitações, e se depois se segue uma outra faixa de tempo sem duração, interminável, com uma nova modalidade de espaço, é claro que esta última faixa de tempo abrange aquela primeira.

Chamo de *consciência de imortalidade* a capacidade de enquadrar os atos que realizamos nesta escala de tempo naquela outra escala de tempo que prosseguirá para além da atual. A dificuldade de realizar essa operação acarreta que a idéia de imortalidade pareça demasiado evanescente ou abstrata, e por isso mesmo acabamos não a levando em conta, ainda que sejamos crentes.

A dificuldade de perceber o que é a vida imortal não difere da dificuldade de perceber o que é qualquer outra coisa. Em primeiro lugar, é preciso notar que a pergunta pela imortalidade não se endereça à generalidade, não é dúvida acerca da imortalidade da espécie humana; ao contrário, é uma pergunta feita em termos pessoais: pergunto pela *minha* imortalidade. Minha mortalidade ou imortalidade é evidentemente objeto de preocupação minha. Logo, de saída acrescentamos à questão um elemento pessoal, de destino individual: a imortalidade é algo que pode me acontecer e que pode me ser muito bom ou muito ruim.

Se a imortalidade existir, quem ou o que poderá ser imortal? O meu "eu"? A minha "alma"? Esta última expressão é inconveniente por introduzir uma separação entre o que seria o eu, aquele do qual você fala e que você acredita ser, e o que seria uma entidade chamada "alma". Se no instante de sua morte morre o eu e sobrevive a alma, esta alma certamente não será você. Já nesse deslize escapamos da perspectiva da imortalidade pessoal, o que serve de amostra de quão inadequado é o vocabulário com que se costuma tratar do assunto.

Investiguemos melhor esse "eu".

As cinco camadas do eu

Quando falamos “eu”, empregamos a palavra para denotar nossa presença imediata num certo lugar e numa certa circunstância. Recebo, por exemplo, uma série de estímulos do meio exterior e me torno consciente deles — recebo-os e, de algum modo, recebo o recebimento. A consciência é esse segundo grau de percepção que vai além das meras sensações. Tanto é assim, que não noto todas as sensações, mas somente aquelas a que dou atenção. Neste momento, vocês estão recebendo sensações musculares e térmicas e, no entanto, estão dando atenção às minhas palavras (espero eu) e não a elas. A consciência tem um caráter seletivo que é estranho à simples percepção de estímulos.

Nós nos lembramos de sempre ter estado em algum lugar percebendo alguma coisa; jamais estivemos no nada. Isso equivale a dizer que não houve interrupção na vivência desse eu denotado como uma presença imediata, mas não que ele possua continuidade. Esse *eu presencial* se constitui apenas das notas da estimulação presente, as quais são inteiramente diversas das que se manifestavam poucos minutos antes. Há pouco vocês estavam ali na rua e percebiam o movimento dos carros, a cor do céu etc., mas agora estão percebendo coisa totalmente diversa. Não existe nenhuma ligação entre o eu presencial que percebeu aqueles primeiros estímulos e o eu presencial que percebe estes últimos estímulos — na verdade, nem os estímulos possuem unidade nem continuidade, pois estão inteiramente picotados, desligados uns dos outros. Se bem que o eu presencial esteja sempre presente, não persiste de forma contínua.

Há, contudo, um sentido mais permanente e mais durável que damos à palavra eu, correspondente à repetição de atos e palavras conforme determinadas circunstâncias sociais. Estou, por exemplo, habituado a dar aulas. Há então uma série de circuitos de ação que repetirei enquanto estiver vivo e que se

identifica de alguma maneira com a minha função social. Isso automaticamente implica um conjunto de expectativas que as pessoas têm em relação a mim e que tenho em relação a elas. Constitui a minha presença na sociedade humana, as minhas relações com o conjunto dos seres humanos.

Mesmo a pessoa menos advertida de sua própria condição possui algum nível de consciência de seus papéis sociais e tende a não confundir os modos de tratamento que deve estabelecer com um indivíduo e com outro indivíduo; diferencia, assim, um conjunto de códigos de outro conjunto de códigos. Este *eu social* pode sofrer muitas alterações ao longo da vida, mas tende a alguma estabilidade. É claro que o conjunto de direitos e deveres que você tem na escola primária não se identifica com os que tem ao arrumar seu primeiro emprego; contudo, uma alteração como essa não é instantânea, como no caso do eu presencial. Se as alterações de estímulo que marcam o eu presencial transcorrem sem maiores problemas, as alterações de função do eu social, ao contrário, geralmente são acompanhadas de grande dificuldade: casar-se, passar do colégio à faculdade, perder um emprego etc. são mudanças que requerem o esforço de se adaptar a novas circunstâncias.

Como base do eu presencial e do eu social, existe um terceiro eu, aquele que surge quando você conta a história da sua vida, seja para si mesmo, ao recordar o que fez e lhe aconteceu, seja para outra pessoa, ao lhe fazer uma narrativa. Esse *eu biográfico* possui subdivisões, ou melhor, etapas que podem ser aceleradas ou desaceleradas. Certos acontecimentos de maior impacto podem requerer tratamento mais demorado e mais meticuloso, ao passo que outras épocas da vida, nas quais teriam ocorrido fatos de menor importância, às vezes podem ser narrados de maneira ligeira, mesmo no caso de se tratar de período de muitos anos.

Este eu, logo se vê, propende a uma forma mais completa que a do eu presencial e do eu social, como se você compusesse

o romance da sua vida. Cada um se acredita capaz de contar mais ou menos a sua própria vida. Ao contá-la, o indivíduo percebe nela uma forma, uma coerência, uma continuidade, seja imaginária seja real, pois nenhuma continuidade na vida humana é perfeita (temos hiatos na memória, blocos inteiros de acontecimentos que somem de nossa mente e que dificilmente conseguiríamos recuperar). O indivíduo conta a sua história dando-lhe uma interpretação, a qual poderá variar ao longo do tempo. Novos acontecimentos podem alterar a ordem de prioridades do indivíduo, que assim, ao olhar para as interpretações anteriores que deu aos fatos de sua vida, poderá considerá-las equivocadas frente à nova interpretação que alcançou. Dito de outro modo, o eu biográfico é constituído de uma sucessão de formas narrativas que jamais correspondem perfeitamente ao conjunto inteiro dos fatos transcorridos.

Mais ainda, se não houvesse o fator “esquecimento”, não poderia haver um critério de seleção dos fatos narrados. Para narrar um único episódio da sua vida, você precisa selecionar os elementos que destacará; você não é capaz de abarcar todos os dados e, menos ainda, de coordená-los numa mesma narrativa. Se algo lhe aconteceu, é porque o seu eu presencial estava dado naquela circunstância; esse eu presencial captou uma infinidade de percepções a cada instante; só por meio da abstração de uma imensa quantidade delas o eu biográfico consegue se concentrar naquilo que lhe parece interessante num dado momento.

Às vezes, coisas que você mal percebeu numa dada ocasião podem mais tarde se revelar extremamente importantes. Um olhar de malícia de algum conhecido pode hoje não lhe dizer grande coisa; mas talvez daqui a dois anos você descubra que ele antevia, naquele instante, a sua desgraça, pois já planejava lhe praticar um malefício do qual você demoraria para tomar conhecimento. Logo, a ordem e hierarquia dos fatos narrados podem variar ao longo do tempo. O passado não se alterou; alterou-se a narrativa, a interpretação que você faz dele.

Essa narrativa implica determinados momentos de extraordinária importância que, no entanto, você não pode narrar por não os ter testemunhado, a começar pelo seu próprio nascimento. Todos nós sabemos que em algum momento nascemos, mas nenhum de nós foi testemunha do próprio nascimento. Esse elemento de algum modo externo é então incorporado à sua biografia, e o mesmo se dá com uma infinidade de dados que fazem parte da memória alheia e que você incorpora à sua própria memória. Você pode ter um acesso de sonambulismo e fazer uma série de coisas das quais naturalmente não irá se lembrar. Mas alguém lhe conta o que você fez; desse modo, a recordação daquela testemunha é incorporada à sua memória pessoal. O mesmo se poderia dizer de circunstâncias de embriaguez ou, ainda, de episódios da sua infância mais remota.

Por tudo isso, tampouco o eu biográfico tem perfeita continuidade. Na verdade, a descontinuidade pode chegar a tal ponto que dizemos que um indivíduo está inconsciente de sua própria vida. Ele não reconhece os fatores fundamentais que a regem, que compuseram sua trajetória sobre a Terra. Meus alunos sabem que repetidas vezes aludo à experiência de perguntar a uma pessoa de onde ela tirou uma determinada idéia. Ela então responde argumentando a favor dessa idéia. Retruco então que não perguntei por seu fundamento, e sim por sua fonte, sua origem — se viu num filme, se algum familiar lhe disse, se leu num livro. Raramente alguém consegue localizar o momento e o modo como tomou alguma idéia como sua. Isso requer na maior parte das vezes o esforço de desencavar elementos absolutamente soterrados na memória.

O famoso experimento do Dr. Otto Pötzl — grande psiquiatra austríaco, professor e chefe de Viktor Frankl — ilustra isso muito bem. Ele inventou uma maquininha que projetava na parede algumas manchas, umas bolinhas, assim formando figuras esquemáticas bastante simples. O paciente as observava

por uns tantos segundos. Porém, entre a projeção de uma figura e outra, Pötlz intercalava outras figuras do mesmo tipo, só que projetadas por uma fração infinitesimal de segundo, de maneira que a pessoa não se apercebia delas. No dia seguinte, ao entrevistar o paciente acerca de quais formas se recordava, descobria incrivelmente que ele se lembrava mais das formas que haviam sido projetadas muito rapidamente — como se ele se lembrasse daquilo que não tinha visto. A isso se chamou *percepção subliminar*, isto é, percepção que se dá abaixo do limiar da consciência. No caso desse experimento, o estímulo foi emitido num intervalo muito curto para que o sujeito tomasse consciência de que o captou, mas de todo modo o captou. Isso dá uma idéia da quantidade de elementos captados pelo eu presencial e que não chegam a ser claramente retidos pelo indivíduo. Contudo, ao ascender ao eu biográfico e contar sua história, pode ser que o indivíduo recomponha o quadro precisamente com aqueles elementos instantaneamente imperceptíveis, mas que na memória se tornam os mais perceptíveis e fáceis de recordar.

Essas três camadas do eu não resultam apenas de uma análise minha; são os sentidos em que efetivamente as pessoas empregam a palavra “eu”. Nenhuma delas, como vimos, possui plena continuidade; todas as três são fragmentárias. Ora, se não possuem nenhuma unidade substantiva, o que nos garante que exista algum eu?

Houve filósofos que de fato concluíram pela sua não existência. David Hume dizia perceber que tinha sensações, recordações e assim por diante, mas jamais perceber um eu por baixo de tudo o que vivia. O eu jamais foi um objeto de experiência sua. No entanto, se não existisse nenhum *eu substantivo*, nenhum ente digno do nome de “eu” por baixo de todas as percepções fragmentárias, o que daria alguma unidade a elas?

Do século XIX para cá, vários filósofos se debruçaram sobre o problema, em geral tentando escapar da idéia de um eu

substantivo. Atribui-se, por exemplo, a concepção de um eu à influência da sociedade: o indivíduo acreditaria que tem um eu porque lhe deram um nome, lhe deram uma identidade social, a qual é repetidamente reforçada nele, de tal modo que todo o conjunto das suas estimulações e experiências passa a ser referido por ele àquele constructo que recebeu da sociedade. Essa explicação é insuficiente. Para que o indivíduo fosse capaz de referir todos os seus estímulos à identidade abstrata que lhe deram, seria necessário que essa identidade que lhe imprimiram lhe chegasse por uma experiência mais intensa do que aquela que ele possui dos demais estímulos. Além disso, se esse indivíduo não tivesse nenhuma continuidade de memória, como poderia se lembrar de que é o mesmo indivíduo que ontem chamaram pelo mesmo nome? O simples nome não pode ser a razão da continuidade daquilo que ele nomeia; o indivíduo é que precisa se lembrar de que atende sempre pelo mesmo nome.

Outra hipótese seria a de que a noção de eu nasceria da impressão causada pela continuidade corporal do indivíduo. O eu não seria mais do que a expressão da permanência de um mesmo corpo ao longo do tempo. De fato, acreditamos nisso; mas não existe substancialmente nenhuma unidade no corpo humano. Vocês estão presentes à minha frente; no entanto, nenhuma célula de seus corpos existia vinte anos atrás. Todas as suas células são trocadas ao longo do tempo. No máximo, permaneceria a unidade do *esquema* de seus corpos, mas mesmo nesse caso não se trata de uma identidade essencial. Esse esquema variou conforme sua idade e tamanho. Vejo hoje uma foto minha aos dois anos de idade e percebo isso com grande evidência. Há mais semelhança entre eu bebê e outros bebês do que entre aquele bebê que fui e o homem que sou hoje. A continuidade do meu eu não pode estar dada na continuidade do meu corpo.

Todas as demais hipóteses que transferem a impressão de existência do eu para uma outra instância, a qual seria a verdadeira

responsável por criá-la como uma ficção, levam a dificuldades similares — como no caso de ver na noção de eu nada mais que um produto do inconsciente. Isso, ora, é impossível: sem a noção prévia de eu, como eu poderia reconhecer em determinados conteúdos inconscientes o seu pertencimento a um mesmo inconsciente que, afinal, seria o meu? Não é o inconsciente que precede e cria o eu; o eu, ao contrário, é que é condição para que se fale de qualquer inconsciente.

Esse eu sempre vem associado à noção de presença imediata, de auto-reconhecimento, de ação e reação, de convivência humana, e especialmente à noção de responsabilidade. Não somos capazes apenas de notar o que está se passando, mas também de julgar, de dizer sim ou não ao que se passa. Temos uma responsabilidade moral segundo o modo como afirmamos ou negamos acontecimentos.

Em geral não precisamos analisar e fundamentar a existência do eu porque, ao longo da vida cotidiana, ela não é questionada, não é posta em xeque. Mas — tome-se o exemplo —, se o acusam de algo que não fez, você protesta de imediato. Você não precisa analisar a situação e recuperar todo o seu trajeto de ações, o qual não teria passado por aquela ação que lhe é imputada. O seu simples senso de identidade lhe manifesta não ter sido você o autor do ato. Inversamente, há uma multidão de atos interiores (e mesmo materiais) de que você é autor e à qual nenhuma outra pessoa teve acesso. O seu senso de identidade pessoal lhe permite se reconhecer como autor desses atos independentemente de que alguém os atribua a você. No que você estava realmente pensando quando disse determinada coisa a alguém? Quais eram suas reais intenções ao agir desta ou daquela maneira? Só você sabe.

Veja que extraordinário. Você sempre acreditou ser uma individualidade, um eu. Você sempre acreditou possuir algo de constante, que lhe permite, ao recordar algo de quando

tinha três anos de idade, ainda se identificar com aquela experiência. Esse sentimento de continuidade do eu — chamo-o assim na falta de melhor nome — é inescapável. Aos oito anos de idade, cai de um cavalo. Ainda me lembro da queda. A recordação não tem a mesma intensidade do acontecimento em si, no momento em que ocorre (embora às vezes tenha mais nitidez), mas permite o reconhecimento de uma identidade fundamental. O eu só lhe chega por meio desse sentimento de identificação consigo mesmo, como algo de tão arraigado e tão firme que, tão logo você o perca, vê-se com uma doença grave, a esquizofrenia — o esquizofrênico é alguém que pode acreditar que ele é você.

A sua narrativa sobre si mesmo será sempre fragmentária e incompleta, mas o seu centro de interesse, aquele que seleciona a que dar e a que não dar atenção, permanece como um elemento dirigente. Portanto, a existência de algo contínuo por baixo de todos os elementos descontínuos da experiência é uma condição para que estes últimos sejam percebidos. Mas essa existência é, por sua vez, um mistério. É absolutamente necessária, é algo de que temos um sentimento permanente, mas que não somos capazes de definir e esclarecer.

Confissão e autobiografia. Primeira abordagem

O sentimento da existência do eu pode ser maior ou menor, pode passar por desenvolvimento ou involução (um dos objetivos deste curso é, aliás, lhes dar um sentimento de eu mais nítido e mais presente). O sentimento de eu experimentado por um bebê pode ser muito tênue, muito precário; mas ele está presente. Ou, do contrário, de nada adiantaria mesmo a pretensão de construir desde fora um eu para ele. Por outro lado, a perspectiva psicanalítica de que ele detém apenas uma massa de elementos

inconscientes, em cuja superfície se dará uma cristalização chamada eu, é problemática. Para que essa cristalização ocorra, é preciso que o indivíduo seja capaz de referi-la a si próprio. Ser um ser humano implica essa capacidade.

A intensidade do sentimento de eu variou muito ao longo das épocas. A história ocidental representou um aprimoramento sensível seu. A famosa obra de Georg Misch, *História da autobiografia na Antigüidade*,¹ mostra que a idéia de biografia pessoal foi um fenômeno histórico que requereu extenso desenvolvimento; não surgimos historicamente já dotados dessa habilidade. Os faraós, quando sepultados, levavam consigo as suas autobiografias, nas quais constavam apenas os seus grandes feitos públicos, de modo que apresentassem uma boa imagem perante os deuses. Mais tarde, a autobiografia de um general romano será uma folha de serviços oficiais prestados ao Estado. A primeira autobiografia propriamente dita de que temos notícia são as *Confissões* de Santo Agostinho. É claro que antes do século IV as pessoas já tinham alguma consciência da continuidade do seu eu; contudo, o eu autobiográfico que representavam para si próprias era bastante incompleto.

O gênero autobiográfico se aperfeiçoará, com a concorrente intensificação do sentimento do eu, a tal ponto que vemos surgir essa maravilha que é *Em busca do tempo perdido*, de Proust, na qual se reconstitui a unidade entre os pensamentos e sentimentos mais privados e sutis, entre uma multidão de impressões evanescentes. Foram necessários milênios para que se chegasse a esse nível de escrutínio do sentimento de eu. Se conseguimos chegar até aí, foi porque apenas desenvolvemos uma potência, o sentimento de eu, o qual está sempre presente onde quer que haja o fenômeno humano.

1 *History of Autobiography in Antiquity*, 2 vols., Harvard University Press, 1951.

Experiência humana e método científico

Nós, assim como o indivíduo mais letrado ou o mais perfeito analfabeto, nascemos sem saber ler nem escrever e com um domínio nulo da linguagem. Teremos grandes dificuldades para desenvolver e aperfeiçoar esse domínio, o qual será uma das condições para que tenhamos uma impressão mais viva do eu e consigamos expressá-lo com níveis variáveis de detalhamento.

A linguagem não nos é ofertada na medida das nossas necessidades totais; nos é ofertada na medida do que existe socialmente num dado momento. A função dos escritores e poetas é moldar a linguagem presente da forma mais eficiente possível a fim de que ela se torne suficientemente expressiva para o conjunto da sociedade. Mas nem isso nos torna imunes à influência de determinados fatores que antes obstaculizam a expressão direta da experiência do que a viabilizam, justamente quando pretendem torná-la mais segura e precisa. É o que vemos no caso de cientistas sociais que preterem seu profundo sentimento de existência do eu e se concentram no vocabulário e nas teorias de sua área de trabalho para, assim, afirmar que o eu seria apenas um constructo social. O vocabulário profissional sufoca e remolda a consciência pessoal direta: o convencional se sobrepõe ao real. Ou seja: tornamo-nos mais burros ao pretender ser mais “científicos”.

Caso mais radical ainda se dá com as ciências naturais. É uma constante, ao longo da história, a tentação de afirmar que o corpo do conhecimento disponível num dado momento é suficiente para fornecer uma imagem completa do mundo físico. Quando, com Galileu, se passa a matematizar todo o conhecimento dito científico, centrado nas “qualidades primárias” (aquelas mensuráveis e “objetivas”) e indiferente a tudo o que fosse “qualidade secundária” (aquelas mais qualitativas e avessas a uma padronização repetível), as ciências naturais começam

a se regular por um padrão tido por definitivo, por irretorquível, e assim se prossegue por quatro séculos, até a física do século XX demonstrar que uma série de aspectos “qualitativos”, e não primariamente quantitativos, influem de maneira decisiva nos estratos mais profundos da matéria, a tal ponto que as noções de objetividade e subjetividade na observação científica se vêm questionadas. Na verdade, se pensarmos na ciência física por volta de 1890, veremos uma confiança absoluta de que se havia atingido o ápice do conhecimento possível, restando apenas ajustar alguns valores decimais. Uma década depois surge a teoria da relatividade e invalida inteiramente essa pretensão. Mas a tentação de possuir um arcabouço definitivo de saberes permanece. Poucos anos atrás, Stephen Hawking dizia termos alcançado a explicação de quase tudo...

