

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 92

29 de janeiro de 2011

[versão provisória]

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

[0:00:41] Na semana passada eu fiz uma exposição destinada a rejeitar a conveniência de uma exposição sistemática de uma filosofia, preferindo a abordagem por problemas separados: um estudo aqui, outro estudo ali; uma investigação aqui, uma investigação ali. Isso não quer dizer, no entanto, que, com relação ao seu conteúdo, a minha filosofia, como qualquer outra, não seja sistemática, pois ser sistemática é da natureza mesma da filosofia.

Se nós definimos a filosofia como *a busca da unidade do conhecimento na unidade da consciência e vice-versa*, a busca da unidade é evidentemente hierarquização e sistema e, neste sentido, qualquer das partes só adquire sentido dentro do sistema.

Porém, o sistema não nasce pronto; ele vai se formando à medida que os problemas aparecem e que a própria consciência do filósofo vai se formando. É um processo que implica muitas marchas e contramarchas, muitas contradições, muitos erros, muitos fracassos. Não existe a possibilidade daquele sistema bem arrumadinho como os filósofos da época clássica — Espinosa, ou Descartes, ou Leibniz — gostariam de fazer.

Mas existe uma tendência sistemática — uma tendência unificante — que é o próprio espírito e a inspiração básica da filosofia. Se não fosse isso — se fosse para viver numa multiplicidade, num estado de fragmentação — não precisaria de filosofia alguma. E se esse estado de multiplicidade e fragmentação fosse muito confortável para o ser humano, ele não buscaria, de modo algum, unificar os seus conhecimentos, e nem ter alguma constância e coerência na sua conduta na vida. Mas, do mesmo modo como o nosso organismo, e o organismo de qualquer ser vivo, se esforça para preservar a sua unidade, a sua forma, para defendê-la contra forças dissolventes, entrópicas, que existem em torno, do mesmo modo a nossa mente, a nossa consciência, se esforça para encontrar alguma unidade.

Esse esforço é tremendamente complicado e o número de dificuldades que se oferecem é uma coisa realmente assustadora. Quando mais jovem eu tive ocasião de observar que a maior parte das pessoas que eu conhecia não conseguia manter sequer uma unidade na visão de sua própria biografia. Elas simplesmente se esqueciam dos episódios e decisões fundamentais que tinham feito delas aquilo que elas eram no momento — não juntavam causa e consequência; perdiam o fio da unidade —, mas, imediatamente, para conseguir se arranjar na vida prática, construíam uma unidade fictícia, provisória, na qual acreditavam durante algum tempo e depois trocavam por outra e por outra.

Esta mesma sucessão de imagens unificantes fictícias mostra que o impulso filosófico existe em todo mundo. Ele é uma necessidade e, nesse sentido, o não filósofo busca também a unidade da sua

consciência tanto quanto o filósofo. Só que o faz ao fio das exigências da mera vida prática, e ao fio das situações de fato que se impõem a ele, e não com um esforço constante e autoconsciente.

O fato de não gostar muito da exposição sistemática — tratadística — e também o fato de boa parte do meu pensamento ter sido exposta mediante exposição oral, e não escrita, não significa que não haja essa busca da unidade. A unidade se expressa naturalmente de uma maneira hierárquica, indo do principal para o secundário; dos fundamentos para as consequências. Como em toda filosofia, o fundamento dos fundamentos é a resposta à pergunta sobre o ser. Como na famosa pergunta de Leibniz: “por que existe o Ser e não, antes, o nada?” Essa pergunta se subdivide, evidentemente, numa *explicação causal* e numa *justificação*. O “por quê?” significa a pergunta sobre a causa eficiente — da onde surgiu o ser? Por que ele existe? — e também significa: qual é o seu fundamento? Qual é a sua justificação?

Nós podemos partir da pergunta mais corrente: sobre a existência da matéria. Nós todos vivemos em um universo constituído de matéria, que tem peso, forma e medida. Então a matéria constitui o ambiente imediato no qual nós vivemos. O problema é que nas discussões correntes — nas quais às vezes se envolvem pessoas de grande autoridade do mundo científico e filosófico — geralmente se confunde a pergunta pela origem da matéria, com a pergunta pela origem do Ser.

Se perguntarmos ao Dr. Richard Dawkins, ou ao Prof. Hawking, por que existe o ser e não, antes, o nada, eles nos respondem com uma teoria sobre a origem da matéria, e nessa resposta fica subentendido que a matéria — ou seja: o universo tal qual o conhecemos hoje — pode ter surgido da combinação de determinadas forças, sem necessidade de um agente consciente externo que as pusesse em movimento. A matéria teria se formado por uma espécie de espontaneidade de forças pré-existentes. É claro que isso responde apenas à pergunta sobre a origem da matéria e não sobre a origem do Ser. Isso não responde nada sobre o fundamento do Ser.

Mas, qualquer que seja o caso, se a matéria se formou a partir da combinação, do encontro, de forças pré-existentes, então nós temos duas conclusões imediatas dessa teoria — que hoje é mais ou menos aceita pela comunidade científica em geral —: a) em primeiro lugar, essas forças pré-existiam ao universo e elas não são absolutamente um nada; elas são alguma coisa. Então, esse algo já pré-existia ao universo material, e não podemos dizer que isso fosse um nada. Então, evidentemente, essas forças já eram a presença do Ser. Elas tinham um ser. b) Em segundo lugar, se elas se encontraram e produziram um resultado, é porque elas se encontraram numa quantidade e numa proporção apta a produzir esse resultado.

Isso quer dizer que a proporção com que as várias forças entraram nessa combinação e a proporção da combinação como tal, obedecem a uma fórmula matemática. Se falhasse essa fórmula nada teria acontecido. Se houvesse uma diferença para mais ou para menos nas forças, nada teria acontecido. Então, a exigência absoluta que está subentendida nessa teoria é a de que houvesse uma proporção matemática capaz de gerar, pela combinação dessas forças, todos os resultados subsequentes, ou seja, a totalidade do universo que se formou a partir daí.

Isto quer dizer que além das forças, existia outra coisa chamada *proporção matemática*. Ou seja: as leis da matemática pré-existiam a esse momento da criação da matéria. E as leis da matemática certamente não são um nada.

Ora, que leis da matemática existiam? Podemos dizer que só existiam aquelas que entraram naquela combinação específica? Não, isso é absolutamente impossível porque faz parte da própria natureza das leis matemáticas o fato de que cada uma delas está ligada às outras por uma rede imensurável de

nexos e consequências. Isto quer dizer que o conjunto inteiro das consequências matemáticas já pré-existia, então, à existência da matéria, e nós não podemos dizer de modo algum que isso era um nada.

Como nessa teoria está subentendido que [10:00] todo o universo se originou naquele instante, então é absolutamente necessário que naquela combinação estivessem contidas absolutamente todas as possibilidades que depois se desenvolveram e se manifestaram sob as formas que hoje nós conhecemos: a estrutura inteira da matéria, a tabela periódica dos elementos, as leis da biologia, o ADN, as possibilidades das várias espécies animais, e finalmente a possibilidade da espécie humana e a possibilidade de que a espécie humana estivesse hoje aqui meditando sobre esse assunto.

Se isso não estivesse contido na fórmula inicial, isso não poderia ter acontecido de maneira alguma. Se a fórmula do momento inicial determinou tudo o que aconteceu depois, certamente tudo o que aconteceu depois estava ali contido sob a forma de uma lógica interna de possibilidades. Isso quer dizer que a possibilidade de que determinados seres, bilhões de anos mais tarde, retroagissem sobre esse movimento todo, meditando sobre o caminho inteiro percorrido, e pudessem de certo modo vislumbrá-lo num único instante — como tentamos fazer aqui, ou como fazem os debatedores científicos quando entram neste assunto — essa possibilidade também tinha que estar contida lá. Ou seja: a possibilidade da consciência do processo já estava dada na forma inicial do processo, senão ela jamais aconteceria.

Isso quer dizer que dentro dessa fórmula já estava contida a visão autoconsciente do próprio processo, porque quando nós tomamos consciência do trajeto percorrido, nós não saímos de dentro do processo universal para tomar consciência dele. Nós ainda estamos dentro dele e ao mesmo tempo estamos vislumbrando o trajeto inteiro percorrido. Então é o próprio processo que toma consciência de si mesmo através de nossas ilustres pessoas, e essa possibilidade, evidentemente, já estava contida na fórmula inicial. É claro que a fórmula inicial, nesse sentido, é perfeitamente consciente de si mesma, porque se a possibilidade de ela tomar consciência já está contida nela desde o início, para se manifestar depois alguns bilhões de anos, então, enquanto possibilidade lógica, essa consciência já está contida lá desde o início.

Quando nós dizemos “o conjunto das leis matemáticas”, não se pode esquecer que as leis matemáticas são exatamente as mesmas leis da lógica. Não há diferença alguma, estruturalmente, entre a aritmética elementar e as leis da lógica. O conjunto inteiro da lógica, tal como conhecido pelos seres humanos, mais a parte que ainda não é conhecida e que poderá manifestar-se amanhã ou depois, também já estavam contidos lá. Então, veja: antes da formação da matéria já existia um bocado de coisas que tinha que existir porque senão a formação da matéria jamais aconteceria.

