

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 66
17 de Julho de 2010

[Versão provisória]

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

“Boa tarde a todos! Sejam bem vindos! Para a aula de hoje nós temos um texto que é a continuação daquele que usamos na aula passada, então eu peço que descarreguem de modo que possam acompanhar a leitura. Eu vou tentar ler aqui somente os trechos que eu marquei, para evitar muita perda de tempo. Da outra vez nós lemos o texto do começo até o fim, desta vez eu vou tentar evitar isso. Não garanto que vá conseguir, mas eu acho que os textos que marquei dão continuidade suficiente, que vão então das páginas 28 e 29, que ainda são da aula passada, até a página 45. Parece uma coisa muito longa, mas como vamos ler só os trechos marcados, acho que dá para encarar.

Eu vou voltar um pouquinho no texto e ler os últimos parágrafos que nós vimos na aula passada para dar um senso de continuidade a esta coisa. Lembrando que eu estou usando esse texto, porque ele exemplifica uma técnica muito usada em filosofia desde o advento de Georg Friedrich Hegel, que é a de tomar a evolução histórica da filosofia como se fosse a continuidade de um pensamento, como se fosse a continuação não apenas de um debate, mas da dialética interna de uma certa linha de pensamento, ou seja, como se houvesse um só filósofo pensando ao longo dos tempos, prosseguindo o exame dos problemas que ele colocou no começo. Essa técnica é viável em certas circunstâncias onde esta continuidade se verifica de fato, como é precisamente o caso aqui, quando o nosso autor, que é o Dardo Scavino, partindo de Hegel e Kant, prossegue vendo a fenomenologia, a escola analítica, depois Heidegger, Derrida, Wittgenstein; eu acho que aí existe de fato uma certa continuidade, existe uma unidade neste desenvolvimento desta linha de pensamento. Mas é necessário ver que esta unidade não é histórica real porque houve outras linhas que cruzaram aí e que não estão sendo levadas em conta. Na verdade, este tipo de análise é uma espécie de idealização da história do pensamento; não é a História no sentido efetivo do termo, é uma história idealizada no sentido hegeliano da coisa.

Eu vou retomar da página 28, vocês por favor se reportem ao texto da aula anterior, onde começa assim:

Inspirado por Martin Heidegger, Jacques Derrida publica em 1967 *A voz e o fenômeno*, no qual se propõe “desconstruir” o conceito husserliano de presença.

Vocês se lembrem que, para Husserl, a consciência não é uma coisa; a consciência é apenas uma intencionalidade, uma referência a alguma coisa, então supõe a presença de um objeto, pouco importando se esse objeto é de natureza física ou ideal. Ainda que seja um objeto ideal – por exemplo, se você pensar num quadrado geométrico: ele tem a sua forma peculiar de presença que não é a forma de presença da consciência que o pensa; quer dizer, a consciência está presente para nós de um modo e o seu objeto está presente de outro, então não se identificam um com o outro. Então, a consciência pressupõe a presença do objeto.

(...) tal e como o colocava o próprio Husserl, para que a unidade da percepção do objeto fosse possível, o presente deveria “reter” o passado e “anunciar” o futuro. Ou dito em outros termos: o que se apresentava devia ser ainda passado e já futuro, como se o presente fosse um nó onde se enlaçasse a recordação do que já vimos e a antecipação do que veremos (...) De modo que, conclui Derrida, “O presente não coincide consigo mesmo”. O que caracteriza o presente não é justamente a identidade, mas a diferença: o presente difere de si. Longe de servir como fundamento para a ciência, a consciência nos engana já que percebe uma identidade ali onde há, pelo contrário, uma diferença. (...) Se a consciência é sempre a consciência de algo, de uma coisa presente, então a consciência é ilusão. (...) a consciência é sobretudo falsa consciência, e neste sentido, Marx, Nietzsche e Freud tinham razão contra Husserl e os fenomenólogos. Ao desconstruir o conceito de presença (...), Derrida inicia então a crítica daquilo que se chama “ontoteologia”: o discurso (*logos*) a respeito da coisa (*ontos*) considerada como Deus (*theos*).

(...) Mas se a unidade do referente é somente uma ilusão: como poderiam substituir-se agora as proposições “x é o planeta Vênus”, “x é a estrela matutina” e “x é a estrela vespertina”? Ou o que é pior: aonde ia parar a necessidade de um juízo sintético como “o planeta Vênus é a estrela matutina”? (...)

Ferdinand de Saussure, o lingüista, havia definido o signo...

Aqui nós estamos prosseguindo. Até onde lemos aqui ainda era o texto da aula passada. Agora vamos continuar:

(...) Saussure havia definido o signo linguístico como uma entidade biplana, uma entidade de dois planos, composta de um significante e um significado, isto é, por um elemento que significa algo e por seu correlato, isto é, aquilo que o elemento significa. Em princípio esta concepção se parece bastante com a de Frege: o significante “Vênus”, por exemplo, significa “estrela matutina”. Mas o que significa, por sua vez, “estrela matutina”? Deveríamos buscar no dicionário as definições do substantivo “estrela” e do adjetivo “matutina”, o que nos remeteria a outros significantes, cuja significação deveríamos buscar e assim sucessivamente. O que define uma expressão, em consequência, já não são suas condições de veracidade como no caso de Frege, mas as acepções puramente convencionais dentro de uma determinada língua, daí que, para Saussure, o referente não forme parte do signo, tal como o estuda a Lingüística. O significado não se confunde com o referente ou com o objeto designado, mas com uma definição aceita ou convencional no sistema da língua. (...)

Como sustém o antropólogo Benjamin Lee Whorf, as línguas recortam na realidade porções diferentes que constituem em cada caso o expressável, de maneira que os recortes mais heterogêneos (...) já não têm muitas coisas em comum, ao ponto de que a tradução se torna muitas vezes impossível.

Além disso, Saussure estabelecia uma segunda diferença entre o eixo paradigmático e o eixo sintagmático da linguagem. O eixo paradigmático era o das substituições: “Vênus”, por exemplo, pode ser substituída por “estrela matutina” ou “estrela vespertina”, sem que mude, em princípio, a significação. Mas outra coisa é o eixo sintagmático ou eixo das sucessões: se começo a falar de “Vênus” e continuo dizendo “...seduziu Vulcano”, já não posso substituir o significante “Vênus” por “estrela matutina”, sem

mudar o sentido da frase, (...)”

Claro, porque agora “Vênus” está se referindo à figura mitológica.

Ou, para retomar um exemplo caro a Ferdinand de Saussure, o significante “árvore” tem uma significação na língua espanhola, mas seu sentido muda quando falamos de “árvore de cerejas” ou “árvore genealógica”. O sentido, enfim, se modifica de acordo com o sintagma ou com a sucessão discursiva. (...)

Substituição e sucessão vão converter-se, no discurso de Derrida, em duas formas da diferença. (...) Mas sei também (...) que o signo “Vênus” pode ser substituído por “estrela matutina” em certos casos (...). Não pode dizer-se então que os demais elementos estejam de todo “ausentes” (...), nem que este significante esteja inteiramente “presente”. (...) Uma vez mais, o elemento presente “difere de si” (já Saussure definia a língua como “um sistema de diferenças sem termos positivos”). A identidade aparente do signo, em definitivo, é uma diferença real, e uma vez mais a consciência nos engana. (...) O sentido do termo “Vênus” muda se, ao continuar meu discurso, escrevo o substantivo “planeta” ou o nome próprio “Vulcano”. O sentido, portanto, se vê sempre adiado, de tal modo que o fio discursivo pode ser cortado em algum ponto, e se o fio discursivo pode ser cortado em algum ponto, isso não significa que termine, nem sequer quando se trata do ponto final de um livro.

Isto é, as palavras subseqüentes vão especificando, alterando o sentido das anteriores, e não há um final natural para este processo. Quer dizer, novas palavras sempre podem ser acrescentadas, modificando ou modulando retroativamente o significado das anteriores.

De modo que os termos ulteriores podem mudar retroativamente o sentido dos anteriores. E como sempre se pode agregar mais e mais palavras, ou prolongar o discurso de maneira ilimitada, o sentido de cada termo fica sempre em suspenso.]

[A escrita figurativa]

Podemos extrair algumas consequências desta proposta inicial de Derrida (...).

Primeira consequência: se o significado de um significante já não é um referente (a “coisa mesma”), mas outro significante, então já não se pode falar de uma preeminência da fala sobre a escrita.

Eu não sei por que, em Português, se traduz o termo francês *écriture* como *escritura*, o que é um absurdo, porque *escritura*, em Português, quer dizer uma coisa escrita, um papel com uma coisa escrita, e não o ato de escrever. O certo seria traduzir como *escrita*, mas, por uma frescura, eles traduziram como *escritura* e continua assim. Tem um monte de livro... O próprio livro do Derrida fica: “A *escritura* e a diferença”. A *escritura* é um negócio que você pega quando compra uma casa, é um papel que tem lá uma escritura; não é a escrita. Mas *écriture*, em Francês, é escrita.

Segunda consequência: se a significação não depende do referente, se as palavras não representam o que já estava presente, então não podemos estabelecer uma distinção precisa entre o discurso unívoco da ciência e o discurso equívoco da ficção. (...)

Mas se a significação de uma palavra já não depende da relação com uma coisa mas com outras palavras, também o literal é uma variante do figurado.

Então, quer dizer, a linguagem figurada predomina sobre a linguagem literal, e não o contrário.

(...) Nesse ponto Derrida reencontra Nietzsche, para quem as “verdades” não eram senão antigas metáforas esquecidas.

Terceira consequência: se um significante remete sempre a outro significante, e jamais a um referente, então as coisas não estão colocadas antes do discurso, mas ao contrário. Ou para dar uma versão nietzscheana desta inversão: “Não existem fatos, somente interpretações, e toda interpretação interpreta outra interpretação”. (...)

Resumindo: o mundo não é um conjunto de coisas que primeiro se apresentam e logo são nomeadas ou representadas por uma linguagem. Isso que chamamos “nosso mundo” é já uma interpretação cultural e, como tal, poética ou metafórica. (...)

Citando novamente Nietzsche:

“O mundo se torna fábula, o mundo, tal como é, só é uma fábula: fábula significa algo que se conta e que não existe senão no relato; (...).”

[Em meados dos anos 60, em uma conferência sobre Nietzsche, Michel Foucault levantará algo semelhante:] “Se a interpretação nunca pode acabar é simplesmente porque não há nada a interpretar. Não há nenhum primeiro absoluto a ser interpretado, já que o fundo de tudo é já interpretação (...).”

E na década de 80, um filósofo norte-americano, Richard Rorty, convertia os filósofos, inclusive os cientistas, em poetas que se ignoram como tais. E daí ele prossegue:

[Da natureza e da cultura]

Desde a perspectiva hermenêutica, nunca conhecemos a coisa tal como é fora dos discursos que falam acerca dela e, de alguma maneira, a criam ou constroem. (...)

Já um filósofo medieval como Duns Scott afirmava que não podemos comparar os juízos sobre as coisas com as coisas mesmas porque só sabemos algo acerca das coisas graças aos juízos. (...)

Então, a conclusão é:

Nihilismo, enfim: não há nada fora das interpretações. Ou, se preferem uma versão nietzscheana: “Deus morreu”. Porque, recordemos que Deus era a unidade verdadeira e boa, a aparição da coisa sem atributos, da coisa, digamos, anterior a qualquer juízo a respeito dela. (...)

Porém, a filosofia e até a própria ciência não se convertem assim em variantes da retórica? Ao renunciar à ideia de uma verdade objetiva, ou de um discurso racional, trata-se então de ficções mais ou menos convincentes ou verossímeis? (...)

Para a ciência positiva, ou para a razão iluminista, habitamos a natureza; para a hermenêutica, em contrapartida, vivemos num “mundo” no sentido de “mundo medieval” ou “mundo moderno”, como quando dizemos: “Todo o mundo sabe o que é a virtude ou a Literatura.” (...) “Todo mundo reconhece a chuva quando a vê cair.” (...)

Assim entendido, um mundo é um conjunto de significações, de saberes, de valores, de gostos, de certezas: uma pré-interpretação ou uma “pré-compreensão”, como a chamava Heidegger, daí que para este filósofo não habitamos um território natural, como os animais, mas um mundo, uma linguagem ou uma cultura. O “Espírito de um tempo”, o chamará mais tarde Gianni Vattimo: “(...) minha consciência fala do verdadeiro e falso – escreve este filósofo –, “quando minha consciência fala de verdadeiro e falso, ela se crê desinteressada e objetiva, mas só cultiva e favorece a afirmação de

meus interesse ou dos interesses daquele grupo ao qual pertenço (época, classe social, etc.), interesses que ela traz inconscientemente.”

Para a hermenêutica – explica Gianni Vattimo num ensaio recente –, a verdade entendida como conformidade entre o enunciado e um estado de coisas depende daquela abertura originária ao mundo, abertura que se confunde com uma herança, um momento histórico, um destino.

Bom, vamos parar por aqui, e voltar e comentar um pouco, senão vai acumular muito material.

Então, nós estamos aqui acompanhando este processo pelo qual a crença iluminista em uma verdade objetiva que pudesse ser alcançada pela ciência – crença que por sua vez refletia longinquamente a tradição grega do saber apodíctico, do saber objetivo, comprovado – acaba se substituindo em razão da própria dinâmica interna do exame filosófico, na idéia de que não há verdade objetiva alguma, de que há somente a herança lingüística e cultural dentro da qual nós vivemos e através da qual, e somente através da qual, o mundo nos chega. Este trajeto, em vários pontos, se nutre de certos desvios ou erros de percepção muito elementares, e muito pequenos no começo, mas que, como acontecem num ângulo que vai se abrindo, então no começo a distância é pequena, mas, à medida em que você se afasta, a distância entre as duas linhas vai aumentando. Aqui também acontece exatamente a mesma coisa: certos pequenos erros de percepção que são cometidos, e, por incrível que pareça, compartilhados por vários filósofos, de várias orientações diferentes, na medida em que cada um vai tomando as afirmações do anterior como território conquistado, a partir do qual, e somente a partir do qual, ele pode raciocinar. De certo modo, a estrutura da profissão acadêmica exige isso, ela está continuamente atuando numa referência a si mesma como se o advento de cada nova filosofia, de cada nova teoria, fosse efetivamente um território conquistado, um patamar, e você tem que raciocinar então a partir daquilo; você nunca pode tentar voltar à experiência mesma.