■ A constância com que profissionais das ciências naturais caem na ilusão de uma explicação total basta para nos mostrar que elas não nos fornecem uma imagem do mundo mais real do que nos fornece a experiência direta de qualquer ser humano. As ciências oferecem apenas um outro ponto de vista, mais correto ou menos correto, com sua própria legitimidade. Mas, por uma questão de método, considero que a experiência direta tem prioridade frente a qualquer teoria ou ciência. A experiência direta nos dá a vivência do mundo concreto, isto é, os acontecimentos tomados na totalidade dos elementos que os compõem, inclusive os acidentais. Ciência alguma pode estudar fatos concretos; estuda apenas aspectos de fatos. O mais mínimo fato que você conceba se compõe não só dos elementos essenciais que o definem, mas também de uma multidão de elementos acidentais que não o definem, que de certo modo nada têm a ver com ele, mas sem os quais ele não poderia acontecer.

Na experiência de todos os dias, levamos em conta a concretude de todos os fatos. Sabemos que nenhum fato que nos acontece se resume à visão que temos dele, e temos sempre

consciência da infinidade de seus elementos acidentais. Um ser humano comum, mesmo o menos capaz, consegue se articular e reagir de maneira eficiente em meio a uma rede infinita de elementos acidentais, coisa de que mesmo as ciências mais bem-acabadas não são capazes nem jamais serão. O ser humano ignorante é mais inteligente do que qualquer ciência tomada em sua totalidade. A experiência direta humana sempre será o juiz da ciência, e nunca o contrário. Houve experiência humana direta ao longo de milênios antes que existisse qualquer ciência; mas sem experiência humana direta jamais existirá ciência alguma. A ciência é apenas uma perspectiva a mais, cujas formulações podem ser inteiramente postas abaixo do dia para a noite em virtude até de uma única nova descoberta.

Na verdade, as ciências só têm alguma respeitabilidade na medida em que aceitem o seu princípio de autocorreção permanente, o que implica dizer que nelas só existem hipóteses (melhores ou piores, mais produtivas ou menos produtivas), nunca verdades. Um cientista, enquanto cientista, pode se contentar com isso, mas nenhum ser humano pode, no conjunto de sua vida, se contentar apenas com isso. O homem precisa distinguir a verdade do erro; essa distinção, ciência alguma lhe dá.

Por isso, não existe cosmovisão científica, e não poderá haver, mesmo que se articulem os saberes de todas as ciências. Some-se tudo o que todas as ciências sabem, e não se poderá com isso compor nem um tatu-bola.

A invocação de dados de descoberta científica — o que farei algumas vezes ao longo deste curso — não pode ser realizada com intuito de prova. Em ciência só impera a prova negativa: pode-se provar que determinada coisa é impossível, mas não que determinada coisa seja desta ou daquela maneira. A prova só pode vir da evidência direta. Só o que é auto-evidente pode ser objeto de certeza.

Eu substancial e existência corporal

Se o sentimento de continuidade do eu não se baseia nas estruturas da sociedade, na linguagem e, por extensão, nem na materialidade do corpo, a hipótese de que o eu morra junto com o corpo logo parece injustificada. Não se trata de provar a imortalidade da alma; trata-se de provar que o sentimento de continuidade do eu cessa junto com a vida do corpo. Dito de outro modo, quando se fala em imortalidade da alma o que está em jogo não é tanto a imortalidade quanto a mortalidade. Logo, é preciso investigar qual a possibilidade de que este núcleo, o eu substancial, desapareça junto com o corpo, o que exige, por sua vez, perguntar qual a natureza da relação entre o eu substancial e o corpo.

Esta relação é das mais problemáticas que existem. Na perspectiva antiga ou escolástica, diz-se que o homem é um animal racional; essa definição, contudo, não esclarece exatamente o que é o ser humano, mas diz apenas onde localizá-lo na escala dos outros seres. Existe uma faixa de entes a que chamamos de animais porque são dotados de movimento próprio, capacidade de se alimentar, de sentir e de se desenvolver, dentre os quais existe um ente dotado de capacidade de fala, de cálculo, de argumentação racional etc. Isso basta para distinguir o ser humano em meio aos demais animais, mas é só. É uma definição classificatória — por gênero próximo e diferença específica —, não substancial.

Essa definição, herdada de Aristóteles pelos escolásticos, era em alguma medida inadequada à perspectiva cristã. Os escolásticos, na condição de cristãos, acreditavam na existência da alma imortal humana. O que sobreviveria do animal do ponto de vista da imortalidade: a sua animalidade ou a sua racionalidade? Certamente não seria a animalidade, a qual cessa no momento da morte. Mas a racionalidade, em si mesma, é apenas um conjunto de regras; o pensamento de um indivíduo

é racional na medida em que se conforma à racionalidade que seria reconhecida pelos demais indivíduos. Dessa forma, não faz sentido supor que a individualidade de uma pessoa prossiga na eternidade sob a forma de racionalidade, que em si mesma não tem traço de individualidade. A aritmética elementar, por exemplo, é igual para todos. Aí não se pode falar em racionalidade pessoal.

Isso naturalmente cria uma série de dificuldades para os escolásticos, como transparece na discussão (realizada mais entre seus discípulos do que entre eles próprios) entre Santo Tomás de Aquino e Duns Scot. O primeiro acreditava que existem apenas as definições substanciais das espécies; os indivíduos de uma espécie só se distinguiriam numericamente. Assim, todos os seres humanos teriam a mesma essência e se distinguiriam um do outro pelo fato de uma mesma forma da humanidade ter sido recortada segundo porções de matéria diferentes: eu fui feito desta matéria, você foi feito de outra parte da matéria, mas nós dois possuímos a mesma espécie, a humanidade. Entre nós a distinção seria apenas quantitativa.

Duns Scot, por outro lado, argumentava que, se a diferença entre os seres humanos fosse puramente material, não se poderia falar em imortalidade da alma. Esta requer uma forma específica do indivíduo humano, o que é negado pela idéia de que todos nós possuímos a mesma substância. Logo, seria necessário acrescentar à idéia de forma substancial da espécie humana a idéia de uma forma essencial do indivíduo humano. A essa forma essencial do indivíduo Scot chamava *heceidade* (*haec*, "este").

Tudo me leva a crer que Duns Scot tinha razão. Evidentemente sua perspectiva complementa de algum modo a de Santo Tomás: há, sim, a substância da espécie, há a diferenciação meramente material ou numérica dessa mesma substância, mas há também, em cada indivíduo diferenciado, uma forma substancial individual.

A heceidade independe da existência individual concreta dos seres. Se você possui uma forma individual, é porque a possuía já antes de vir à existência. Pelo simples fato de não ter nascido ainda, você já não se confundia com outra pessoa. Você existia como uma possibilidade, mas essa possibilidade já era, em si, distinta de todas as demais possibilidades. Mais ainda, sua diferença para com os demais indivíduos já era completa: as possibilidades que acabariam por se realizar em você eram inteiramente distintas das possibilidades que se realizariam nos demais indivíduos.

O que percebo quando percebo a mim mesmo? Não é o meu corpo (que, por outro lado, tampouco é um instrumento do eu substancial, mas uma forma de presença sua numa certa faixa de realidade), não são minhas memórias nem meus sentimentos, não é nada dos elementos que me compõem. Percebo, isto sim, a minha individualidade irreduzível, portanto a minha *heceidade*.

É claro que isso ainda nos deixa no escuro quanto ao fundamento dessa heceidade. Não sabemos sua origem, não sabemos por que existe; sabemos apenas que ela é um dado da experiência. Cada um de nós é ele próprio e é dotado do sentimento de identidade consigo próprio, sentimento esse que permanece ao longo do tempo e traduz a forma individual irreduzível do indivíduo.

CAPÍTULO II

O eu substancial e o corpo

TODA DISCUSSÃO ACERCA DA IMORTALIDADE DO EU tornou-se muito difícil por causa da impregnação, na cultura contemporânea, de uma série de conceitos que, de uso corrente, são definidores do vocabulário ligado ao assunto.

As duas principais correntes de reflexão acerca do problema são, no mundo moderno, aquela que vê o ser humano como “uma inteligência servida por órgãos” (definição cartesiana dualista na qual uma substância, que é a alma, mente ou consciência, ou como se queira chamá-la, assume a posição de cavaleiro, e outra substância, o corpo, a posição de cavalo) e aquela que o vê como um conjunto de órgãos que produzem, pelo seu funcionamento, uma consciência (assim, a consciência não seria mais que um produto do cérebro).

Essas duas correntes trazem imensas dificuldades para explicar até o mero conceito de imortalidade. Do ponto de vista cartesiano, seria preciso explicar como pode o cavaleiro continuar cavalgando sem o cavalo; do ponto de vista sensualista, seria preciso explicar como uma consequência pode continuar atuando sem uma causa.

Não bastasse isso ser uma patente impossibilidade, deve-se observar ainda que, no caso da perspectiva sensualista, não se conseguiu até hoje verificar experimentalmente a possibilidade de induzir atos de consciência mediante a criação de estímulos

cerebrais. Acreditar nessa possibilidade é um ato de fé. Stanislav Grof, psicanalista freudiano e professor assistente de psiquiatria na Faculdade de Medicina da Universidade Johns Hopkins, sumariou da seguinte maneira suas décadas de estudo acerca da natureza da atividade mental:

A minha primeira idéia era a de que ela [a consciência] tinha de estar conectada ao cérebro. [...] Hoje, chego à conclusão de que ela não deriva do cérebro. Nesse sentido, minha conclusão vem dar apoio àquilo em que Aldous Huxley acreditava [...]. Ele chegou à conclusão de que talvez o cérebro aja como uma válvula de redução, a qual na verdade nos protege do excesso de absorção de informação cósmica [...]. Eu não acho que se pode localizar a fonte da consciência. Estou bastante seguro de ela não está no cérebro — não dentro do crânio [...]. De acordo com minha experiência, ela, na verdade, estaria para além do tempo e do espaço, não sendo, portanto, localizável. Na realidade, tu chegas à fonte da consciência quando dissolves quaisquer categorias que implicam separação, individualidade, tempo, espaço e assim por diante. Tu as experimentas apenas como uma presença.¹

O neurocirurgião canadense Wilder Penfield, por sua vez, considera que “nenhuma das ações que atribuímos à mente foi iniciada por estimulação por eletrodos ou descarga epiléptica”. Mais ainda, “se houvesse um mecanismo no cérebro capaz de fazer o que a mente faz, seria de se esperar que tal mecanismo trairia sua presença de uma maneira convincente através de melhores indícios a ser obtidos pela ativação epiléptica ou por eletrodos”. Assim, a mente “exerce seu impacto sobre o cérebro”, mas não está “dentro” dele.²

Existe uma coleção expressiva de fatos coligidos por cientistas que atestam a operação da consciência longe ou independentemente

1 Citado em R. Craig Hogan. *Your Eternal Self: Science Discovers the Afterlife*. Illinois: Greater Reality Publications, 2008, p. 5.

2 Id., *ibid.*, p. 7.

do corpo. Mas mesmo no registro desses fenômenos se introduz um elemento corruptor — próprio ao dualismo cartesiano — na medida em que são compreendidos como atos de consciência “fora” do corpo. Dizer que existem atos de pensamento *fora* do corpo supõe que durante outros momentos a consciência opere *dentro* do corpo. De todo modo, a dualidade de substâncias fica subentendida: existiriam duas substâncias, a alma e o corpo, as quais se relacionariam de duas maneiras, uma habitual (a alma dentro do corpo), outra menos freqüente (a alma fora do corpo).

Alguns experimentos

Notemos o seguinte acerca dos fenômenos de visão “fora” do corpo (já ficará mais claro o motivo que me leva a empregar aspas), os quais são essencialmente de dois tipos. Um diz respeito a pessoas com habilidades especiais, ditas “paranormais”, as quais, estando num local e fechando os olhos, são capazes de ver o que se passa em outro lugar, às vezes totalmente inacessível, às vezes até do outro lado do mundo. Um exemplo se deu quando do retorno do satélite Skylab (na verdade, um laboratório espacial) à atmosfera na década de 1970. Saber onde ele cairia era um grande problema. Não havia meios científicos de realizar cálculos precisos capazes de evitar a queda do satélite em uma área povoada. Foram então convocados três videntes para que, separados uns dos outros, indicassem o ponto de queda da espaçonave. Todos eles apontaram o mesmo dia e horário em que ela cairia no deserto da Austrália, como de fato ocorreu.

Há incontáveis exemplos como esse. O mais célebre caso é o da Operação Portal Estelar (*Stargate Project*) mantido pelo exército americano da década de 1970 à de 1990 com o propósito de atestar a existência da visão remota e verificar seus possíveis usos militares. O projeto alcançou resultados formidáveis,

o que também se pode dizer dos 154 experimentos e 26 mil testes realizados pelo Instituto de Pesquisa de Stanford (SRI) sob a chefia do dr. Edwin May. Diante dessa imensa quantidade de estudos, Jessica Utts, professora do Departamento de Estatística da Universidade da Califórnia, concluiu que “a cognição anômala é possível e está demonstrada. [...] O fenômeno foi reproduzido em diferentes formas em vários laboratórios e culturas”. Movido por essa mesma impressão, Craig Hogan escreve:

A menos que haja uma conspiração gigantesca envolvendo uns trinta departamentos universitários localizados em diferentes partes do mundo e vários cientistas altamente respeitados em diferentes campos, muitos dos quais originalmente hostis às pretensões dos pesquisadores de fenômenos paranormais, a única conclusão a que um pesquisador imparcial pode chegar é a de que de fato existe um pequeno número de pessoas que obtêm conhecimento existente seja nas mentes de outras pessoas, seja no mundo exterior, por meios que até agora a ciência desconhece.³

É claro que a visão remota tem inúmeras limitações. Por exemplo, só uma vez se encontrou uma pessoa capaz de ler um texto por meio de visão remota. Seja como for, é algo que requer estudo e meditação. Mas, embora as universidades possuam uma grande massa de pesquisas que documentam fatos como a visão remota, os acadêmicos em geral não se interessam por eles ou os vêem de maneira negativa. São os institutos de pesquisa militares — afinal, os maiores responsáveis pelo desenvolvimento das tecnologias fundamentais ao longo do século XX — que têm grande interesse pelo assunto.

Um segundo tipo de visão “fora” do corpo é o do sujeito que, em estado de morte clínica, sem atividade cardíaca e mesmo, em grande número de casos, sem qualquer atividade cerebral identificável, quando ressuscitado descreve tudo o que se passou

3 R. Craig Hogan, op. cit., p. 22.

não só na sala de cirurgia durante o período em que seu corpo estava sem vida, mas também, de maneira perfeitamente exata, o que se passou em salas vizinhas. Isso chegou a ocorrer em casos em que o cérebro da pessoa havia sido retirado do crânio.

Algumas características sempre estão presentes nesses fenômenos. Uma delas é que o indivíduo relata ter enxergado, quando em estado de morte clínica, o seu próprio corpo, vendo-o de fora (embora num primeiro momento possa haver hesitação, o indivíduo logo percebe que está morto). Isso me faz considerar inadequada a expressão "visão fora do corpo". Se o indivíduo vê o seu próprio corpo, é porque este é um dado da sua consciência, está de certo modo dentro dela, integrado a ela. Patenteia-se assim que o corpo não é capaz de produzir a consciência, embora aquele e esta se relacionem de alguma maneira. A consciência consegue perceber coisas que estão para além do alcance do corpo, e, se ela o abrange num momento de quase-morte, é porque o abrange em todos os demais momentos (não há por que supor que a falta de atividade vital crie esse estado; no máximo o ativa, o intensifica).

Num estado como o de morte clínica, a consciência só pode continuar atuando como manifestação do eu substancial, e não do eu presencial, social ou biográfico. Isso explica outro dado comum em testemunhos de experiência de quase-morte. O indivíduo geralmente diz que, durante o fenômeno, havia se sentido muito mais inteligente do que o é em geral. Tudo lhe era de compreensão imediata, a sua vida inteira lhe aparecia clara em um único relance e com uma forma coerente. Assim, passava a se conhecer bem mais.

Em alguns casos essa experiência era acompanhada de um estado de exaltação espiritual muito intenso, ocasionado pela percepção de que se havia passado a uma outra forma de espaço, ilimitada. Aí, o indivíduo encontra amigos e parentes já mortos que, de algum modo, vinham recebê-lo; noutros casos via se

aproximarem figuras tenebrosas que iriam levá-lo para um lugar incerto e não sabido. Nos dois casos, há uma ampliação de consciência.

Níveis de consciência

Que a consciência de si próprio possa se ampliar ou se restringir é coisa que mostra existirem níveis diversos de consciência.

O eu presencial, o eu social e o eu biográfico são apenas adaptações que restringem a consciência a um determinado campo para fins de orientação segundo as condições da vida terrestre. O cérebro não produz o pensamento; ao contrário, limita-o. Nenhuma de suas auto-imagens, tais quais lhe aparecem nas esferas presencial, social e biográfica, corresponde de fato a quem você efetivamente é. O eu substancial é que se identifica com a sua verdadeira pessoa, e perceber essa identificação é coisa que pode ser treinada e desenvolvida.

A consciência de que você é um eu substancial pode ser fortalecida mediante a recordação do que você fez, do que pensou, do que testemunhou, com a simultânea afirmação de que você era a pessoa responsável e agente em todas essas circunstâncias e ainda na circunstância de recordá-las. Com isso, eleva-se o seu nível de consciência acerca de si próprio e de tudo aquilo que você conhece.

O conhecimento do outro

O corpo não é, por outro lado, algo secundário frente à alma. Ele é parte de quem você é, ele tem uma história, integra a sua biografia, que você carregará para além da morte corporal. O corpo morre, mas a sua história corporal, já acumulada, é levada adiante pelo seu eu substancial, porque era este que lhe

servia de base e a tornava possível, uma vez que o corpo não poderia encontrar em si próprio o fundamento de sua continuidade.

Você não se relaciona com o corpo de uma pessoa ao se relacionar com ela. Você se relaciona com uma determinada identidade substancial que não se confunde com o corpo, o que basta para lhe mostrar que não só você, mas todos os indivíduos possuem consciência de sua própria identidade. Uma pessoa pode ser conhecida, mas jamais pensada. Você não é nem jamais será capaz de apreender todas as notas que a tornam única. No entanto, a porção que percebe lhe basta para identificar aquela pessoa, para tomá-la como aquela pessoa. Mesmo a pessoa que lhe seja mais próxima, como o seu cônjuge, não poderia ser objeto do seu conhecimento ainda que você fosse capaz de pensar, e pensar simultaneamente, todos os elementos que sabe a respeito dela. Tente compor a imagem mental dela e perceba que, por mais que se esforce, essa imagem ainda será pobre, demasiado esquemática, frente ao modelo real. Algo faltaria nesse retrato, algo de muito próprio a ela; pois tudo que conheço do eu substancial dela não o sei através da minha “mente”, mas através do meu ser, da minha própria presença de identidade substancial.

Um eu substancial conhece outro eu substancial para muito além do que a mente consegue apreender. Do contrário, toda a comunicação humana seria impossível, já que se resumiria àquilo que é percebido e pensado, ao passo que a convivência humana transcorre numa esfera ontológica na qual um ser se apresenta diante de outro ser. Se não observamos isso, cremos que a convivência é uma fantasmagoria, justamente o erro no qual se viu enredada a maior parte da psicologia do século xx com seu procedimento de compreender o ser humano apenas a partir de sua atividade mental.

Conhecimento por presença. Abordagem preliminar

Isto serve de exemplo do que chamo *conhecimento por presença*. Todo conhecimento transcorre num mundo de realidades. A própria distinção de corpo e mente é apenas mental. É uma abstração que se dá numa realidade mais ampla na qual, como dizem os escolásticos, corpo e alma formam uma unidade indecomponível.

Além dos conhecimentos que estão na minha mente, existem os conhecimentos que estão impregnados no meu ser e que jamais foram conteúdos da minha mente. Existem no mundo milhares de livros de mineralogia, e condensados neles há um conjunto infundável de conhecimentos mineralógicos; no entanto, existe muito mais conhecimento de mineralogia condensado nos minerais. É parte desse conteúdo que o ser humano, mediante certas técnicas e métodos, mediante tentativa e erro, transforma em conteúdos verbais que dizem algo do modo de existência dos próprios minerais.

Ora, se isso se aplica aos minerais, como poderá não se aplicar a mim mesmo? Eu, enquanto ser existente, possuo um imenso condensado de conhecimentos do qual apenas uma parte diminuta ascende a estado de consciência, a conteúdo da minha mente. Tudo aquilo que está em mim e que desconheço não é, contudo, estranho a mim; constitui, isto sim, a minha presença. Como constituirá a presença real de qualquer outra pessoa aquilo que ela é para além do que ela própria sabe sobre si, que dirá do que eu sei sobre ela. A quase totalidade dos nossos conhecimentos advém da presença. O conhecimento mental corresponde a uma parcela ínfima dele.