Então, essas coisas que existiam antes da formação da matéria eram — notem bem — o conjunto das possibilidades que se manifestaram ao longo da história do universo e das que ainda não se manifestaram e que ainda poderão se manifestar. Isto significa o seguinte: a fórmula inicial continha absolutamente tudo, inclusive a consciência do processo.

Se a fórmula inicial continha a consciência do processo, podemos perguntar: ela podia conter somente a consciência do processo, e mais nada? Isso é absolutamente impossível, porque se nós dissermos que nessa fórmula estavam contidas todas as possibilidades que se manifestaram e as que não se manifestaram e — mais ainda — as que jamais se manifestarão, então é necessário que nessa fórmula estivesse contido muito mais que o universo efetivamente existente. De certo modo estavam contidos ali todos os universos possíveis.

Mais ainda: do mesmo modo que nós temos hoje a consciência não só deste universo existente e somos até capazes de esboçar o trajeto inteiro percorrido, também somos capazes de conceber universos inexistentes, porém possíveis. A cosmologia moderna chegou a ser definida como a ciência que investiga modelos possíveis de universo sem levar em conta se eles foram levados à prática ou não. Então é evidente que também todos esses universos possíveis, e a consciência deles também, estavam contidos na possibilidade inicial.

Notem bem: quando eu falo *possibilidade*, vocês devem se resguardar de entender esta palavra no sentido fraco em que nós dizemos apenas que uma coisa é possível: uma possibilidade humana pensada. É claro que as possibilidades estavam lá, mas não apenas como possibilidades pensadas pelo ser humano, mas como possibilidades reais que se manifestaram de fato. Então seriam mais corretamente chamadas *potências*.

Então, as potências todas que compõem o universo efetivamente existente e mais todos os universos possíveis — existentes e inexistentes; por manifestar ou eternamente imanifestados — estavam todos lá, junto com a consciência deles todos. E isso é exatamente o que nós chamamos o LOGOS, ou INTELIGÊNCIA DIVINA.

Então, nós chegamos à conclusão de que, em qualquer das hipóteses, *no princípio era o Verbo*. No princípio era o Logos. Não há outra saída. Qualquer outra teoria é uma desconversa, é um apelo à irracionalidade, ou é uma limitação proposital e muito sacana da pergunta, porque você pergunta pela origem da existência e o indivíduo lhe responde apenas com a origem da matéria tal como concebida pela física atual, sem levar em conta que as forças que originaram essa matéria não são um nada, mas algo perfeitamente existente senão não poderia ter gerado nada, porque do nada, nada se faz. Então algo sempre existiu. Algo existiu eternamente. O conjunto das possibilidades que para nós estão expressas simbolicamente na aritmética elementar, na lógica, sempre existiu. E essas possibilidades não existiram somente como possibilidades meramente pensadas pelo ser humano — no sentido da lógica humana —, mas existiram como estrutura real e efetiva da possibilidade universal.

Esse é o começo, é o item número um da minha filosofia. Ela pode se resumir na sentença: *no princípio era o Verbo*.

Item número dois: a constituição do Universo.

Então, se o Universo se forma a partir de um corpo de possibilidades e que, além das possibilidades efetivadas, contém inumeráveis outras, isso significa que o Universo, tal como ele existe, não pode ser completo em si mesmo. Para cada coisa existente, que nós constatamos neste universo, existem inumeráveis outras coisas possíveis, que de certo modo o delimitam e marcam a forma que ele tem. Ou seja, o universo não se compõe só de realidades existentes, ele se compõe também de uma infinidade de potencialidades não realizadas que, por assim dizer, cercam cada ente existente.

É isso que eu chamo, em cada ente, o seu círculo de latência. Círculo de latência é tudo aquilo que um ente poderia ser, mas não é. Mas esse “poderia ser” — notem bem — não é algo que nós enxergamos nele. Não é algo que nós imaginamos. Por exemplo: eu vejo aqui um elefante e imagino que pode ser uma pulga. Não é isso. Eu estou falando de possibilidades reais que cercam, delimitam e definem aquele ser justamente porque não se realizam nele. Por exemplo: qualquer um de nós tem a possibilidade de morrer agora mesmo. Se não tivéssemos essa possibilidade, não morreríamos jamais; e, no entanto, não morremos. Eu continuo aqui cinicamente dando esta aula e vocês assistindo. Então essa possibilidade de morrer a qualquer momento não se realizou ainda — e

espero que não se realize pelo menos até o fim da aula — e, no entanto, ela define e delimita a nossa presença, porque nós estamos aqui enquanto criaturas mortais. Então, em volta de cada ser existe um círculo de latência, que é o conjunto de possibilidades, que, justamente porque não se realizam, o delimita e o distingue.

Ora, sendo assim, o nosso universo nunca é completo. [20:00] Tudo o que existe tem um círculo de latência que se prolonga até não se sabe onde. Vamos dizer: a descrição completa do círculo de latência de um único ente abrangeria o universo inteiro, porque, como diria Leibniz, cada ser traz em si aquilo que o distingue de todos os outros. Todos, sem exceção! Por exemplo: quando você vê uma vaca, ela não é distinta somente do boi, mas é distinta de um cavalo, de um gato, é distinta de uma equação de segundo grau, é distinta de uma ação da bolsa de valores e é distinta de mim — espero eu.

O conjunto dessas distinções é o que marca a forma específica daquele ente. O mesmo raciocínio se aplica a todas as espécies. Cada espécie tem em si mesmo o conjunto das diferenças que as separam de todas as demais espécies, porque senão haveria entes mistos: que pertencem a uma espécie e a outra ao mesmo tempo.

Como naquela famosa brincadeira que a revista SPIEGEL — A revista SPIEGEL todo ano faz uma brincadeira: no primeiro de abril publica uma notícia com ares de toda seriedade e solta aquilo no ar e sempre alguém acredita. E uma vez a SPIEGEL publicou que um cientista tinha conseguido cruzar uma vaca com um tomate, criando um ente que em português se chamou “boimate”; e a revista Veja acreditou piamente naquilo e no número seguinte publicou a fantástica descoberta do “boimate”.

Apesar de todas as dúvidas que nós possamos ter sobre a identidade das espécies e apesar da imensidão de dúvidas que nesse sentido é levantada pela teoria da evolução — dificuldades que não vou ser eu quem vai resolver — o fato é que as espécies permanecem distintas e cada uma contém em si a totalidade das diferenças que as separam de todas as demais, de modo que não há possibilidade da confusão entre um jacaré e a senhora Dilma Rousseff. Isso significa que o nosso universo nunca é completo, ele nunca é cheio: todos os interstícios não estão preenchidos. Isto quer dizer que nós nunca poderemos encontrar no universo uma ordem total e acabada.

Quando nós olhamos o universo sob certos aspectos, ele nos parece totalmente ordenado; quando olhamos sob outro, ele nos parece totalmente caótico. A mistura de ordem e caos é um produto mágico; e é isto justamente o que constitui o nosso universo. Digamos que até certo ponto a ordem predomina, mas há sempre um coeficiente de caos e absurdidade que é inerente à própria constituição do universo, pelo simples fato de que as possibilidades que se realizam excluem outras possibilidades que não se realizaram, e que nem sempre as possibilidades que se realizaram são aquelas que melhor combinariam com a totalidade.

Entre o indivíduo e a totalidade — pode ser qualquer indivíduo: um ser humano, uma pulga — existe sempre uma série de relações que são muito complexas e muito ambíguas. Por um lado nós vemos que o indivíduo está “inserido na totalidade” através da sua espécie, através das “leis da natureza” etc. etc., mas por outro lado existe sempre um coeficiente de imprevisibilidade e absurdidade até mesmo num nível subatômico. Quer dizer: nem mesmo as partículas subatômicas obedecem completamente a uma ordem pré-existente. Existe um coeficiente de arbitrariedade, ao ponto de que alguns físicos renovam a antiga filosofia pampsiquista, isto é: parece que às vezes as partículas subatômicas agem por vontade própria. Elas agem por vontade própria, mas não se

desligam totalmente do sistema. Essa coexistência de caos e ordem — a coexistência de unidade e diversidade numa tensão permanente — isso aí é todo o universo que nos rodeia.

Item três: o ser humano. Nós vimos uma metafísica, depois uma cosmologia, e agora uma antropologia.

Dentro deste universo existe uma criatura chamada homem. A criatura chamada homem se define, essencialmente, pela memória. O ser humano é o bicho que age hoje em função daquilo que ele fez ontem. Nenhum outro bicho faz isso. Todos os animais reagem a situações que se apresentam, de acordo com pautas que já estão dadas nos seus reflexos de uma maneira permanente e mais ou menos imutável. Pode ser mudado por uma influência exterior, mas em princípio, o conjunto dos reflexos, uma vez dado, estabiliza-se e o animal irá reagir de maneiras permanentes, ao passo que o ser humano está continuamente mudando a sua conduta de hoje em função de algo que lhe aconteceu ontem. Então, digamos: a continuidade da memória é o traço fundamental do ser humano.