Mas, no caso, nós não podemos esquecer que Saussure tem razão quando ele diz que o significado de uma palavra, ou seja, a definição de uma palavra, não é a coisa, mas é um conjunto de outras palavras que a explicam, e estas palavras, por sua vez, estão cada uma delas definidas no dicionário por outras palavras, e outras palavras, e outras palavras, e outras palavras. Em suma, ele está tomando a língua... Você pega uma língua em particular: todas as palavras dela estão registradas num dicionário, e em princípio a língua está inteira no dicionário. Então, no dicionário você não vai encontrar coisa nenhuma; você só encontra palavras. E o referente? O referente, que seria a coisa designada, o X ao qual a palavra se refere, evidentemente não pode estar presente num dicionário, senão o dicionário não seria uma coleção de palavras e de suas definições, mas seria uma coleção de coisas; o dicionário seria o próprio mundo. Se você toma a língua como sistema, é evidente que você já excluiu dela, em princípio, todas as coisas, porque o seu único objeto é a língua. Mas uma coisa é você examinar a língua, outra coisa é você dizer que nós só temos conhecimento das palavras e das suas significações acumuladas, e não conhecimento das coisas. Porque se fosse assim, nós não poderíamos ter acesso ao dicionário enquanto coisa. O dicionário seria apenas a coleção abstrata de palavras, e não um objeto que você pode tocar, folhear, etc, etc,

etc. Se você procurar, no dicionário, a definição de dicionário, você encontra um conjunto de palavras que definem o dicionário; você não encontra um dicionário.

A simples existência física do dicionário mostra que o Saussure cometeu um erro de percepção tremendo. Se a teoria do Saussure fosse certa, não seria possível consultar um dicionário; o dicionário só poderia existir como coleção ideal ou abstrata de todas as palavras, ou seja, como suposição de um sistema abstrato, e não como objeto ao qual ele tem acesso. No momento em que ele está falando do dicionário, ele está mencionando o dicionário como referente, e não como significado. Se não existe o referente, e se não é possível nenhum acesso ao referente, então também não se pode consultar um dicionário; pode-se apenas pensá-lo idealmente como coleção ideal ou potencial de palavras. Além do mais, quando Saussure constitui a lingüística, a primeira preocupação dele é definir qual é o objeto próprio desta ciência, e distingui-lo dos outros objetos possíveis de outras ciências. Mas acontece o seguinte: nenhuma ciência pode jamais estudar um objeto real, tal como ele é em si mesmo na experiência concreta. Isto é absolutamente impossível, porque todo objeto concreto, como todo fato concreto, ele se compõe não somente da pureza da sua essência, mas ele se constitui também de todos os acidentes que são metafisicamente necessários para que ele ocorra. Por exemplo, da definição de dicionário não faz parte a indicação do lugar onde ele foi impresso, mas o fato é que o dicionário tem que ser impresso em algum lugar; você não pode imprimir um dicionário num lugar hipotético, inexistente, num lugar teórico; tem que ter um endereço efetivo, onde tem uma gráfica, onde tem um rolo de papel efetivamente existente que será cortado, e as palavras serão impressas naquele objeto físico, e não no significado dele.

Então, no momento em que Saussure define, por exemplo, que a origem da linguagem não é um problema lingüístico, ele quer dizer o seguinte: a origem da linguagem não pode ser estudada por este método que eu estou concebendo para a lingüística agora. Não quer dizer que o problema não exista, e também não quer dizer que a linguagem não teve nenhuma origem. É óbvio que teve uma origem pelo simples fato de que nós sabemos que o ser humano nem sempre existiu, e de que antes do advento do ser humano não havia linguagem entre as outras criaturas terrestres. Talvez existisse a linguagem dos anjos, mas esta não é o tipo de linguagem que Saussure estudaria. A definição da língua como objeto da lingüística pressupõe a separação entre esse fenômeno “língua” e todo o conjunto da accidentalidade necessária para que a língua exista, então, como acontece em qualquer ciência, não se está estudando um objeto concreto, verdadeiro, mas está se estudando um objeto ideal. Todas as ciências estudam objetos ideais recortados abstrativamente dentro do campo da experiência. Isso quer dizer que toda ciência deixa para trás um resíduo que é precisamente aquilo que torna seu objeto real. Então, quer dizer, a realidade do objeto de uma ciência não pode ser estudada pelos métodos da mesma ciência, ou dito de outro modo: se você pegar, por exemplo, a ciência física, a ciência física não pode por si demonstrar a existência de objetos físicos, mas ela parte desta existência, que ela não explica, e que ela também não fundamenta, e ela recorta dentro desse campo alguns aspectos que serão acessíveis ao estudo pelos métodos da ciência física.

Então, o que acontece é que os filósofos que continuam raciocinando a partir dos postulados de Saussure, eles estão tomando este objeto “língua” – que é um objeto abstrato concebido para ser estudado por uma ciência – como se fosse um objeto real, que é um erro que o próprio Saussure não comete. Ele sabe que o objeto “língua”, tal como ele o está definindo, é abstrato. A língua como sistema só existe para o lingüista. No uso prático da língua, a língua jamais é um sistema. Nunca. Quando você fala em Português, a sua referência à gramática portuguesa é só um pedacinho da sua fala. Na verdade, você está continuamente se apoiando em objetos que são externos ao sistema da língua, porque estes mesmos objetos poderiam ser designados numa outra língua, e se não pudessem, seria impossível você viajar e fazer turismo. Lingüisticamente falando, se você tomar o dicionário como a coleção de todas as palavras e for discernir as regras internas que definem a combinação entre essas palavras, você de fato não vai encontrar nenhum objeto real; você vai encontrar, como diz Saussure, somente as suas definições, e a definição de uma palavra não se constitui, segundo ele, de um objeto, mas se constitui da diferença entre esta palavra e todas as outras. Porém, se você vai ao armazém para comprar um salame, você quer um salame real, e não apenas a diferença entre o salame e tudo o mais, mesmo porque esta diferença seria infinita e, se você comesse tudo o que está no armazém sem chegar até o salame, não resolveria de maneira alguma o problema.

No uso real da linguagem, nós estamos o tempo todo nos referindo a objetos externos à língua, sem os quais a língua não faria o menor sentido. Então, neste sentido é que eu digo que a língua de fato usada, ela não é um sistema. Claro, ela tem um conjunto de regras, mas este conjunto de regras não fecha, porque, para fechar, você teria que incluir na língua todos os objetos externos a que você está se referindo. Por exemplo, quando você chama uma pessoa, você sabe perfeitamente que não pode definir uma pessoa. Não tem como você definir. Se você escrever tudo o que você sabe de uma pessoa, você ainda não esgotou. E no entanto, quando você chama uma pessoa, você está se referindo a um ser real e não somente ao nome desta pessoa. Mesmo que o nome pudesse ser definido, o ato de chamar fulano ou sicrano – Chiquinho, Zezinho ou Mariazinha – mostra que você está se apoiando num elemento extralingüístico, e que, longe de constituir um sistema em si, fechado e completo, a língua é apenas uma peça dentro de um conjunto ilimitado de relações possíveis. Você imagina, por exemplo, se o sujeito diz para a namorada dele: “Fulaninha, eu te amo!”. Você imagina a complexidade da história, a imensa coleção de sentimentos, e recordações, e expectativas, que estão envolvidos nestas três palavrinhas. Estes não são significados dicionarizados. Eles se referem à experiência concreta daquele indivíduo. Fora desta experiência concreta, estas três palavrinhas não fariam o menor sentido. Você pode pegar uma lata de massa de tomate e dizer: “Eu te amo”. Então, certamente as palavras são as mesmas, as suas definições são as mesmas e a presença delas no dicionário é a mesma. Só que a diferença é a seguinte: a lata de massa de tomate não responde, e é perfeitamente indiferente ao seus sentimentos. Agora, nós sabemos que quando dizemos estas três palavras – eu te amo –, tudo depende da resposta que você vai obter, porque, se a fulaninha responder: “Olha, não quero nem saber de você! Você e uma lata de sardinha para mim são a mesma coisa!”, então este sentimento se converterá no seu

contrário: o amor se converterá em ódio, ou em desprezo, alguma coisa assim. Então, estas três palavras não fazem o menor sentido fora do seu uso real perante seres e objetos que não estão no dicionário nem podem estar, e portanto não estão no sistema da língua.

Do meu modesto ponto de vista, longe de nós nascermos e vivermos dentro de uma constelação de símbolos que nos abarca e domina toda a nossa atividade cognitiva, ao contrário, esta atividade cognitiva se desenrola dentro de um universo real, dentro do qual ela é uma insignificância. Quer dizer, o conjunto da nossa língua, o conjunto das palavras que estão no dicionário e o conjunto das suas combinações possíveis são absolutamente nada em face de qualquer experiência real que você tenha. Então, a experiência não tem como ser substituída pelas palavras com que você se refere a ela, e todos nós sabemos que na maior parte dos casos a simples compreensão do que nós estamos dizendo depende de que o interlocutor tenha uma experiência idêntica ou análoga à nossa. Ora, a experiência dele, a vida dele, são elementos reais que não fazem parte do sistema da língua; são coisas que se passaram a um ente de carne e osso, que tem lá sua vida biológica, tem seus sentimentos, tem sua história, etc etc, e não vejo como comprimir tudo isto dentro de um dicionário.

O que se passa aí é uma tremenda inversão do senso das proporções. Quer dizer, se você tomar a herança cultural, toda a herança cultural de qualquer cultura, a mais rica que seja, você encontrará no mundo real, no mundo da experiência, elementos que não estão presentes nessa cultura, elementos que para essa cultura podem ser incompreensíveis ou até inexistentes, e que se tornam visíveis ao indivíduo que transite entre a sua própria cultura e essa nova cultura. Por exemplo, agora que eu estou aqui morando nos Estados Unidos, eu percebo como é difícil para qualquer americano, mesmo o mais culto, raciocinar sem tomar os Estados Unidos como o centro do mundo. É muito difícil. Porque tudo que acontece no mundo tem uma repercussão aqui – “tudo”, claro, é uma maneira de dizer, é uma hipérbole –, e às vezes tem mais repercussão aqui do que nos seus países de origem. Então se cria aí uma espécie de ilusão de ótica: quando o indivíduo tem realmente a impressão de que o essencial aconteceu aqui, e o que aconteceu no resto foi apenas uma consequência do que aconteceu aqui.

Por exemplo, ontem eu estava conversando com um amigo meu, um sujeito que está muito revoltado com o movimento conservador porque ele acha que são todos traidores, que estão todos infectados de mentalidade esquerdista, então ele disse:

“Me mostre algum dano que tenha ocorrido nos últimos 50 anos à América, nos quais elementos conservadores não tenham participado ou desempenhado um papel até decisivo.”

E eu disse: *“Olha, vou te dar um exemplo: nenhum conservador fez para os Estados Unidos um dano tão grande quanto Roosevelt fez nos encontros de Yalta [Fevereiro de 1945] ao entregar metade da Europa para a União Soviética, porque isso decidiu a vida de milhões de pessoas, custou milhões e milhões de mortes, um sofrimento sem fim, que só veio a terminar quando encerrou a União Soviética em 1990. Nenhum conservador, por pior que seja,*

por mais traidor que seja, fez nada de parecido com isso.”

Daí ele se tocou e falou:

“Ah, mas eu tinha pensado em conseqüências, mas apenas para os Estados Unidos.”

E eu falei: *“Mas o que vocês americanos sofreram no último meio século, 60 ou 70 anos, que se comparasse ao sofrimento desse pessoal que vivia na Europa Oriental? Nada. Quer dizer, vocês aqui, comparados com aquele pessoal, vocês viviam como príncipes. O americano mais pobre, mais ferrado, estava muito melhor do que, digamos, qualquer funcionário público na Tchecoslováquia ou na Hungria.”*

Aí eu vi que faltava então o senso das proporções. Houve uma espécie de inversão do tamanho. Por que eu percebi isso? Porque eu vim de fora, então eu comparo a minha experiência latino-americana de brasileiro com a experiência local, e percebo algo que aqui dentro não seria tão fácil de perceber. Mas eu só percebo isso porque eu vim de outro lugar. Se você viajar muito, conhecer vários países, várias culturas, você vai ter acesso a muitas experiências que não são facilmente formuláveis nos termos de qualquer dessas culturas, mas que são formuláveis para você. Então você vai estar sabendo de coisas que são perfeitamente reais, mas que não estão abrangidas no repertório de nenhuma dessas culturas em particular. O simples fato de você poder observar essas fronteiras entre culturas mostra que você não está abrangido e contido dentro de uma cultura; que tem algo em você que transcende todas as culturas do mundo. Mais ainda, qualquer um de nós tem a experiência elementar de perceber coisas, ou ter sentimentos, ter estados de espírito, que não são formuláveis nem mesmo na sua língua. Você percebe além do que você pode dizer. Mais ainda, você está percebendo essas coisas o tempo todo.

Eu imagino, por exemplo, como seria engraçado comparar todas as conclusões que estas pessoas tiram da onipotência da linguagem e da onipotência da cultura com o que se descobriu depois com a programação neurolingüística a respeito da comunicação não-verbal. A comunicação não-verbal é algo tão importante que, se você a retirar, a língua inteira fica incompreensível. Por exemplo, você imagina uma frase dita com várias expressões diferentes no olhar. Se você retira todo este elemento que é percebido imediatamente e que em si mesmo é quase indescritível, a língua perde todo o sentido. É claro que é absolutamente falso dizer que estamos envolvidos numa atmosfera cultural, de modo que nada podemos pensar nem perceber fora dela. Isso é uma das coisas mais absurdas que alguém pode ter proclamado. É claro que a cultura em torno impõe limites ao que você pode comunicar, às vezes até comunicar a você mesmo, mas não perceber. Podemos dizer que aquilo que não é registrado em palavras, passa e vai embora, de maneira que pode ficar como se não tivesse existido, mas nós sabemos que existiu. Por exemplo, toda a impressão complexa que você tem em certos momentos da convivência humana, onde você está olhando cinco ou seis pessoas e, pela expressão delas, você percebe algo que está acontecendo. Você percebeu isso, mas se você não o formula em palavras, a coisa pode ser esquecida, mas nem por isso ela deixa de ser decisiva.