Infelizmente, nas discussões acadêmicas, científicas e filosóficas em geral só se leva em conta o conhecimento mental, o que é origem de inumeráveis e insolúveis confusões. René Descartes só pode dizer que ele se compõe de duas substâncias, uma que consiste em ocupar um lugar no espaço e outra que consiste em pensar, porque nesse ato mesmo ele se esquece de perguntar

pela sua própria pessoa tomada substancialmente. A sua pessoa não é apenas o encontro de uma coisa com a outra, de corpo com mente. Ele pode registrar num livro essa idéia, mas não pode crer nela por um único minuto. Descartes sempre acreditou na existência de René Descartes, a despeito do fato de que a consciência do conhecimento por presença não se incorpore à sua obra — problema também verificável em muitos outros filósofos modernos.⁴

À medida que se aprimoram os instrumentos acadêmicos, a separação entre o ser e o conhecer se aprofunda. Esses instrumentos passam ao largo de tudo aquilo que é conhecimento mas não pode ser reduzido a um dado mental de comunicação pública. Você não pode me provar que estamos aqui neste preciso momento e neste preciso lugar, ainda que se trate de algo evidente. Da mesma natureza é a existência do eu substancial; ele nos é evidente, mas sua existência não pode ser matéria de prova, pois toda prova é um conteúdo mental. Se o eu substancial pudesse ser provado, é porque poderia ser inteiramente reduzido a uma coisa mental, justamente o que apontei há pouco ser uma impossibilidade.

Evidência e prova

Qualquer prova, por mais modesta que seja, se apóia previamente numa multidão de conhecimentos que não são objetos de prova. São esses objetos não provados, tidos por evidentes, que emprestarão sua evidência àquilo que, não sendo evidente a princípio, se quer provar.

Daí que as condições de qualquer conhecimento científico sejam: 1) a *existência de uma evidência*, de algo que se impõe

4 Cf. Olavo de Carvalho. *Visões de Descartes: entre o gênio mau e o espírito da verdade*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013; e *Maquiavel ou a confusão demoníaca*. 2ª ed. Campinas, SP: Vide Editorial, 2020. — NO

imediatamente como verdadeiro, sem necessidade de prova (por exemplo, a existência do mundo, com a conseqüente consciência de que você não é a única coisa que existe); 2) a *possibilidade de prova*, que se define pela transferência de veracidade de uma verdade auto-evidente para outra que não é auto-evidente (de modo que aquilo de que você tem evidência lhe suscitará mais certeza do que aquilo cuja veracidade depende da veracidade de outro elemento); 3) a *existência de um nexo*, uma ligação entre a evidência da qual se parte e a prova à qual se chega, ligação essa (uma conexão entre diferentes proposições) que é o objeto próprio da lógica; e 4) a *evidência do nexo*, pois, se o próprio nexo for objeto de prova, se além da evidência dos elementos conexiados for necessário provar que o nexos que os une existe, será preciso iniciar um novo processo de prova, no qual o nexos será o objeto cuja veracidade dependerá da veracidade de outro objeto auto-evidente, e assim por diante, sem que jamais processo algum de prova seja concluído.⁵

Isso equivale a dizer que as regras da lógica são auto-evidentes, e não objetos de prova lógica. Mais ainda, indica que a massa dos conhecimentos auto-evidentes é necessariamente muito maior do que massa dos conhecimentos provados. O ensino da lógica em si mesma pode auxiliar no processo de prova, mas não no processo de percepção do que é auto-evidente, processo esse que é, afinal, o conhecimento propriamente dito, essencial. O conhecimento provado, frente a ele, é apenas acessório.

O reconhecimento do evidente requer o *método da confissão*, pelo qual você reconhece que sabe aquilo que já sabe, a princípio independentemente de sua capacidade de prová-lo

5 Para maiores detalhes acerca do que o autor chama de “condições essenciais do conhecimento científico”, às quais é preciso somar determinadas “condições existenciais”, cf. *Edmund Husserl contra o psicologismo: preleções informais em torno de uma leitura da Introdução às Investigações lógicas*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2020, pp. 21-36. — NO

para outra pessoa. Por meio da confissão, você traz para o nível expressivo aquilo que já está dado na sua presença de ser substancial, existente. Nós precisamos é conhecer, e não provar que conhecemos; o conhecimento tem de vir primeiro e a prova só depois, se é que esta será possível.

A sinceridade da testemunha solitária

Ademais, a menos que estejamos tratando de demonstrações formais em matemática ou lógica, toda prova dependerá de um testemunho humano. Nenhum testemunho possui uma testemunha externa que testemunhe a seu favor. Posso dizer que realizei um determinado experimento e a partir dele tirei esta ou aquela conclusão; quantas pessoas terão sido testemunhas disso? No máximo, alguns indivíduos terão me visto presente, terão me visto executar determinados atos, mas não terão testemunhado o meu ato de percepção, com base no qual depois dou testemunho. A própria repetição de um experimento já será outro ato e dependente de um novo testemunho, o qual poderá ou não confirmar o testemunho anterior, mas de todo modo não se confundirá com este. E tampouco o novo testemunho terá uma testemunha externa. Todo conhecimento humano se fundamenta na *testemunha solitária*.

Por aí pode-se mensurar o equívoco que é tomar a prova como o mundo da certeza e todo o restante da vida humana como o mundo da incerteza. O mundo da prova só se constitui daquilo de que não temos evidência; a prova, assim, é um conjunto de esquemas mentais de que nos socorremos para completar o mundo da evidência. Privilegiar a prova sobre a evidência é como construir um caixote só com os pregos, sem as tábuas: os pregos, que só servem para colar uma tábua à outra, ficarão em suspenso sem sustentar nada.

As pessoas fazem isso porque as provas são eminentemente comunicáveis, ao passo que as evidências não o são. Só posso comunicar uma evidência por meio de um signo, cuja conexão com a evidência, por sua vez, não é evidente à primeira vista; já a prova pode ser encerrada num esquema verbal e transmitida a uma pessoa de maneira que possa executar o mesmo raciocínio. A prova tende ao consenso, a evidência tende à certeza pessoal. Mas é claro que o círculo daquilo que é matéria de consenso é mínimo. Produz-se assim a mais prodigiosa inversão: o mundo não existe, a realidade não existe; só existe aquilo em torno do qual os acadêmicos e cientistas construíram um consenso, cabendo-nos a obrigação de aceitar essa realidade diminuída e nela viver. O irônico é que todo cientista depende da credibilidade pessoal do testemunho de outros cientistas: não sendo capaz de abranger inteiramente nem mesmo a sua própria área de pesquisa, todo cientista depende de uma bibliografia científica especializada; isto é, depende de que a veracidade dos testemunhos ali registrados corresponda à credibilidade de que gozam.

Quatro séculos atrás, Giordano Bruno, homem de inteligência extraordinária, já advertia: ao seguirem o caminho que as ciências começavam a seguir, os cientistas terminariam por duvidar de sua própria existência. Foi exatamente o que aconteceu.

A veracidade dos testemunhos depende da sinceridade. Sinceridade é a adaptação do discurso à realidade do ser. É verdade que o exercício da sinceridade, embora não seja absolutamente raro, falha em alguns momentos. Contudo, mesmo o maior dos mentirosos só mente durante alguns minutos de seu dia. Se mentisse a todo momento e a respeito de tudo, não conseguiria dizer nem a primeira mentira. A mentira se baseia num fundo de veracidade inacabável.

O filósofo moderno como juiz universal

Da Antigüidade até o início da Modernidade, havia uma série de pressupostos de ordem ontológica e cognitiva que era aceita consensualmente pelos filósofos e que foi negada, a partir de determinado ponto, sem motivo razoável. Muitos desses pressupostos estão explicitados em Platão e Aristóteles. Aristóteles diz, por exemplo, algo bastante óbvio: todo conhecimento novo se baseia em algum conhecimento antigo, sempre partimos do conhecido para o desconhecido (conforme acabo de observar a respeito do processo de prova); os filósofos, em sua generalidade, aceitavam essa proposição. Outro pressuposto, igualmente expresso por Aristóteles, é o de que o ser humano normalmente conhece a verdade, tem a inclinação de conhecê-la, ainda que às vezes possa se enganar. Um terceiro pressuposto é o de que todo pretenso conhecimento científico ou filosófico, isto é, um conhecimento que recebe o aporte de uma consciência crítica ou analítica, se baseia num conhecimento pré-científico ou pré-filosófico que permanecerá sendo a sua base. O filósofo e o cientista não querem fazer seu conhecimento substituir o conhecimento vulgar, compartilhado por todos, mas apenas aprimorar este em certos pontos.

No início da Modernidade, René Descartes inverte a postura usual do filósofo. Afirma que todos os conhecimentos são duvidosos, exceto aqueles que passaram pelo crivo analítico dele próprio. O filósofo passa a ser o juiz de todos os conhecimentos humanos, colocando-se acima do saber compartilhado pela humanidade; é ele quem separa o válido do inválido, com uma pretensão que jamais ocorreria a Platão ou Aristóteles, a Santo Tomás ou Duns Scot, porque baseia sua autoridade na capacidade de provar tudo aquilo em que acredita.

Com isso, desconsidera-se o fato de que, no curso de uma vida inteira, só se conseguirá provar uma quantidade limitada de coisas, insuficiente para a orientação humana geral.

Além disso, a idéia de dúvida geral é absurda. Toda dúvida autêntica é particular; a dúvida geral é uma impossibilidade, e o próprio Descartes admite implicitamente isso ao dizer que segue certos princípios gerais jamais negados por ninguém. Ou seja, ele admitirá como verdade não só as coisas que conseguirá provar, mas também muito mais coisas, que é exatamente o que todos nós fazemos.⁶

Confissão e autobiografia. Segunda abordagem

O conhecimento só é possível devido à inclinação humana para a veracidade, por mais que esta não seja total e permanente. Ao dizer que o ser humano tende naturalmente ao conhecimento, Aristóteles enuncia a mesma coisa que São Paulo Apóstolo, quando este diz: “N’Ele vivemos, nos movemos e somos” (At 17, 28). Não é a verdade que está dentro de nós, dentro de nossa “mente”; nós é que estamos dentro dela. Se Santo Agostinho diz que “a verdade habita no interior do homem”, tampouco pensa em sua mente; ele quer dizer que a verdade habita no *ser* do homem. Você carrega dentro de si a verdade do seu ser, e é mediante ela que deve modelar seus pensamentos, e não o contrário. Você chega à veracidade do seu ser por meio da confissão, não por meio da fiscalização analítica do certo e do errado.

Santo Agostinho, ao escrever suas *Confissões*, conta a história da sua vida, e a conta para um leitor específico, Deus, o qual, onisciente, conhece a história dele muito melhor do que ele próprio. A cada episódio que ele conta, Deus o faz lembrar tantos outros, dos quais ele talvez não quisesse se lembrar. São mesmo

6 Cf. Olavo de Carvalho. *Visões de Descartes: entre o gênio mau e o espírito da verdade*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013. — NO

confissões, e não apenas narrativas. Confissão não era o nome de um gênero literário; era o nome de um sacramento da Igreja. Com Agostinho nasce o gênero literário confessional, ao dar ao sacramento uma extensão literária; isto é: a redação confessional é um ato sacramental, e é por isso mesmo que ela funciona. O autor conta o que sabe sobre si próprio e permite que Deus lhe revele os recantos de sua alma dos quais naturalmente ele não se lembrava, mas que, para as finalidades morais da confissão, são importantes, em especial os elementos pecaminosos. A escrita se torna uma atividade de autoconhecimento.

Na evolução do gênero, à altura da época de Descartes, começam a pulular as falsas autobiografias — inclusive a do próprio Descartes, que, em vez de se apresentar por inteiro diante de Deus, se gabava de “viver mascarado”. São textos nos quais o sujeito conta a sua história não para se autoconhecer e muito menos para se revelar a Deus, mas para transmitir uma certa impressão ao seu público. Isso se assinala, por exemplo, na introdução de recursos ficcionais nas autobiografias, com o intuito de dar maior verossimilhança a alguma impressão de si próprio que o autor queira comunicar. O auge do procedimento se encontra nas *Confissões* de Jean-Jacques Rousseau, compostas em sua maior parte de mentiras.⁷ Rousseau chega ao ponto de inventar pecados imaginários, pecados que jamais cometera, para que, mostrando-se horrível sob certo aspecto, fizesse ressaltar as suas belíssimas qualidades.

A arte da confissão começa a decair a partir daí. Ironicamente, só será restabelecida, creio eu, no século XX, mas não através do gênero memorialístico propriamente dito, e sim do gênero ficcional. Já lhes mencionei o caso de Proust. Poderia destacar ainda o caso de Henry Miller, homem que até a casa dos quarenta anos de idade tentou escrever de tudo, com grande fracasso, e assim decidiu contar a história do seu fracasso numa série de

7 Paul Johnson, *Intellectuals*, New York: Harper & Row, 1988, pp. 1-27.

livros. São memórias absolutamente espetaculares. Numa famosa entrevista à *Paris Review*, o repórter, de saída, nota que nunca havia conhecido alguém que falasse com tanta sinceridade quanto Henry Miller. Ainda que viesse a falar besteira, via-se nele uma pessoa real, substancial, situação que você só alcança quando desiste de ter um controle mental de sua auto-imagem — ou, no limite, quando você “não tem” mais auto-imagem.

A auto-imagem, ainda mais quando reforçada por falsas autobiografias como a de Rousseau, torna-se uma prisão. E chegamos a tal situação, no mundo burguês, em que existem terapias para que você melhore sua auto-imagem: de certo modo, sua auto-imagem irá melhorar, ao passo que você irá piorar substancialmente. O culto da auto-imagem é, no fim das contas, uma opção pelo mental e uma ruptura com a realidade. Ao contrário, ao tomar consciência do seu eu substancial, você desde logo se convence de que ele jamais poderá ser um conteúdo de sua consciência a ser fixado numa auto-imagem.

Isso importa em desde logo abandonar a pretensão de uma coerência absoluta do ser humano, tanto mais se for a coerência de uma imagem pública ou de uma auto-imagem pessoal. Sempre haverá elementos supervenientes na sua vida que contradirão o que você foi até certo momento. A rigor, não há nada de chocante — e as pessoas não se chocavam tanto com isto no século XV — no fato de o maior dos poetas franceses, François Villon, ter sido ladrão e assassino. São elementos que pioram a imagem e mesmo a substância desse ser humano, mas que o compõem inapelavelmente, para além de qualquer visão fechada de sua imagem.

Quando iniciei em 2006 o meu programa de web-rádio *True Outspread*, as pessoas ficaram escandalizadas com meu vocabulário e alegaram que um filósofo não falaria daquela forma. Mas fala. Eu falo palavrões. E não irei limá-los para atender a certa auto-imagem. Um sujeito aqui dos Estados Unidos, ao ler

meus textos, teve a seguinte impressão: "Mas que coisa barrocal! Ele faz citações latinas e põe um palavrão logo em seguida!". E é exatamente isso.

Todos nós temos o direito de ser imprevisíveis. Se não o somos, vivemos escravos de uma auto-imagem tributária do moralismo burguês, que surge e se propaga no século XIX com a obrigação de que as pessoas pareçam exteriormente se comportar como cristãs, ou como burguesinhos bem-educadinhos. Ora, a Igreja existe justamente porque as pessoas *não* se comportam assim. Antes, o pecado era compreendido como uma espécie de fatalidade humana, pela qual todos passamos. Notem que, como observa Denis de Rougemont em *O amor e o Ocidente*, o adultério é o tema predominante de toda a literatura ocidental. E só pode sê-lo porque é compreendido como coisa que deva ser confessada a Deus e perdoada, para que o indivíduo renove seu modo de viver. Não deve ser confessado à sociedade, e não deve ser repellido apenas como algo danoso à auto-imagem.

A perda da perspectiva do eu substancial leva à criação de mitologias substitutivas e mesquinhas (como a etiqueta social), que servirão de novo norte orientador. Isso ocorreu na Europa devido a um hiato de cerca de dois séculos no ensino da doutrina cristã. Em parte do século XVIII e durante todo o século XIX, utilizava-se como base do ensino nos seminários textos da tradição cartesiana e de uma teologia racionalista. Foi assim que o dualismo radical corpo-alma se impregnou na doutrina pseudocatólica. A reação só viria com a bula *Aeterni Patris* de Leão XIII e sua proposta de restauração do ensino de Santo Tomás de Aquino.

CAPÍTULO III

O eu substancial e a imortalidade

O senso da existência

TODAS AS ATIVIDADES COGNITIVAS HUMANAS são constituídas de fragmentos, se bem que esses fragmentos, seja advindos dos sentidos seja advindos da atividade mental, podem ser reconstruídos em totalidades maiores pela atividade da própria mente. Fazemos isso ao montar uma narrativa, reunindo numa sequência várias percepções isoladas e dando-lhes um sentido de continuidade, ou ainda ao montar um raciocínio, estruturando várias proposições de acordo com suas conexões lógicas internas. Contudo, nenhuma operação como essa é capaz de nos dar um sentido de totalidade. Permanecemos orientando-nos com base em fragmentos, embora supondo, por trás de todos esses fragmentos percebidos, a continuidade da existência e a continuidade de nós mesmos, à qual nunca temos acesso de forma direta. Isso foi observado repetidas vezes pelos filósofos. Já lhes mencionei David Hume a esse respeito.

A presença do ser e de nossa substancialidade no ser não são dados mentais; são, por assim dizer, pré-mentais. São condição prévia para que qualquer atividade mental faça algum sentido. Todos sabemos que existimos e que estamos num universo, num campo ilimitado que chamamos de ser. O que não sabemos é a

origem dessa idéia. E, quando a submetemos à análise filosófica, não encontramos para ela nenhum fundamento no âmbito do pensável. É algo cognoscível, mas não pensável.

Porém, na aula passada vimos que o conhecimento que temos de um simples ser humano também traz essa mesma característica. Você pode conhecer uma pessoa, mas não pensá-la; pode saber dados suficientes sobre ela para identificá-la, mas não pode reduzi-la a um conteúdo da sua mente. Ao tentar juntar os vários pedaços que conhece de uma pessoa, notará que são insuficientes para compô-la; e, no entanto, você se relaciona com uma pessoa inteira real.

Tendo isso em vista, considerem as funções da mente. A primeira delas é o pensamento, que consiste em representar coisas por meio de determinados signos e estabelecer relações entre signos, segundo a suposição de que essas relações refletem de algum modo as relações entre as coisas reais correspondentes. A segunda função é a intuição. Intuir é perceber uma presença, perceber algo que está presente. Ela funciona apenas na medida da instantaneidade. Não é possível ter intuição do que aconteceu ontem ou do que acontecerá amanhã.

Pois bem: essas duas funções mentais, o pensamento e a intuição, são incapazes de me oferecer a percepção de uma existência contínua no tempo. Mais ainda, não tenho nenhum meio de acesso mental ao conhecimento da existência substancial sequer de um único ser tomado na constituição de todos os seus momentos. O que nos dá a percepção disso é o que, à falta de melhor nome, chamarei de *senso da existência*.

O senso da existência existe; não é um produto da nossa mente. Suprima o senso da existência, e de imediato sua mente produzirá as teorias mais estapafúrdias para justificar sua continuidade na existência, entre as quais, para mencionar só uma além das que vimos na primeira aula, está aquela que Heidegger resumiu na expressão célebre (para mim, célebre apenas pela

sua estupidez) de que “a linguagem é a morada do ser” (o que é uma pura impossibilidade, já que, para tanto, a linguagem teria de possuir em si algo que não fosse apenas lingüístico).

O senso da existência se impõe a nós como uma espécie de fatalidade. Não o inventamos, não temos poder algum sobre ele; cabe-nos apenas admitir que estamos aqui e que nada pode nos tirar da realidade. Desprovidos de meios positivos de prova da existência da existência, podemos pelo menos recorrer à prova negativa de que não podemos nos retirar para fora da existência, lá passar alguns instantes, e depois retornar à existência. Isso é inconcebível até como hipótese mental.

Ainda que sempre presente, esse senso da densidade da existência não tem um vínculo imediato com a atividade da mente. Esta pode funcionar muito bem como se nada existisse e como se tudo fosse hipotético. Tanto sob o aspecto racional quanto sob o aspecto intuitivo, a mente não é um guia confiável, em última instância, para o conhecimento de coisa alguma, pois tudo o que ela faz se baseia no senso da existência, o qual, por sua vez, é avesso à transformação em conteúdo mental. Ele nunca está ao nosso alcance e não pode ser manipulado por nós.