Essa continuidade da memória é precisamente o que, uma vez, Pradines chamava de consciência. Consciência é a memória do passado preparada para as tarefas do futuro (ou que pelo menos ela se acha preparada). Ou seja: você sabe o que vai fazer porque você já sabe o que você já fez e o que lhe aconteceu. Então, muito mais até do que a mera capacidade da fala, é essa a capacidade que define o ser humano; e é isso que precisamente nós chamamos a sua historicidade. O ser humano é eminentemente histórico, neste sentido: tudo o que lhe acontece hoje, tudo o que ele fizer hoje, se integra de algum modo no seu passado, do mesmo modo que a imagem que ele tem do passado se integra e se amolda novamente à situação que ele está vivendo para preparar um futuro. Todos os seres humanos conhecidos sempre viveram assim. Da onde vem o segundo traço mais eminente, derivado deste, que eu chamo de “princípio de autoria”.

Cada ser humano sabe que ele é o autor de seus atos: que aquilo que ele fez, não foi outro que fez, pouco importando o que seja. Se eu tomei o café da manhã, eu sei que não foi o meu estômago que ficou cheio, mas sim, o meu. Se eu dormi, eu sei que quem acordou fui eu e não o vizinho, e assim por diante. Quer dizer: desde os atos mais banais até os atos de maior envergadura, a consciência de si mesmo, como autor de seus atos, acompanha o homem ao longo de sua vida, e ela se manifesta desde os primeiros dias da existência.

Quando você vê um bebê examinando a sua mão, o seu pé, o que ele está fazendo? Ele está tomando posse dos seus instrumentos físicos de ação. Ele está como que identificando esses órgãos como que dizendo: “Ah! isso aqui é meu mesmo. Olha o que eu posso fazer: posso levantar um dedo. Posso levantar dois dedos. Posso mexer. Posso ficar parado”. Isto já são as suas primeiras ações, e a memória dessas ações terá que se integrar nas ações seguintes, porque se num dia ele tomou consciência dos movimentos de suas mãos, no dia seguinte ele vai utilizar o movimento de suas mãos para fazer alguma outra coisa. Então, desde o início da vida, o indivíduo começa a tomar posse do seu passado e a articular o seu presente e o seu futuro em vista deste passado e, por sua vez, o passado também vai sofrendo integrações cada vez maiores, até que chega um momento em que o indivíduo diz a palavra “EU”. Mas no momento que ele diz a palavra “eu” não quer dizer que ele passou a ter um “eu” só a partir daquele momento. Quer dizer que a partir daquele momento, aquele “eu” assume uma identidade temporal, e começa a falar dela mesma. Uma coisa não passa a existir porque você falou dela, [30:00] mas a possibilidade que você tem de falar dela, ou de pensá-la através de um signo, aumenta tremendamente as suas possibilidades de ação em cima desta mesma entidade que você chama de “eu”.

Por exemplo: surge à possibilidade de você mentir. Sua mãe pergunta: *quem foi que quebrou o vaso?* Você pode dizer: *não fui eu*, quando você sabe perfeitamente que foi você. A possibilidade de mentir repousa exatamente nessas capacidades que eu estou descrevendo. Nenhum bicho pode mentir. Ele pode camuflar a sua presença, mas não pode dizer: *não fui eu*; ele não pode negar o seu próprio passado, em palavras. A possibilidade que o ser humano tem de negar o próprio passado vem justamente do domínio que ele tem sobre o próprio passado. Se ele não conhecesse o passado, como iria negá-lo? Como você vai negar uma coisa que você não sabe que existe?

Então o ser humano vai estar marcado para sempre por essas suas relações com a sua memória. Ora, essas relações seriam impossíveis se a unidade do indivíduo só existisse, ou fisicamente, ou como um elemento pensado; como algo que está na consciência dele. Se ele não fosse nada além do seu corpo e da sua memória, ele não poderia conectar uma coisa com a outra.

Esta é outra tese fundamental: o “eu” existe. Cada um de nos existe e persevera no tempo.

Ora, isto que você é realmente, e que persevera no tempo, não coincide com o conjunto do que você se lembra de ser, mas é um pouco maior do que ele, ou seja, você é mais coisa do que você sabe. No entanto, o conjunto do que você sabe e do que você lembra, só adquire unidade porque você sabe que por baixo daquilo que você tem consciência de você, existe um “eu” real, um ente perfeitamente existente, e do qual você pode esquecer partes imensas. Mas se você pegar todos os elementos que você tem na memória — e que você controla — você vai referir aquilo a que? Qual é o centro agente de tudo aquilo? É um ente meramente pensado?

Note bem: eu estou aqui, e agora eu penso: eu sou o sujeito que fez isso, mais isso, mais isso, mais isso. Qual foi o centro agente que produziu essas ações? É aquele mesmo no qual eu estou pensando agora? Não é possível, porque este só existe enquanto dado do meu pensamento agora! Tem que haver um ente real por baixo.

Então, o “eu” existe e é permanente. Ele está por baixo de todos os seus pensamentos, de todos os seus estados, e de todas as suas ações. Mais ainda: enquanto todas as células do seu corpo vão sendo trocadas ao longo da vida, e a sua identidade física já se desfez milhões de vezes, o “eu” continua lá.

A todas essas teorias, que dizem que o “eu” é uma ilusão, eu digo: ilusórias são elas! Isto é tudo uma besteirada sem fim! Essas teorias, ninguém poderia emití-las, se as coisas não fossem do jeito que eu estou dizendo. Porque, para o camarada que enunciasses essa teoria, eu diria: *Ah, quer dizer que quando você começou a expor sua teoria você era um, agora você é outro, e quando você termina você já é outro; então como eu vou saber que é a mesma teoria?*

A existência e persistência do “eu”, que não se identifica com a existência e persistência da consciência — preste atenção — o “eu” como realidade, como ente, existe. A consciência, a memória, são funções dele. Essas funções, evidentemente, não podem ter a densidade existencial do próprio “eu”, porque elas vão se transformando no tempo. Mas o “eu”, que permanece, não se identifica nem com os seus pensamentos (os seus pensamentos vão e vem), nem com seus estados emocionais (também vão e vem), nem com todos os seus conteúdos da memória, nem com os seus sentimentos, e nem com o seu corpo, porque tudo isso está continuamente mudando, e seria impossível você coerir tudo isso em torno de um mero pensamento.

Se você disser: todos os nossos estados, sensações e até as nossas células, estão continuamente mudando; então, para não me perder no conjunto disso, eu inventei um treco chamado “eu”, e com

isto eu dou coerência e unidade ao conjunto. Isto é absolutamente impossível, porque este eu que você está pensando é apenas mais um pensamento que também passará.

O “eu” não é um produto da sua mente; o “eu” não é uma criação cultural; ele é uma condição para que exista tudo isso, inclusive para que exista toda a cultura; para que exista a memória; para que exista o conjunto dos seus estados etc. Este “eu” também tem, de certo modo, uma existência paradoxal, porque, por um lado, ele é permanente, por outro lado, ele está imerso no tempo, e nós estamos continuamente passando de uma dessas faixas: da faixa da permanência para a faixa da mudança. Então a tensão de permanência e mudança é também uma constante no ser humano; e se não existissem esses dois aspectos em nós — o aspecto de permanência e o aspecto de mudança — nós não poderíamos entender nem o que é eternidade, nem o que é tempo. Eternidade e tempo são dois conceitos que nós formamos, baseados na nossa própria experiência de permanência e mudança.

O ser humano existe eminentemente sob a forma de um “eu”. Este “eu” permanece ao longo do tempo. Você pode vasculhar a sua memória o quanto queira, você não vai encontrar nenhum momento em que você não fosse você mesmo. Por obscuro que fosse o seu estado mental naquele momento, por nebulosa que seja a memória, você sabe que quem está lá é você. Este “eu” está, em primeiro lugar, presente a outros “eus”. Você encontra com outras pessoas, e você sabe que existe nelas um “eu” permanente. Não existe nenhuma possibilidade de que, ao conversar com qualquer pessoa, você imagine que ela é apenas aquele estado momentâneo no qual ela se apresentou a você. Você sabe que os outros também têm um “eu” substantivo, permanente, e que elas são alguma coisa.

Você pode, na sua profissão acadêmica, inventar teorias que digam que não é nada disso. Você pode até defender as teorias de David Hume, dizendo: eu sei que eu tenho estados, eu sei que eu tenho pensamentos, mas eu não tenho nenhuma prova de que existe um “eu” por baixo disso. Você pode até desenvolver essa teoria, mas na prática vai continuar agindo como se você tivesse um “eu”. Se David Hume não acreditasse que ele tinha um “eu”, ele não poderia acreditar que ele é o mesmo no instante que ele pensa isto e no instante em que ele publica um livro que diz isto.

Note bem: quando Hume coloca essas objeções à existência do “eu”, ele sabe que ele não é sério, porque ele diz o seguinte: Essas coisas que eu estou desmentindo são verdadeiras. Ele só diz que nós não temos provas lógicas. Ele diz que nós sabemos disso por tradição. Daí ele faz a apologia da tradição. A tradição, para ele, é um meio de conhecimento mais confiável do que a razão humana. Cá entre nós eu digo: não é nem a razão e nem a tradição; é a própria condição básica de existência do “eu”, que supõe nele alguma consciência da sua própria continuidade, sem a qual não poderia existir filosofia de David Hume e, muito menos, poderia eu entender a filosofia de David Hume.