O criador da programação neurolingüística foi Milton Erickson. O Erickson era um sujeito paraplégico. Então, por não poder se mover, ele desenvolveu uma capacidade de observação acima do normal. Quando ele conversava com seus pacientes, ficava observando sutis diferenças de expressão no olhar, na boca, nas mãos, mudanças na cor da pele das pessoas, mudança da temperatura das suas mãos, e foi aos poucos formando uma coleção imensa, como se fosse um dicionário não-verbal. E aos poucos aquilo foi tornando claro que toda esta comunicação não-verbal era a base da comunicação verbal. Quer dizer, a comunicação verbal era um tiquinho dentro de um campo de observação imensamente mais vasto que era onde efetivamente as coisas se desenrolavam. Isso quer dizer que a expressão verbal não é feita para abarcar o mundo ou para descrever os fenômenos na sua totalidade; não, ela apenas completa um pedacinho deste fundo de percepção e comunicação não-verbal, no qual já existe o entendimento espontâneo entre os seres humanos. A língua só completa um pedacinho, ou, ela completa e estabiliza; ela cristaliza certas experiências. Quer dizer, o que foi percebido pode ser registrado como língua para tornar mais fácil a recordação daquilo. Na medida em que eu estou falando aqui, por exemplo, agora, cada um de vocês sabe a que eu estou me referindo porque vocês têm esta experiência da comunicação não-verbal, da diferença, por exemplo, de tom de voz. O tom de voz não entra no dicionário. A mesma palavra pode ser dita com mil tons diferentes e passa a significar coisas diferentes que não são dicionarizáveis, que não fazem parte do sistema da língua. A idéia da língua como um sistema se impregnou de tal maneira na cabeça dos filósofos acadêmicos, sobretudo europeus, de modo que eles começaram a se ver como fantoches movidos pelo sistema da língua. Não deixa de ser uma experiência humana possível. Mas onde essa experiência entra na própria língua? Nem esta experiência pode ser dicionarizável, ou seja, a própria experiência que eles estão vivendo não entra no campo semântico do qual eles estão falando. Então aí é um exemplo de paralaxe cognitiva levado à enésima potência porque o fato de os indivíduos estarem dizendo o que eles estão dizendo prova que o conteúdo do que eles estão dizendo é falso. Outra coisa: toda essa discussão pressupõe que, se existe conhecimento, se existe acesso a uma realidade objetiva, esta realidade objetiva tem de ser inteiramente verbalizável. Então isso quer dizer que, se você não encontra realidade objetiva dentro do campo daquilo que foi verbalizado, a realidade objetiva não existe ou é inacessível, o que é uma coisa inteiramente absurda porque na mais mínima reação de um indivíduo humano, ou até animal, ao seu ambiente físico imediato, você percebe a adequação entre uma coisa e outra. Por exemplo, se você vem dirigindo um carro e vem uma criança atravessando, você pára o carro. Isso quer dizer, você percebeu a presença real de um ser vivo; percebeu um risco real iminente e você tomou uma atitude que é inteiramente pertinente à situação objetiva. Portanto, nós temos que admitir que existe um conhecimento da realidade objetiva e que esse conhecimento se expressa em primeiro lugar, mas não só na adequação das nossas reações físicas aos ambiente externo, e que não há nenhuma possibilidade de você reduzir a totalidade do conhecimento humano a uma massa de combinações subjetivas chamada língua, chamada cultura, ou chamada qualquer coisa. Toda esta linha de pensamento mostra uma certa hipnose destes pensadores em face do fenômeno da língua, do fenômeno da significação.

Saussure estava certo ao dizer que o referente, isto é, “a coisa”, o “x”, ao qual as palavras se referem, não está presente na língua. Bom, mas seria estranho que estivesse, porque se estivesse presente, não haveria diferença entre você falar de um sanduíche e comê-lo. O que ele está dizendo é a coisa mais óbvia do mundo: as palavras não são as coisas. E, dentro de um dicionário, nós não encontramos as coisas, mas somente suas definições, que se constituem de outras palavras. Mas – note bem – quem quer que tenha consultado um dicionário percebe claramente que a definição de uma coisa não é suficiente para você saber a que a palavra se refere. Se você tivesse somente as significações sem a experiência de nada, você não entenderia nada em um dicionário. Você está continuamente completando o dicionário com recordações que você tem da experiência que teve com as coisas, e dizer que essa experiência é totalmente condicionada pela sua cultura nos coloca o problema: o que você quer dizer com cultura? Por exemplo, o sujeito nasceu numa tribo no Alto Xingu, mas quando ele tinha doze anos foi para o Rio de Janeiro, fez um curso secundário no Rio de Janeiro, depois ganhou uma bolsa de estudos para estudar na Alemanha, se tornou PhD em Física e agora está dando aula no MIT. Qual é a cultura dele? Quando as pessoas dizem: “Nós somos homens do nosso tempo; homens da nossa cultura”, essa é uma frase que todo mundo repete e que não quer dizer absolutamente nada. Por exemplo, quando nós lemos São Tomás de Aquino, ele evidentemente pertencia a um certo ambiente, a uma certa cultura, que é a cultura da Itália e da França; ele nasceu na Itália e levou a maior parte de sua vida de professor na França, então são estas as culturas que ele tinha. Mas ele foi muito mais influenciado por Aristóteles do que por qualquer elemento que estivesse presente na cultura contemporânea. Inclusive Aristóteles não fazia parte da cultura naquela época; Aristóteles tinha sido reintroduzido ali pelo professor de São Tomás, que era Santo Alberto, e era uma novidade, e para muitas pessoas era uma novidade chocante, tanto que houve um concílio que condenou 28 teses de Aristóteles. Quer dizer, Aristóteles não foi recebido no Ocidente de braços abertos. Foi São Tomás e o próprio Santo Alberto que deram um jeito na coisa para tornar aquilo engolível, palatável. Então, este elemento estranho, vindo de uma cultura que – nós estamos falando do ano 1100 – estava 1500 anos afastada; afastada no tempo 1500 anos, afastada no espaço porque era de origem Grega, e mais afastado ainda porque tinha vindo até o Ocidente através de edições árabes. Então, este elemento totalmente externo à cultura local teve mais influência sobre a cabeça de São Tomás de Aquino do que qualquer elemento que estivesse ali presente. Nenhum autor contemporâneo, nem o próprio Santo Alberto, influenciou São Tomás tanto quanto Aristóteles. E por que Aristóteles influenciou São Tomás? Porque São Tomás quis. Ele teve a curiosidade de saber aquilo, e ele então recebe essa injeção de uma cultura inexistente, de uma cultura já extinta, através de uma terceira cultura que ele não conhecia de maneira alguma – ele não falava Árabe; aliás, ele nem falava Grego. Foi tudo traduzido pra ele por um amigo chamado Reginaldo. E no entanto, se você tira Aristóteles de perspectiva, São Tomás fica absolutamente incompreensível; você não sabe do que ele está falando, mesmo nos livros que são de Teologia. Mais ainda, os próprios elementos da cultura local... O que é cultural local? Os profetas hebraicos são parte da cultura franco-italiana? Não, é um elemento completamente externo que foi introduzido ali e acabou ocupando um espaço. Então não dá pra você dizer qual era a cultura local de São Tomás de Aquino. A cultura local de São Tomás de Aquino era franco-italo-arábico-greco-latina. Isso

se não teve mais alguma mistura aí que eu não estou lembrando.

Então, não existem os limites de uma cultura de modo que você possa dizer que o indivíduo é fruto de sua cultura ou está dentro da sua cultura. Você pode se abrir a culturas estranhas, culturas longínquas, de modo que elas te influenciem muito mais do que a sua cultura de origem. Por exemplo, você pega o que se chama de cultura brasileira hoje e tente explicar a minha pessoa como fruto da cultura brasileira. É impossível. É impossível porque desde menino eu me abri a coisas que vinham de outro lugar e que ninguém em volta sabia o que eram. Vocês sabem o número enorme de autores que eu introduzi no meio brasileiro. Ora, se fui eu que introduzi, eu não posso ter recebido desse mesmo meio.

Esta idéia da cultura como se fosse uma redoma que nos abarca e limita tudo que nós percebemos, como diz Lévi-Strauss: “Entre eu e o mundo existe uma almofada cultural.” Existe enquanto você não fura a almofada, meu Deus do céu! Além do mais, eu tive certas experiências que não vêm de cultura alguma. Eu já contei para vocês que tão logo eu nasci, eu fiquei doente durante sete anos. Então, eu tive a experiência da dor durante todos os dias da minha vida até os sete anos – todos os dias. Que elemento cultural é este? De que cultura veio isto? Isto decerto teve mais influência sobre a formação da minha mente do que todos os elementos culturais que eu possa ter recebido em seguida. Daí eu me lembro inclusive que a minha absorção de elementos culturais foi mais lenta por causa disso, porque enquanto os meninos estavam brincando na rua, conversando uns com os outros e recebendo influência da sua cultura, eu estava lá: morre, não morre, sem aprender coisíssima nenhuma, tanto que eu me lembro que quando eu fui para a escola aos oito anos de idade, eu era um bebê; eu não sabia coisa nenhuma, não entendia nada do que estava se passando. Então, como podemos reduzir essa experiência tão duradoura e tão marcante a um elemento cultural? Isso é inteiramente absurdo. Até hoje noto que a minha vivência de tempo é muito diferente da das outras pessoas. Por exemplo, se eu digo que vou fazer alguma coisa e eu não sei quando vai dar para fazer, se eu tiver que esperar vinte ou trinta anos para fazer a coisa, para mim não faz a menor diferença. Por exemplo, eu lancei o livro *Os ensaios reunidos* do Otto Maria Carpeaux aos 48 anos, mas a idéia apareceu na minha cabeça quando eu tinha 18. Quer dizer, levou exatos trinta anos para realizar um projeto, e isso para mim não é grande coisa. O meu nível de paciência é muito maior que o da média das pessoas. Mas é por um elemento cultural? Foi a minha cultura que me ensinou a ser assim? A cultura brasileira, que é tão nervosa, tão superficial, tão epidérmica, ela me ensinou a ter paciência? Ora, ela não me ensinou nada. Ao contrário, foi uma experiência física que me ensinou a ter um grau de paciência que às vezes contrasta com o das outras pessoas e as perturba porque, do mesmo modo que eu tenho uma noção mais demorada de tempo, eu às vezes trato as pessoas como se elas também tivessem a mesma coisa. Quer dizer, eu acho que se eu posso esperar trinta anos, eu acho que o outro também pode. Eu digo que vou fazer alguma coisa, e passa um ano, dois anos, três anos, dez anos e eu não fiz, o sujeito pensa que eu mudei de idéia, que eu esqueci. Esqueci nada. Estou na mesma... E às vezes eu deixo as pessoas esperando muito mais do que elas agüentam esperar – isso aí já aconteceu várias vezes, já criou vários problemas pra mim.

Então, a minha própria vivência de tempo não tem nada a ver com a cultura na qual eu nasci. E do mesmo modo, outras pessoas tiveram outras experiências, determinadas por fatores que não são culturais de maneira alguma, e que de certo modo emolduram todos os elementos culturais que o indivíduo vai receber.

É muito importante nós acompanharmos essa linha de desenvolvimento do pensamento filosófico porque ela é adotada em todas as faculdades de Filosofia do país como se fosse “a” evolução da Filosofia, como se fosse o estado atual da Filosofia. Então, esta atmosfera definida pela Fenomenologia, pela Filosofia Analítica, por Jacques Derrida, Heidegger, Wittgenstein, Richard Rorty, é onde você entra quando entra numa faculdade de Filosofia. Este é o diálogo filosófico que existe lá dentro, e evidentemente qualquer coisa que saia disto soa aos ouvidos de quem está lá dentro como se fosse uma coisa muito estranha ou extemporânea, ou como se fosse um elemento bárbaro não culturalmente elaborado, porque eles estão exclusivamente dentro desta cultura, eles se trancaram dentro dela e fazem questão de não ver nada fora dela, desconhecem o que vem de fora, e então para falar com eles você vai ter ou que estourar a linguagem deles, ou se adaptar a ela de algum modo. Mas na hora em que você se adapta a ela, você se torna incapaz de transmitir elementos de fora. Isso quer dizer que estudar Filosofia no Brasil, e mesmo em muitas faculdades da Europa, é entrar nesta atmosfera.

Outro dia eu estava lendo um livro de uma autora chamada Chantal Delsol. O livro chama-se *Lições não aprendidas do século XX* [The Unlearned Lessons of the Twentieth Century: An Essay on Late Modernity (1996)]. É um belo livro sob certos aspectos. Mas ela analisa o estado de espírito do europeu culto médio hoje em dia, e diz que o europeu está aprendendo a viver sem esperança, ou seja, ele vive apenas para o dia de hoje; ele não deposita nenhuma esperança na história humana; ele também já não acredita na outra vida, no outro mundo, na vida eterna; ele acredita somente no dia de hoje. Então, o dia de hoje é a oportunidade de desfrutar de mais algumas sensações agradáveis antes que a morte chegue. Como a morte vai chegar e depois da morte vem apenas o nada, então o maior interesse é prolongar esta vida o máximo que se possa e durante o decorrer da vida obter o máximo de bem-estar e de segurança que você possa desfrutar. Daí a necessidade permanente de proteção que essas pessoas têm, porque, se as sensações que você obtém em vida são tudo o que existe, então a perspectiva da morte se torna uma coisa realmente intolerável de certo modo. Então, trata-se de esticar a vida e melhorá-la. Você precisa de toda a assistência médica possível, de toda a segurança, previdência social possível; você precisa de todos os bens de consumo que você possa adquirir, e assim por diante – isto é, tudo. E depois ela contrasta isso com a experiência de outras civilizações que também não tiveram a perspectiva de mudança social, não tiveram esperança na história. Por exemplo, você pega cinco milênios de história chinesa e você vê que nenhuma geração de chineses depositou qualquer esperança no futuro histórico; o futuro para eles não significava absolutamente nada. Ou você pega a civilização egípcia, etc. Acontece que em todas estas civilizações, você tinha a idéia da imortalidade, e essa imortalidade era presente. Note bem, não era nem como se tornou depois, já num estágio mais avançado do cristianismo, uma perspectiva da imortalidade *post mortem*. Quer dizer, você participava da imortalidade pelo

simples fato de você estar inserido naquele conjunto cósmico cultural que o abrangia. Eles não tinham a perspectiva de futuro, e nem tinham a perspectiva da salvação, mas tinham a perspectiva da eternidade. Então isso quer dizer que o futuro não contava pra eles, mas não no sentido em que não conta atualmente para o europeu.