Posso pensar que não estou aqui neste momento. Mas só posso pensá-lo porque estou aqui. Isto é, a capacidade de mentir e de errar é também fundamental para que a mente realize a distinção entre ela mesma e o mundo real. Se tudo o que pensássemos seguisse o fio da realidade de maneira estrita; se tudo o que pensássemos fosse integralmente elemento escravo do senso da existência, então não poderíamos sequer perceber a mente como um elemento individualizado, um fenômeno distinto dentro do conjunto da realidade. Ela seguiria difusa na existência, mais ou menos como a mente dos animais. Assim, a mente pode ser distinta frente a outros elementos da realidade, mas jamais pode estar separada da realidade. Inversamente ao que pensou Descartes, se eu primeiro não existisse, não poderia

pensar. Para chegar a alguma prova de que penso, preciso antes ter admitido que existo.

Curiosamente, o senso da existência — o que Louis Lavelle designaria “presença total” — é o elemento mais esquecido ao longo da filosofia moderna. Mesmo quando são propostos problemas relativos à existência, os filósofos o fazem a partir da mente ou do que chamam de matéria, sem atenção até mesmo ao fato de que a distinção entre mente e matéria é apenas algo que nos acontece no decorrer da existência. Sob esse aspecto, os escolásticos em geral, ao afirmarem que o composto corpo-alma é indissolúvel, estavam muito mais próximos da verdade do que Descartes ao enunciar o seu dualismo corpo-mente, em cujo horizonte de discussões estamos presos há quatro séculos.

No momento em que tentamos pensar o eu substancial, já o reduzimos a um conteúdo da mente e passamos sub-repticiamente a falar de outra coisa — no máximo, de um aspecto dele. Trataremos de um signo do eu substancial, e não dele próprio. Tampouco podemos abordá-lo por meio de intuição sensível. Esta só nos dá o que está imediatamente presente, o que é agora, ao passo que o eu substancial é algo que existe desde o momento em que nascemos e que permanece existindo ininterruptamente e imortalmente. E, por fim, não cabe dizer que o eu substancial possa ser alcançado por meio de algum sentimento, já que todo sentimento pressupõe um objeto que provoque a mente e suscite uma reação do conjunto do ser psicofísico tal como se encontra num dado momento. Ter consciência disso é um passo a mais para a intensificação de nossa experiência de realidade.

O fundamento do eu é inacessível

Logo, a pergunta pelo fundamento do eu não tem resposta. Se existisse algum fundamento ou origem da sua heciedade, então esta seria um fenômeno que manifesta uma outra causa,

a qual seria a sua verdadeira realidade. Isso faria a sua heceidade passar da condição de ente à condição de aparência — passaria de substância a qualidade de alguma outra coisa que a sustentaria. Assim chegaríamos ao paradoxo de que conhecer a sua própria existência equivaleria, para o ser humano, a negar que ele existe como ente. Se acredito, como nos versos de Fernando Pessoa, que “Emissário de um rei desconhecido, / Eu cumpro informes instruções de além, / E as bruscas frases que aos meus lábios vêm, / Soam-me a um outro e anômalo sentido”, logo deixo de considerar a individualidade do meu ente e a dissolvo numa aparência fenomênica.

No limite, posso dissolver em aparência fenomênica e, afinal, em falsidade, não só o meu eu, mas o conjunto de todas as coisas existentes. A noção de um universo inteiro constituído de coisas em si mesmas falsas, contudo, é autocontraditória, desmente-se a si mesma. Toda falsidade só o é, por definição, por contraste com um conjunto mais amplo de coisas verdadeiras. A falsidade total e universal pode ser enunciada, mas jamais acreditada; pode ter um poder encantatório, pode levar você a experimentar o mundo durante alguns instantes dessa maneira, mas você é incapaz de sustentar continuamente esse mesmo estado de ânimo, ainda que justificado por alguma teoria muito complexa. Por não ser capaz de furar o balão artificial dentro do qual, talvez por insuficiência lingüística ou expressiva, você se viu preso, condescende em experimentar a realidade dessa forma momentaneamente. Você nega em teoria a substancialidade do eu, mas continua agindo como se ele fosse real. Universos culturais inteiros podem ser construídos só por meio de jogos de linguagem similares a esse. Daí a necessidade de nos recordarmos das coisas que sempre soubemos, mas para cuja expressão nem sempre há instrumentos lingüísticos disponíveis socialmente.

Ora, toda e qualquer comunicação humana se baseia não na expressão direta do verdadeiro, mas na expressão do seu

contraste com o falso. Como vimos há pouco, a capacidade de pensar a falsidade, de pensar o que não é, é essencial para que se possa dizer o que é.

Imortalidade não é dissolução do eu

A vontade, em geral, é uma ilusão, uma vez que a mente não tem sobre nós o domínio que costumamos lhe atribuir. A vontade é apenas uma posição que você toma em função de representações que estão na sua mente: você pensa uma coisa, pensa outra coisa e outra ainda, e opta por uma delas. Tudo isso transcorre apenas no âmbito de sua mente, ou seja, num âmbito de descontinuidade que se baseia na substancialidade de um eu que a ampara. Assim, este eu substancial é que é a real força dirigente, que em última instância age de maneira contínua e responsável, e só o conhecemos por meio da experiência de existir.

Isso nos leva para bem longe dos ensinamentos esotéricos tradicionais que nos exortam a destruir a ilusão da separação. Eles pregam, assim, que você se ilude ao crer que possui uma vontade e um eu próprios, ao passo que na verdade você não é individualidade alguma, mas apenas um ponto no ser ligado à mente de Deus. O que digo aqui é exatamente o contrário: você é uma individualidade concreta, irreduzível, que nunca pode ser transformada em outra coisa e que permanecerá imortalmente a mesma.

O fato de que o eu substancial seja imortal não significa que ele não tenha uma história. Ao contrário, ele possui um determinado curso, o qual se prolonga para além da morte física. O eu não viverá na eternidade (própria àquilo que não teve começo nem jamais terá fim, ou seja, a Deus); viverá numa forma específica de temporalidade a que chamamos *imortalidade* (própria àquilo que teve começo mas jamais terá fim). Você sempre será você, jamais será Deus.

Todas as tradições esotéricas que falam em supressão do eu estão radicalmente enganadas. Não existe supressão do ser; existe supressão da imagem do eu tal como dada no eu presencial, no eu social e no eu biográfico. No hinduísmo, fala-se do ato de descascar as várias camadas que compõem a psique — a memória, a linguagem, as emoções etc. —, até que sobre apenas algo que constitua a verdadeira substância, o *brahma*, que é eterno. No entanto, esse ato não só não é possível como desconsidera um dado ainda mais grave: é só na condição de eu substancial irreduzível que você pode ter experiência da divindade. Essa condição, em vez de obstáculo, é o seu caminho para aquela experiência.

Um único caso de indivíduo que após a morte retenha os dados de sua individualidade já bastará para mostrar a impossibilidade da doutrina hinduísta. A respeito disso, os relatos de experiência de quase-morte são muito eloqüentes por sempre apresentarem uma sequência temporal. Não existe caso algum de tentativa de expressão de uma consciência cósmica ou transindividual em experiências de quase-morte. O sujeito sempre conserva a sua individualidade e as limitações que a caracterizam, a exemplo de suas recordações pessoais. O doutor Peter Fenwick, neuropsiquiatra e uma das principais referências em estudos de experiências de quase-morte na Inglaterra, chama atenção para a completa ausência de explicação científica para a continuidade da memória humana entre o momento anterior e o momento posterior à quase-morte:

O cérebro não está funcionando. Ele simplesmente não está lá. Ele está destruído. Ele está num estado patológico. Mas apesar disso, ele é capaz de produzir essas experiências muito claras [...]. Os sistemas de memória são particularmente sensíveis à inconsciência. Então, a pessoa não se lembrará de nada. No entanto, depois de uma dessas experiências [de quase-morte], a pessoa ressurgiu com memórias claras e lúcidas [...]. Isso é um verdadeiro enigma para a ciência.¹

1 Citado em R. Craig Hogan, op. cit., p. 26.

Se a pessoa é capaz de reter suas memórias e impor uma ordem temporal ao seu relato, é porque ela não penetrou na “eternidade”. Logo, assim como existe uma outra forma de corporeidade, existe uma outra forma de percepção do tempo. O sujeito prossegue com sua biografia; ele não se funde na mente cósmica, não perde sua individualidade. Ao contrário: apresenta uma consciência de individualidade ainda mais aguda do que no curso normal de sua vida corporal.

Você não é o *brahma*; você é você e somente você. Você jamais se torna uma macroconsciência universal que sabe tudo.

O amor divino

Suponha que durante um determinado período você aprofunde sua consciência do eu substancial. Assim, tomará todos os seus pensamentos, sentimentos, recordações e impressões — em suma, todos os seus dados mentais — apenas como signos da existência substancial que os sustenta. Aceitará então a realidade e o fato de que você vive num mundo existente. Não lhe importará mais tanto aquilo de que a mente está ocupada.

Num primeiro momento, a experiência do eu substancial lhe aparecerá como uma experiência de poder. Representa a descoberta de que somos algo de durável e de inapagável da existência. O eu se revela uma força indestrutível, a verdadeira base de sua permanência no ser, um elemento de continuidade que se projeta abaixo e para além de toda a fragmentariedade da sua vida mental.

Mas, tão logo vivida a existência do eu substancial e experimentado o sentimento de poder que a acompanha, surge a questão: por que o eu substancial existe?

Essa pergunta inaugura um segundo momento da reflexão — momento agora marcado por impotência. Sim, pois de imediato segue-se a constatação: não é possível encontrar nenhuma

origem ou fundamento para o eu substancial. O eu não tem radicalmente em si algo que justifique sua existência; ele apenas está aí, mas não como um fundamento causal que se justifique a si próprio. Não é possível recuar aos momentos em que ele inexistia e observar como veio a existir. O eu parece, assim visto, gratuito e quase absurdo. Se ele não traz em si a necessidade de existir — afinal, ele não é eterno, e por algum motivo passou a existir só a partir de determinado ponto da existência que já existia —, é porque é produto de um ato de vontade. Cada eu substancial, cada alma imortal, é criação livre, não necessária, da ação de Deus. Deus criou cada alma porque assim o quis. Nada O forçava a isso.

Logo, somos criaturas do amor divino. Não existe outra explicação possível para a existência dos eus substanciais.

O reconhecimento de que uma ação livre do amor divino criou a sua alma imortal pode lhe infundir um sentimento de gratidão. Esse sentimento não será apenas algo restrito ao momento de sua percepção desse fato. Na verdade, tenderá a se tornar uma marca permanente do seu modo de vida, pois essa gratidão é na verdade a postura existencial compatível com a natureza da existência humana. A vida imortal, encerrada a etapa terrestre, se resumirá à contemplação. Pois, liberto dos elementos dispersantes da existência atual, o eu substancial poderá se concentrar apenas naquilo que é próprio à sua situação de perenidade. Não voltará à situação de esquecimento do amor divino, a qual corresponde a um deslocamento rumo à irrealidade.

Pode ser, contudo, que a percepção do amor divino não satisfaça aquele que descobriu a falta de fundamento do seu eu substancial, o qual talvez pretenda, de algum modo, assumir o controle do processo geral de sua existência, encontrar uma explicação total para ela. Essa é uma pretensão em si mesma absurda. Afinal, só existe explicação do particular. “Explicação do todo” é uma expressão autocontraditória: para explicar

o “todo”, seria preciso existir um outro “todo” ainda maior que o primeiro e a partir do qual fosse possível justificá-lo, uma vez que toda explicação é uma passagem de uma particularidade para uma universalidade segundo uma determinada proporção. Não pode haver, portanto, uma explicação total da existência do eu substancial. E, por isso, a atividade mental deve se limitar à função de dar coerência, na medida de suas possibilidades, aos fragmentos que compõem a percepção e a razão humanas e o mundo terrestre.

Cidade de Deus e cidade dos homens

A vida terrestre é a transição entre duas perenidades: da perenidade da heceidade (a pré-existência do indivíduo como possibilidade) para a perenidade biográfica, iniciada com o composto de alma e corpo e prolongada para além da morte, não numa situação estática, e sim ainda dinâmica, na qual fatos continuarão a lhe ocorrer e você permanecerá sendo uma individualidade. Há uma parte do seu eu que está aqui, a operar neste mundo, e outra que já está agindo na imortalidade.

A esse respeito, cabe lembrar que Santo Agostinho via duas histórias a se desenrolar simultaneamente: a história da Cidade de Deus e a história da cidade dos homens. Esta última é descontínua, é a história dos Estados, das sociedades, das economias etc., escandida pela morte de seus personagens e pela constante substituição de uns processos históricos por outros. Línguas desaparecem, estes Estados são absorvidos por aqueles; comunidades inteiras dispersas pelo planeta durante a maior parte dos milênios jamais tiveram contato umas com as outras. A história universal, considerada a partir desse ponto de vista terrestre e material, só existe na cabeça dos historiadores. Não à toa, ao elaborar sua filosofia da história, um Hegel ou um Comte sempre tendiam a situar a si próprios no ponto de consumação da história, o que já revela a arbitrariedade do procedimento.

A história da Cidade de Deus, ao contrário, é contínua. Tudo o que começa aqui continua na eternidade. Somos imortais, mas não eternos: a eternidade pressupõe, na expressão de Boécio, a “posse simultânea de todos os momentos”, o que para nós é uma impossibilidade, já que nascemos num determinado momento, o qual não abrange os momentos anteriores. Mas somos imortais. E, se existe uma única alma imortal, a qual irá perdurar para sempre, ela já será superior à história terrestre inteira. Essa é a verdadeira escala na qual vivemos. A ilusão de que a história terrestre possua uma unidade, a qual abrangeria o âmbito inteiro de ação humana, é uma projeção indevida, numa escala limitada e descontínua, daquilo que é próprio à história da Cidade de Deus.

Do ponto de vista da imortalidade, a história terrestre inteira não é senão um capítulo da biografia de cada alma humana. Esse é um dado fundamental acerca da natureza da história e da experiência que temos dela — mas infelizmente são pouquíssimas as filosofias da história que o levam em conta. Além de Santo Agostinho, posso mencionar a esse respeito o grande historiador tunisino Ibn Khaldun, o qual tomava a história terrestre em sua fragmentariedade e a reconstituía segundo a unidade da história celeste, fazendo-o de um ponto de vista muçulmano. Muitas coisas surgiam aos seus olhos, por isso, com uma continuidade que escapa aos demais estudiosos. Ele foi o primeiro historiador a proclamar, por exemplo, que, dentre todas as modalidades de poder existentes, a mais poderosa é a profecia. O poder profético atravessa os séculos e os milênios. Os judeus até hoje obedecem às instruções dos seus primeiros profetas. Nenhum governante não profético pode se orgulhar de feito similar. Stálin, o homem mais poderoso do século xx, ainda é obedecido por umas tantas pessoas, mas isso é tudo. Seu poder, não sendo de natureza profética, pereceu. Em grande medida também pereceu o poder de Napoleão, embora faixas bem mais amplas da

vida no mundo atual ainda sejam determinadas por seus atos e idéias. Mas Moisés e Abraão permanecem poderes ativos na vida de milhões de pessoas milênios após seu desaparecimento.

Uma fenomenologia do poder demonstra facilmente a superioridade do poder intelectual ou espiritual sobre as modalidades militar e financeira de poder. Sua própria natureza torna-o mais apto a se tornar ferramenta de algum *sujeito da história*: aquele cuja ação é capaz de se prolongar para muito além da duração da vida dos seus agentes.²

O pecado original

A distinção entre a perenidade própria à alma humana e a eternidade própria a Deus pode ser apreciada a partir da doutrina do pecado original.

Diz-se, com muita freqüência, que Adão e Eva provaram do fruto proibido por não terem resistido à tentação do conhecimento; e que a Queda, o instante de consumação do pecado original, teria sido o início da história do conhecimento. Considero essa interpretação bastante equivocada.

O que a serpente prometeu a Adão e Eva foi o conhecimento do bem e do mal; não foi qualquer conhecimento. Mais ainda, não se tratava de uma modalidade qualquer de conhecimento do bem e do mal: tratava-se do conhecimento divino do bem e do mal. Ora, para nós o bem e o mal são objetos, são coisas que podemos conhecer ou representar mentalmente. Aparecem-nos como qualidades inerentes a certos entes e atos. Para Deus,

2 Cf., acerca da tipologia de poder desenvolvida pelo autor, a intervenção "Três projetos de poder global em disputa" de seu debate com Alexandre Dugin: *Os EUA e a Nova Ordem Mundial*. 2ª ed. Campinas, SP: Vide Editorial, 2020; e, acerca de "sujeito da história", cf. no mesmo volume a seção "Geopolítica e História" da intervenção "A natureza deste debate e minha posição pessoal". — NO

contudo, uma vez que nada pode estar posto como objeto fora e diante dele, o conhecimento do bem e do mal não é como aquele de quem apenas percebe algo; seu conhecimento do bem e do mal é o de quem os estabelece. Deus os conhece na medida em que *Ele mesmo* determina que certa coisa seja boa ou má.

Como se vê, o conhecimento prometido pela serpente jamais poderia ser dado ao ser humano. É uma pura impossibilidade. O conhecimento divino do bem e do mal estava vedado a Adão e Eva, mas eles tinham o conhecimento humano do bem e do mal, o qual ia inscrito na compreensão de que tudo era bom, exceto tocar naqueles frutos proibidos.

CAPÍTULO IV

O conhecimento por presença

O primado do problema crítico

O INTERESSE DA FILOSOFIA PELO PROCESSO DO CONHECIMENTO é coisa relativamente recente. Com Descartes, a atenção filosófica começa a se voltar do problema do ser, da estrutura da realidade, para o problema do conhecer. Faz isso atendendo à premissa de que seria ingênuo atirar-nos ao conhecimento direto da realidade sem primeiro verificar se os instrumentos de que dispomos para tanto são suficientes.

Não creio que esse posicionamento — que se notabilizaria com o nome kantiano de “precaução crítica” — seja em si legítimo. O conhecimento humano não é um elemento especificamente distinto do restante da realidade; ao contrário, é apenas mais um elemento dela, de modo que, se não podemos conhecer um elefante ou um poste, muito menos poderemos conhecer algo tão sutil quanto os processos internos pelos quais alcançamos o conhecimento. Caso se queira seguir a recomendação de ir do que é mais seguro para o que é mais hipotético e conjectural, então se deverá começar pelos objetos do mundo exterior e só depois, gradativamente, tentar um exame de realidades mais evanescentes.

A tradição crítica moderna, cujos representantes de maior importância são Descartes, Hume e Kant, inverte a hierarquia dos conhecimentos mais distantes e mais próximos, e assim faz o problema do conhecimento anteceder o problema do ser. Com isso, introduz uma divisão artificiosa no esquema da realidade: o sujeito cognoscente passa a ser tomado, de algum modo, como um elemento externo à realidade, como um ente que consiste só em conhecer. Evidentemente um tal sujeito não existe substancialmente, não passa de uma hipótese. Em primeiro lugar, somos sujeitos humanos integrais que existem e que, entre outras atividades, desempenham a de conhecer, atividade essa que às vezes é difícil separar das demais — numa ação qualquer, é problemático isolar o que é sua componente executiva e o que é sua componente cognoscente.

O “sujeito filosófico”, portanto, passa a existir com o *cogito* cartesiano e sua conseqüente divisão da realidade em algo que consiste em ocupar espaço e algo que consiste em pensar. Curiosamente, as coisas que ocupam espaço estão ao alcance de todos, mas a atividade pensante, não-espacial e etérea, só está ao alcance do sujeito. Esse sujeito pensante, concebido dessa forma, só pode mesmo parecer algo posto à parte frente ao conjunto da realidade, assinalando a passagem do eu histórico existente para a esfera de uma suposta eternidade, na qual ele contempla a sua identidade consigo mesmo. O sujeito contempla-se em sua condição de pensante, e nisso vê a sua existência; pensa e afirma sua existência no instante em que pensa, e assim se crê incondicionado por qualquer fator externo.

Contudo, é fácil perceber que esse eu pensante não surgiu do nada. Descartes, até o ponto de sua vida em que enuncia a sua tese, já tinha uma biografia (ele mesmo se dá ao trabalho de contá-la nas *Meditações*). O exame analítico do método do conhecimento é algo que lhe ocorreu no curso de sua vida, algo que ele optou por fazer num certo ponto da sua existência, a qual existia previamente. Em suma, o *cogito* é apenas um dado

da biografia de um sujeito historicamente existente, e não um momento separado de todos os demais. É apenas um momento abstraído, no sentido em que abstraímos as formas geométricas dos entes percebidos no espaço, para em seguida continuar raciocinando só com base naquelas formas, não com base nos respectivos entes de que foram abstraídas.