Dificuldades como estas, levantadas por Hume, provêm do fato de que o indivíduo analisa certas questões filosóficas sem se colocar perante elas com toda a seriedade existencial necessária. Compor uma objeção lógica a alguma coisa na qual se crê, ou sabe, é a coisa mais fácil do mundo. Qualquer pessoa que sabe montar um silogismo pode montar uma objeção lógica. Porém, quando nós colocamos essas questões, é preciso que as coloquemos de tal maneira que a conclusão à qual se vai chegar, mesmo que seja provisória, possa ser levada a sério, não somente no instante da investigação filosófica que se está fazendo, mas no curso da sua vida inteira. Se você só acredita naquilo na hora em que você está filosofando — e depois não acredita mais — então a coisa não é séria. [40:00] E se eu componho toda uma teoria filosófica, mas sei que não posso levá-la a sério na minha vida real e prática, então eu mesmo estou declarando que aquilo é uma brincadeira, que é uma mera possibilidade, e que nem vale a pena pensar naquilo.

Saber se o filósofo acredita realmente no que ele está dizendo é muito importante. Isto não é apenas um argumento *ad hominem*, porque a dose de crença, de seriedade, que ele coloca ao crer ou descrever naquilo que ele está dizendo, mostra o peso que aquela tese tem dentro da sua filosofia. Quer dizer: uma coisa é uma tese central, séria, que o sujeito coloca como se fosse a própria realidade falando; outra coisa é uma mera possibilidade lógica que ele decidiu especular porque ele não tinha mais nada o que fazer. Então o peso relativo, que as várias teses têm dentro de uma filosofia, o conjunto desses pesos, consiste exatamente na estrutura dessa filosofia.

Então, saber se o filósofo acredita ou não no que ele está dizendo, é fundamental para compreender a própria filosofia, e não só para compreender a cabeça do filósofo. Ou seja: neste sentido não dá para separar o conjunto das ideias, da pessoa real que as emitiu. Como os filósofos estão continuamente reexaminando os mesmos problemas, e repensando as suas ideias, então você vê que uma filosofia é, essencialmente, um processo existencial de busca da verdade. Frequentemente, a única unidade que nós encontramos numa filosofia é a unidade do “eu” pensante que criou tudo aquilo, ou seja, é a unidade de uma psique, é a unidade de uma consciência. Nós conseguimos vislumbrar algo da unidade da consciência do indivíduo porque nós sabemos que por baixo da unidade da consciência, que é precária e falível, existe a unidade permanente do “eu”.

Você está na sua casa, e do lado está a sua mulher. Sua mulher está dormindo, portanto ela está totalmente inconsciente. Logo, você não pode se comunicar com a consciência dela naquele momento. Você acha que ela parou de existir só por causa disto? Você não sabe que ela está ali? — *Ah, eu sei por que ela está fisicamente ali.* Mas, e se ela estivesse viajando? Você não a está vendo de maneira alguma; você não tem acesso a ela; você está em Washington e as linhas telefônicas foram todas para o brejo; você não pode se comunicar... Ela cessou de existir por causa disto? Você sabe que não!

A consciência da existência permanente do outro ser humano, enquanto “eu”, é a condição básica da convivência humana. Se por um instante sequer você imaginar que uma pessoa da sua convivência — sua mãe, sua mulher, seu filho, seu amigo — é apenas um conjunto de estados momentâneos, você não vai entender mais nada do que ela diz. A comunicação se torna absolutamente impossível! Ou seja: cada um de nós tem um “eu” permanente que não se identifica com os conteúdos da nossa consciência. Ao contrário: a nossa consciência faz um esforço desgraçado para conseguir apreender algo dessa realidade do “eu” e nunca chega a perceber tudo, nunca chega a completar a visão.

Esta criatura que existe em modo permanente, mas que na experiência só é apreendida nos seus estados momentâneos, isto é o ser humano.

Isto é o mesmo que dizer: o verdadeiro ser humano é invisível. Ele é invisível, inaudível, você não pode vê-lo, não pode cheirá-lo, não pode tocá-lo, mas se ele não estivesse aí você não poderia tocar, nem ouvir, nem entender nada do que ele está dizendo.

Isto quer dizer que por baixo da comunicação entre as consciências, existe a comunicação entre as pessoas reais, entre os “eus” reais. E é por isso que eu digo o seguinte: Um ser humano real pode ser conhecido. Você conhece um bando de gente, e a prova de que você os conhece é que você os reconhece. Reconhece não só fisicamente. Quando você revê a pessoa — sua mãe, sua mulher, seu filho, seu marido etc. — ele traz consigo todo o conjunto de experiências que foram vividas em comum; toda uma constelação de sentimentos, de valores, de evocações etc. Tudo isto está presente lá naquela pessoa e ela sabe que aquilo está presente nela.

No entanto, se você tentar pensar essa pessoa como conjunto você não consegue. Você está vendo aquela pessoa que está do seu lado — pode ser sua mulher—, você está vivendo com ela há vinte e tanto anos etc. etc., você sabe uma infinidade de coisas a respeito dela, você a conhece, mas você não pode pensá-la. Você só pode pensar detalhes: você lembra uma cena, uma palavra, um gesto, uma expressão, e estes detalhes funcionam como símbolos do todo que você conhece. Então eu digo: o ser humano — o verdadeiro ser humano — não é tocável, não é cheirável, não é visível, e não é nem sequer pensável e, no entanto, é conhecível.

Ora, isto que eu estou dizendo do conhecimento do ser humano pelo ser humano se aplica, pensando bem, a todo conhecimento que nós temos.

Ai nós temos o item quarto da teoria do conhecimento.

Conhecer um ente é estar consciente do seu círculo de latência, o qual, círculo de latência, é inabarcável. Ou seja: eu acredito que o velho Aristóteles tinha razão quando disse que de um ente que você percebe, você apreende a forma inteligível. Mas você apreende só a forma inteligível? Não, a forma inteligível é aquilo que você coloca no conceito do ente, ou na sua imagem mental. No instante em que você capta o ente, você capta a forma inteligível, e você sabe que ali tem muito mais do que a forma inteligível. Por exemplo: a forma inteligível do gato é a mesma desde que ele nasce até que ele morre. É a mesma noutro gato, noutro gato, noutro gato... É só isso que você apreende do gato? Não, você apreende também o conjunto de propriedades e o conjunto de acidentes possíveis, que compõem aquele gato.

Eu dou o seguinte exemplo: você está caminhando pela rua e vê um cachorro deitado. O que o cachorro vai fazer? Ele pode abanar o rabo; ele pode rosar para você; ele pode lhe morder; ele pode ignorá-lo; mas ele não pode sair voando; ele também não pode virar para você. E cumprimentá-lo em alemão: Guten tag! Então, existe ali uma expectativa do que ele pode fazer e do que ele não pode fazer. Esse conjunto é meramente accidental e, no entanto, se você não tiver nenhuma consciência desse conjunto, é claro que você não percebeu cachorro algum; você percebeu apenas uma forma esquemática que você não sabe o que é.

Isto quer dizer que nas nossas relações com todos os entes nós apreendemos não somente a forma substancial, mas os seu círculo de latência. Esse círculo de latência é inabarcável, mas nós sabemos que ele está lá.

Isto quer dizer que os atos de conhecimento entre os seres humanos são efetivações momentâneas de contatos entre círculos de latências que são inabarcáveis. Quando eu vejo um gato, tem todo o meu círculo de latência ali; tem tudo que eu fui e o que eu possa ser; e está ali tudo o que gato foi e o que ele pode ainda ser, e é esse conjunto real que se encontra; e não somente os atos cognitivos que se dão no meu cérebro e no cérebro do gato. Quer dizer: o encontro real é a base do conhecimento real. Por isto mesmo é impossível estudar o conhecimento humano, ou compreendê-lo, estudando somente o sujeito, como fez toda a tradição moderna desde Descartes até o século XX, até Edmund Husserl.

Ninguém pode ser sujeito, se também não é objeto. Eu não posso conhecer nada se eu também não posso conhecer a mim mesmo; e na hora em que eu conheço a mim mesmo, eu sou objeto para mim mesmo; e os objetos que eu conheço não poderiam ser conhecidos se eles não recebessem nenhuma informação de mim, ou seja: se a minha presença não os afeta no que quer que seja. [50:00] No mínimo os afeta espacialmente. Por exemplo: se eu vejo uma pedra, então eu estou a certa distância

da pedra, e a minha presença diante da pedra já modifica a posição dela no espaço. Isto é o mínimo de informação que eu estou passando para ela — não que ela vá apreender isto em modo consciente, mas apreende em modo existencial. Quer dizer: a situação real dela está alterada pela minha presença, porque antes eu não estava ali e agora eu estou.

O chão sobre o qual você caminha: você está passando informação para esse chão. Você passa informação do seu peso e do seu movimento. Os seres estão continuamente passando informações. Essas informações são fragmentarias, e de alguns seres nós somos capazes de apreender isto como símbolos do círculo de latência. O círculo de latência pressupõe a existência real dos seres envolvidos no processo cognitivo. Portanto, longe de que a teoria do conhecimento deva ser a primeira disciplina, como pretendia Kant, não dá para dar o primeiro passo na teoria do conhecimento antes de você ter estabelecido firmemente a existência real dos seres envolvidos no processo. O conhecimento é simplesmente algo mais que acontece aos seres, dentro da imensa rede de relações que os articulam no universo inteiro. Então o conhecimento não tem prioridade em relação ao ser, mas ele é apenas um aspecto, um modo de ação do ser. Portanto, a verdadeira filosofia jamais pode começar com a teoria do conhecimento: tem que começar precisamente com a teoria do ser.