Essa situação que Chantal Delsol descreve é característica da perda da esperança numa mutação histórica. Mas essa esperança da mutação histórica, ela nasce e vai se formando a partir do século XVII e XVIII como uma evolução muito peculiar da civilização cristã, em que a perspectiva da vida eterna, a perspectiva da salvação, vai sendo substituída por uma perspectiva de futuro. Quer dizer, a noção de uma outra escala de existência para cima da existência terrestre desaparece, e os benefícios e o prestígio da vida após a morte são simplesmente jogados para uma outra etapa da mesma temporalidade terrestre. É o que Eric Voegelin chama, num termo horroroso, a imanentização do *eschaton*. O *eschaton* seria as últimas coisas, o fim, a transmutação da temporalidade terrestre em eternidade, e isso é substituído pela transmutação de uma determinada estrutura social em outra estrutura social ainda dentro da temporalidade terrestre. É claro que, tão logo se descreve a coisa nestes termos e se percebe que a origem dessa coisa foi uma espécie de torção da perspectiva cristã, é claro que esta esperança de futuro não poderia durar muito – por assim dizer, ela não tinha futuro. Quer dizer que o acúmulo de experiências negativas, deprimentes e terríveis que foi provocado justamente por esta expectativa, por este desejo, por esta esperança, ele mostra que é um tipo de esperança que se destrói a si mesma por definição, de tal modo que o homem moderno ficou reduzido a duas possibilidades: ou ele aposta numa possibilidade de futuro que custará mais morte, mais destruição, mais sofrimento, etc, etc, e que nunca realizará a promessa de futuro, ou então ele fica reduzido a viver no dia-a-dia como um bichinho, tentando desfrutar ao máximo do que ele pode, e portanto tentando se proteger o máximo possível da morte, das doenças, dos perigos, etc, etc. A simples hipótese de você reduzir a vida humana à escala da temporalidade terrestre já é uma coisa que vai contra toda a experiência milenar de todas as outras civilizações. Todas tinham uma visão de imortalidade, uma visão de eternidade, e sabiam estar vivendo dentro de uma esfera terrestre, que por sua vez estava colocada dentro de uma outra esfera imensamente mais ampla que dava a razão de ser de tudo que acontecia aqui. Na medida em que desaparece esta outra dimensão, que o pessoal às vezes chama de transcendência – o que não é muito bom porque, se você chama de transcendência, você a está definindo por relação à temporalidade terrestre, e não definindo substantivamente –, na medida em que desaparece esta outra dimensão, é claro que a humanidade afetada por esta transformação já está vivendo dentro de um mundo falso; quer dizer, criou-se um círculo de experiência limitada e não existe nada fora disto. Mas este “isto” que sobra para conhecer, que seria então a existência num mundo natural físico, ela por sua vez contém já suas próprias contradições internas, como se vê no desenrolar desta mesma filosofia. Este tipo de crítica que Derrida, e Heidegger, e Rorty, fazem ao conhecimento objetivo até certo ponto se aplica de fato à concepção científica atual. Isso quer dizer que, se esta análise deles não invalida todo e qualquer conhecimento objetivo possível, ela invalida sim a ciência tal como concebida no Iluminismo. Então, nós temos hoje uma situação muito paradoxal no mundo

acadêmico, que por um lado toda a confiança que as ciências tinham no seu poder de apreender a realidade como tal, a realidade objetiva, está sendo diluída e corroída dia a dia, ao ponto que dentro do próprio campo da metodologia científica já não se admite mais que a ciência conheça verdades objetivas, mas apenas que tenha descrições temporariamente apropriadas de certos fenômenos ou de certas constâncias, descrições que podem ser invalidadas no todo ou em parte, amanhã ou depois, por qualquer outra “descoberta”.

A ciência nesse sentido se torna apenas uma sugestão. Quer dizer, a ciência não te diz como as coisas são, mas ela apenas dá sugestões temporárias. Essa situação é evidentemente intolerável, porque nós sabemos que a ciência, no sentido moderno, surge de uma herança grega que era baseada na idéia do conhecimento objetivo. Eu vou ler aqui um pedaço para vocês de um outro livro, um livro esplêndido, *Les enjeux de la rationalité* – *enjeux* são os objetos que estão em jogo –, do Jean Ladrière, filósofo e matemático francês, autor de um outro livro espetacular sobre os limites internos dos sistemas formais [*Les limitations internes des formalismes*]. Então diz ele aqui:

A ciência moderna nasceu e se desenvolveu num ambiente cultural que estava já profundamente marcado pela idéia de racionalidade. Mas esta apoiava-se essencialmente nas bases filosóficas legadas ao Ocidente pela cultura grega. Ora, o que dominou a concepção da razão que se elaborou no contexto do pensamento grego é a idéia de um saber especulativo regado pelo critério da verdade, e a verdade ela mesma era entendida como correspondência entre a representação, tal como se exprime no discurso, e a realidade. O saber especulativo pertence à ordem da visão; ele comporta decerto uma articulação, que pode ser extremamente complexa, mas através da arquitetura conceptual na qual ele se exprime, é preciso ver o mundo de uma maneira adequada, e essa apreensão justa é em si mesma a última finalidade do saber e, em um certo sentido, a finalidade da vida mesma. O conhecimento verdadeiro conduz à contemplação da realidade tal como ela é. Mais exatamente, ela permite compreendê-la em seus princípios, isto é, na sua origem, e por esse meio naquilo que ela tem de mais essencial em tudo aquilo que é. Ver o mundo na dimensão dos princípios é vê-lo na sua eclosão, no seu jorrar, na sua eterna juventude, tema que é expresso também, ainda que em contexto diferente, tanto pela imagem do eterno retorno quanto pela idéia de uma visão *sub specie aeternitatis*, quer dizer, sob a categoria da eternidade. Sem dúvida, a filosofia clássica abre o lugar, ao lado da razão especulativa, à razão prática, mas ela concede a prioridade à razão especulativa, e nas suas formas mais conseqüentes, coloca mesmo nela a razão de ser e a finalidade da razão prática. Se problemas se colocam na ordem da ação, é porque o homem é complexo, e em particular porque há nele uma dualidade, talvez uma oposição, entre sensibilidade e intelecto. Mas, em última instância, é na atualização das potências do intelecto, que o homem encontra a sua harmonia completada. A ciência comporta incontestavelmente um componente cognitivo, e pode-se dizer mesmo que há nela um aspecto de contemplação, e a idéia clássica da verdade desempenha certamente um papel regulador nas suas *démarches*. Isso explica que se tenha podido durante muito tempo

interpretá-la à luz dos conceitos fundamentais da filosofia clássica. Mas quando se tornou evidente que a ciência não podia ser considerada um departamento da filosofia, que ela tinha seus próprios princípios, seus próprios métodos, continuou-se a considerá-la como uma modalidade do saber teórico, e portanto a situá-la na perspectiva de um ideal especulativo e contemplativo. É esse gênero de interpretação que se reencontra, por exemplo, na idéia relativamente corrente segundo a qual as teorias científicas – preste bem atenção –, ao substituírem-se umas às outras, se aproximam assintoticamente – assíntota é uma curva que parece que vai chegando, vai chegando, vai chegando, mas vai virando e nunca chega – da teoria inteiramente verdadeira, que seria uma representação adequada da realidade. É também esse gênero de interpretação que se reencontra na idéia de que a ciência é o único e verdadeiro caminho que conduz à sabedoria. Esta concepção retoma quase textualmente a noção antiga da salvação pelo conhecimento. A salvação sendo entendida como a conquista de uma atitude justa e totalmente harmonizada em face do mundo e de si mesmo, como a entrada em um estado superior de unificação onde todas as contradições de existência estão superadas.

Então, diz ele que esta expectativa do saber totalmente adequado, totalmente verdadeiro, está no fundo da constituição da ciência moderna. Agora, é evidente que a ciência moderna não pode realizar isso nem mesmo assintoticamente. Porque, se nós não temos sequer a noção da verdade científica, mas temos apenas da adequação científica provisória, então falar de uma aproximação da verdade é impossível, porque a noção de verdade já foi neutralizada. Isto é o mesmo que dizer que nenhuma teoria científica jamais pode se impor como verdadeira, apenas como uma adequação provisória. Porém, ao mesmo tempo, o prestígio da idéia de conhecimento verdadeiro e o prestígio desse sonho da adequação total, quer dizer, da salvação pelo conhecimento, continua embutido dentro da própria atividade científica. Então, isso quer dizer que a pretensão, a presunção, de aproximar-se do conhecimento verdadeiro ainda está presente e é um dos motores motivacionais mais fortes da atividade científica, ao mesmo tempo em que no exercício real da ciência se reconhece que nada disto é possível.

A ciência que se exerce atualmente é um paradoxo; está montada em cima de um paradoxo. E é justamente a impossibilidade de sair desse paradoxo que cria então a existência do cientista como uma espécie de auto-engano permanente, uma farsa permanente, e um indivíduo que está vivendo segundo uma farsa, naturalmente ele tem que encontrar uma compensação pra isso, porque é uma coisa muito angustiante. Daí que a presunção da autoridade social das ciências seja paradoxalmente crescente. Quer dizer, quanto mais se reconhece que a ciência nada pode dizer de verdadeiro e definitivo, mais se presume que a autoridade da ciência deve ser aceita e deve ser imposta a todo mundo através de órgãos de governos. Por exemplo, quando se diz: “você não pode comer isto ou aquilo.” Quantas vezes os governos já não interferem proibindo determinadas comidas ou determinadas substâncias e depois se descobre que aquilo estava totalmente errado? Vocês se lembram de todo o barulho que se fez em torno do colesterol durante trinta anos, e depois descobriram: “não, o colesterol é absolutamente necessário; nem todo colesterol é ruim, etc, etc.”

Do mesmo modo, tem hoje este códex alimentares que pretendem regular tudo que a humanidade pode comer, ou não pode comer. Aí no Brasil, por exemplo, já estão proibindo certos anúncios de certos alimentos. Mais dia, menos dia, se descobre que esses alimentos nada tinham de prejudicial. Houve esse fenômeno do DDT, que foi proibido no mundo inteiro e que depois como resultado, a malária, que era uma doença que não existia mais, voltou e hoje já tem proporções endêmicas aí em várias partes do mundo, ao mesmo tempo em que se descobre que o DDT não fazia tão mal assim, ou talvez não fizesse mal algum, e assim por diante.

Esse debate interno da ciência prossegue indefinidamente e, ao contrário, os cientistas se gabam de que a sua atividade é permanentemente autocrítica, e não dogmática. Porém, se é permanentemente autocrítica e não dogmática, isso é contraditório com a presunção de uma autoridade publicamente válida. Se o que eu estou dizendo é apenas provisório, então a minha idéia provisória não vale mais do que outra idéia provisória. E aí se aplica toda esta crítica lingüística de que no fim das contas a linguagem científica também faz um vasto uso de metáforas e figuras de linguagem, e na maior parte dos casos ela não sabe do que está falando – aliás, não sabe e não pode saber – porque a investigação crítica do sentido último dos conceitos das ciências não faz parte de ciência nenhuma, então toda ciência tem que partir de axiomas mais ou menos arbitrários fundados em figuras de linguagem. Neste sentido essa crítica está inteiramente correta, e se ela não se aplica a toda e qualquer presunção de conhecimento humano, ela se aplica perfeitamente à ciência tal como se pratica hoje. Porém, essa consciência de fragilidade, aliada à nostalgia da aspiração do conhecimento total e universalmente adequado, e aliada ainda ao prestígio atual da tecnologia que se atribui, certa ou erradamente, à ciência – eu creio que a tecnologia tem uma dialética própria e só parcialmente depende da ciência, mas, de qualquer modo, popularmente a tecnologia é tida como um mérito devido à ciência –, tudo isso coloca o cientista em uma posição muito desconfortável, e é isto que explica a onda de charlatanismo científico que houve nos últimos trinta ou quarenta anos onde até publicações altamente respeitadas, como o Lancet, acabaram se deixando comprar por anunciantes que ofereciam mais dinheiro para alardear um tratamento do que outro tratamento, e assim por diante. A confiabilidade efetiva da atividade científica diminui à medida que, através dos organismos internacionais, e através do aparato burocrático universitário, e através da indústria, a autoridade pública da ciência se presume cada vez mais digna de ser obedecida por todo mundo. É uma situação extremamente paradoxal que é vivida pelos cientistas, e na mesma medida esse paradoxo da existência deles se projeta sobre nós e afeta a vida de cada um.