Logo, o que existe concretamente é o sujeito histórico René Descartes, não o eu do *cogito*. Os pensamentos existem (eles não são irreais), mas existem segundo a modalidade de existência dos pensamentos, não das coisas.

Formas a priori e a supressão do sujeito real

Todas as modalidades de conhecimento estudadas no curso da tradição moderna pressupõem alguma modificação do sujeito: seja algum dado que lhe chegou, seja algum pensamento que ele pensou, seja algo que, de modo geral, lhe aconteceu. Quando tenho uma percepção sensível, por exemplo, recebo uma informação externa (certa temperatura, alguma cor, determinada forma, um sabor etc.); quando penso, também me ocorre algo, sob a forma de pensamento (uma cadeia dedutiva, uma intuição num átimo de segundo), algo que me altera sob certo aspecto. Dessa forma, o conjunto dos dados que compõem a teoria do conhecimento se constitui inteiramente de alterações do sujeito.

Mas ora: onde está o sujeito? A *qual* sujeito ocorrem essas modificações?

Kant já percebera que, para que haja alguma modificação, é necessário que haja um sujeito que seja modificado. Ele busca, então, esse sujeito naqueles elementos do conhecimento que são permanentes e estruturais: as categorias da percepção sensível (espaço e tempo) e as categorias do pensamento lógico (realidade, possibilidade, igualdade, diferença etc.). Aí ele identifica a estrutura permanente dentro da qual acontecem modificações.

Contudo, é preciso notar que essas formas *a priori* se referem sempre aos objetos percebidos. O tempo e o espaço, a igualdade e a diferença são formas que nos permitem catalogar os diferentes objetos, o que mostra a parcela de razão de Kant — o processo cognitivo requer que seu transcurso não seja um caos; requer que possua uma forma. Isso, porém, ainda não nos aponta onde está o sujeito. As regras que o sujeito emprega para classificar e catalogar os dados recebidos são propriedades suas, mas não são ele próprio. Por incrível que pareça, o problema do sujeito permanente jamais é tratado, o que bloqueia de saída qualquer investigação ulterior sobre a alma humana.

Conhecimento por presença

Neste ponto, proponho uma mudança de perspectiva. Para que o sujeito sofra aquelas modificações — os atos de conhecimento —, é preciso que ele exista *antes e independentemente do processo cognitivo*. Não antes, logo se vê, no sentido temporal (começamos a conhecer já no momento em que nascemos), mas no sentido hierárquico. O sujeito ontologicamente existente tem de ser prévio a qualquer conhecimento seu e prévio até às suas formas de conhecimento. Estas são apenas parte do sujeito; não abrangem, contudo, a sua existência substancial.

A estrutura real do sujeito, que ele pode ignorar inteiramente — isto é, que pode não ser um dado de conhecimento seu —, está pressuposta em todos os atos de conhecimento. Essa estrutura é composta de informações que estão no sujeito como coisa existente; não precisam estar em sua mente. Para fazer um cálculo aritmético, você não precisa levar em conta o elemento “respiração humana”; mas, sem respirar, você não fará cálculo algum. Ou ainda: não existe nada tão inespacial quanto um cálculo aritmético; e, no entanto, se você não estivesse localizado em algum ponto do espaço, não poderia realizar o cálculo.

O cálculo independe de espaço, mas você não pode ocupar um espaço indefinido. Você ocupa espaço e todo espaço é definido.

Esse conjunto de fatores que determina a existência real do indivíduo não faz parte do processo cognitivo, mas está por baixo dele. Nem por isso se pode considerar esse conjunto uma parte desconhecida ou obscura do conhecimento humano. Ele é constituído de informações que podem ser trazidas à superfície da consciência a qualquer momento. Os dados reais que compõem a estrutura existencial do ser humano não lhe são totalmente desconhecidos. Ao longo de sua vida, algo acerca dessas bases de sua existência você acabará sabendo. É este elemento de presença real que chamo *conhecimento por presença*.

Aceitá-lo representa o reconhecimento de que o ser tem precedência sobre o conhecer; que o conhecer é apenas algo que acontece ao ser. Por isso mesmo, o mundo não pode ser objeto de prova. Prova é algo que se passa dentro da mente (por uma manipulação de signos que se referem ao mundo exterior), portanto dentro do mundo. Logo, a existência do mundo não pode ser provada; mas, se não existisse mundo, nada poderia ser provado.

As limitações do conhecer diante do ser, que tanto inspirariam filósofos a fazer a "crítica" do conhecimento, não devem ser vistas negativamente. O conhecimento que nos é possível é limitado porque é humano; se não fosse limitado — o que implicaria tornar o conhecer coextensivo ao ser —, não poderíamos ter conhecimento algum. As limitações da forma de aparecer do objeto e as limitações da forma de conhecer do sujeito são propiciadoras da existência de um e da cognição do outro, e vice-versa.

Formas a priori da exibição

Isso escapou inteiramente a Kant. Ora, uma aparência, um fenômeno, não é um nada. Ela, enquanto aparência, é algo em si mesma. O ser humano necessariamente tem de conhecer algo

do objeto em si mesmo, pois pelo menos a “aparência” com que ele lhe aparece é, ela mesma, real.

Se analisarmos o problema do ponto de vista do objeto, a posição kantiana se revela ainda mais absurda. Um determinado objeto, suponha-se, emite informações que captamos enquadrando-as segundo as formas *a priori*. Mas cabe a pergunta: esse objeto pode emitir *quaisquer* informações, e são apenas as nossas formas *a priori* que as enquadram segundo a aparência própria daquele objeto? Não. O objeto só emite informações que são coproporcionais à sua forma de ser. Um sapo não pode falar com você em alemão. Não é que você não tenha a capacidade de receber esse tipo de informação dele; é ele, ao contrário, quem não tem a capacidade de lhe emitir esse tipo de informação. Se existem as formas *a priori* da percepção, também existem as formas *a priori* da exibição.

Todo ente está limitado não somente pelo sujeito do conhecimento, mas também pela sua própria condição de objeto conhecido. A adequação da mensagem emitida pelo objeto à mensagem captada pelo sujeito mostra que não houve perda alguma de informação entre um pólo e outro. Você não está captando apenas uma aparência fenomênica; esta é muito mais do que esse nome que lhe damos: ela é precisamente a aparência que seu respectivo objeto tem a capacidade de enviar até você. Ela é algo próprio daquele objeto. Ao conhecê-la, você o conhece.

Quando separamos abusivamente o sujeito do objeto ao estudar o processo do conhecimento, esquecemos que tudo aquilo que é sujeito de conhecimento pode também ser objeto de conhecimento. Eu, por exemplo, enxergo o que está ao meu redor, mas também sou enxergado por vocês. E, assim como tenho limitações em minha percepção, tenho limitações em minha emissão, e ambas as ordens de limitações refletem a minha estrutura real. Kant se limitou a examinar o fato de que ele recebia informações; não examinou o fato de que ele também as emitia.

Apêndices

A imortalidade como premissa do método filosófico¹

SE SOMOS IMORTAIS, TEMOS DE SÊ-LO EM ESSÊNCIA e não por acidente. A imortalidade é então a nossa verdadeira condição e o plano de realidade no qual efetivamente existimos. Nesse caso, a presente vida corporal não é senão uma fração diminuta da nossa realidade, uma aparência momentânea que encobre a nossa verdadeira substância. Em consequência, todo o conhecimento que podemos adquirir dentro dos limites da existência corporal é apenas uma aparência dentro de uma aparência. Ainda que apreenda porções genuínas da realidade, não pode ter em si seu próprio fundamento, mas tem de buscá-lo na esfera da imortalidade.

Tudo isso é bem claro. O que confunde as coisas é que o termo “imortalidade”, na presente cultura, adquiriu a conotação de algo que só se manifesta — se existe — depois da morte física. Esconde-se aí uma sugestão inteiramente absurda: somos mortais em vida, mas “tornamo-nos” imortais após a morte, como se a morte fosse a passagem a um estado de existência radicalmente separado, heterogêneo e incomunicável com a vida presente.

¹ Texto-base da aula 61 (5 de junho de 2010) do Curso Online de Filosofia. Reproduzido em *A filosofia e seu inverso*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013.

— NO

É nesse pressuposto que repousa toda a esperança de um conhecimento puramente imanente, sem referências ao "além". Se a imortalidade existe, essa esperança é tão absurda quanto o pressuposto que a sustenta. Se temos uma vida que transcende toda duração, essa vida transcende, e portanto abrange, em vez de excluir, a sua fatia imersa em duração. Se somos imortais, temos de sê-lo agora, desde a vida presente, em vez de sermos, por assim dizer, imortalizados pela morte. A morte não pode imortalizar o mortal: só pode tornar manifesta a imortalidade preexistente e impugnar, no mesmo ato, a ilusão da mortalidade.

Mas, se já somos imortais nesta vida, é claro que não podemos conhecer adequadamente esta última senão à luz da imortalidade: o conhecimento mortal da vida mortal é o conhecimento ilusório de uma ilusão.

O esclarecimento da imortalidade torna-se assim uma exigência primeira do método filosófico: ou demonstramos que a imortalidade não existe ou, caso a aceitemos ao menos como hipótese, temos de fundar nela toda a possibilidade de um conhecimento efetivo da realidade.

Demonstrar que a imortalidade existe pode ser difícil, mas provar que ela não existe é impossível: todas as provas estariam limitadas ao acessível na vida presente, em nada debilitando a possibilidade de que haja algo para além dela. Já as provas da imortalidade nada perdem com essa limitação, de vez que a vida presente está dentro da vida imortal e o que se sabe de uma pode revelar algo da outra.

As provas, no entanto, de nada servem se, uma vez obtidas, não modificam em nada o hábito reflexo de raciocinar a partir da vida presente como se esta fosse um todo fechado e auto-suficiente — hábito que tanto pode fundar-se na negação quanto na afirmação da imortalidade.

A própria busca de provas cientificamente válidas, obrigantes, portanto, para toda a comunidade dos estudiosos, já tende a

fazer da existência presente a medida da vida imortal, já que, na escala desta última, a autoridade humana da comunidade científica não conta para absolutamente nada.

De um lado, a prova científica da imortalidade não dá a ninguém, por si, uma consciência de imortalidade pessoal e muito menos a força para operar a passagem de nível desde uma cognição baseada na experiência temporal a outra fundada no senso da imortalidade.

De outro lado, quem quer que tenha operado essa passagem não precisa de provas científicas daquilo que lhe foi dado em experiência pessoal direta. Pode usar essas provas como meios pedagógicos para estimular os outros a buscar experiência idêntica, ou para tapar a boca de adversários da imortalidade, mas esses dois objetivos são menores e secundários em comparação com a experiência em si.

A expressão “experiência da imortalidade” é, decerto, metonímica. Designa o objeto da experiência por uma de suas partes, subentendendo que esta requer incontornavelmente a existência do todo. Deve-se falar de experiências de cognição extracorpórea, ou mais propriamente supracorpórea, estando aí implícito que, se a consciência opera fora e acima do corpo, não tem por que morrer quando ele morre.

Essas experiências não são necessariamente “paranormais”. Qualquer um pode ter acesso a elas, contanto que se prepare para isso mediante uma série adequada de meditações. Em geral não se trata de perceber objetos à distância, ou futuros, mas de tomar consciência daquilo que, na percepção comum e corrente, já é supracorpóreo embora não seja percebido habitualmente como tal. Tão logo você assuma consciência dos elementos supracorpóreos que perpassam e fundamentam a percepção corporal, sua noção de “eu” vai modificar-se automaticamente. Quando digo “assumir consciência” quero dizer que há aí algo mais que um simples ato de percepção isolado ou mesmo repetido.

“Assumir consciência” é algo mais que “tomar consciência”: implica um ato de responsabilidade intelectual e moral pelo qual você se compromete intimamente a não permitir que a porta aberta para a consciência de extracorporeidade se feche e o conteúdo aí assimilado se dilua no fluxo de impressões corporais até ser esquecido ou ao menos perder toda força estruturante sobre a sua vivência de “eu”.

II.

Consciência e forma¹

A “MATÉRIA” APRESENTA-SE PARA MIM COMO DADO de consciência, mas a consciência jamais se apresenta como dado material. Supondo-se que eu pudesse observar todas as reações neuronais num cérebro humano em atividade consciente, elas nada me diriam sobre os conteúdos dessa consciência naquele instante. Uma ativação maior das áreas visuais não me informaria, por exemplo, se o sujeito em observação está vendo um gato ou a foto de um gato, uma mulher nua ou um quadro de mulher nua, um prato de comida ou a imagem do prato de comida no menu do restaurante. Mas o sujeito que não fosse capaz de apreender instantaneamente essas diferenças estaria condenado a perecer por absoluta incapacidade de lidar com o ambiente físico em torno. A intensidade das reações na área verbal não me diria se ele está escrevendo mentalmente um anúncio de sabonetes ou *Rei Lear*. Se fosse possível obter essas informações pelo exame do cérebro, todo neurocientista seria um novo Shakespeare.

Essas dificuldades provêm de uma outra, mais séria. Se, como dizia Husserl, não há consciência “em si”, consciência vazia, mas toda consciência é consciência de alguma coisa, estão é absurdo dizer que a consciência está “no” sujeito cognoscente: ela está numa relação que se estabelece entre o sujeito e o

1 Texto-base da aula 241 (1º de março de 2014) do Curso Online de Filosofia. — NO

objeto, a qual não pode estar inteiramente neste nem naquele, mas simultaneamente nos dois. Quando o sujeito apreende uma qualidade qualquer do objeto, digamos seu tamanho, sua posição ou sua cor, é porque esse objeto lhe mostra, lhe exhibe essa qualidade; ela não surge de dentro como pura criação autônoma do sujeito, mas como uma amoldagem, por assim dizer, da capacidade perceptiva do sujeito à forma de algo que não é ele, que não é a sua consciência, mas que se lhe oferece como objeto. Se, portanto, a consciência não está no sujeito, dentro do sujeito, muito menos poderia estar numa das partes dele, quer a chamemos de “alma” ou de “cérebro”.

Se denominamos psique o conjunto das atividades internas, imanentes, da alma ou do cérebro, é evidente que a consciência só aparece uma vez transposta a fronteira em que a psique se transcende, se supera, e alcança um objeto.

Mesmo admitindo-se, *ad argumentandum*, que todas as atividades da psique sejam determinadas pelas do cérebro, que sejam portanto em última análise materiais e regidas pelas leis da físico-química, e que por outro lado não haja no mundo objetos senão materiais e regidos por essas mesmas leis, a consciência, isto é, a relação que se estabelece entre psique e objeto no ato em que aquela toma conhecimento deste, continua perfeitamente imaterial e não pode estar fisicamente presente nem no sujeito, nem no objeto.

Quando vejo um gato, temos aí um sujeito presente, que admitimos ser totalmente material e regido por leis materiais, e um objeto igualmente material regido por essas mesmas leis. O ato psíquico pelo qual percebo o gato pode também admitidamente ser determinado pelo funcionamento material do meu cérebro e dos meus órgãos dos sentidos. Mas a coincidência, a identidade total ou parcial entre a forma da coisa percebida tal como se apresenta ao meu cérebro e a forma do objeto que a mim se apresenta como gato não pode, em si mesma, ser material,

pois para isso teria de ser ela própria um objeto e, à semelhança de mim e do gato, ocupar um lugar no espaço. Ora, é só essa identidade que garante que vi um gato real e não apenas produzi um gato imaginário no interior da minha psique. Todo e qualquer conhecimento objetivo depende da identidade formal entre o percebido e o dado.

Mais gravemente ainda, de todas as relações possíveis que se possa estabelecer entre a psique e seu objeto, nenhuma, absolutamente nenhuma pode ser dita material, pois para isso teria de ocupar um lugar no espaço e ser percebida ela própria como um objeto; e a relação dela com a psique cognoscente seria um novo objeto espacial e assim por diante indefinidamente, tornando impossível a percepção do que quer que fosse.

Quando se discute se "a consciência" é material ou imaterial, geralmente se confunde a consciência com a psique. Esta última talvez possa ser inteiramente explicada pelo funcionamento do cérebro, mas, quando saltamos da esfera da psique para a da consciência, estamos falando de uma relação com objetos que transcendem a esfera da psique (mesmo quando são eles próprios fatos psíquicos tomados como objetos), e aí só poderíamos falar de uma causa cerebral da consciência se atribuíssemos ao cérebro o dom de criar por si mesmo todos os objetos espaciais, e criá-los espacialmente, não se sabendo como um número tão grande de coisas poderia caber numa caixa craniana.

O problema da consciência, portanto, não pode ser resolvido pelo estudo da psique ou do cérebro. Ele remete a um mundo de identidades e diferenças formais que, em si mesmas, não podem ser materiais nem ocupar um lugar no espaço.

Todas as discussões que pretendem reduzir a consciência à matéria, a matéria à consciência, ou que proclamam a existência de duas esferas de realidade distintas e separadas, partem da confusão entre psique e consciência e não saem de dentro dela.

O universo à nossa volta, com o nosso próprio ser dentro dele, compõe-se de objetos materiais estruturados em formas, sendo portanto inseparavelmente material e imaterial, corporal e espiritual. A consciência é a relação formal que se estabelece entre duas formas, a forma de uma presença individual psicofísica humana e a forma de uma presença corporal imediata ou mediata.

III.

A consciência humana em perigo¹

NOVAMENTE, CONVIDO OS LEITORES a me acompanhar numa rápida investigação filosófica. O assunto — os fundamentos, ou falta de fundamentos, da autoconsciência humana — parece estar longe da atualidade política imediata, mas quem tiver a paciência de chegar ao fim do artigo verá que não é assim. Nunca, como hoje, quando uma elite de burocratas iluminados remexe a seu bel-prazer os pilares da civilização como uma tropa de evadidos do hospício brincando de cientistas num laboratório nuclear, foi vital para cada habitante do planeta adquirir uma idéia clara das constantes que definem a condição humana, antes que o desenho mesmo da humanidade, sob o impacto de experimentos deformantes impostos em escala mundial, desapareça da sua lembrança. Mas uma dessas constantes é, precisamente, que toda constância humana só se revela, como em filigrana, sob o fundo da incessante mutação histórica. Só o conhecimento da história comparada das civilizações e culturas mostra, sob a variedade quase alucinante das formas, a durabilidade da estrutura geral do espírito humano. E, como aquilo que se encontra sob risco de perda imediata na voragem

1 *Diário do Comércio*, 13 de março de 2006. Reproduzido em *A filosofia e seu inverso*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013, e em *O mundo como jamais funcionou: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume II*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2014. — NO

das transformações forçadas é sobretudo a unidade mesma da autoconsciência de cada indivíduo — a fragmentação da cultura resultando em estilhaçamento das almas —, nunca foi tão importante conhecer as mutações históricas da imagem do “eu” ao longo das épocas, para distinguir nela o que é acidental e transitório e o que é essencial, permanente e indispensável à defesa última da dignidade humana.

Um dos depósitos mais ricos de materiais para esse estudo são as autobiografias. O desenvolvimento histórico desse gênero literário evidencia de maneira particularmente clara as transformações da autoconsciência individual ao longo das épocas, paralelamente às modificações sobrevindas nas vivências respectivas do tempo, da memória e do próprio ato de narrar.

Dentre as muitas obras que têm saído a respeito, *Memory and Narrative: The Weave of Life-Writing*, de James Olsey,² professor de inglês na Universidade Estadual da Louisiana, é uma das mais úteis, porque, concentrando-se na história do gênero autobiográfico no período que vai das *Confissões* de Agostinho (397) até o monólogo cênico de Samuel Beckett, *Company* (1979), delinea muito claramente, no percurso entre esses dois extremos, a progressiva perda do sentido de unidade da autoconsciência, sem a qual a intenção mesma de narrar a própria vida se torna absurda.

O modelo estrutural da narrativa é o mesmo nos dois casos. Agostinho resume-o com o exemplo da prece. Quando ele vai recitar um salmo, já o sabe de cor, inteiro, de antemão. Enquanto o recita, as palavras que se sucedem em voz alta vão-se atualizando no tempo sobre o fundo estático do texto completo que permanece na memória. Terminada a recitação, o salmo se completou no tempo e é devolvido à memória, pronto para ser recitado de novo e de novo e de novo. Toda escrita autobiográfica

2 University of Chicago Press, 1998.

tem mais ou menos essa estrutura. A vida que vai ser contada está completa na memória, mas prossegue no ato de recordá-la e continua depois de terminada a narração, devolvida à memória para ser narrada de novo, lida ou ouvida. Qual a “substância” dessa narrativa? O tempo, mas qual tempo? O passado, que já não existe mais? O presente, instante atomístico infinitesimal que se dissolve tão logo aparece? O futuro, que tem uma existência meramente conjectural? O enigma aparece mais ou menos igual nas *Confissões* e em *Company*.