Notem bem: toda a parte propriamente ontológica da explicação eu pulei. Eu estou dando só uns princípios de metafísica e a constituição do universo. Ontologia a gente pode discutir outro dia. Mas isso é para vocês terem uma ideia da unidade sistemática que existe por trás desta mixórdia de conhecimentos filosóficos, que eu estou lhes passando, para vocês não se perderem no conjunto.

Então, desses elementos de antropologia filosófica se deduz, certamente, alguns elementos de filosofia moral, dos quais o primeiro é o que eu chamo princípio de autoria.

Você pode procurar o quanto você queira: você vai ver que entre as inúmeras sociedades e culturas existentes há uma tremenda diversidade de códigos morais diferentes, mandamentos morais, regras morais, mas não existe nenhuma em que se diz que o autor das ações de um é o outro. Ou seja: o princípio de autoria é inerente à constituição do ser humano e esse princípio é a regra moral número um, e que é aceita por todas as culturas, por todas as sociedades universalmente, porque se você negar isso por um minuto, você não é capaz de pensar o capítulo dois.

Deste princípio de autoria, decorre o segundo princípio, que também é universalmente aceito: o princípio de responsabilidade. O que é responsabilidade? Vem do verbo responder. Quer dizer: aquele que fez, responde por aquilo que fez, porque na verdade só ele sabe.

Qualquer ato humano pode ser testemunhado, mas a maior parte deles só pode ser testemunhada pelo seu próprio autor. Então, se não existisse o princípio de autoria, não poderia haver jamais a noção de responsabilidade. E a noção de responsabilidade se baseia na continuidade existencial, na continuidade ontológica do “eu”. Se você cometeu um crime ontem, não adianta dizer que você o esqueceu. Isto não vai tornar você menos responsável pelo crime. Do mesmo modo os seus méritos: se você os esqueceu, nem por isso você deixa de tê-los. E se você esqueceu — ou o crime, ou o mérito — os outros se encarregarão de lembrá-lo, porque eles reconhecem a continuidade ontológica do “eu”. Ou seja: todo o conjunto universal das relações humanas se baseia na continuidade ontológica do “eu” como autor de seus atos. Qualquer tentativa de negar isto — por motivos eruditos, elegantes, ou quanto se queira — é uma irresponsabilidade, é uma besteira, e não merece cinco minutos de atenção.

O indivíduo que disser: *Ah, o “eu” é um produto cultural etc., porque inventaram um nome, lhe deram um nome, e você passa a se reconhecer com aquilo.* Eu digo: entre a primeira vez que me chamaram pelo meu nome e a segunda, como é que eu vou saber que é do mesmo que estão falando. Ou seja: se o “eu” não tem continuidade ontológica, seria impossível constituir-lo culturalmente. O pessoal está confundindo o que é o “eu”, com o que é a imagem do “eu” para os outros, ou o que é o signo do “eu”. O seu nome é um signo do seu “eu”; é um símbolo do seu “eu”. Ele não é o “eu” verdadeiro. A identidade social que você adquire — e que muda conforme o grupo em que você esteja: conforme você esteja com a sua família, na escola, no exército etc. — são coleções de símbolos que remetem ao mesmo “eu” ontologicamente existente.

Não só o “eu” tem essa existência contínua, como a existência dele é mais contínua do que a de todo o universo físico que você conhece. Nós acabamos de ver, na primeira parte, que o nosso universo não é pleno: ele é cheio de buracos; ele é cheio de intervalos. O ser físico está repleto de “não ser”. Aqui tem uma partícula subatômica, aonde vai estar à outra partícula subatômica? Vamos supor que a partícula subatômica fosse do tamanho deste copo, onde estaria a outra partícula? Sei lá, estaria lá em Colonial Heights, Petersburg, ou em outra cidade qualquer; e o que nós temos no meio disso? Nós temos um nada de matéria, mas repleto de potências. Quer dizer que não há um nada quando nós falamos vácuo. Entre os Séculos XVII e XVIII, não lembro exatamente as datas, houve uma famosa discussão entre o Robert Boyle e Thomas Hobbes, em que Hobbes era a favor do universo cheio, e Boyle afirmava a existência do vácuo.

O vácuo é um vácuo de entidades materiais, não é um vácuo de potências. Não é nem sequer um vácuo de energia: se você pegar um pedacinho assim de vácuo, está cheio de energia lá dentro. Então, o vácuo não é um nada; ele só é um nada do ponto de vista material. Materialmente falando, nosso universo está cheio de buracos, buracos preenchidos, primeiro por energia, abaixo das energias por potências, e abaixo das potências por meras possibilidades. Então, pode-se dizer que o universo é cheio, no sentido de que não há o “não ser”. Olhem que coisa maravilhosa isto daqui! Quem tinha razão, Robert Boyle ou Thomas Hobbes? Os dois, porque o universo tem o vácuo material — tem pedaços onde você não consegue discernir nada de matéria —, mas, no entanto, está cheio de energia, potências e possibilidades. Nunca existe um centímetro cúbico de “não ser”. Existe somente a imensidão das possibilidades, a qual não é um nada, porque do nada, nada sai. Se houvesse o nada, o nada não tem possibilidade alguma. Então, o universo é cheio e o universo é vazio, do mesmo modo que nós num sentido somos uma entidade que existe permanentemente e noutro sentido somos uma entidade que está mudando o tempo todo. Cheio e vazio, permanência e mudança: esses opostos estão numa tensão permanente em todo o universo, e isto precisamente constitui o universo, e isto também nos constitui.

Esses são os elementos básicos de uma concepção filosófica, que na verdade eu só comecei a desenvolver a partir dos quarenta anos de idade. Até os quarenta anos de idade eu não tive a menor pretensão de desenvolver uma filosofia própria, em razão das condições muito peculiares do aprendizado de filosofia no Brasil, que é uma simples impossibilidade. Eu lhes digo que é impossível aprender filosofia em qualquer faculdade do Brasil; absolutamente impossível! Na faculdade é impossível aprender, e fora dela? Fora dela você pode cair no autodidatismo, que é uma coisa extremamente arriscada. Então eu tive que fazer um meio a meio: eu tive que procurar pessoas que me ensinassem, pessoas mais capacitadas [1:00] do que os professores brasileiros. Mas, ao mesmo tempo, eu não tinha possibilidade de ter uma convivência permanente com elas, então vivia na base de pedir conselhos. Eu pedi conselho para uma infinidade de pessoas altíssimamente capacitadas e com isso fui adquirindo uma formação filosófica muito mais rigorosa e muito mais séria do que a de qualquer professor da USP. Isso vocês mesmos podem comprovar. Eu lhes digo taxativamente: a quase totalidade — não posso dizer todos porque não conheço um por um — mas

eu nunca vi um professor de universidade brasileira que tivesse a mais mínima ideia do que é método filosófico. Eles não sabem pegar uma questão filosófica e tratar dela. Na melhor das hipóteses, na mais erudita das hipóteses, sabem ler um texto filosófico e explicá-lo, o que é uma atividade escolar e não uma atividade propriamente filosófica. A não ser que, a partir da interpretação do outro filósofo, você desenvolva um pensamento que vai além do dele, o que, absolutamente, não acontece com nenhum desses professores.

Em função dessa situação, o meu aprendizado escolar filosófico se prolongou muito mais do que seria normal, digamos, num estudante na Alemanha ou na França. Então eu, aos 40 anos de idade, me considerava ainda um mero aprendiz, incapacitado para produzir qualquer trabalho sério na área propriamente filosófica, embora escrevesse sobre milhares de coisas — mas são trabalhos meramente jornalísticos que não têm, pensando bem, a menor importância. E esse aprendizado, evidentemente, não consistiu somente em ler livros de filosofia, mas buscar conhecimento mediante a experiência, por exemplo, a experiência da religião, a experiência do esoterismo e várias outras, e inclusive a experiência da política moderna, a experiência do próprio jornalismo: tudo isso foi o meu aprendizado escolar. Até que um dia, eu me lembro de que estava fazendo a barba e olhei para o espelho e, de repente, eu me toquei: “Opa, eu já sei tudo a respeito de mim mesmo, eu não consigo me enganar mais, então quer dizer que eu agora cessei de ser um problema para mim, então agora vamos tratar de pensar em alguma coisa que não seja a minha ilustre pessoa”. E foi a partir daí justamente que eu comecei a investigar alguns problemas filosóficos, de início sem nenhuma intenção de chegar a um edifício sistêmico, mas chegando a ele pela própria natureza das coisas. Ao longo do tempo eu também fui desenvolvendo várias investigações: umas derivadas das conclusões mais abrangentes a que eu estava chegando e outras, ao contrário, partiam de uma pergunta independente e aos poucos aquilo se integrava dentro do conjunto. Dentre essas investigações — são em número muito grande, algumas estão publicadas, outras circulam como apostilas, outras são apenas gravações de aula — eu poderia destacar no momento as seguintes:

Primeiro: a) **a investigação sobre o método nas ciências sociais.** Isto existe em forma de apostila de um curso que eu dei no Paraná onde eu tentava articular, na máxima medida possível, o conhecimento da sociedade humana, e da cultura, e da história, com a autoconsciência que o indivíduo tem da sua continuidade ao longo do tempo. Ou seja, fazer com que as chamadas ciências humanas se tornassem efetivamente humanas, no sentido de que o seu porta-voz não é alheio ao processo que ele está descrevendo, mas ele sabe exatamente qual é a posição dele no conjunto e qual é o papel que ele está desempenhando.