Na mesma medida, o uso de critérios estritamente científicos e racionais nas discussões científicas acaba tendo que ser banido de uma maneira ou de outra. É absolutamente necessário impor a autoridade de certas teorias que nós não podemos provar – e não é que não podemos provisoriamente provar; não poderemos jamais. É evidente que nesse momento a ciência começa a adotar certos procedimentos que antigamente eram mais característicos da autoridade religiosa, sendo que para fazer isso eles não têm sequer a fundamentação de tipo teológico que a religião pode oferecer. Quando nós vemos hoje, por exemplo, a presunção de autoridade absoluta da teoria da

evolução, que não admite discussão e ao mesmo tempo continua se gabando de ser uma atividade não-dogmática e sim autocrítica, então nós não sabemos mais o que fazer. Afinal de contas, esse negócio é dogmático ou autocrítico? A própria alegação de ser autocrítica é usada para fortalecer a autoridade dogmática. Quer dizer, “você não pode discutir a nossa atividade porque ela consiste de discussão autocrítica.” É claro que é uma situação psicótica. E eu creio que as várias linhas de desenvolvimento do pensamento moderno, todas elas desembocam em algum negócio psicótico, porque todas elas têm a contaminação da paralaxe cognitiva, isto é, da falsidade existencial daquela atividade cognitiva, e têm também a contaminação da atividade revolucionária, quer dizer, a esperança messiânica de que através da ciência, ou através disso, ou através daquilo, vamos construir um mundo melhor. É muito difícil encontrar no mundo moderno qualquer atividade intelectual relevante que não esteja de algum modo afetada por essa coisa. Se você pergunta: por que as pessoas são afetadas de mentalidade revolucionária mesmo quando não tem essa intenção e mesmo quando odeiam os produtos historicamente conhecidos dos movimentos revolucionários? É simples: porque não há outra cultura. Não há cultura não-revolucionária ou anti-revolucionária. Você tem a cultura contra-revolucionária, que é uma coisa completamente diferente, que é uma parte do movimento revolucionário; são movimentos revolucionários criados para neutralizar outros movimentos revolucionários usando os seus mesmos métodos, como por exemplo a direita francesa. A velha direita francesa foi muito prolífica em propostas desse tipo. “Ah, aqui nós temos que montar o reino de Cristo na Terra.” E vai ver como eles vão realizar o reino de Cristo na terra, é pelos mesmos meios do movimento revolucionário. Isso eu chamo a ideologia contra-revolucionária. Mas uma cultura anti-revolucionária, quer dizer, uma cultura que rejeita na base a idéia de qualquer revolução, é inexistente atualmente, então, por falta de alternativa, as pessoas sempre acabam falando na linguagem do movimento revolucionário. O movimento revolucionário é uma coisa avassaladora; ele é a origem, a fonte de quase tudo o que se criou na cultura do ocidente nos últimos duzentos anos. Tentar raciocinar fora dos cânones dele é uma coisa extremamente trabalhosa. Mesmo que você consiga fazer isso, quando você tentar se explicar, o seu interlocutor vai entender você nos termos do movimento revolucionário.

Por exemplo, essa semana eu estava conversando com um amigo meu e ele dizia: “Olha, você está falando do movimento revolucionário, mas você tem que levar em conta também a mentalidade burguesa, porque ela busca apenas sua comodidade, é sempre afetada de covardia, então ela é já o começo da mentalidade revolucionária.” E eu falei: “Não, de jeito nenhum, porque esta mentalidade burguesa que é de se autopreservar, de não correr risco de maneira alguma e de tentar viver só para obter mais vantagens, quer dizer, uma espécie de cálculo hedonista – “antes rico com saúde do que pobre e doente” –, isto aí é um elemento permanente na história humana. Você encontra essa mentalidade em Roma, na Grécia Antiga, na China, na Índia; em todo lugar que você procurar, você vai encontrar essas pessoas. Mas a mentalidade revolucionária não existe na história antes da modernidade ocidental. Isto é muito importante entender; isto é fundamental. Você encontra elementos separados que vieram depois a compor a mentalidade revolucionária, mas você não encontra o conjunto, um sistema, a mentalidade revolucionária como geradora de cultura; isso você não encontra em parte

alguma. Por exemplo, antes do século XVIII, você não encontra nenhuma crítica integral da sociedade humana, crítica que é absolutamente essencial ao movimento revolucionário; você encontra críticas a este ponto, àquele ponto, àquele ponto, mas não uma condenação integral da sociedade humana acompanhada de uma proposta de sociedade nova. Isso você não encontra; isso simplesmente não existe. E se você falar: “Ah, mas aqueles autores que escreviam utopias... Thomas More, por exemplo, ou Platão?” Olha, *A Utopia* de Thomas More não é uma proposta; é uma discussão, e a discussão termina com a conclusão da inviabilidade da utopia. E mais ainda *A República* de Platão. Platão faz aquela hipótese da sociedade perfeita para depois dizer que, devido à prevalência da lei dos ciclos históricos, isso tudo se desfaria. Quer dizer, não ia durar. Mesmo supondo que se fizesse uma sociedade perfeita, não ia durar. Nem mesmo *A Utopia* de Thomas More não tem nada a ver com a mentalidade revolucionária, absolutamente nada; é um estudo sobre hipóteses de futuro, e um estudo altamente crítico e autocrítico.

Claro que você pode encontrar “causas” ou fatores favoráveis à mentalidade revolucionária em todos os defeitos e pecados humanos fundamentais: a covardia, a gula, a cobiça, a luxúria, etc, tudo isso, é claro, é um terreno fértil. Mas você não pode confundir o terreno fértil com a semente que é jogada nele. O terreno mais fértil do mundo, se você não plantar nada lá, não nasce nada. Você não pode confundir as condições predisponentes, as condições que facilitam um processo, com o processo mesmo, com a causa ativa do fenômeno, e essa causa ativa, eu não tenho a menor dúvida que ela surge de uma espécie de decomposição interna da civilização cristã, na medida em que o desejo de você criar o reino de Cristo na terra se desconecta da visão da eternidade. Pessoas que já não tinham o senso da eternidade, projetam no tempo histórico uma expectativa que normalmente está ligada à eternidade. Isto só podia acontecer no contexto cristão; no contexto judaico também. No contexto judaico-cristão. Isso não poderia acontecer na civilização budista, hinduísta, taoísta, porque não tem sentido, porque eles não têm essa expectativa escatológica, quer dizer, do fim do mundo e da passagem para uma outra esfera de realidade. Algumas têm mas isto não é o centro. Tem uma tribo no Xingu que tem a idéia da terra sem mal. “Um dia toda essa porcaria vai acabar e nós vamos todos para a terra sem mal.” Mas as práticas, os ritos, etc, etc, não estão baseados em uma expectativa futura da terra sem mal. Não, todos os que morrem vão para a terra sem mal; a terra sem mal está permanentemente aí. Ao passo que, dentro do contexto cristão, à medida que se foi perdendo a noção da eternidade atual, da imortalidade atual das pessoas, e se passa a enxergar a segunda vinda de Cristo somente como um acontecimento futuro, e não como um elemento estrutural permanente da vida humana, então é aí que se origina a mentalidade revolucionária. Ela só poderia surgir de dentro do contexto cristão porque ela é uma modificação, ela é uma terrestrialização da escatologia cristã. Então, ela é um fenômeno histórico específico que – repito – teve um começo e terá um fim. Agora, e os demais pecados humanos, o que nós chamamos de mentalidade burguesa? Por exemplo, o comodismo, a covardia... Tudo isso existiu sempre; são defeitos humanos fundamentais. Não tem sentido você explicar nenhum fato histórico por fatores permanentes. Para criar um fato histórico novo, você precisa ter a intervenção de um elemento novo; este elemento novo foi justamente a combinação, a síntese, de vários elementos que se originaram em pontos diferentes mas que de repente compõem um novo complexo. Esse complexo se chama mentalidade revolucionária.

A partir do momento em que isso se forma, entre os séculos XVIII e XX, todo o campo da cultura é infectado por isso, ao ponto de que, quando se retira do campo cultural a expectativa da mutação futura, as pessoas caem em uma depressão desgraçada porque elas não são capazes de conceber nenhum outro sentido da vida a não ser lutar por um mundo melhor. Elementos disso estão presentes, no fundo, em toda a atividade científica se você pensar bem. Por quê? Porque a atividade científica é toda ela determinada por essa expectativa da salvação pelo conhecimento, que é um elemento obviamente gnóstico. Quer dizer, esta progressiva aproximação da verdade. A idéia de progressiva aproximação da verdade é autocontraditória em si porque, se existe uma aproximação progressiva mas nós vamos continuar sempre nesta aproximação, nós não sabemos onde vamos chegar, e se não sabemos onde vamos chegar, como saber se estamos nos aproximando ou nos afastando? É inteiramente

impossível. Esta idéia da aproximação progressiva é em si mesma uma expectativa de futuro que se move para adiante à medida que você também se move, e esta idéia do futuro móvel, da promessa auto-adiável, é uma das estruturas fundamentais da mentalidade revolucionária. A mentalidade revolucionária não tem um ponto de chegada, ou, como diz o Lula: “Não sabemos que tipo de socialismo queremos.” Mas se nós não sabemos, como saberemos se chegamos lá ou não? Jamais saberemos. Eu ando um pouco pra frente, o meu socialismo vai um pouco mais pra frente, e assim vai, como você pendurar uma cenoura na frente do burro: ele vai indo e nunca alcança a cenoura. Isto está presente na formação da ciência moderna como está presente na mentalidade revolucionária. E o advento da ciência moderna é um dos elementos fundamentais da mentalidade revolucionária. O que eu estou dizendo é que isso, como teve um começo, vai ter que ter um fim. Tudo tem um começo e tem um fim. Agora, aquilo que é permanente só terminará quando terminar a humanidade, quando morrer o último. Quando é que vai terminar a sacanagem, a safadeza? Quando morrer o último. Antes disso não vai terminar. Quando é que os caras vão parar de comer a mulher do próximo? Quando morrer a última mulher do próximo. Aí eles vão comer o próximo.

Os sete pecados capitais só vão acabar quando morrer o último. Agora, a mentalidade revolucionária não; ela é uma coisa que começou a existir e que vai ter que parar de existir. E mais ainda: nenhum dos males observados ao longo de toda a história humana se compara com ela. Não houve nada tão mortífero, nada que criasse tanto sofrimento humano quanto o movimento revolucionário. Então, não tem sentido você alegar os outros males humanos como desculpa para você não fazer nada contra o movimento revolucionário. Se você lança toda a culpa na mentalidade burguesa, bom, a mentalidade burguesa existe desde Caim e Abel, então, se for esperar acabar com ela, não vai acabar nunca. Por isso, não podemos também identificar o que é o movimento revolucionário com a maldade, com o pecado. O pecado existe em toda parte; só vai acabar quando morrer o último. Já que não podemos acabar com o pecado, também não temos que acabar com o movimento revolucionário? O que é isto? Uma coisa é o mal permanente, universal, que está espalhado por tudo quanto é lado, que nós podemos tentar diminuir, mas nós nunca vamos acabar; mas o movimento revolucionário não, ele pode ser extinto na sua totalidade. Mas para isso é necessário criar uma outra cultura a partir de agora, já, que volte a colocar a existência humana dentro do seu quadro de referência real, que é a eternidade. Se perder a dimensão da eternidade, só sobra o tempo histórico, e então das duas uma: ou você vai cair nesta obsessão do tempo presente, que não é um sentido de vida de maneira alguma, ou então você vai ter que criar um sentido de vida falso, baseado na expectativa revolucionária. Enquanto continuar assim, vai continuar havendo genocídio – ou democídio, como chama o professor Rummel – em escala que não se compara ao resto da história. A conta do Rummel é a seguinte: ele soma todos os grandes assassinatos em massa ao longo da história humana e vê que dá um número menor do que o movimento revolucionário matou nos últimos duzentos anos, ou só do que matou no século XX. Não precisa nem 200 anos; os últimos 100 anos. Ou seja, houve a introdução de um fator histórico novo que criou mais morticínio e mais sofrimento do que todos os outros fatores presentes em todas as outras épocas e lugares da história. É disso que eu estou falando, e não do mal em geral. Eu não estou pretendendo eliminar o

pecado, eliminar o mal, eliminar a safadeza, eliminar a mentalidade burguesa, nada disso. Tudo isso pode continuar como está. A proposta de eliminação do movimento revolucionário não é nenhuma proposta utópica, não é um “futuro melhor”; é simplesmente remover um negócio que não existia e passou a existir. É importante entender o quanto esta mentalidade revolucionária está dentro do desenvolvimento da ciência moderna, e por isso mesmo a torna vulnerável a este gênero de crítica que esses camaradas estão fazendo.

Então vamos retomar aqui... Hoje parece que há um problema no provedor aí no Brasil; muita gente não está conseguindo ter acesso. Vão ter que pegar depois pela gravação. Parece que somente metade dos alunos está conseguindo acesso.

Antes de pegar as perguntas, eu queria ler e comentar mais um pedacinho aqui do livro do Dardo Scavino. Então vamos lá na página 42:

Para a hermenêutica – explica Gianni Vattimo num ensaio recente –, a verdade entendida como conformidade entre o enunciado e um estado de coisas, isto é, como um discurso racional no sentido iluminista, depende daquela abertura originária ao mundo, abertura que se confunde com uma herança, um momento histórico, um destino. Por isso, acrescenta mais adiante: “O que Habermas chama hoje ‘Mundo da Vida’ era, em *Verdade e Método*, de Hans Georg Gadamer, o *logos* como racionalidade compartilhada que existe na língua natural de uma comunidade, feito de um vocabulário, de uma gramática, mas também, sobretudo, de uma tradição textual, veículo de conteúdos que constituem a abertura originária da verdade no interior da qual vive a comunidade.” Daí que Vattimo fale de um “pensamento débil”, porque o pensamento perdeu aqueles fundamentos fortes que foram em outra época Deus ou a consciência, encarregados de garantir a perfeita adequação entre os enunciados e os estados de coisa. O pensamento débil é a consequência inelutável da crise da razão iluminista. Isto vale tanto para Gadamer quanto para Rorty. Só posso fazer epistemologia, só posso enunciar proposições válidas segundo certas regras, com a condição de habitar num universo lingüístico determinado ou em um paradigma. A hermenêutica, nesse aspecto, é uma filosofia da finitude humana. O ser humano não pode subtrair-se à sua cultura, ao seu mundo histórico. “O sujeito não é o portador do *a priori* kantiano” – continua Gianni Vattimo – “mas o herdeiro de uma linguagem histórica e finita que condiciona o seu acesso a si mesmo e ao mundo”. Tanto em Espanhol quanto em Francês se diz que alguém domina, *maîtrise*, um idioma. Seria preciso dizer antes que a língua domina o seus falantes. Basta ver que até as palavras que formam meu nome próprio, e que em meus documentos me identificam, me foram impostas desde fora. A língua, por um lado, nos provê de um sistema significante a partir do qual compreendemos o mundo e, por outro, nos propõe confiar nele já que de todos os modos não podemos ter acesso de modo direto a uma realidade pré-lingüística.

Bom, nisso aqui a coisa é inteiramente absurda desde a sua base mesma uma vez que, se você não dispõe do conhecimento direto pelos sentidos, você não tem acesso a língua nenhuma. Quer dizer, se você não ouve, não vê, como é

que você vai aprender a sua língua? Então, a simples presença física de pessoas que te ensinam a falar é uma pré-condição da língua, e esta presença não pode ser de maneira alguma considerada um elemento cultural. Estou me referindo a pessoas de carne e osso que tem que estar ali presentes; não é somente uma presença cultural, mas uma presença física.