Irmanados na preocupação comum com o tempo, a memória e o eu, os dois livros não poderiam ser mais antagônicos nas suas respectivas visões a respeito.

As memórias de Agostinho são a confissão formal de uma alma que, assumindo plenamente a autoria, a responsabilidade e as conseqüências de cada um de seus atos, pensamentos e estados interiores, mesmo os mais obscuros e remotos no tempo, comparece ao seu próprio julgamento como que ostentando uma identidade inteiriça, na qual as várias forças internas em conflito não fazem senão realçar a unidade tensional do todo. Agostinho consegue fazer isso porque compõe sua narrativa diante de uma platéia onisciente, o próprio Deus. “Caminhar diante de Deus” não significa outra coisa senão agir e pensar em confronto permanente com o símbolo “onisciência” — a fonte inalcançável e incontornável de toda consciência, a única garantia da sinceridade dos pensamentos, dos atos e da sua rememoração. Embora a expressão apareça na Bíblia, Agostinho foi o primeiro a explicitar em palavras o sentido da experiência aí resumida. O homem que caminha diante de Deus se governa e se concebe, a cada instante, como se estivesse diante do Juízo Final, na forma completa do seu ser individual conscientemente responsável pela escolha do seu próprio destino eterno. A vida completa do futuro é, pois, a medida da rememoração do passado, que o narrador empreende no presente.

É daí também que Agostinho extrai a solução do problema da insubstancialidade do tempo. Deus não é apenas onisciente: é eterno. Boécio, mais tarde, definirá a eternidade como “a posse plena e simultânea de todos os seus momentos”, mas o conceito já está implícito em Agostinho. Se os vários momentos não têm nenhuma unidade entre si, só lhes resta esfarelar-se num imenso nada. Só a sua unidade total e simultânea tem existência, mas essa unidade é a própria eternidade, e nada mais. O tempo, em si, não tem mesmo substancialidade nenhuma. É apenas uma miragem, uma “imagem móvel da eternidade”. Se Agostinho pode dominar intelectualmente o seu passado é porque o expõe ante o olhar da onisciência. Se pode ter a intuição da continuidade da sua existência, é porque a enxerga como um reflexo temporal da eternidade. A articulação da autoconsciência moral é a mesma articulação dos três tempos no eixo da eternidade.

A idéia do indivíduo como uma unidade complexa e dramática que se forma e se assume na encruzilhada dos três tempos incorporou-se de tal modo à tradição ocidental que veio a inspirar toda a moderna psicologia da personalidade. Dezesseis séculos depois de Agostinho, Maurice Pradines, no seu *Traité de Psychologie Générale* (1948), definiria a consciência como “a memória do passado preparada para as tarefas do futuro”. Mesmo em Freud, ao qual se atribui erroneamente muito da culpa (ou do mérito) pela dissolução da unidade do eu, a personalidade é a resultante de uma arbitragem progressivamente imposta pela consciência aos impulsos antagônicos do id e do superego. Nada poderia celebrar mais claramente a vitória final da unidade do que a célebre profecia do pai da psicanálise: “Onde há id, haverá ego”.

Totalmente diversa é a perspectiva em *Company*. Aqui, um velho entrevado, no palco, ouve episódios da sua vida – a vida do próprio Samuel Beckett – narrados e comentados, em monólogo, por uma voz sem rosto. Será a “voz da consciência”?

Sim e não. Ela lhe fala dele próprio ora na segunda pessoa, ora na terceira. Aquele que, no presente, recorda o passado, já não sabe se esse passado é seu, de um terceiro ou de um personagem inventado. E a voz lança ao senso de identidade do ancião um temível desafio: se você não se recorda do seu nascimento, como pode ter a certeza de que essa vida que está recordando é a mesma daquele cujo nascimento você acha que é o seu?

Tal como Agostinho, o personagem de Beckett — indiscernível do autor — desenha suas memórias sobre a superfície de contraste fornecida por um interlocutor invisível que transcende o narrador e tem sobre ele a autoridade de uma instância formadora. O resultado, por isso, difere conforme a identidade desse interlocutor. A eternidade e onissapiência de Deus conferem à auto-imagem biográfica de Agostinho a unidade de uma história assumida como criação pessoal responsável. Mas o interlocutor de Beckett não é onisciente: é apenas mais arguto que o personagem. Ele é a razão crítica, poção corrosiva que dissolve o sentimento de unidade temporal do eu por meio de exigências epistemológicas que ele não tem como atender. O ancião entrevado não tem sequer o poder de dizer “eu” com consciência de causa, mas por isso talvez não lhe caibam também a culpa de seus pecados ou o mérito de suas realizações. O eu esfarelado, incapaz de contar sua própria história, é vítima de sua própria existência e não tem portanto nenhuma responsabilidade sobre ela. A narrativa de Agostinho sobe do fundo obscuro do coração para a luz divina que, em resposta, lhe confere a participação na sua própria unidade e claridade. A de Beckett vem de uma treva externa que obscurece o pouco de luz que o ego julgava possuir.

Na passagem de um extremo a outro, Olsey documenta algumas etapas da “crise da memória narrativa” que, como um fio condutor, atravessa toda a história da mentalidade ocidental moderna. Ele data das *Confissões* de Jean-Jacques Rousseau (1782) o começo da “crise”, mas está errado. Ela já estava

plenamente instalada nas *Meditações de filosofia primeira* de René Descartes (1641), que se apresenta como uma autobiografia interior, a narrativa de um experimento cognitivo.³ A confusão medonha que o filósofo aí produz entre o eu existencial concreto e o conceito abstrato do eu como autoconsciência absoluta (*cogito ergo sum*), passando do primeiro ao segundo sem notar que saltou da ordem temporal para a ordem dedutiva, é uma das mais prodigiosas mutilações já impostas à consciência autobiográfica do homem ocidental. Todo o problema de Beckett já estava aí. Como bem observou Jean Onimus: “Instalai-vos no *cogito* cartesiano em seu ponto de origem [...] e vereis o homem de Beckett em toda a extensão do seu infortúnio”.⁴

O eu cartesiano não pode narrar sua história porque é apenas uma forma abstrata isolada no espaço, amputada da experiência temporal. Se o filósofo, no entanto, o apresenta sob forma narrativa, é porque, literalmente, não percebe o que está fazendo. O cartesianismo não é o capítulo inaugural da dissolução da autoconsciência narrativa (numa apostila inédita do meu *Seminário de Filosofia* atribuí essa duvidosa honra aos fragmentos autobiográficos de Nicolau Maquiavel),⁵ mas é um episódio importante do processo. A incongruência de Descartes será formidavelmente ampliada por Immanuel Kant mediante a idéia do “eu transcendental”. Esta assombrosa criatura da filosofia alemã tem a autoridade de demarcar as fronteiras da experiência acessível ao pobre eu existencial sem ser ela própria limitada por elas, mas sem por isso abrir ao eu existencial nem mesmo uma estreita frestinha por onde ele pudesse enxergar o que está para além dessas fronteiras. Ele é chamado “transcendental” precisamente porque fecha as portas de acesso ao “transcendente”.

3 Cf. Olavo de Carvalho, *Visões de Descartes: entre o gênio mau e o espírito da verdade*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013. — NO

4 Beckett, *un Écrivain devant Dieu*, Desclée de Brouwer, 1967.

5 Cf. Olavo de Carvalho, *Maquiavel ou a confusão demoníaca*. 2ª ed. Campinas, SP: Vide Editorial, 2020. — NO

Instalado nas alturas medianas do eu transcendental, que fica só um pouco acima do eu existencial, o filósofo não permite que ninguém suba acima dele. A satisfação perversa com que ele crê determinar os “limites do conhecimento humano” mostra que ele tinha a consciência de ser algo assim como, nas escaladas iniciáticas, o “guardião do portal”, uma espécie de Pasionaria metafísica, gritando aos buscadores da eternidade: *No pasarán!* *No pasarán!*

Não tenho a menor dúvida de que o interlocutor de Beckett é o eu transcendental kantiano. Kant, por um lado, acreditava que o conhecimento humano está limitado à experiência sensível, ao espaço e ao tempo; por outro, dizia que os dados da experiência são um farelo caótico, ao qual a consciência impõe sua própria unidade. Mas, deixada a si mesma, sem o pano de fundo da eternidade, a própria consciência se esfarela. Mais claramente ainda do que em Descartes, o homem isolado e desesperado de Samuel Beckett está presente e manifesto na *Crítica da razão pura* de Kant (1781). Ao proibir o acesso da consciência à eternidade, o eu transcendental torna a própria consciência inacessível e evanescente. Daí a lógica aparente e a absurdidade profunda da cobrança que vem das trevas: a idéia de que só o eu que recordasse claramente o seu próprio nascimento teria autoridade para afirmar que sua história é sua própria história se baseia inteiramente numa pegadinha kantiana, e esta pegadinha, por sua vez, tem como premissa uma inépcia colossal: resulta em supor que a única autoconsciência legítima seria a de um ente que pudesse observar conscientemente seu próprio nascimento. Só que para isso ele teria de existir temporalmente antes de entrar na existência temporal. Na experiência real, todo começo, toda gestação, se dá na obscuridade: a luz é uma conquista progressiva. Narrar a própria vida sem ser testemunha do próprio nascimento não é uma pretensão indevida: é simplesmente a condição real da experiência humana. O eu

transcendental, pretendendo fazer a crítica da experiência, estabelece premissas que negam a possibilidade de toda experiência e, portanto, da própria crítica. Beckett está consciente do caráter humorístico de suas especulações. Mas o humorismo kantiano é pateticamente involuntário.

O estudo de Olsey guarda o mérito de elaborar o conceito fundamental da “crise”, mas, ao exemplificá-lo, é muito incompleto. Descartes só é mencionado de passagem, e o nome de Kant nem aparece. Imperdoável é a omissão de Proust, que passou a vida tentando resolver o problema agostiniano do tempo, assim como a de Arthur Koestler, que, em *Darkness at Noon* (1940), documentou a redução da autoconsciência, sob a pressão do totalitarismo moderno, a uma “ficção gramatical”. O autor também não dá sinal de associar a “crise da memória” a um processo paralelo e inseparável: a epidemia de narrativas autobiográficas e biográficas conscientemente falseadas para fins de propaganda política, fenômeno observado na França desde pelo menos um século antes desse mentiroso não muito consciente que foi Rousseau. Seria impossível, de fato, que a dissolução da autoconsciência não viesse junto com a perda progressiva do sentido de responsabilidade intelectual e a expansão formidável da amoralidade, do cinismo manipulador, da crueldade sádica. A destruição das bases civilizacionais da existência humana não começa nos campos de batalha nem nas bolsas de valores: começa nos tranquilos gabinetes onde homens aparentemente inofensivos – quer se trate de filósofos, quer de burocratas da ONU – tentam ser mais sábios que Deus. Não tem cabimento dissociar da crise da autoconsciência a progressiva rejeição moderna do senso de eternidade, e não é possível aceitar a dissolução da autoconsciência tentando preservar, ao mesmo tempo, altos padrões morais de conduta. Neste fim de era, as consequências históricas de decisões intelectuais tomadas três, quatro, cinco séculos atrás assumem a forma do totalitarismo,

da violência generalizada, do genocídio e, sobretudo, do império universal da mentira.

Aqueles que buscam na ação política um remédio para esses males vão ter de compreender, mais dia menos dia, que a raiz deles está nas regiões etéreas do pensamento abstrato. E aqueles que, por afeição pessoal, se dedicam ao pensamento abstrato, devem examinar com toda a seriedade de consciência os efeitos devastadores dos abstratismos aparentemente inócuos criados pelos filósofos dos séculos passados. Nesse sentido, a filosofia é política, e a política é filosofia.

IV.

A consciência da consciência¹

EMBORA ESTES ARTIGOS VENHAM REPLETOS DE ANÁLISES de situações políticas concretas, raramente reproduzo neles algo dos fundamentos de filosofia política e filosofia geral que transmito nos meus cursos. O resultado é que as análises ficam boiando no ar como balões sem dono, soltas do fio que as amarra ao solo comum. Vou aqui remediar isso um pouco, explicando um — apenas um — daqueles fundamentos.

O fato de que nas ciências ditas humanas o sujeito e o objeto do conhecimento sejam o mesmo foi muitas vezes lamentado como causa de distorções subjetivistas incompatíveis com as pretensões do rigor científico.

No esforço de eliminar essas distorções, muitos estudiosos tentaram constituir aquele objeto como entidade do mundo exterior, à maneira dos fatos da natureza, neutralizando o viés subjetivo do observador. Acontece que aquela coincidência de sujeito e objeto é a verdadeira e efetiva situação de conhecimento nas ciências humanas, e não vejo por que fugir a essa situação mediante analogias com modelos colhidos de outras ciências deva ser mais útil e proveitoso do que tomá-la inteiramente a sério desde o início como um dado incontornável da realidade.

¹ *Diário do Comércio*, 5 de maio de 2008. Reproduzido em *A inversão revolucionária em ação: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume IV*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015. — NO

Toda tentativa de constituir o objeto “homem” como coisa externa — e, pior ainda, de recortá-lo do seu fundo concreto mediante a seleção de seus aspectos matematizáveis, com exclusão do resto — só pode resultar na produção de uma analogia, de uma figura de linguagem, de um símile poético. Estudos assim orientados podem criar interessantes metáforas, mas não ciência propriamente dita. Pode-se comparar o homem com formigas, com ratos de laboratório, com programas de computador, ou, como faz o dr. Freud, com um sistema de pressões hidráulicas. Tudo isso é muito sugestivo, mas, como o número de símiles é ilimitado por definição, o conjunto não tem como deixar de ser totalmente inconclusivo, como inconclusiva é a leitura das obras-primas da literatura universal.

A coincidência de sujeito e objeto é, ao contrário, uma posição privilegiada que deve ser assumida desde o início como premissa e norma orientadora em todo o campo das ciências humanas. A técnica para o estudo de um objeto assim definido, aliás, já existe há milênios e é um dos mais aprimorados instrumentos cognitivos ao alcance do ser humano. Ela chama-se “meditação” e não deve ser confundida com nada daquelas esquisitices que as seitas pseudo-orientais colocaram em circulação sob esse nome. Hugo de São Vitor explicava que pensar é transitar de uma idéia à outra (seja vagando pela floresta das analogias, seja subindo ou descendo na escala das proposições, do geral para o particular e vice-versa). Meditar, ao contrário, é retroceder metodicamente desde um pensamento até seu fundamento ou raiz na experiência que o tornou possível. Modelos clássicos de meditação são as investigações sobre a natureza do “eu” empreendidas nas *Confissões* de Santo Agostinho, no Vedanta, no livro de *Filosofia primeira* de René Descartes, na fenomenologia de Husserl, em inumeráveis trechos de Louis Lavelle ou no *Anamnesis* de Eric Voegelin.

Repassar essas descrições célebres já seria matéria para um curso inteiro. Esquemáticamente, a pergunta central é: “A quem

propriamente você se refere quando usa a palavra 'eu' na vida de todos os dias?". O percurso da resposta vai de uma mera idéia ou convenção verbal até a experiência de uma realidade ao mesmo tempo imediata e profunda que essa palavra encobre e revela simultaneamente.

O eu — não o eu filosófico, abstrato, sujeito hipotético das demonstrações metafísicas, mas o eu concreto, real — não é o corpo, não é as sensações, não é as emoções, não é os pensamentos. Também não é a pura memória, mas é a memória da memória, a memória que se lembra de ter lembrado e responde perante os outros e perante si mesma como autora e portadora única de seus próprios conteúdos. "Consciência", definia Maurice Pradines, "é uma memória do passado preparada para os desafios do presente". O "eu" é aquele que responde por aquilo que sabe, e, mais ainda, por aquilo que ele *sabe que sabe*. O mais elevado autoconhecimento não consiste senão na admissão de um saber prévio assumido responsabilmente.

Mas esse eu não existe somente nas alturas da meditação filosófica. É ele que responde pelas cobranças do mundo em torno nas tarefas e lares cotidianos. O eu que responde — o eu responsável — é a realidade humana mais direta, universal e permanente. Mesmo culturas que não chegaram a ter uma noção clara da individualidade psíquica já sabiam disso, como o prova o fato de que em todas elas quem é chamado a responder por seus atos é o autor deles, não um terceiro. Não há sociedade, por mais primitiva, onde as noções de autoria, culpa e mérito não estejam perfeitamente identificadas entre si.²

O eu não poderia ser criado por incorporação de papéis sociais se já não estivesse prefigurado, por um lado, na individualidade física e, por outro, na memória da memória — a recordação de

2 Essa constatação levaria o autor a falar em *princípio de autoria*. Cf. a apostila inédita "Esboço de um sistema de filosofia", p. 15, disponível em www.seminariodefilosofia.org. — NO

estados interiores revividos na pura intimidade do indivíduo consigo mesmo.

O eu responsável — a consciência da consciência — não existe como coisa nem como estado: existe apenas como tensão permanente em direção a *mais* consciência, *mais* responsabilidade, *mais* abrangência e maior integração. A consciência cresce na medida em que se reconhece, e não pode reconhecer-se senão abrindo-se permanentemente a conhecimentos que transcendem o seu patrimônio anterior. A abertura para a transcendência — para aquilo que está para além do horizonte atual de experiência — é portanto um dado permanente da estrutura da consciência. Suprimi-la é falsear na base a situação de conhecimento.

A consciência responsável é a verdadeira situação do ser humano no mundo. Observa-se isto nas interações mais simples, onde aquele que fala sempre espera que o outro o compreenda: não apenas que apreenda o sentido de uma frase, mas que adivinhe uma intenção e por trás dela capte a presença de um eu consciente semelhante ao seu. O contrário seria falar com as paredes.

O eu responsável é um dos fundamentos primários da sociedade humana. Ele é a origem de todas as idéias, criações, instituições, leis, hábitos, estruturas. Tudo o que, na sociedade, não possa ser rastreado até sua origem no eu consciente assume a aparência de coisa externa vinda ao mundo por pura magia espontânea. É o coeficiente de fantasmagoria que resta em toda sociedade por efeito da alienação e da perda de memória. Que muitos estudiosos da sociedade prefiram concentrar nesse resíduo coisificado as suas atenções, eludindo a incomodidade de uma autoconsciência exigente, cujas demandas no entanto podem continuar atendendo enquanto cidadãos comuns fora das horas de expediente, mostra que aquilo que leva o nome honroso de “ciência” é muitas vezes nada mais que uma forma elegante de fuga da realidade.

A consciência sem consciência¹

TODOS NÓS, EM MOMENTOS DIFÍCEIS DA VIDA, já tentamos nos explicar a alguém que não quer ou não pode nos compreender. O olhar do sujeito desliza de um lado para outro por trás de um véu opaco, sem atingir o foco do que pretendemos lhe mostrar; e, como não tem foco, não consegue articular num quadro coerente o que lhe dizemos. Ele apreende as palavras e até frases inteiras, mas as esvazia de sentido ou lhes atribui um sentido impróprio, deslocado da situação. É uma coisa irritante, às vezes desesperadora.

Também todos já vimos pessoas que, envolvidas elas próprias em dificuldades, não atinam com a encrenca em que se meteram. Ou permanecem alienadas, numa despreocupação suicida, ou se enervam e atemorizam, mas por motivos inventados que não têm nada a ver com o problema real.

Esses dois tipos de pessoas estão “conscientes”, no sentido da neurofisiologia e da ciência cognitiva, mas não no sentido que a palavra “consciência” tem na vida real. A “consciência” que essas ciências estudam é a simples capacidade de notar

1 *Diário do Comércio*, 13 de março de 2009. Reproduzido em *A filosofia e seu inverso*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013, e em *O império mundial da burla: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume V*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016. — NO

estímulos. Elas não podem ir além desse ponto. Não podem distinguir entre o idiota que sente frio na pele e o homem sensível a quem a visão da neve sugere, num relance, o contraste entre a beleza da paisagem e o perigo a que o inverno expõe os pobres desabrigados.

Essa diferença, guardadas as proporções, é a mesma que existe entre os indivíduos dotados de sensibilidade musical e o doente de *tune deafness*. Esta expressão, para a qual não achei uma tradução unanimemente aceita em português (pode ser “privação melódica”), designa a pessoa que, embora sem sofrer de nenhuma deficiência auditiva, simplesmente não consegue captar uma melodia. Ouve as notas separadas, mas não atina com a frase musical que compõem. Se o cantor desafina, ou o pianista toca um ré onde deveria entrar um fá, ela não nota a mínima diferença. Nos casos mais graves, o doente não consegue nem mesmo entender o que é música: não nota a mínima diferença entre os *Concertos de Brandemburgo* e o som das buzinas no tráfego congestionado. A doença é esquisita, mas não rara: segundo dados recentes, dois por cento das pessoas têm algum grau de *tune deafness*.