Isto é uma coisa muito fácil de você perder. A coisa mais fácil do mundo é o cientista social se colocar a uma distância do processo descrito como se ele fosse um Anjo do Senhor, ou como se ele fosse um ser extracósmico que está observando o processo. Por exemplo: eu acho a coisa mais notável quando se estuda um dos pioneiros das ciências sociais, que foi Karl Marx: embora ele insistia na *práxis* — que é a unidade de prática e teoria — você não vê um momento, ele analisar a sua própria posição social. A que classe social pertencia Karl Marx? Você não vê uma menção a isto em toda obra dele. Se a classe social tem algo a ver com a ideologia que você desenvolve, então qual era a posição social de Karl Marx na ordem das classes, e como isto afetou a sua visão ideológica da sociedade? Você não vê uma linha a respeito disso. Então a *práxis* de que ele fala é uma *práxis* inteiramente coisificada, é uma caricatura de *práxis*, é uma coisa vista como se fosse num teatrinho, e não é a realidade da atuação do próprio Karl Marx. Quando ele diz que somente o proletariado pode ter uma visão objetiva do processo histórico, porque o proletariado é a classe explorada que não explora ninguém, eu digo: como você se coloca nisso? Como foi possível que você, não sendo um proletário, fosse o primeiro a chegar a essa visão objetiva? Você nos deve uma explicação sobre isto. Se você diz que só o proletariado pode ter essa visão, mas ao mesmo tempo

você, não sendo um proletário, é o primeiro que a alcança, você nos deve uma explicação. Esta explicação está ausente e está ausente a consciência do problema. Então eu digo: isso não é ciência social, isso é um fingimento. O indivíduo está fingindo que a sociedade é como se fosse um laboratório que só tem ratinhos e ele, não sendo evidentemente um ratinho, descreve a conduta dos ratinhos desde fora e desde cima.

Isto é a ilusão constitutiva das ciências sociais. E livrar-se desta ilusão é a primeira condição para um método objetivo nas ciências sociais. (Essa apostila sobre o método das ciências sociais está acessível, eu não sei se está *online*, mas se não estiver, daqui a pouco nós vamos colocar em circulação aqui através do Seminário de Filosofia.)

Uma outra investigação (b) feita foi sobre **a natureza do poder**. E isto serviu de base ao Curso de Filosofia Política — que com o nome execrável de teoria do Estado — eu dei na Universidade Católica do Paraná. Por duas vezes eu dei o mesmo curso. O curso partia de uma sugestão que eu peguei, por incrível que pareça, em Bertrand Russell. Diz-se que relógio parado também acerta duas vezes por dia! Bertrand Russell diz que o poder é o conceito central das ciências sociais, ou pelo menos da ciência política. Eu digo: não tem a menor dúvida! Mas a palavra “poder” aí deve ser tomada, não no sentido convencional do poder político que se identifica com o Estado, mas nós devemos nos aproveitar da circunstância de que na língua portuguesa poder é ao mesmo tempo um substantivo e um verbo, e devemos tomar o poder no sentido de verbo: o poder é poder fazer alguma coisa. Então definimos o poder como a possibilidade concreta de ação. “Possibilidade concreta” pode também ser dita como “potência de ação”, para distinguir da mera possibilidade teórica. Por exemplo, eu tenho teoricamente a possibilidade de me tornar papa, mas concretamente eu não tenho, ou pelo menos não tenho mais, eu devia ter pensado nisso um pouco mais cedo — aliás, eu odiaria ser papa.

Então poder é possibilidade concreta de ação. E o poder, no sentido político, é a possibilidade de ação sobre os outros, no sentido de dirigir a utilização que eles fazem do seu próprio poder. Cada pessoa só faz algo quando pode fazer. [1:10] Então, cada um tem uma possibilidade de ação, uma possibilidade concreta de ação, e a possibilidade que o indivíduo tem pode ser integrada dentro do corpo de possibilidades que um outro tem. Por exemplo: se Stalin mandava um oficial prender um inimigo, supõe-se que o oficial tinha o poder de prender o inimigo. Mas este poder estava integrado dentro do poder de Stalin de mandá-lo fazer isto ou aquilo. Então, vamos dizer, é da natureza do poder humano estar sendo sempre integrado em outros conjuntos que transcendem a sua esfera de poder. Em última análise: se você chegar no topo do poder humano e imaginar o homem mais poderoso que já existiu, ainda assim o conjunto do poder dele está integrado dentro da estrutura do universo onde ele existe, o qual ele não vai poder mudar.

Da fenomenologia do poder sai, então, a tipificação das modalidades de poder, que são, evidentemente, três: a) o primeiro poder que você tem sobre os outros é o poder de matá-lo, ou de lhe trazer um dano intolerável, ou o poder de convencê-lo de que você pode fazer isto. Esta é a forma primeira e mais elementar do poder. Esta nós a conhecemos desde pequeno, quando a nossa mãe ameaça bater na nossa bunda se nós fizermos isto ou aquilo, e nós então julgamos mais prudente não fazer; b) a segunda modalidade de poder é aquela que, em vez da ameaça de um dano, nos traz a promessa de um benefício: faça isso que eu lhe dou um doce. É fácil você perceber que a primeira forma é muito mais persuasiva que a segunda porque ela tem o elemento coercitivo, que pode chegar ao dano extremo, que é o de trazer a morte ao indivíduo: eu posso matar você! Ou você faz o que eu estou lhe mandando fazer ou você nunca mais fará nada. A segunda forma impõe uma escolha: você pode aceitar o benefício ou pode se abster do benefício; c) E a terceira forma é a persuasão: você pode convencer alguém a fazer alguma coisa.

Essas três formas são as únicas que existem e elas se corporificam no poder político-militar, no poder econômico e no poder intelectual, religioso, espiritual, como queiram chamar. Essas três formas dificilmente aparecem em modalidade pura. Aparecem mescladas.

Porém, hoje nós temos um campo de observação maravilhoso sobre isso: hoje em dia os três grandes blocos que disputam o poder no mundo — e que têm projetos de domínio mundial — representam, de algum modo, as três modalidades de poder. Você tem, em primeiro lugar, o esquema russo-chinês que é inteiramente baseado no poder político-militar; o segundo é o “ocidental”, corporificado, mais ou menos, no Grupo Bilderberg, no Council on Foreign Relation etc.; e o terceiro é o esquema “islâmico”.

Se nós perguntarmos quais são as classes sociais das quais se compõem os representantes desse poder, veremos, imediatamente, que as concepções que elas têm do mundo e da sua estratégia refletem a sua posição na sociedade. A elite dominante russo-chinesa é inteirinha composta de burocratas estatais, militares e funcionários dos serviços de inteligência. Por que é assim? Porque eles eliminaram todos os poderes intermediários: as representações de classe, as igrejas, etc. Eliminaram tudo e sobrou somente a burocracia estatal, que é, eminentemente, o serviço secreto. Então é evidente: se eles são oficiais militares e membros do serviço secreto, eles pensam como oficiais militares e membros do serviço secreto e, portanto, a questão geopolítico-militar é a única coisa que lhes interessa.

A elite ocidental é composta eminentemente de banqueiros e financistas. E a elite islâmica é composta de líderes religiosos.

Então, de certo modo, pela primeira vez na história do mundo nós temos essa situação altamente didática, em que os três grandes grupos que disputam o poder no mundo expressam, de algum modo, as três modalidades fundamentais de poder.

Isto não quer dizer que eles não usem de todos os recursos possíveis, inclusive os recursos característicos das outras modalidades de poder. Mas, na sua concepção geral, é muito claro que, por exemplo, o esquema russo-chinês explica tudo em termos geopolítico-militares. Isto está muito claro, por exemplo, nas obras do professor Alexander Dugin (com o qual eu terei, segundo se diz, um debate daqui a algum tempo; esse debate está sendo planejado; eu não sei como é que vai ser isso. Um debate muito estranho porque eu não sou 100% oposto às ideias do professor Dugin: tem muita coisa que eu concordo, então eu não sou um oponente simétrico). Mas, por exemplo, a descrição que ele faz da situação do poder no mundo é eminentemente uma descrição geopolítica, ao passo que as análises feitas pelo pessoal do globalismo ocidental são, em primeiríssimo lugar, análises econômicas. Claro que eles não desconhecem a geopolítica, mas isto está, para eles, em segundo lugar.

Tem de ser assim porque a elite russo-chinesa está localizada geograficamente. A elite russo-chinesa é russa e é chinesa: a elite russa é o governo russo e a elite chinesa é o governo chinês. Então, a soberania territorial é a base do seu raciocínio, evidentemente.

Mas o globalismo ocidental não tem base geográfica. Embora seja predominantemente anglo-americano, ele não se identifica com os interesses nacionais nem com os interesses estatais dos EUA ou da Inglaterra. É um grupo muito mais plurinacional; é realmente global. Seu grande esforço é para constituir um governo global, no qual as soberanias nacionais sejam absorvidas.

Então, evidentemente, eles não podem representar uma soberania nacional e querer extingui-la ao mesmo tempo.