Então, quando ele diz que nós já não temos o *a priori* kantiano, eu digo: “Bom, nós podemos não ter o *a priori* kantiano, mas nós temos um negócio que se chama “presença do ser”. Aí eu me reporto ao Louis Lavelle. Quer dizer, sem isto não seria possível começar sequer o processo de assimilação cultural.

Agora, alguém aqui me pergunta se... Leandro Diniz me pergunta se eu já tive contato com as obras de George Lakoff.

Sim.

‘Ele coloca como substrato entre língua e objetos todo um conjunto conceitual metafórico que advém diretamente da interação e do conjunto de experiências imediatas que compõem o conjunto de dados experienciais necessários para o entendimento do quadro semântico.’

É exatamente disso que estou falando.

‘Ele coloca então como necessário o entendimento, a compreensão dos sentidos e significado da formulação lingüística.’

Acho que o George Lakoff está inteiramente certo nisso. Só que a crítica dele não é suficientemente radical. Este conjunto de experiências imediatas não serve somente para você ter o entendimento do quadro semântico [01:40:00]; ele não é somente a pré-condição para você entender o quadro semântico, mas, depois que você absorveu o quadro semântico, ele continua sendo o fundo sem o qual o quadro semântico não faz sentido algum. Aí eu acho que ninguém chegará a nada se não incorporar ao estudo deste assunto tudo aquilo que se descobriu sobre a comunicação pré-verbal, que continua presente o tempo todo. E além da comunicação pré-verbal tem todos os elementos de percepção da presença física, da presença do ser de modo geral, sem os quais não há quadro semântico algum. Esta idéia de que não podemos sair fora de nossa cultura, se vocês examinarem bem, vocês vão ver que esta sentença não faz sentido algum. O que é sair fora da minha cultura? É eu esquecer toda a cultura e perceber alguma coisa fora dela? Não faz sentido. Ou é simplesmente eu absorver outra cultura e me deixar influenciar por ela mais do que pela minha cultura originária? E, além disso, o que significa cultura? Quais são os limites da “minha” cultura, assim como quais são os limites da “minha” época? Por exemplo, eu pertencço à minha época. O que é a minha época? Uma semana, duas semanas, um mês, um século, um milênio? Quer dizer, tudo depende do horizonte de consciência de cada qual e da abertura de cada qual a influências que podem provir de círculos temporais e espaciais imensamente mais vastos. Sem contar... Recordemos agora as experiências de percepção em estado de morte clínica e vejam, como eu poderia inserir isso na minha cultura? O que significa “cultura” para quem passou para o lado de lá? É evidente que essas experiências transcendem infinitamente tudo que a minha

cultura pode me dar.

Também o fato de que durante este tempo a consciência das pessoas se torna extremamente aguda, o raciocínio adquire uma velocidade incomparável com a que nós temos em vida, mostra que muito provavelmente o que nós chamamos de cérebro não é um órgão pensante, mas, ao contrário, é um amortecedor de consciência; é um elemento que comprime o nosso horizonte de consciência àquilo que é mais imediatamente necessário para a subsistência num momento e num lugar determinado, e justamente por isso quando o cérebro pára de funcionar, em vez de você ter uma restrição do horizonte de consciência, você tem uma ampliação descomunal. Uma experiência desta basta para mostrar não que esses filósofos estão errados no que eles estão falando, mas que tudo o que eles falaram significa muito pouco. São observações que são pertinentes a certas situações culturais em particular, especificamente no ocidente moderno, na Europa, nos Estados Unidos, e que só vale para determinados grupos muito fechados e, por assim dizer, até provincianos neste sentido, que ignoram a existência de mundos inteiros para além daquilo que eles estão enxergando; mundos que não são absolutamente inacessíveis, mas, ao contrário, dos quais se tem informação ainda dentro da própria cultura onde eles estão. Tudo isso no fundo mostra uma ignorância e uma presunção absolutamente intoleráveis. A mim parece que a última tarefa que se impõe para nós dentro dessas constatações todas é bastante evidente, quer dizer, nós temos que tentar criar uma cultura que não esteja balizada pela mentalidade revolucionária nem pela paralaxe cognitiva. E acho que o ponto fundamental, o pilar desta cultura, é justamente a experiência de imortalidade; o conhecimento de imortalidade, que imediatamente nos coloca dentro de um quadro de referência que transcende infinitamente a nossa cultura e a história dos dois últimos séculos, etc, etc. Recordo a vocês que uma alma imortal dura mais do que a totalidade da duração da história humana. Ela não vai morrer nunca, então a história humana inteira é apenas um capítulo, e nada impede que a alma imortal apreenda a totalidade do movimento histórico da espécie humana inteira num relance. Não há nenhum impedimento a que isto aconteça. O fato é que, enquanto estamos vivos nesta escala terrestre, nós podemos ter acessos temporários a essa escala de imortalidade, mas nós não podemos incorporar isso à nossa percepção comum e corrente. Nós podemos nos recordar de que isto existe, e esse recordar aí se torna o verdadeiro sentido da fé. Você tem que ter fé em algo que você sabe. Este algo que você soube, que você teve acesso num momento, ele tende a ser esquecido dentro da continuidade do fluxo da experiência terrestre corporal que você continua a viver. E aí não lhe restará nada mais do que uma vaga recordação, e esta recordação exige que você leve perfeitamente a sério e continue raciocinando a partir daquele dado que já não está presente para você. Eu dei algumas dicas aqui de como você ter um vislumbre de eternidade. Tenho voltado a estudar certas técnicas psicológicas desenvolvidas por escolas exotéricas para ampliar isso aí. Mas eu vejo que na melhor das hipóteses o que você consegue é conservar uma recordação convincente. Você não vai encontrar nenhum ser humano que esteja permanentemente em estado de consciência da sua própria imortalidade; isso é incompatível com a vida terrestre. Mesmo se você pegar os maiores santos e místicos, eles também esquecem. A experiência, por exemplo, que todo místico relata da secura, de que o sujeito fala com Deus e Deus não responde; a

experiência do silêncio; ora, se isso acontece até aos maiores místicos, por que não vai acontecer a nós? Nós realmente não podemos viver em um estado de iluminação permanente no qual temos perfeita e atual consciência da nossa imortalidade e de todo o horizonte de conhecimentos e informações que a imortalidade nos propicia. Isso aí realmente não é possível. Daí a necessidade da fé mesmo para aqueles que tiveram a experiência. A fé nesse caso significa fidelidade. Quer dizer, tem algo que você sabe, mas que você tende a esquecer; você tende a não levar em conta, justamente porque você é o feliz proprietário de um cérebro, e o cérebro comprime e limita a sua percepção àquilo que é necessário para a sua subsistência corporal e para a sua adequação no seu meio histórico-cultural, etc, etc. Limita a tal ponto que, para certas pessoas, este horizonte do histórico temporal se torna o horizonte máximo do que eles podem conceber, que é exatamente o que acontece a todos esses filósofos. Então, eles já não são mais filósofos no sentido de amantes da sabedoria; eles são o inverso da sabedoria; eles são o que nós chamaríamos misósofos, quer dizer, o sujeito que odeia a sabedoria. Ele odeia e ele quer fatalmente comprimir tudo à escala daquilo que o seu maldito cérebro terrestre pode alcançar, e nega a existência de tudo mais, e quer nos fechar dentro dessa caixinha, dentro dessa redoma, até o ponto de exigir a nossa total submissão à cultura onde nascemos, sem imaginar sequer o seguinte, que – vamos dizer – um garoto, desde que ele nasce até os sete anos de idade, ele pode viver em dez ou quinze países. Teve gente durante a guerra que mudava de país como trocava de cueca, e em cada lugar estava recebendo o aporte de uma cultura completamente diferente. Então, a simples expressão “minha cultura” não quer dizer absolutamente nada; ela é um negócio absolutamente vazio. E dizer que você está limitado, que você nada pode perceber fora da sua cultura, implica esquecer que a expressão “sua cultura” é uma expressão absolutamente vazia, não quer dizer nada.

Então vamos tentar responder algumas perguntas aqui. [01:50:00] O Tiago Tondineli, após confessar que ele teve uma formação imbecil de filosofia e línguas, e que tentou inclusive dar aulas mas notou que o ambiente acadêmico diminui o sujeito de forma assustadora, então decidiu abandonar a carreira universitária, aproveitando que tem um diploma de advogado pra começar a trabalhar como advogado. Então, à medida que progredia na profissão, foi diminuindo gradativamente as aulas até abandonar de vez o ambiente satânico universitário.

Aqui ele faz uma pergunta. Ele cita um trecho do livro do Louis Lavelle, *A Presença Total*, que diz:

Todo pensamento consciente supõe necessariamente uma dualidade entre o sujeito e o objeto do pensamento. É precisamente esse intervalo que separa o sujeito do objeto que faz nascer a consciência. Todo conhecimento perfeito, confundindo sujeito e objeto, aboliria a consciência e individualidade mesmas.

Daí prossegue o Tiago:

‘Ora, lendo esse trecho e ouvindo sua aula fiquei com uma dúvida. Em primeiro lugar, estando a consciência imperfeita necessariamente ligada a essa

separação entre sujeito que conhece e objeto conhecido, no caso da noção da consciência no sentido do plenamente individual – reconhecimento de mim mesmo como eu, cheio –, há um eu profundo que conhece e um eu – por exemplo, o eu histórico – que é reconhecido pelo primeiro.’

Note bem, aí não há propriamente uma separação; uma diferença de escala, porque o eu histórico faz parte do eu verdadeiro. O único eu verdadeiro que existe é o eu da imortalidade. O resto não existe enquanto tal, mas existe como parte, como aspecto, como função dele. Então essa separação não é a mesma coisa que uma separação de sujeito e objeto; é a separação entre todo e parte; é a separação entre o eu e uma de suas funções.

Ele pergunta: *‘Essa separação entre o eu histórico e o eu profundo é que geraria nossa noção de consciência da qual falava Lavelle?’*

Não. O que gera nossa noção de consciência é a distinção entre nós e Deus. Porque, na escala da imortalidade, você não se torna Deus, você não se identifica; a dualidade permanece. É uma relação fundada no amor e não na absorção.

‘Ainda dentro dessa leitura de Lavelle, como relacioná-la com a experiência metacorporal comentada no curso? O sujeito entra no estado de morte clínica e seu eu começa a perceber o corpo, e esse se torna objeto do primeiro. Mas é certo que a consciência sempre esteve para além do corpo no sentido de abrangê-lo também.’

Sim, a consciência, mas não no sentido de consciência atual, de consciência efetiva; isso é uma espécie de consciência potencial, como se você estivesse trabalhando e vivendo simultaneamente em dois planos: um que você percebe, que é do meio presente, e outro que fundamenta a possibilidade dessa percepção. Se você não tivesse o eu imortal, você não perceberia coisa nenhuma. Seriam simplesmente estimulações como o animal percebe. Você não teria o acesso à realidade, como diz o Zubiri, mas somente acesso ao que ele chama “estimulidade”; você receberia estímulos. A possibilidade da consciência terrestre é determinada pela consciência imortal. Mas isso não quer dizer que a consciência imortal tenha que se apresentar como tal de maneira atual e presente, o que de fato é incompatível com a nossa forma de existência terrestre. Ou seja, tudo o que você obtém aqui são certos vislumbres. Esses vislumbres podem se tornar mais freqüentes, mais duradouros para algumas pessoas, mas nunca serão permanentes. Eles não podem se incorporar no seu eu terrestre porque esse eu terrestre é apenas uma parte ou função. Então você não vai poder espremer o todo dentro daquela função específica.

‘Poderíamos dizer que a consciência sempre esteve onde deveria estar, sendo que houve meramente uma mudança de pontos de vista, do eu consciente em vista da mudança circunstancial corpórea, o que em outros termos significaria que, enquanto vivo andando por aí, minha consciência se mostra por um ponto de vista corporal, já na segunda situação, em estado de morte clínica, a mesma consciência, no mesmo lugar anterior, apenas se mostraria por outros pontos de vista?’

É isso mas não é bem isso. Não se esqueça que a consciência terrestre – o eu histórico, o eu social, e tal – não existem em si; existem apenas como função local e temporária da consciência imortal. Portanto, não há mutação, não há transformação. Você de fato não modifica o seu estado de consciência. Não é isso. Você apenas tem um vislumbre de uma outra dimensão na qual você sempre existiu e sempre existirá.

O Ageu Marinho pergunta:

‘Gostaria que o senhor falasse mais sobre manipulação emocional, programação neurolingüística e práticas afins, e seu uso por igrejas. Assisti cultos evangélicos onde os fiéis, na oração, realmente gritavam e choravam copiosamente. Com o barulho não fui capaz de me concentrar em minha própria oração, embora as outras pessoas parecessem não se incomodar. Vi também pessoas caíndo no chão e se debatendo durante a pregação, desmaiando ou falando em línguas, como costumam dizer, enquanto os fieis repetem que tudo aquilo é efeito da unção de Deus. Essas situações de fato me deixam curioso. Estou deixando de perceber alguma coisa? Haveria sinceridade nessas manifestações?’

Isso aí é impossível responder porque você tem todo gênero de fenômenos acontecendo ao mesmo tempo, tudo misturado. Não dá para saber. Você precisaria de anos de observação para ver quando que existe, vamos supor, coisa mais elementar, um estado de possessão ou uma manifestação histórica. Para mim, eu não sou capaz de perceber a diferença. Apenas um exorcista experiente percebe. Eu li no livro do Pe. Amorth, tem vários casos, e essa distinção é muito importante. Eu lembro que o Pe. Miguel Pedroso também falava disso, que ele visitava os hospitais, ele conseguia discernir quando era um caso de histeria ou de demência e quando era possessão. Tem uma série de traços que você pode até ler qual é a diferença, mas ler é uma coisa, reconhecê-los na prática é outra. A pergunta que você está fazendo exigiria um exame de cada caso. Agora, eu acho que se você vai se colocar numa situação, vai ter uma experiência que vai suscitar uma pergunta que você não vai poder responder pelos próximos dez ou vinte anos, é melhor você não ir lá. Por exemplo, eu já vi milagres efetivos acontecerem nesses lugares, e já vi também casos de histeria, de fingimento, de charlatanismo, tudo misturado. Pra que eu vou arrumar sarna para me coçar? Por que que eu vou ter que eu mesmo resolver este problema? Uma certa prudência de você moderar sua experiência dentro da medida do que você pode efetivamente compreender ou responder, eu acho que é altamente recomendável nesses casos.