Victor Zuckerkandl, em *Sound and Symbol* (1956) — um livro esplêndido —, diz que essa diferença assinala a distinção específica da música, separando-a de todos os demais fenômenos acústicos. A música, em suma, tem não apenas ordem — o ruído de um motor também tem ordem. Ela tem *significado*: aponta para algo que vai além dos elementos sonoros que a compõem. A distância entre ouvir sons e apreender uma melodia é a mesma que há entre ouvir palavras e compreender o que dizem — ou, pior ainda, entre compreender o mero sentido verbal das frases e reconhecer a que elas se referem na vida real.

Para complicar ainda mais as coisas, um estudo recente, que pretendia encontrar alguma explicação neuro-cerebral para a *tune deafness*, descobriu, para grande espanto dos pesquisadores,

que, embora as pessoas afetadas por essa deficiência não percebam uma nota errada, seus cérebros registram a diferença com a mesma acuidade com que o faria o cérebro de Mozart. Elas ouvem a música perfeitamente bem, mas a ouvem — dizem os autores da pesquisa — “inconscientemente”. Seus cérebros percebem a melodia: quem não a percebe são elas.²

Zuckerlandl, que morreu em 1965, não poderia esperar que sua teoria recebesse, meio século depois de publicada, uma confirmação tão eloqüente. O que não lhe escapou foi a importância filosófica da sua descoberta, que, por ir na contramão das modas científicas, permaneceu quase desconhecida das classes letradas por muitas décadas (antes dos anos 90 só a vi citada em Henry Corbin, que a usava para explicar os estados místicos no esoterismo iraniano do século XIII — assunto que não é propriamente um sucesso de público).

A percepção da música, no fim das contas, requer o mesmo tipo de compreensão necessário para você apreender uma situação dramática complexa, seja a sua própria, a de um interlocutor ou a que você lê em *Hamlet*, *Crime e castigo*, *A montanha mágica* e assim por diante. Ora, para explicar o fato de que o cérebro registra uma sensação de frio, os cientistas são obrigados a decompor esse fenômeno banal numa série de processos neurobiológicos incrivelmente complexos. Nem esses processos estão ainda bem explicados, mas, como o sonho da ciência materialista é poder reduzir a eles a consciência inteira, explicando-a como “produto” do cérebro, muitos adeptos do materialismo agem como se já tivessem operado a redução e fornecido para ela as provas mais cabais e irretorquíveis, daí concluindo que a consciência, como tal, nem mesmo existe: é apenas uma função cerebral entre outras. Isso é charlatanismo,

2 Allen Braun et al., “Tune Deafness: Processing Melodic Errors Outside of Conscious Awareness as Reflected by Components of the Auditory ERP”. Disponível em <http://www.plosone.org/article/info:doi/10.1371/journal.pone.0002349>.

evidentemente, mas as fontes que o inspiram vêm ainda de mais baixo do que o charlatanismo puro e simples.

Notem bem: além daquela diferença assinalada pelo fato da *tune deafness*, a consciência tem ainda um segundo traço distintivo, que a separa de qualquer outro fenômeno conhecido no universo. Não importa do que você esteja falando, o milagre da linguagem abstrata permite que você se refira aos objetos não só sem necessidade de que eles estejam presentes fisicamente, mas sem necessidade de que você pense neles como coisas reais. Você pode até substituir o mero conceito abstrato deles por um sinal algébrico e continuar raciocinando a respeito sem nem se lembrar dos seus correspondentes reais, seguro de que, no fim do raciocínio, se formalmente correto, você encontrará conclusões que se aplicarão tim-tim-por-tim-tim a esses correspondentes. Se não fosse isso, não poderiam existir computadores. No entanto, nada de parecido se dá com a consciência. Você não pode falar dela sem que ela esteja presente e em ação naquele mesmo instante. O verdadeiro discurso sobre a consciência tem, ao contrário, o dom de intensificar a consciência no instante mesmo em que você raciocina a respeito dela, como uma luz que, tão logo acesa, acende uma série de outras automaticamente e ilumina o recinto inteiro. Esse é o sentido em que se fala de “consciência” na vida real. Esse discurso exige a presença do falante consciente e responsável que se assume como presente no ato mesmo em que discorre. Se, em contrapartida, você reduz a consciência a um fenômeno genérico, do qual possa falar como coisa externa, o objeto escapa instantaneamente do seu horizonte de consciência, e eis que você já não está falando sobre a consciência efetivamente existente, mas só sobre algum mecanismo ou aspecto dela em particular, perfeitamente inexistente em si mesmo.

Consciência, no sentido forte da palavra, é autoconsciência atual, responsável — é algo que só pode existir no indivíduo

real, presente, atuante. Consciência genérica, abstrata, é um puro fetiche lógico. Se algum dia descobrirem como o cérebro produz esse fetiche, a consciência continuará inexplicada. O esforço redutivista, no caso, não tem o mínimo alcance científico real. É apenas um engodo hipnótico, um instrumento de controle totalitário da sociedade. Num artigo vindouro explicarei melhor a função política desse artifício.

Meditação e consciência¹

UM DOS ASPECTOS MAIS TRISTES DA VIDA BRASILEIRA, para este comentarista, é a escassez ou completa ausência de atividade espiritual naquilo que se escreve e se publica, seja em livros, seja na mídia ou mesmo em *blogs*. Por atividade espiritual entendo a meditação solitária em que a consciência toma posse de si mesma como autocriação e liberdade que luta para realizar-se no mundo espaço-temporal e aí encontra, ao mesmo tempo, seus obstáculos e seus instrumentos.

É só apreendendo assim a medida e a proporção entre aquilo que podemos ser e aquilo em que vamos nos tornando que chegamos a nos conhecer como natureza inseparavelmente criada e criadora, no sentido de Duns Scot, indescritível portanto como figura e imagem e só apreensível como força e conflito até o momento em que a morte, como nos ensina o soneto de Mallarmé, nos fixa para sempre no formato imutável de um destino realizado e esgotado.

Só quem se dedica incessantemente a essa atividade pode pronunciar a palavra “eu” com algum conhecimento de causa, ou até com algum direito legítimo. Os demais, quando a dizem,

1 *Diário do Comércio*, 29 de setembro de 2014. Reproduzido em *A cólera dos imbecis: cartas de um terráqueo ao planeta Brasil — volume X*. Campinas: Vide Editorial, 2019. — NO

nada mais designam do que a figura totalmente fictícia que desejariam, para fins de vantagem prática ou alívio de complexos, projetar na tela da mente alheia ou na da sua própria.

Se o não-meditante só se apreende a si próprio na sucessão de camuflagens que ele denomina erroneamente “eu”, por trás das quais nada existe senão um vago sentimento de culpa e de angústia empenhado perpetuamente em negar-se, é óbvio que aquele que vive nessa condição não pode nem comunicar-se verdadeiramente com os seus semelhantes, apenas usá-los como personagens num teatro interior que eles desconhecem, nem pode, por outro lado, conhecer Deus, seja para negá-Lo ou afirmá-Lo, senão como uma gigantesca figura de ficção sempre disponível para reforçar, aliviar ou encobrir a culpa e a angústia.

Pela consciência clara da nossa criatividade parcial e limitada entendemos que a existência de bilhões de outras pequenas forças criadoras em torno de nós manifesta uma criatividade infinita e assim chegamos a ter um vislumbre de Deus como Ato Puro, sem forma nem figura porque criador incessante de todas as formas e figuras. Foi esse Deus que disse de Si mesmo: “Eu sou o Eu-Sou”. Só Ele tem propriamente um “Eu”, porque o Eu é fonte criadora sem figura nem forma, cujo análogo o ser humano só se torna, e mesmo assim parcialmente, mediante o ato de liberdade pelo qual aceita e assume ser imagem e semelhança de Deus.

Não se confunda, por outro lado, a meditação com a confissão religiosa nem com o exame de consciência. Ela é a condição prévia que dá substância espiritual a essas duas atividades e sem a qual se reduzem a uma catalogação mecânica de atos e de pensamentos vergonhosos, sem a menor noção da sua raiz interior bem como da sua função dialética na luta pela auto-realização da consciência.

Talvez o maior dos pecados, o verdadeiro crime contra o Espírito Santo, resida em permitir que as faculdades pensantes

se desgarrem do centro meditativo e criativo, adquiram autonomia e se afirmem até como supremos caracteres distintivos do ser humano.

Quanto mais essas faculdades se aprimoram, mais forte é a tendência de alienar a elas um poder e um prestígio que, de direito, pertencem tão somente ao “eu” propriamente dito.

Pior ainda quando, consagradas em códigos formais mais ou menos uniformes e impessoais, se impõem desde fora ao indivíduo, corrompendo-o até à medula e premiando sua alienação com o aplauso acolhedor de alguma comunidade intelectual ou acadêmica.

Quanto mais se apóia nesses códigos, acreditando com isso provar a força do seu intelecto, mais o cidadão sacrifica sua progenitura por um prato de lentilhas, tornando-se uma personificação viva da “ciência sem consciência”.

Nada exemplifica isso com mais clareza do que a redução da filosofia à análise lógica da linguagem, que ainda hoje, sob formas mais diversificadas ou camufladas, fascina estudantes imaturos ávidos de aprovação acadêmica. Esses estudantes mostram, muitas vezes, ter uma ou várias habilidades intelectuais desenvolvidas até níveis excepcionais. Só lhes falta o eu autoconsciente que as ata umas às outras e as sintetiza na forma de uma “personalidade”, sem a qual toda presunção de responsabilidade intelectual não passa da obediência a um código externo, isto é, de um arremedo teatral.

Ao lado e em contraste com a mera homogeneização ideológica, que de certo modo é menos grave, essa patologia afeta atualmente uma boa parte dos estudantes de filosofia e ciências humanas no Brasil, especialmente os da dita “direita”, augurando para as décadas vindouras, quando a intoxicação marxista passar, a sua troca por uma forma de alienação ainda mais esterilizante e difícil de curar.

Sinais de uma interioridade autêntica são praticamente ausentes nos debates públicos e na produção acadêmica deste país, que, sob esse aspecto, assim como sob tantos outros, já viveu dias melhores.

Teu eterno eu¹

Onde tu estás? [p. 1]

A CADA DIA CERCA DE 50 BILHÕES DE CÉLULAS do corpo são substituídas, o que resulta num corpo novo a cada ano. O corpo é só temporário. Ele não pode ser quem tu és. A cada segundo, 500 mil células do teu corpo morrem e são substituídas, então, nossa conversa terá de ser breve — muito de ti terá morrido antes de terminarmos de falar!

Com quem estou falando quando falo contigo? Não com teu cérebro, é certo. Ele não passa de uma coleção de gordura e proteína composta de 85% de água comprimida dentro do recinto escuro do teu crânio. Entre 50 e 100 mil células cerebrais morrem a cada dia [...].

Tu não és o teu corpo. Teu corpo está em constante mudança.

A ciência não sabe onde tu estás [p. 2]

Stephan Patt, do Instituto de Patologia da Universidade Friedrich Schiller na Alemanha, assim resumiu a pesquisa a respeito do corpo e da mente:

¹ Trechos do livro *Your Eternal Self: Science Discovers the Afterlife*, do Dr. R. Craig Hogan *et alia* (republicado pela Greater Reality Publications em 2014 e em 2020), em tradução livre. — NO

Não obstante, todos esses experimentos e descrições dos processos de ativação cerebral não explicam como a atividade neuronal pode ser causa da consciência. De maneira semelhante, todas as tentativas empreendidas para especificar os mecanismos neurológicos da consciência em termos de processamento neurológico de informações, e mesmo as teorias sociais da consciência, não conseguiram provar essa relação causal.

Sir John Maddox, ex-editor-chefe da renomada revista *Nature*, apresentou o seguinte sumário do nosso conhecimento a respeito da consciência na edição de dezembro de 1999 da *Scientific American*:

Ninguém entende como as decisões são formadas ou como a imaginação é liberada. Em que consiste a consciência ou como ela deveria ser definida são outras questões igualmente enigmáticas. Apesar do sucesso maravilhoso da neurociência no século passado, parecemos estar tão longe de entender os processos cognitivos como estávamos há cem anos.

Stuart Hameroff, doutor em medicina e renomado pesquisador em neurociência do Departamento de Anestesiologia do Centro de Ciências da Saúde do Arizona, escreveu:

[...] A maior parte das explicações representam o cérebro como um computador [...]. No entanto, tal abordagem não consegue explicar por que temos sentimentos e consciência, uma "vida interior". Assim, não sabemos como o cérebro produz a consciência.

O doutor David Presti, professor de neurobiologia na Universidade da Califórnia-Berkeley, afirmou que "[...] pouco progresso foi alcançado no entendimento científico dos fenômenos mentais".

O doutor David J. Chalmers, diretor do Centro de Estudos da Consciência na Universidade Nacional da Austrália, disse na *Scientific American*: "A consciência, a experiência subjetiva

de um eu interior, pode ser um fenômeno que estará sempre fora do alcance da neurociência [...]”.

Outros pesquisadores relatam que os esforços de localização de memórias no cérebro não têm tido sucesso algum. Karl Lashley [...] escreveu: “A memória deveria ser impossível; não obstante, ela existe”.

Brian Boycott [...]: “A localização da memória no cérebro parece ser todos os lugares e lugar nenhum”.

Muitos cientistas estão sugerindo que tua mente não está em teu cérebro [p. 4]

O doutor Sam Parnia, médico do Hospital Geral de Southampton, na Inglaterra [...]: “[...] O cérebro [...] de fato não é capaz de produzir o fenômeno subjetivo do pensamento”.

Simon Berkovich, professor de engenharia e ciência aplicada do Departamento de Ciência da Computação da Universidade George Washington, escreveu: “O cérebro é mero transmissor e receptor de informações, mas não o lugar principal para armazenamento e processamento de informação (i.e., memórias)”.

O médico e doutor Stanislav Grof, psicanalista freudiano e professor assistente de psiquiatria na Faculdade de Medicina da Universidade Johns Hopkins, [...] resumiu a conclusão a que chegou depois de toda uma vida dedicada a estudar a mente e o cérebro:

A minha primeira idéia era a de que ela [a consciência] tinha de estar conectada ao cérebro. [...] Hoje, chego à conclusão de que ela não deriva do cérebro. Nesse sentido, minha conclusão vem dar apoio àquilo em que Aldous Huxley acreditava [...]. Ele chegou à conclusão de que talvez o cérebro aja como uma válvula de redução, a qual na verdade nos protege do excesso de absorção de informação cósmica [...]. Eu não acho que se pode localizar a fonte da

consciência. Estou bastante seguro de que ela não está no cérebro — não dentro do crânio [...]. De acordo com minha experiência, ela, na verdade, estaria para além do tempo e do espaço, não sendo, portanto, localizável. Na realidade, tu chegas à fonte da consciência quando dissolves quaisquer categorias que implicam separação, individualidade, tempo, espaço e assim por diante. Tu apenas a experimentas como uma presença.

Sir John Eccles [...] concluiu:

[...] que a mente é uma entidade separada do cérebro e que processos mentais não podem ser reduzidos a processos neuroquímicos do cérebro, mas que, ao contrário, estes últimos é que são dirigidos pelos processos mentais. E [...] seria possível conceber a existência da mente sem o cérebro.

Sir Cyril Burt [...] escreveu:

O cérebro não é um órgão que gera consciência, mas antes um instrumento desenvolvido para transmitir e limitar os processos da consciência e da atenção consciente de modo a restringi-los àqueles aspectos do ambiente material que são cruciais para o sucesso mundano do indivíduo neste ou naquele momento.

Wilder Penfield [...] resumiu suas conclusões da seguinte maneira:

[...] nenhuma das ações que atribuímos à mente foi iniciada por estimulação por elétrodos ou descarga epilética. Se houvesse um mecanismo no cérebro capaz de fazer o que a mente faz, seria de se esperar que tal mecanismo trairia sua presença de uma maneira convincente através de indícios melhores a ser obtidos pela ativação epilética ou por elétrodos.

A mente, escreve, “exerce seu impacto sobre o cérebro”, mas ela não está no cérebro.

O cérebro não tem a capacidade de conter a mente ou as memórias [p. 8]

Pim van Lommel é cardiologista e autor de um artigo na revista médica *Lancet* publicado em dezembro de 2001. Tim Toubert resumiu suas conclusões da seguinte maneira:

[...] que é impossível para o cérebro armazenar tudo o que alguém pensa e experimenta durante a vida. Para fazê-lo, uma velocidade de processamento de 1024 bits por segundo seria necessária. A simples atividade de assistir à televisão por uma hora já seria demais para nossos cérebros. [...]

[...] Pois para que as memórias pudessem permanecer ao longo de 50 ou 60 anos, as células cerebrais teriam de permanecer as mesmas desde o momento quando as memórias fossem criadas, mas isso não acontece já que as células cerebrais são substituídas regularmente.

Algumas fontes estimam que de 50 mil a 100 mil células cerebrais morrem todos os dias.

[...]

Dean Radin cita Paul A. Weiss, do Instituto de Biologia Experimental de Viena [...]:

E, no entanto, apesar da incessante mudança de detalhe naquela vasta população de elementos, nossos padrões básicos de comportamento, nossas memórias, nosso senso de existência integral como indivíduos, retêm as suas continuidades unitárias de padrão.

A perda de porções extensas do cérebro não afeta a memória [p. 9]

Este relato é de uma história publicada pela Reuters em 19 de julho de 2007:

[...] O escaneamento do cérebro de um homem de 44 anos mostrou que uma câmara preenchida de fluido, chamada ventrículo, tomou conta da maior parte do espaço do seu crânio, deixando pouco mais de uma delgada lâmina de tecido cerebral efetivo.

Ele era um homem casado, pai de duas crianças, e trabalhava como funcionário público [...].

As pessoas conseguem ver, ouvir, sentir o cheiro, o gosto e o toque das coisas sem usar o cérebro.

O governo acredita que a capacidade de visão remota existe [p. 10]

Por várias décadas, no fim do século XX, a CIA manteve um programa de visão remota chamado Operação Portal Estelar, o qual tentava empregar pessoas dotadas da capacidade de visão remota para espionar os russos. O programa teve resultados notáveis [...].

[...] as agências do governo encarregaram o Instituto de Pesquisa de Stanford (SRI) da condução de 154 experimentos com 26 mil testes separados ao longo de 16 anos. Ao fim desse período de testes, o doutor Edwin May [...] liderou uma equipe de pesquisadores que analisou os experimentos e entregou um relatório para o governo.

Eles concluíram que a probabilidade de que aquilo que as pessoas dotadas de visão remota descreviam, quando se concentravam num alvo colocado num local distante, fosse o resultado de mera conjectura era de menos de um para um quintilhão (10^{18}). A única explicação era de que essas pessoas estavam realmente vendo sem usar os olhos, não importando quão longe o alvo se encontrava.

[...]

Jessica Utts, professora da Divisão de Estatística da Universidade da Califórnia no *campus* da cidade de Davis, preparou

um relatório avaliando as provas estatísticas da capacidade de visão remota [...]:

[...] a cognição anômala é possível e está demonstrada. [...] O fenômeno foi reproduzido em diferentes formas em vários laboratórios e culturas.

[...]

Ninguém que tenha examinado o conjunto dos dados provenientes de todos os laboratórios foi capaz de sugerir, até a presente data, que tenha ocorrido algum problema metodológico ou estatístico que explicaria então os resultados cada vez maiores e mais consistentes.

Fontes confiáveis envolvidas nos projetos do governo relacionados à visão remota concordam que o fenômeno ocorreu conforme o descrito [p. 13]

"Se a pessoa não acredita na realidade da capacidade de visão remota é porque não estudou o assunto. Por isso nunca gostei de entrar em discussões com céticos" (General Major Edmund R. Thompson, Chefe Assistente do Estado-Maior do Exército Americano de 1977 a 1981; delegado como Diretor de Administração e Operações, DIA, de 1982 a 1984).

"Se alguém se envolve com isso por algum tempo, não há como não sair convencido de que isso realmente existe" (Norm J., ex-agente da CIA incumbido do trabalho com as pessoas dotadas de visão remota).

Várias pesquisas demonstram a validade da visão remota [p. 13]

O Laboratório de Pesquisa de Anomalias de Engenharia da Universidade de Princeton começou a conduzir seus próprios estudos acerca da capacidade de visão remota em 1978.

[...]

Durante 334 testes, pessoas dotadas de visão remota foram capazes de descrever em detalhe a localização de uma pessoa [a quilômetros de distância]. A probabilidade de que as descrições resultassem de meras conjecturas era de menos de um para 100 bilhões.

O significado da visão remota para a sua vida
[p. 21]

Os dados que mostram que a visão remota é um fenômeno comum são acachapantes. [...]