O terceiro grupo também não é geograficamente localizado. Onde está a elite islâmica? Ela está onde estiver o Islã. E o Islã não é só uma religião: o Islã é um Estado multinacional. O Islã é toda uma concepção de dominação política também. Estender o domínio islâmico a toda a face da Terra, por meio da persuasão ou por meio da força, é uma obrigação islâmica fundamental. Mas, ao mesmo tempo, esta obrigação não está identificada com nenhum Estado islâmico em particular. O indivíduo que, representando uma nação islâmica, cuidasse antes dos interesses dela do que dos interesses do Islã como um todo, seria execrado pela comunidade e não permaneceria no poder mais dois minutos. Está aí o Mubarak: já está caindo pelas tabelas precisamente por causa disso. Aqui, a elite ocidental que gosta muito de raciocinar na base do *wishful thinking*, está dizendo que é um movimento leigo, no qual a Fraternidade Islâmica não está participando muito. Conversa mole. Isto é uma longa agitação. A Fraternidade Islâmica faz agitação contra o Hosni Mubarak faz trinta anos e finalmente a coisa explodiu. O que eles têm contra o Mubarak? O Mubarak, em princípio, é um aliado do Ocidente, então ele está trabalhando em favor dos seus aliados ocidentais e dos interesses nacionais do Egito, e não a favor do grande projeto islâmico de ocupação mundial. Então ele é um corpo estranho dentro do Islã e ele vai ter de ser expelido mais cedo ou mais tarde.

Eu fiz este parêntesis só para mostrar que hoje nós temos uma situação didática, na qual as três formas fundamentais do poder aparecem manifestadas em três [1:20] esquemas globais de dominação.

Foi para compreender como nós chegamos a um ponto em que imensos esquemas de poder pretendem dominar o planeta inteiro — e, naturalmente, impor as suas normas a populações que os desconhecem por completo —, foi justamente para tentar entender isso que eu comecei a investigação sobre a mentalidade revolucionária. Ou seja, o que me levou a esta investigação não foi o fenômeno dos movimentos revolucionários em si, formalmente conhecidos como tais, como a Revolução Francesa, a Revolução Russa etc. etc., mas o processo político mundial inteiro. Por quê?

A partir do momento em que eu procurei criar um conceito de revolução, encontrar um conceito de revolução que fosse suficientemente abrangente, que atendesse às condições da definição segundo Aristóteles — você tem de definir o objeto inteiro e nada fora dele —, então eu acabei definindo revolução como “um projeto de modificação profunda da sociedade humana a ser realizado mediante a concentração do poder”. Se faltar um desses dois elementos, você não tem um processo revolucionário; você tem algum outro processo parecido. Por exemplo: um país pode constituir um governo autoritário momentaneamente, para enfrentar um desafio, como se constituiu, por exemplo, na Áustria. Na Áustria tinha lá dois grupos nazista e comunista querendo estourar o país; então criaram um governo autoritário para sufocar os dois movimentos revolucionários. Esse governo, embora concentrasse o poder na sua mão, não tinha projeto de modificação profunda da sociedade, mas, justamente, o projeto de vetar a modificação profunda.

Em outros casos você tem grandes processos insurrecionais que levam o nome de revolução, como, por exemplo, a Revolução Americana, mas que não são revolução, nesse sentido, porque não implicam a concentração do poder e, na realidade, não modificaram em nada a estrutura da sociedade. Lendo o famoso livro do Andrew McLaughlin, *A História Constitucional dos Estados Unidos*, vê-se que a dita Revolução Americana não modificou praticamente nada da legislação que vinha do tempo da colônia, integrando leis inglesas que tinham sete ou oito séculos. Não houve modificação da sociedade e muito menos concentração do poder. Então por que continuamos

chamando a Revolução Americana de revolução, quando foi apenas uma guerra de independência? Então, examinando vários processos revolucionários, eu cheguei a essa definição.

Mas, tão logo eu cheguei a essa definição, eu vi que isto tinha uma aplicação muito mais ampla do que as revoluções violentas ou sangrentas. Então tínhamos que incluir aí as chamadas “revoluções pelo alto”, como definiu Adolf Hitler. Quer dizer: você já está no poder, você o conquista por meios não revolucionários — você o conquista por meios legais estabelecidos — e daí você começa a revolução desde cima. Como foi feito por Hitler, como foi feito pelo Allende e como está sendo feito no Brasil.

No começo do ano 2000, houve um Congresso Internacional Comunista em Pequim, e um autor japonês — cujo nome eu esqueci completamente, mas que mais tarde eu posso lhes fornecer — foi o sujeito que melhor resumiu a situação. Ele disse: “Não haverá mais revoluções insurrecionais; isto aí acabou. Todas as revoluções serão por cima. Então nós temos de conquistar o poder pelas eleições, com o detalhe seguinte: uma vez que nós chegamos ao poder pelas eleições, nós não saímos de lá nunca mais”. E isso foi exatamente o que foi feito no Brasil, e foi isso que o Hitler tentou fazer na Alemanha, e ele estaria lá até hoje se não tivesse tido a guerra.

Esses processos também são revolucionários. E é claro que os três projetos de globalização são o supramundo do movimento revolucionário, porque pressupõem a modificação mais profunda que se pode imaginar. Imagina o que significaria para dezenas de nações de repente elas serem submetidas a um governo que está colocado no exterior e que baixa as legislações sem nem você saber de onde vieram, como, aliás, já está acontecendo hoje: a ONU, a Organização Mundial da Saúde etc., tomam decisões e você é obrigado a obedecer sem nem saber. O povo não fica nem sabendo a origem daquelas leis. Ou então Islamizar o mundo inteiro à força; ou submeter todo mundo ao domínio russo-chinês. Claro que isso é uma modificação profunda e a centralização de poder é a mais formidável que já se viu ao longo da história, então é claro que isso é um processo revolucionário.

Foi para explicar isso — e não somente os movimentos revolucionários formais — que eu empreendi o estudo sobre a mentalidade revolucionária, no qual eu não tive a ambição de dar uma explicação global, mas somente explicar os princípios do discurso revolucionário de autolegitimação. É, eminentemente, um estudo sobre a ordem e os fundamentos do discurso, mostrando que estes fundamentos são as famosas três inversões: a) a inversão do tempo que é uma herança messiânica; b) a inversão de sujeito e objeto; c) e a inversão da responsabilidade moral, que é a negação do princípio de autoria.

Com vistas a fundamentar isto aí — isso há muito tempo atrás — eu vi que tinha de me aprofundar no estudo da teoria do discurso. E foi então que eu fui buscar o *Organum*, de Aristóteles, e lê-lo de acordo com uma sugestão que eu tinha encontrado em Avicena. Avicena inclui, no *Organum*, a Poética e a Retórica — o que para mim parece a coisa mais óbvia do mundo. Mas eu vi essa menção no livro do Barão Carra de Vaux sobre Avicena e depois procurei outras informações a respeito e nunca encontrei. Eu não sei se Avicena escreveu mais sobre isto; eu só conheço um parágrafo no qual ele diz isto. Eu vi a mesma sugestão — insinuada — em Santo Tomás de Aquino e procurei, procurei, procurei, e não encontrei mais nada. Então eu pensei que valeria a pena escavar isso aí, porque se a Poética e a Retórica fazem parte do *Organum*, então a conversão interna, o mecanismo interno de conversão do discurso, desde a expressão de impressões imediatas, que é a Poética, até a formalização numa demonstração matemática, faz parte da natureza do discurso, e deve estar lá embutida no Aristóteles — e foi daí que eu tirei a Teoria dos Quatro Discursos.

Para resolver essas coisas é claro que surgiram milhões de problemas de método. Por exemplo: como eu poderia garantir a minha própria idoneidade para fazer esses estudos? Porque eu — vocês sabem — não sou flor que se cheire; quando era moleque, era mentiroso pra caramba, inventava mil e uma histórias, enrolava todo mundo. Eu falei: como é que eu vou fazer para eu me precaver contra as minhas próprias más inclinações? Foi pensando nisso que eu criei o método que eu chamei “a contemplação amorosa”. A contemplação amorosa significa simplesmente reconhecer a integridade do ente, não só no sentido fenomenológico — onde Edmund Husserl recomenda o maior respeito pela constituição própria do ente e pela sua maneira de apresentar-se. Eu achei que era preciso dar um passo a mais: era preciso querer que o objeto fosse o que é: o que significa você ter um amor por ele. A mera objetividade fenomenológica — o respeito pela modalidade de apresentação do objeto e sua descrição tal como ele se apresenta — supõe uma atitude ética que não está abrangida no método de Husserl. O simples fato de o filósofo querer ser inteiramente objetivo e querer respeitar a integridade do objeto não basta, [1:30] porque toda a faixa de relações que há entre você e o objeto, com toda a carga de valores, afeições etc., pode contribuir para confundir completamente a sua visão do objeto ou, ao contrário, pode contribuir para esclarecê-la.