Aqui o André Mark conta de várias traduções que ele está fazendo:

‘Estou realizando para meu estudo traduções de ensaios do Eric Voegelin publicados nos Collected Works. Já tenho esses dois prontos e revisados: Classic Studies e The Meditative Origin of the Philosophical Knowledge of Order, e tenho mais a caminho. Também já traduzi quase até o final do primeiro capítulo o Sense of the Supernatural, de Jean Borella, em Inglês pois não encontrava em Francês para vender. Como a tradução tornou-se progressivamente mais complicada e com receio de me perder na tradução da

tradução, fiz nova busca e encontrei exemplar em Francês, o qual aguardo para reiniciar o trabalho.'

Eu acho que o Jean Borella não escreve nada fácil, e você traduzi-lo de segunda mão não é um problema, é um abacaxi.

'Mesmo assim lhe envio o prefácio que já traduzi do Inglês. Imagino que possam ser de utilidade.'

Certamente, tudo isso é de enorme utilidade para todos. Agradecemos muito essa colaboração.

'Enviei a mensagem anterior antes de assistir à última aula. Agradeço pelos comentários e elogios à minha tradução. Muito bem-vinda a dica sobre o 'nós'.'

A dica de que, em Português, quando você usa o verbo na primeira pessoa do plural impessoalmente, você não deve grafar o pronome. Por exemplo, 'nós podemos'. Não, 'podemos'. Essa é uma sutileza que só existe em Português. Quer dizer, você elide o pronome para deixar subentendida uma impessoalidade. Isto, em Inglês por exemplo, é impossível; não dá como fazer isto.

'Nos textos do Borella, o uso constante do 'nós' é uma coisa que me incomodava. Oculte o sujeito umas vezes e outras não. Mas esse 'nós' que o Borella usa, no caso, não é o majestático dos tradicionalistas?'

Às vezes sim, às vezes não. Você que vai ter que perceber: ele está falando em plural majestático ou ele está falando de um 'nós' impessoal, como que diz 'a humanidade', ou 'nós todos franceses', ou 'nós leitores', 'nós, autor e leitor'. Você que vai ter que sentir. Eu acho que, no caso, quando é plural majestático, sim; você usa o 'nós' porque está se referindo a um 'nós' concreto que é ele mesmo. E no outro você elide. Você que vai ter que perceber. Cada caso é um caso.

Márcio Augusto pergunta:

'O senhor sugeriu a leitura de diversos críticos literários na aula 8 do curso online. Peço então a gentileza de indicar quais as melhores obras de Otto Maria Carpeaux, Álvaro Lins, Adolfo Casais Monteiro e Augusto Meyer.'

O Otto Maria Carpeaux é a coisa mais fácil porque todos os livros de crítica literária que ele publicou estão reunidos no primeiro volume dos *Ensaios Reunidos* e no outro segundo volume – que eram para ser três na verdade – tem uma série de artigos que não estavam reunidos em livro e que foram colocados lá. E além disso tem *A História da Literatura Ocidental* que foi republicada pelo Senado brasileiro. Parece que existe uma outra edição além da do Senado – não sei. Então, na verdade são só dois livros: os *Ensaios Reunidos* e *A História da Literatura Ocidental*. Você vai ter praticamente todo o Carpeaux na sua mão [02:00:00] com exceção dos artigos políticos, que eu na verdade acho muito ruins. Eu me lembro que o Carpeaux estava muito sob a influência do partido comunista, ao qual ele devia o seu emprego, então ele

escrevia tudo na linha que os comunistas mandavam ele escrever – isso nos anos finais da vida dele, e numa decadência intelectual medonha, porque ele não escreveu nada mais que prestasse nesse período; eram só aqueles artiguinhos políticos. Foi uma coisa muito deprimente mesmo o final da vida do Carpeaux. Eu me lembro, por exemplo, que houve um caso de um diplomata americano chamado Thomas Mann, que o partidão espalhava que ele estava embrulhado em certas conspirações, etc. Mais tarde se provou que era tudo falso, e o Carpeaux engoliu tudo aquilo, mas assim... fizeram ele de trouxa mesmo. Então, no segundo volume tem uma pequena seleção de artigos políticos. No projeto original da série, que acabou não sendo seguido, os artigos políticos seriam publicados de maneira totalmente separada, mas acabaram fazendo lá uma pequena antologia. É bom para a sua informação. Então são dois volumes de *Ensaio Reunidos* mais *A História da Literatura Ocidental*, e aí acabou.

Quanto ao Álvaro Lins, a melhor coisa que tem para você ler o Álvaro Lins são uma série de ensaios que foram reunidos pela editora Civilização Brasileira, uma espécie de antologia do Álvaro Lins. Um se chama *O relógio e o quadrante*, o outro se chama *Os mortos de sobrecasaca*, e agora esqueci o nome do terceiro. Não me lembro o terceiro. Mas, comprando esses dois, você já vai ver... Eu acho que isto ainda é bastante acessível em sebo. Procure estes títulos: *O relógio e o quadrante* e *Os mortos de sobrecasaca*.

Quanto ao Adolfo Casais Monteiro, não existe nenhuma reunião dos escritos dele, mas eu acho que os dois livros principais dele são *O romance: teoria e crítica* e *Clareza e mistério da crítica*.

Quanto ao Augusto Meyer, foi publicada uma antologia enorme pela editora Perspectiva, acho que com o nome de *Ensaio Críticos* – eu não me lembro, posso verificar, mas acho que é isso, *Ensaio Críticos*, da editora Perspectiva, de São Paulo.

Vamos ver o que mais aqui. Tem um monte de perguntas que sobraram da aula passada... Aqui o André Mark pergunta... Ele traduziu aquele ensaio do Voegelin sobre a origem da idéia filosófica da ordem. Talvez a gente faça uma leitura inteira e comentada disso mais tarde. E ele me pergunta se existe algum ponto que eu discordo ou complemento o Voegelin. Próximo a este ensaio não, mas eu acho que um grande problema na obra do Voegelin é que, na perspectiva que ele adota, ele não tem como resolver o problema da encarnação. Então, é difícil saber se o Eric Voegelin é um autor cristão ou não porque, no nível em que ele coloca as análises, este problema não se coloca. Mas para nós isso é muito importante pelo seguinte: se você observa todas as religiões, escolas esotéricas, etc, etc, você vai ver que em todas elas se fala de uma caminhada espiritual do homem. Quer dizer, são descobertas espirituais, são coisas a que o ser humano tem acesso. Mas em todos eles o verdadeiro agente é o ser humano. Tudo ali está falando de fenômenos humanos. Você não observa, em parte alguma, a ação permanente, a presença ativa de Deus no processo, como você observa no cristianismo através dos fenômenos dos milagres, dos quais não há equivalente em outras religiões. Então, é a mesma coisa que dizer: olha, estas religiões não estão falando da mesma coisa que o cristianismo está falando.

No cristianismo, se você abolir, se você esquecer, colocar em parênteses todas as doutrinas cristãs que foram elaboradas ao longo do tempo, o que é que sobra? Sobram a vida e os atos de Nosso Senhor Jesus Cristo durante sua passagem pela Terra, e esses atos só muito parcialmente consistiram em falar, em ensinar. Se você somar a totalidade das palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo que você tem nos evangelhos, acho que não dá quinze páginas. E no entanto o evangelho tem duzentas e lá vai pedra. A maior parte consiste daquilo que Jesus Cristo estava fazendo, e o que Ele estava mais fazendo eram milagres. Então, a presença dele se manifesta sobretudo através dessa ação miraculosa, e esta ação miraculosa prossegue ao longo do tempo. Eu acho uma coisa inteiramente absurda que estudiosos de religião comparada peguem várias doutrinas e comecem a encontrar pontos de coincidência e pontos de diferença, etc, etc, quando é evidente que aquilo que nós chamamos de cristianismo não é uma doutrina; é uma série de fatos que aconteceram e que continuam a acontecer, e que, mais ainda, acontecem de novo a cada vez que alguém comunga. Quer dizer, na eucaristia aquilo está acontecendo. A sucessão de milagres associados à eucaristia, milagres na ordem física, é um negócio impressionante. E isto é o cristianismo, não é a doutrina. A doutrina é apenas o que os teólogos conseguiram extrair disso e verbalizar, e tentar articular de uma maneira logicamente coerente. Mas – note bem – antes que existisse qualquer doutrina cristã, todo o cristianismo já estava ali. O que os teólogos acrescentaram ao que Jesus Cristo falou? Não acrescentaram nada. Alguns conseguiram tornar mais compreensível e outros conseguiram tornar mais incompreensível, mas não acrescentaram nada. A totalidade do cristianismo consiste dos atos de Nosso Senhor Jesus Cristo durante sua passagem pela Terra e depois. Então, é a sucessão destas ações que é o cristianismo. Nesse sentido, não dá para você comparar o cristianismo com outra religião. Não são espécies do mesmo gênero. Também não acho que quando o Voegelin faz aquela crítica à distinção entre razão natural e razão sobrenatural, eu acho que ele está certo naquilo, porque a diferença não é isso. É inteiramente absurdo você dizer que todas as descobertas espirituais que foram feitas por hinduístas, ou budistas, etc, etc, que Deus não meteu o dedo lá nem um minuto. É inteiramente absurdo. A iniciativa... Quem atrai o homem para o conhecimento da transcendência é o próprio Deus, isso em qualquer lugar, seja na Grécia, na Índia. Não é o homem que vai lá: ‘Ah, quero saber, quero inventar’ – não é isto. Esse fenômeno da atração divina se manifesta universalmente. Em todos estes casos você pode falar de revelação, todos eles. Deus revelou alguma coisa para os caras; agora, como eles entenderam é outra coisa completamente diferente. Deus puxa o homem e este estímulo divino, este apelo divino, é atendido pelo homem com os seus esforços espirituais conforme as suas culturas, a sua época – conforme os recursos que ele tem. No cristianismo, não é disso que se trata, não há só o apelo; há uma presença ativa, diária, física, que se manifesta através dos milagres.

Veja, o cristianismo começa com um milagre: nascimento virginal de Nosso Senhor Jesus Cristo, começa com isso, então a essência do cristianismo é milagre, não é doutrina. Por isso ele não pode ser estudado pelos mesmos métodos [02:10:00] e pelos mesmos critérios e conceitos que você estuda o hinduísmo, o budismo, etc. Não dá pra fazer isto. Você não pode botar no mesmo plano um conjunto de doutrinas e uma história. Não é a mesma coisa.

A doutrina tem um sentido explícito, determinado, inteiramente acessível à razão humana; os fatos, não. Os fatos, como são fatos concretos, como vêm não só com a essência recortada do ser, mas com todo o conjunto da accidentalidade que os compõe, os fatos, como tais, não são compreendidos; eles são percebidos. Compreensão é outra coisa completamente diferente, mas toda compreensão que não se baseia nos fatos é fantasia. Os fatos têm que ser aceitos em primeiro lugar. Eu acho um absurdo, um acinte, que as pessoas queiram estudar o cristianismo fazendo abstração dos milagres quando os milagres são todo o cristianismo. Digo para vocês, se você apagar cada página de teologia que se escreveu, apagar todas as sentenças dos papas, o que fica faltando no cristianismo? Nada. O cristianismo estava completo na hora que Jesus Cristo deu o último suspiro e subiu aos céus. O pessoal não acrescentou absolutamente nada. Tentou esclarecer, às vezes com sucesso, às vezes com fracasso, às vezes criando realmente uma confusão dos diabos – todos, é claro, com a maior boa vontade, com a melhor das intenções –, mas não acrescentaram nada.

Também essa coisa de ‘Ah, queremos voltar ao cristianismo primitivo...’ Os caras acreditam que cristianismo primitivo é um conjunto de doutrinas e rituais. Não, meu filho, isso não é primitivo; primitivo é o que Jesus Cristo fez, não o que os primeiros cristãos faziam. Você não tem que voltar ao cristianismo primitivo coisíssima nenhuma. Você tem que voltar a Jesus Cristo. Isso me parece uma coisa tão óbvia. O que é o cristianismo primitivo? Dez anos depois da morte do Cristo? Quarenta? Cinquenta? Cem? Duzentos? Dois dias? Três dias? O que o cristianismo primitivo tem que nós não temos? Nós temos tudo. Você tem a presença integral do Cristo lá, e tem a presença integral do Cristo aqui através da sua ação contínua sobre a espécie humana, ação que se verifica especificamente nos milagres.

Quer saber o que é o cristianismo? É o conjunto dos milagres de Nosso Senhor Jesus Cristo, milagres que são verificados na ordem física. Fazer abstração disso e tratar como doutrina, eu digo: ‘Ah, tanto faz a doutrina que tem agora em 2010, a doutrina do papa Bento XVI, ou você pegar a doutrina do século I – é tudo doutrina, meu Deus do Céu.’ É coisa que as pessoas falaram a respeito do que Jesus Cristo fez. Isto é o cristianismo? Não. Isto é o comentário do cristianismo.

O cristianismo estava inteiro aos 33 anos de vida de Nosso Senhor Jesus Cristo na terra, ali está o cristianismo inteiro. Agora, o próprio Cristo prossegue trazendo tudo isto de volta, não doutrinalmente, mas trazendo fisicamente a cada novo milagre que acontece. Então, você quer entender alguma coisa do cristianismo? Eu entendo muito pouco, mas o pouco que eu entendo não foi baseado no estudo de teologia, mas foi baseado no estudo dos milagres. Eu não tenho muita cabeça para teologia; eu começo a entrar em discussões teológicas e fico louco. Fico louco e acabo tendo maus pensamentos, começo a ficar com raiva... Então, eu pulo fora disso. Não estou desprezando tudo o que fizeram, não estou desprezando a ação da Igreja no mundo, mas estou dizendo o seguinte: ela nada acrescentou.