O significado disso é que a mente não está no cérebro. Ela não está presa na caixa óssea do crânio. [...]

Estudos conduzidos com pessoas dotadas de visão remota dentro de salas revestidas de chumbo — de maneira que nenhum sinal eletromagnético (luz, ondas de rádio, ondas infravermelhas, microondas) esteja presente — mostram que mesmo assim elas são capazes de obter imagens de objetos. Não há energia para transportar as imagens e mesmo assim as pessoas vêem os objetos instantaneamente, não importando a que distância os objetos se encontrem. [...]

Tu não estás dentro de um cérebro. Tua mente está fora do cérebro.

Provas de que tomamos conhecimento de informações sem auxílio do cérebro [p. 22]

Um grande número de estudos demonstrou que pessoas são capazes de tomar conhecimento de informações sem que haja nenhum contato com a fonte dessas informações. Entre os anos 80 do século XIX e os anos 40 do século XX, foram publicados

142 artigos que descreviam 3,6 milhões de testes individuais em que 4.600 pessoas tentavam identificar o número e o naipe de uma carta de baralho cuja face estava voltada para baixo. [...]

Os resultados mostraram que os participantes eram, em média, capazes de identificar as cartas numa proporção cuja medida era maior que o simples acaso. [...]

A menos que haja uma conspiração gigantesca envolvendo uns trinta departamentos universitários localizados em diferentes partes do mundo e vários cientistas altamente respeitados em diferentes campos, muitos dos quais originalmente hostis às pretensões dos pesquisadores de fenômenos paranormais, a única conclusão a que um pesquisador imparcial pode chegar é a de que de fato existe um pequeno número de pessoas que obtêm conhecimento existente seja nas mentes de outras pessoas, seja no mundo exterior, por meios que até agora a ciência desconhece.

O apelo a neurônios cerebrais não é suficiente para explicar a presença de imagens visuais dotadas de unidade em nossas mentes [p. 22]

O fato de que podemos ver sem usar os olhos indica que a mente vê mesmo que nenhum sinal chegue até o cérebro. Isso significa que o cérebro talvez não esteja envolvido no processo de maneira alguma. [...]

John Eccles, ganhador do prêmio Nobel, [...] escreveu um livro chamado *Encarando a realidade: aventuras filosóficas de um cientista do cérebro*. Nele, o autor explica que quando vemos usando nossos olhos, a luz penetra no olho, é transformada em impulsos nervosos na retina, e viaja através do nervo óptico até o cérebro. No entanto, quando os impulsos chegam lá, eles são fragmentados e enviados a diferentes partes do cérebro. A ciência não encontrou nada no cérebro que seja capaz de juntar

os fragmentos em uma experiência visual unitária. Eccles afirma que a única explicação é que deve haver uma mente dotada de consciência, localizada fora do cérebro, que o influencia e, se utilizando dele, forma padrões.

Cegos (i.e., aqueles cujo cérebro não é capaz de processar imagens visuais) são capazes de ver durante experiências de quase-morte e durante experiências extracorpóreas [p. 23]

Cegos, incluindo cegos de nascença, são capazes de enxergar durante experiências de quase-morte (NDES)² e experiências extracorpóreas (OBES)³ [...]. O doutor Kenneth Ring, professor emérito de psicologia da Universidade de Connecticut, juntamente com Sharon Cooper, entrevistou 31 pessoas, cegas ou com vista debilitada, que passaram por experiências de quase-morte e experiências extracorpóreas, e descobriu que 80% delas relataram experiências “visuais”, algumas delas com bastante detalhe. [...]

O doutor Larrey Dossey, ex-chefe de pessoal do Hospital Médico da cidade de Dallas, descreve este caso de uma mulher cega de nascença que conseguiu enxergar com clareza durante uma experiência de quase-morte:

A cirurgia [...] o coração de Sarah parou de bater [...]. [Quando acordou, Sarah tinha] uma recordação clara e detalhada da conversação frenética dos cirurgiões e enfermeiras durante a sua parada cardíaca; da disposição da sala de operações; dos rabiscos no quadro de agendamento de cirurgias no saguão do lado de fora; da cor dos lençóis cobrindo a mesa de operações; [...] do corte de cabelo da enfermeira-chefe do centro cirúrgico; dos nomes dos cirurgiões que descansavam na sala dos médicos no fim do corredor; e mesmo do fato corriqueiro de que a anestesilogista naquele dia havia

2 *Near-Death Experiences*. — NE

3 *Out-of-Body Experiences*. — NE

colocado duas meias diferentes. Embora ela estivesse completamente anestesiada e inconsciente durante a cirurgia e a parada cardíaca, ela tinha conhecimento de tudo isso. Porém, o que tornava a visão de Sarah ainda mais incrível era o fato de que ela era cega de nascença.

Experimentos de “ecolocalização” mostram que cegos conseguem enxergar sem globos oculares [p. 25]

Um outro fenômeno chamado “ecolocalização” também parece mostrar que cegos podem “ver” objetos no seu ambiente mesmo quando eles não são capazes de usar seus órgãos ópticos. Na “ecolocalização”, o cego, à medida que vai produzindo sons como batidas, estalos ou palavras, torna-se capaz de caminhar e mesmo andar de bicicleta, num ambiente repleto de obstáculos. [...]

Ben Underwood, que perdeu a visão por causa de um câncer ainda quando criança, tem dois olhos artificiais de plástico. No entanto, ele caminha sem o auxílio de uma bengala ou de um cão-guia, joga videogames e nomeia os objetos pelos quais ele passa: “Isto é um hidrante”, ou “isto é uma lata de lixo”. Numa guerra de travesseiros, ele é capaz de acertar um travesseiro numa pessoa mesmo quando ela está se movendo em silêncio.

As pessoas vêem, ouvem e lembram mesmo quando o cérebro não está funcionando [p. 26]

Há abundantes relatos de médicos e enfermeiras acerca de pessoas que retornaram de uma quase-morte depois de ter tido a experiência de entrar num ambiente acolhedor e amoroso, onde elas tiveram a oportunidade de conversar com pessoas amadas já falecidas. Raymond Moody deu a este fenômeno o nome de “experiência de quase-morte” (NDE). [...]

Uma pesquisa da Gallup e Proctor de 1982 estimou que 5% da população adulta dos EUA tiveram experiências de quase-morte. Outras pesquisas sugerem 7,5%.

[...] Uma das coisas mais notáveis acerca das experiências de quase-morte é que essas pessoas, mesmo com o cérebro morto (sem nenhum sinal de atividade cerebral), conseguem ver e ouvir o que se passa no ambiente onde jazem inconscientes, e às vezes até mesmo em outros cômodos do mesmo edifício. Depois de algum tempo, elas se lembram de todos os detalhes e os relatam...

Se a mente fosse de fato localizada no cérebro, as memórias e as experiências sensoriais que ocorrem durante a experiência de quase-morte seriam impossíveis. [...] Dr. Peter Fenwick, um neuropsiquiatra e uma das principais autoridades em experiências de quase-morte na Grã-Bretanha, assim descreve o estado do cérebro durante uma experiência de quase-morte:

O cérebro não está funcionando. Ele simplesmente não está lá. Ele está destruído. Ele está num estado patológico. Mas apesar disso, ele é capaz de produzir essas experiências muito claras [...]. Os sistemas de memória são particularmente sensíveis à inconsciência. Então, a pessoa não se lembrará de nada. No entanto, depois de uma dessas experiências [uma NDE], a pessoa ressurgue com memórias claras e lúcidas [...]. Isso é um verdadeiro enigma para a ciência.

Outro estudo, publicado na revista médica *Journal of Resuscitation*, concluiu que pessoas que descreveram uma experiência de quase-morte tiveram memórias, pensamentos e raciocínios lúcidos durante o período em que seus cérebros não apresentavam nenhuma atividade. No estudo, médicos do Hospital Geral de Southampton, na Inglaterra, entrevistaram 63 pacientes que sofreram ataques cardíacos e que foram ressuscitados depois de terem sido considerados clinicamente mortos. [...] Eles descreveram com detalhe situações nas quais eles pensaram,

raciocinaram, e conscientemente se locomoveram pelo ambiente durante o tempo em que jaziam inconscientes. [...]

Os pesquisadores foram adiante e reuniram mais de 3.500 casos similares [...].

Dr. Sam Parnia, um dos médicos, descreveu o caso de uma criança de dois anos e meio de idade, cujo coração parara de bater. Ele estava inconsciente e clinicamente morto, mas foi reanimado. Tempos depois, os pais da criança entraram em contato com o Dr. Parnia para contar-lhe que o garoto havia feito um desenho de si mesmo retratando o que se passara durante o trauma; mas no desenho ele estava fora do seu corpo inconsciente, olhando para si mesmo desde cima. [...]

Um estudo de experiências de quase-morte publicado na revista médica britânica *The Lancet* conclui que “a experiência de quase-morte pode ser um estado alterado de consciência (transcendência) em que a identidade, a cognição e as emoções funcionam de maneira independente do corpo inconsciente”.

Amostras de experiências individuais de quase-morte indicam que o cérebro não está envolvido [p. 30]

Maria, uma trabalhadora trazida à unidade de tratamento cardíaco do Centro Médico de Harborview, sofrendo de parada cardíaca e praticamente morta, sentiu que flutuava para fora do hospital. Enquanto subia, ela viu, na sacada da janela do terceiro andar do hospital, “um tênis masculino azul marinho, usado, gasto no lado esquerdo...”. Funcionários do hospital investigaram e encontraram o tênis exatamente no local que Maria havia descrito. [...]

Noutro incidente parecido, depois de ter sido reanimada, uma paciente relatou que flutuava acima do hospital, em cujo

telhado viu um tênis vermelho. O zelador investigou e encontrou um tênis vermelho, exatamente como a paciente havia descrito.

[...]

Em outro caso também documentado, uma enfermeira removeu a dentadura de uma vítima de ataque cardíaco que estava inconsciente e guardara o objeto na gaveta de uma mesa na sala de operações. Uma semana depois, o paciente exclamou: "Oh, aquela enfermeira sabe onde minha dentadura está...". No momento em que a enfermeira guardou a dentadura, o paciente estava em coma profundo, com seus olhos fechados. No entanto, ele descreveu com precisão o que lhe havia acontecido.

É comum que as pessoas que tenham experiências extracorpóreas relatem separação de mente e corpo [p. 33]

As experiências extracorpóreas [...] são surpreendentemente comuns. Cinco pesquisas feitas nos EUA, a mais antiga realizada em 1954, mostram que o número de entrevistados que tiveram uma experiência extracorpórea atingia a casa dos 25%. [...]

Aqueles que têm uma experiência extracorpórea a descrevem como sendo distinta de sonhos e alucinações. Eles relatam que tiveram a sensação real de que a mente se separava do corpo.

Paranormais ou videntes sabem de informações das quais nem o cérebro nem o corpo tiveram experiência ou sensação [p. 36]

O primeiro episódio de um seriado australiano sobre detetives com capacidades paranormais, intitulado *Sensing Murder*, foi ao ar em 6 de junho de 2002. Produtores de TV e céticos observavam atentamente os detetives Debbie Malone e Scott Russel-Hill, enquanto estes tentavam fornecer detalhes sobre

um caso do qual nada mais sabiam a não ser de que se tratava de um homicídio. Estes são os detalhes que eles identificaram corretamente:

- ♦ A vítima era uma mulher.
- ♦ Seu nome era Sarah.
- ♦ Ela tinha 20 e poucos anos.
- ♦ O corpo ainda estava desaparecido.
- ♦ A vítima havia morrido há aproximadamente 13 anos (na verdade fazia 15 anos).
- ♦ Ela estava voltando para casa depois de jogar tênis.
- ♦ Um dos carros envolvidos no caso era um Holden Commodore, de cor creme, do começo dos anos 80.
- ♦ A vítima foi atacada enquanto entrava em seu carro, que era pequeno e vermelho.
- ♦ A região em que isso ocorreu chamava-se Frankston.
- ♦ O lugar específico do assassinato era Kananook.
- ♦ Ela foi morta com uma faca.
- ♦ O agressor foi identificado pelo nome.
- ♦ O incidente aconteceu à noite.
- ♦ Havia um grupo de pessoas junto com o assassino.
- ♦ Etc.

A mente recebe informações antes mesmo que o cérebro possa ter conhecimento delas [p. 38]

A mente recebe informações antes mesmo que elas estejam disponíveis ao cérebro. Em seguida, ela as relata ao cérebro para que este possa registrá-las.

[...] Os testes, de maneira coerente, mostraram que algumas pessoas reagiam a imagens com níveis de calma ou estresse

apropriados com até seis segundos de antecedência à exibição das imagens. E isso antes mesmo de o computador tê-las selecionado de modo aleatório.

[...] Os indivíduos testados foram capazes de prever o objeto que seria selecionado pelo computador com uma frequência maior do que seria possível por mera conjectura ao acaso. E a probabilidade de acerto por conjectura ao acaso é de uma em cada 10^{20} tentativas.

[...] Quando essas descobertas foram publicadas, outros pesquisadores do mundo inteiro, da Universidade de Edinburg até Cornell nos EUA, apressaram-se em reproduzir o experimento e melhorá-lo. Todos eles obtiveram resultados semelhantes.

[...] Apostadores começam a reagir de maneira subconsciente pouco antes de perderem ou ganharem.

As evidências convenceram cientistas de que a mente conhece antes que as informações estejam disponíveis [p. 41]

O professor Dick J. Bierman, das Universidades de Amsterdã e Utrecht [diz]: “Estamos convencidos de que pessoas podem perceber o futuro antes que ele aconteça [...]. Até agora as evidências parecem não deixar margem à dúvida. O que parece estar acontecendo é que as informações estão vindo do futuro”.

O físico Michael Faraday, renomado pelo seu trabalho com eletromagnetismo, disse que o seu pensamento era quase que inteiramente visual. Ele criou suas teorias sem a ajuda de uma só fórmula matemática.

Max Knoll, professor de engenharia elétrica na Universidade de Princeton e inventor do microscópio de elétrons, assim descreveu sua fonte de inspiração [...]:

O fato de que uma idéia de repente surja completamente desenvolvida exige a existência de [...] uma função intuitiva especial. O conteúdo desta idéia é melhor descrito em [...] termos independentes de espaço e tempo. Sempre inconfundíveis são a subitaneidade e a atividade do acontecimento intuitivo e a sua tendência de ocorrer num estado de relaxamento depois de um prolongado período de meditação.

As evidências de que a mente conhece sem que o cérebro tenha acesso às informações são avassaladoras [p. 48]

Edward F. Kelly, professor-pesquisador do Departamento de Medicina Psiquiátrica da Universidade da Virginia [...] é autor de *O reconhecimento dos significados de palavras inglesas pelo computador*. Ele afirma que a realidade do conhecimento paranormal (conhecimento fora do cérebro) foi estabelecida experimentalmente para além de qualquer dúvida razoável, e qualquer teoria viável da personalidade humana terá de adaptar-se a este fato.

As pessoas estão passando a perceber que a vida após a morte é tão real quanto esta vida [p. 61]

Em 1970, 77% dos americanos entrevistados disseram que sabiam da realidade da vida após a morte. Mas numa pesquisa de 2000, foram 82% dos americanos que responderam que sabiam da realidade da vida após a morte. Já entre os judeus, nos anos 70, 19% responderam que sabiam que a vida após a morte é real. Mais tarde, numa pesquisa de 1998, 56% disseram estar convencidos de que ela existe.

[...]

Em 1988, Bill e Judy Guggenheim iniciaram o Projeto ACD, em que entrevistaram 3.300 pessoas que tiveram experiências de comunicação pós-morte. [...] Eles as descreveram em seu livro, *Um alô vindo do céu*.

[...] Comunicação com pessoas amadas já falecidas é um acontecimento comum e diário. Negar tal fato é insinuar que a maioria das pessoas do mundo de hoje são insanas, sofrem de alucinações, ou estão mentindo.

Pessoas que têm comunicações pós-morte sabem de coisas das quais elas não poderiam saber de outro modo [p. 64]

É comum que alguém que tenha comunicação pós-morte receba mensagens sobre coisas que ele não poderia saber se as mensagens não tivessem vindo de pessoas já mortas.

Em 1959, o doutor Karlis Osis, professor de psicologia na Universidade de Freiburg, e o doutor Erlendur Haraldsson, professor de psicologia na Universidade de Munique, estudaram visões recebidas no leito de morte nos EUA e Índia através de entrevistas com médicos e enfermeiras que estavam presentes no momento da morte das pessoas. Eles enviaram questionários pelo correio para 5 mil médicos e 5 mil enfermeiras, fornecendo informações acerca de mais de 35 mil observações de pacientes moribundos. [...]

1. Alguns moribundos relataram terem visto anjos e outras figuras religiosas, mas a maioria relatou ter visto conhecidos já mortos.
2. Com muita frequência, os amigos e parentes que aparecem nessas visões avisam que eles vieram para ajudar a levar embora a pessoa que está morrendo.
3. O moribundo é reconfortado pela experiência, expressa grande alegria com relação à visão e se mostra bastante disposto a partir com os falecidos que vêm acolhê-los.

4. O humor e a saúde do moribundo freqüentemente mudam quando eles têm uma visão. Durante essas visões, um paciente que esteve deprimido e crivado de dores é alegrado e aliviado da dor.
5. Durante a visão, o moribundo não está imerso numa fantasia, mas sim perfeitamente consciente do ambiente e condições reais em que ele se encontra.
6. A experiência e as reações posteriores são as mesmas para todos que passaram por ela, acreditem eles ou não numa vida após a morte.

Eles relataram suas descobertas num livro chamado *Na hora da morte* [...]:

A nosso juízo, as semelhanças entre os principais fenômenos que acontecem nas visões de leito de morte estudadas nos dois países são claras o suficiente para sustentarem a hipótese da sobrevivência após a morte.

Pessoas no quarto de uma pessoa que está morrendo às vezes têm a mesma visão [p. 75]

Victor Zammit, [...] advogado aposentado da Suprema Corte de New South Wales e da Suprema Corte da Austrália, cita arquivos da Sociedade de Pesquisa Paranormal em que parentes mortos apareceram ao lado da cama de pacientes moribundos e lá foram vistos por mais de uma pessoa.

Há muitos casos arquivados na Sociedade de Pesquisa Paranormal em que a aparição foi vista por outros ao lado da cama de uma pessoa moribunda, às vezes por várias pessoas simultaneamente.

Este livro foi impresso pela Daiko Gráfica.
Os papéis usados para compor este livro
foram *chambril avena* 80g para o miolo,
e para a capa, cartão triplex 250g.

Outros títulos de Olavo de Carvalho publicados pela VIDE Editorial:

- *Maquiavel ou A confusão demoníaca* (2011)
- *A filosofia e seu inverso* (2012)
- *Os EUA e a Nova Ordem Mundial* (2012)
- *Visões de Descartes* (2013)
- *Cartas de um terráqueo ao planeta Brasil*, série com 10 volumes (2013–2019)
- *Edmund Husserl contra o psicologismo* (2020)
- *Mário Ferreira dos Santos: guia para o estudo de sua obra* (2020)
- *Introdução à filosofia de Louis Lavelle* (2021)

Conheça também o Seminário de Filosofia

O Seminário é, em primeiro lugar, um curso de filosofia, com o objetivo de ajudar os alunos a praticar filosofia em vez de apenas repetir o que outras pessoas disseram a seu respeito. O Seminário é também um sistema de educação integral, aberto a variadas áreas do conhecimento, como Letras e Artes, Comunicação e Expressão e Ciências da natureza.

www.seminariodefilosofia.org

∞ BIBLIOTECA ∞

OLAVO DE CARVALHO

Em outubro de 2010, o filósofo Olavo de Carvalho ministrou, em Colonial Heights, na Virginia, o curso "A consciência de imortalidade", que foi posteriormente transcrito pelos seus alunos. As transcrições foram organizadas e preparadas por Ronald Robson e posteriormente editadas e revisadas pelo autor, com o auxílio de Mariana Reis. O resultado do processo, que primou pela oralidade do registro, está neste livro, que traz ainda, em forma de apêndice, uma série de artigos e notas de aula do filósofo sobre o mesmo tema do curso.

Se somos imortais, temos de sê-lo em essência e não por acidente. A imortalidade é então a nossa verdadeira condição e o plano de realidade no qual efetivamente existimos. Nesse caso, a presente vida corporal não é senão uma fração diminuta da nossa realidade, uma aparência momentânea que encobre a nossa verdadeira substância. Em consequência, todo o conhecimento que podemos adquirir dentro dos limites da existência corporal é apenas uma aparência dentro de uma aparência. Ainda que apreenda porções genuínas da realidade, não pode ter em si seu próprio fundamento, mas tem de buscá-lo na esfera da imortalidade.



www.videeditorial.com.br