- Olavo, uma pergunta do chat. Luciano Garrido pergunta: ‘Se o cristianismo se reduz aos milagres, por que Cristo não os fez em maior profusão? Aliás, por

que muitas vezes (...)

O próprio evangelho já respondeu: Cristo fez tantas coisas durante a sua passagem pela terra que, se você continuasse escrevendo um livro pelos séculos dos séculos, não ia terminar. O que está no evangelho é só um pedacinho, e o próprio evangelho o declara: não dá para contar tudo o que Ele fez. Nós sabemos as coisas que Ele fez. Já eram muito mais no tempo do evangelho, e continuam sendo até hoje. Outro dia mesmo me mandaram o negócio da moça que estava tomando a comunhão e a hóstia se transmuta em sangue na boca dela, e isto foi visto pelo papa – João Paulo II, ele viu. O que mais você quer?

São estas coisas que você tem que estudar, não é doutrina; é um negócio físico. Agora, se você passa a coisa para discussão doutrinal, não vai terminar nunca a discussão porque todo mundo tem um pouco de razão. E por quê? E eu digo – posso até escandalizar as pessoas –: ninguém pode negar a presença do elemento revelado, do elemento transcendente, em nenhuma das grandes religiões do mundo. Não dá para negar. Por quê? Aquilo tudo pode ter sido criação humana, mas atraiu, quem puxou? Você vai dizer que o fator ativo no processo do conhecimento de Deus é o homem? Não, é o próprio Deus. Ele atrai e cada um responde do seu jeito. No caso da vida de Nosso Senhor Jesus Cristo, não é que Ele atraiu; Ele veio. Essa é a diferença específica. Ele veio e fez isto, mais aquilo, mais aquilo e mais aquilo. Então, isso tem que ser estudado como uma sucessão de fatos que ainda não terminou. De certo modo, Ele veio de uma vez para sempre.

Se começarem a levar isto em conta, então vocês verão que o tamanho e a importância destes fatos transcende o da história humana inteira. Se você pegar um único milagre e pegar toda a história do ocidente, eu digo: ‘Aquele milagre é mais importante’, porque ele tem algo a ver com a constituição mesma da realidade, constituição mesma do universo inteiro, coisa que nenhuma ação humana, por mais gigantesca que fosse, jamais afetou no mais mínimo que fosse. Então é esta perspectiva de recolocar a história humana dentro da dimensão da eternidade, isto é o que nós temos que fazer, porque esta dimensão da eternidade é a que verdadeiramente existe. O resto são sonhos locais, são ilusões locais. Se você começa a acreditar que essas coisas existem em si mesmas, fora do quadro da eternidade, você termina como o Jacques Derrida.

Tem mais pergunta aí?

– É a continuação da pergunta anterior: ‘... por que muitas vezes Cristo dissuadia as pessoas de pedirem intervenções milagrosas?’

Por quê? Porque o milagre não é exigível. O milagre, como a própria eucaristia, é uma doação de Deus, e – note bem – nós não temos nem como saber por uma questão de mérito, se merece ou não merece. Quem disse que Deus dá para quem merece? Ele dá para quem Ele bem entende. É uma coisa incompreensível como qualquer... Veja, mesmo gestos de amor humano são incompreensíveis às vezes. Por que o divino não vai ser? Cristo disse isso porque os camaradas queriam milagres para crer. Então aí não vale porque

você está cobrando o milagre como se fosse um direito seu. Mas se você tem direito, 'Ah, mas nem todo mundo tem!' Então você tem, aquele não tem... Então aí já complicou todo o negócio. Você vê que, em Fátima, quem se beneficia dos milagres de Fátima, das pessoas que fazem peregrinação a Fátima? Lá vai budista, vai muçulmano – todo mundo sai curado. Quando o Cristo diz: 'Tua fé te salvou', Ele não está querendo dizer a fé como adesão explícita, racional, a uma doutrina – não é disso que Ele está falando; está falando como confiança na pessoa d'Ele. Então, se o sujeito foi em Fátima é porque ele confiou. Ele está dizendo para Nossa Senhora como o outro falou ao Cristo: 'Eu não posso mas você pode.' Por que você pode? Porque você é a mãe de Deus e Jesus Cristo ouve o que você pede. Então, ele teve esta confiança. Não é preciso a adesão total aos órgãos do cristianismo porque, meu Deus, como é que eu vou aderir a este negócio se para isso eu precisaria ler todas as sentenças dos papas, encíclicas, as discussões nos concílios? Não vai terminar mais. Quem que pode alegar para mim: 'Eu conheço a doutrina cristã suficientemente'? [02:20:00] Ninguém conhece, meu filho; isso não termina nunca.

Eu faço um desafio: você vai ler não a obra de São Tomás de Aquino; você vai ler o índice da obra de São Tomás de Aquino. O índice já é uma monstruosidade; é um livro sem tamanho. Ninguém conhece a doutrina na sua totalidade, então você adere a um pedacinho que você compreende. Mas nem isso é preciso: e se você for analfabeto? Você não compreende nada. 'Ah, mas eu ouvi falar da pessoa de Jesus Cristo e, sei lá por quê, eu confio n'Ele.' Esta é a fé, a única fé que Jesus Cristo exigia para fazer o milagre que o sujeito precisava. E se era assim no ano 20, 30 da era cristã, por que não vai ser agora? O que mudou?

O que eu estou propondo é uma espécie de cristianismo radical e não aceito sequer que exista a possibilidade de conhecimento fora disso. Dizer: 'Olha, aqui tem razão, tem fé, tem ciência e religião' – tudo isso é uma besteirada. Essas coisas violam a própria estrutura da realidade. Não pode existir isso aí. É porque o pessoal entende fé como aceitação de uma doutrina que você não pode provar. Mas a fé só é isto considerada desde fora, porque considerada desde dentro a gente sabe que não é isso. Então, quando você defende a fé neste sentido, você está defendendo a fé tal como o inimigo da fé a entende. E pra que você vai entrar numa discussão dessa? Chega para você um ateu materialista e diz: 'Prove que a religião tal como eu a concebo é verdadeira!' Não posso, meu filho, porque é falsa. Agora, quanta gente não entra na discussão com este espírito? Por quê? Porque caiu nesta patacoada iluminista de que só aquilo que você pode dizer e explicar teoricamente é que é importante. Quando você vai na origem da filosofia, Platão sabia que não dá pra dizer tudo. Platão sabia que quando... 'Olha, até aqui eu posso levar vocês pelo poder do discurso; daqui para diante vocês têm que imaginar.' Agora, você pega aí qualquer Diderot, qualquer Jacques Derrida, acha que sabe mais do que Platão. São pessoas que nunca procuraram a sabedoria. O indivíduo já começa por ter esta idéia: 'Não podemos ter acesso a nenhuma verdade objetiva; só podemos pensar o que está dentro da nossa cultura.' O sujeito diz isto. Então é o seguinte: ele nunca tentou, porque qualquer um que tenta consegue. Agora, se você quer provar que você pode fazer isto, ah não dá pra provar. Dá pra fazer, mas não dá pra provar que você pode. Então, tudo o que

se faz de grande, de extraordinário no mundo, se faz sem provas da sua possibilidade. Se primeiro você tem que provar a possibilidade teórica da coisa, eu digo: 'Às vezes a prova teórica de uma coisa é muito mais difícil do que a própria coisa.' Por exemplo, agora mesmo eu estava assistindo aqui um vídeo de um sujeito que é atirador, campeão de tiro 16 vezes. Chama-se Bob Munden. É um sujeito gordinho, aparentemente insignificante. Primeiro ele põe um monte de prego e dá um tiro em cima da cabeça de cada prego. Daí o que ele faz? Ele põe uma aspirina em cima da cabeça de um prego e tira a aspirina de lá com um tiro com o revólver de cabeça para baixo, sem tocar no prego. Ele fez isso. Agora prove a possibilidade teórica de fazer isso? Seria muito mais difícil do que tirar a aspirina dali de cima. Na prática, às vezes a coisa é muito mais fácil do que na teoria. Agora, se você só acredita no conhecimento teórico, verbalmente expressado, todo explicado, então você já se transportou a um universo puramente verbal, você já decretou a onipotência da linguagem humana, e a partir da premissa da onipotência da linguagem humana só o que você pode chegar é à conclusão de que ela é totalmente impotente.

Eu sei que tudo o que eu estou dizendo para vocês se tornaria inacessível se fosse abstraído de toda as circunstâncias da comunicação não-verbal que estão implícitas aqui. Eu sei que, se vocês entendem o que eu estou falando, é porque vocês têm um horizonte de experiência que lhes permite compreender o que eu estou falando. Eu não posso, com meus pobres recursos verbais, completar o mundo para vocês: 'Olha, o mundo é assim, assim, assim. Está aqui a descrição completa e suficiente do mundo, ou pelo menos a descrição aproximativa.' Eu não posso fazer isso. Nós não precisamos de uma descrição completa do mundo por quê? Porque nós temos a experiência da presença do ser. Nós só precisamos, com as nossas palavras, completar certos pontos de modo não a dar a descrição completa, mas ajudar as pessoas a perceber. É só isso que nós temos que fazer. A função da linguagem humana é nos ajudar a integrar-nos na realidade, e não abranger a realidade em um tecido verbal – é uma coisa de louco isso aí. Quer dizer, para que, quando o sujeito depois de séculos de esforço, diz: 'Nós não podemos aqui obter aquela adequação perfeita à realidade através da palavra.' Eu digo: 'Mas por que não me perguntou no começo? Eu já diria que a realidade é uma coisa e a linguagem é outra.' A linguagem é só um pedacinho que serve para ajudar você a se integrar melhor na realidade. É só isto o que ela quer fazer. Agora, se você quer fazer a descrição completa ou adequada, quer captar toda a estrutura da realidade, bom, você está perdendo o seu tempo. E não precisa. Por quê? Porque todo mundo conhece a estrutura da realidade e sabe que ela é indizível. Agora, esse pessoal tenta; eles mergulham a cabeça em um universo totalmente verbal e depois chegam à conclusão que o universo verbal é limitado. 'Mas, ó raios, quem é que não sabe?' Quer dizer, tanto esforço para descobrir um negócio que todo mundo já sabia?

Infelizmente é nessa miséria que a filosofia contemporânea se tornou. Por quê? Porque ela deixou de ser o que era originalmente, que é o amor à sabedoria. Então, você não vai alcançar a sabedoria, você não vai apreendê-la; você só vai amá-la, e ela, de vez em quando – ela, por iniciativa dela –, te abre uns pedacinhos. E se você tiver a atitude sincera do amor à sabedoria... O que é a sabedoria? A sabedoria é um aspecto do próprio Deus. Se você tem amor a ela, ela te responde tendo mais amor por você e te abrindo mais à medida que

você precisa. Não pode te revelar tudo porque você não precisa do todo e você não pode comportá-lo. Imagine a situação: transpondo-se à escala de imortalidade, isso não vai te tornar o Deus onipotente; você continua tendo a mesma relação com Deus que você tem aqui. Por quê? Você tem a mesma relação de finitude; você continua sendo finito, não temporalmente, mas pela sua individualidade, que você conserva. Você é uma alma individual e continua sendo essa alma individual.

Então, eu acho que por hoje é só. Peraí...

- ... para você repetir o nome do autor.

Sim, importantíssimo. Pedem para eu repetir o nome do autor do livro francês que eu citei. Jean Ladrière. *Les enjeux de la rationalité*. *Enjeu* não tem tradução. *Jeu* é jogo, mas *enjeu* é aquilo que está em jogo. Não há a palavra mas todo mundo está entendendo do que se trata. *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures* – o desafio da ciência e da tecnologia às culturas. Publicado pelas edições Aubier, em 1977.

- *E o aluno Otávio Severino mandou uma pergunta na aula passada (...): 'Olá, professor Olavo, é um grande prazer e honra ser seu aluno. O curso é maravilhoso. Estou ainda na aula 32, mas tenho uma pergunta...'*

Achei.

- *Achou?*

Achei aqui. 'O senhor fala muito da importância do sonho, que muitos sonhos valem mais do que muitas outras coisas, que devemos nos abrir para captá-los. A minha pergunta é a seguinte: há problema em não sonhar?

Não, não há nenhum problema. Se você não está sonhando é porque não está sonhando. [02:30:00] Na tradição hindu, eles dizem que existem três estágios: a vigília, o sonho e o sono profundo. E dizem que é no sono profundo que você obtém o melhor. Eu acho que é no sono profundo que Deus fala com você, porque eu muitas vezes fiz perguntas para Deus, pedi para entender certas coisas, dormi, não sonhei com coisa nenhuma e acordei sabendo. Então, deve funcionar. Se não está sonhando, ótimo. O sonho serve para enriquecer a sua imaginação de vigília, para você poder entender as coisas por mais lados, você começar a ver analogias – ele enriquece isso. Mas existe também coisa melhor do que isso. Então não diga pra sair desta inconsciência total. Não, fica lá. Descansa, repousa. Sono profundo, você repousa e descansa em Deus. Lembre disso, isso vai funcionar pra você. Se você está em estado de sono profundo, você está em estado de inocência total: você não está fazendo mal a ninguém, não está pensando minhoca... Muita coisa se aprende no estado de sono profundo. Então fique tranquilo. Não se preocupe com isso não.

Queria lembrar a vocês que já está funcionando lá no Paraná o Instituto Olavo de Carvalho, fundando por esta criatura extraordinária que é a Luciane Amato, que é a pessoa que mais estudou o meu material, mais o conhece e – eu creio – a pessoa mais habilitada a reexplicá-lo em caso de necessidade, sem contar

todo o desenvolvimento pessoal que ela deu, sobretudo no concernente à idéia de biografia – biografia compreendida não como gênero literário, mas como um aspecto da psicologia e da pedagogia. O site do Instituto Olavo de Carvalho está em preparação – creio que ele deve entrar no ar em cinco dias, uma semana, uma coisa assim –, mas se quiserem informações o telefone lá é 041-3053 3391.

Então, até a semana que vem.

Transcrição: Ana Angélica de Godoy Valente, André Silveira, Luiz Augusto Freire da Silva, Tiago Venson, Mariana Ramos Leandro

Revisão: Salomão Domingos

Revisão final: Felipe Tavares