Pela minha experiência, você compreende melhor o ser humano quando você o olha com simpatia, do que com antipatia. A antipatia naturalmente o afasta do objeto: faz com que você o estranhe, que você o tema, e talvez até que o odeie. E, na medida em que o odeia, você vai preencher todo o espaço com projeções do seu próprio sentimento, ao passo que, se você amar o objeto... Então, o que é amar? Dizia São Tomás de Aquino: “*amor é o desejo de eternidade do ser amado*”. Então, se quero contemplar o objeto no que ele é, na sua essência eterna, eu tenho que ter amor por ele, senão não posso fazer isso. O que significa que esse método tem certos limites para a sua aplicação: chega um instante em que você está descrevendo um objeto que não pode ser amado de maneira alguma — e, nesse caso, o impedimento do amor é também um dos elementos fundamentais na sua descrição, quando se trata de algo fundamentalmente odioso.

É claro que para isso houve uma série de estudos parciais: o estudo sobre a natureza da psique, o próprio estudo da astrocaracterologia — que é um problema; um abacaxi científico enorme — e outros estudos. Mas eu destacaria, como o mais importante de todos, aquele que eu resumi no curso ‘A consciência de imortalidade’. Porque a partir do momento em que você tem elementos factuais que comprovam a existência de consciência independentemente do funcionamento do corpo, fica claro que a ideia do ‘eu permanente’ não tem nada a ver com o corpo e com todas as transformações que ele sofre ao longo do tempo. Quando vemos que as pessoas que forneceram depoimentos sobre as suas percepções em estado de parada cardíaca — e, portanto, de parada cerebral — notam que tinham uma consciência muito mais aguda e muito mais veloz; que transitavam entre várias faixas do tempo com uma velocidade impressionante, inclusive apreendendo aspectos da sua própria vida e relacionando-os como jamais tinham conseguido fazer antes. Esses depoimentos são de uma importância extraordinária, porque mostram duas coisas: primeiro: toda tentativa de compreender a consciência humana a partir do estudo do corpo humano, do cérebro, é perda de tempo. O que você pode estudar são mecanismos psíquicos, mecanismos da mente. Mas consciência não é a mente. A mente não é o cérebro, a consciência não é a mente, e o “eu” não é a consciência.

Raciocinando um pouco, agora, a partir de dados da Revelação, nós vemos o seguinte: a) não temos nem um único depoimento de uma pessoa que, nesse estado, tenha se transformado em Deus. Nenhum foi absorvido em Deus e perdeu a sua individualidade; b) no Evangelho Jesus Cristo promete a salvação, e a salvação pressupõe a durabilidade ilimitada do “eu” humano: quem vai ser salvo é a sua alma; portanto, é o seu “eu” permanente que vai conservar não só a sua individualidade, como conserva, de fato, as suas recordações e reconhece os outros seres humanos.

É evidente que isso é radicalmente incompatível com a possibilidade do que René Guénon chama de “realização metafísica”, onde você vai transcender a salvação. Veja: Jesus Cristo prometeu a salvação; René Guénon — com uma modéstia exemplar — prometeu algo mais, que ele diz que é muito superior à salvação. Só que essa perspectiva é incompatível com a salvação, porque, se você vai ser salvo, você vai ter que perseverar na sua individualidade; dissolver a individualidade não é salvá-la de maneira alguma. Então, você vai conservar sua individualidade, suas memórias, vai reconhecer as pessoas, e vai ter outra modalidade de existência, da qual nós podemos ter algum vislumbre por esses depoimentos que essas pessoas deram.

Note bem que eu não estou falando das experiências que elas tiveram com relação à vida além-túmulo, mas da experiência que tiveram com relação a esta vida, nas quais tinham uma consciência muito mais aguda e muito mais clara de tudo o que estava se passando em torno, e uma consciência das suas próprias vidas. Ora, eu não encontro em parte alguma das palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo a promessa de que nós vamos nos transformar em Deus, e de que seremos o próprio Deus. Podemos, metaforicamente, dizer, como disse São Paulo — mas note que ele disse em vida; durante a sua vida física —: “*eu não existo mais, é Cristo que existe em mim*”. Ora, o quê esse Cristo está fazendo lá? O Cristo o está constituindo enquanto indivíduo. Porque é o Logos Divino que é o fundamento da existência, da consistência ontológica do ser, nesta vida e na próxima. Então, o Cristo está em mim não para me dissolver, fazer com que eu cesse de existir, mas justamente para que eu exista. E para que eu exista como? Como Jesus Cristo? Não: como São Paulo Apóstolo.

Toda perspectiva que vá além da salvação é um blefe, é uma promessa que ninguém pode cumprir. Entre os realizados metafísicos que eu conheci, nenhum se parecia com Deus, nem um pouquinho. Eu conheci o Martin Lings, eu conheci o Seyyed Hossein Nasr, eu conheci o Frithjof Schuon — eram todos realizados metafísicos. Não se pareciam com Deus nem um pouco; e nada fizeram de divino. O Padre Pio fez coisas muito mais divinas do que eles e nunca disse que tinha virado Deus. Então, tudo isso aí é, evidentemente, um blefe, e eu só posso explicar isso como parte de um imenso esquema de conquista do poder, onde se vai tentar absorver as energias sobranes de outras religiões e absorvê-las dentro de um quadro Sufi, Islâmico etc. Bom, isso não vem ao caso no momento.

Está aí o resumo. Eu fiz isso aqui porque os rapazes que estão organizando o debate com o Dugin estavam tentando fazer um resumo da minha filosofia e encontraram uma dificuldade enorme, mesmo porque o material está tão espalhado... Fizeram o que puderam, está até bem feito, mas está muito incompleto, e eu acho que está faltando unidade naquele negócio. Então, eu dei essa aula também em função... **[queda da transmissão]**

Vamos continuar. Hoje tem muitas perguntas e todas são muito interessantes. Eu vou começar com a primeira que me foi enviada:

Aluno: Desde o começo do curso, custei a tomar gosto pela literatura. Sempre li desde cedo, mas, a partir do estrago acadêmico, passei a ler apenas livros de Filosofia e História. Nestas férias resolvi fazer um esforço para vencer o obstáculo e agora que tomei gosto pelo texto literário não consigo mais parar de ler. Depois de ler algumas obras de Shakespeare, Hermann Hesse, Musil, Borges e Huxley, me dei conta da gravidade das recomendações que o senhor tem dado desde o início do curso. Consegui perceber que a grande literatura pode funcionar como um santo remédio ao pensamento ideológico. No mundo estranhamente simplificado e falsificado em que vive a humanidade, a maioria das pessoas sendo incapaz de criar seu próprio vocabulário, seu próprio imaginário, como o senhor mesmo ensinou, ficam mais sujeitas ao pensamento ideológico, que é por natureza um pensamento simplificado e estreito, provocando assim o estreitamento do imaginário ante a complexidade da existência. Lembrei aqui das simplificações marxistas. Foi lendo, por esses

dias, O Lobo da Estepe, que me deparei com Harry Haller, personagem ficcional riquíssimo e complexo, para então me dar conta de que qualquer indivíduo é uma realidade muito mais complexa e dramática do que imagina a vã ideologia. Se um personagem de ficção pode ter tamanha complexidade, se a literatura está aberta a uma variedade inabarcável de situações da existência, tomar posse disso é remédio contra os reducionismos ideológicos e a abertura necessária para a grandeza e a complexidade do real.

Olavo: Matou a pau! É isso mesmo! Mas é isso que eu disse desde o início. Eu disse: olha, [1:40] uma pré-condição para um estudo frutífero da filosofia é o extenso domínio das grandes obras da literatura, porque isto vai formar a sua imaginação e vai ampliar você para todo o campo das possibilidades humanas. E isso é exatamente o que ele diz aqui. Quando você pega um único personagem, como esse Harry Haller, que é um personagem de *O Lobo da Estepe*, e vê que tem tanta coisa ali dentro, tanta complexidade, você entende que essa é uma imagem mais adequada do ser humano do que o mero esquematismo com o qual nos referimos às pessoas, até caricaturando-as e comprimindo inadequadamente. A literatura é o quê? É uma coleção de existências humanas possíveis. Aristóteles já dizia que a poesia é mais verdadeira do que a história – poesia se entende a literatura em geral –, no sentido de que esse corpo de possibilidades, embora seja ilimitado, se aproxima mais de uma compreensão efetiva das coisas do que a mera narração histórica. Porque na narração histórica você é obrigado a fazer uma seleção, e a seleção é mais ou menos arbitrária, ao passo que a literatura se atém ao essencial do personagem. Com relação a um personagem real, você pode ter um grande número de informações irrelevantes e não saber como articulá-las. Somente na obra de imaginação é que o autor está livre para se ater àquilo que é o mais importante no personagem. Então, ler muitas obras de literatura é até condição para que se possa entender a história; se você não tiver esses pontos de comparação, não adianta. O aluno fez o contrário: começou estudando filosofia e história e, agora que voltou para a ficção, percebeu que tem até que parar um pouco de ler os livros de filosofia, para se aprofundar na literatura e depois voltar. Está muito certo. É isso mesmo o que se tem de fazer.

Aluno: Tenho alguns amigos que considero sérios estudiosos da tradição vedantina, que na exposição das várias doutrinas metafísicas, desde a monista até a advaitina, criam problemas para mim com os seus (meus) ensinamentos sobre a nossa condição como almas imortais individuais. Acompanhei até agora as suas aulas, dando especial atenção às aulas a partir da quinquagésima sexta, que são aquelas em que o senhor dá especial atenção ao tema. Pois bem, lembro-me de duas afirmações que o senhor fez que me impressionaram: uma delas foi que a realidade da alma, frente ao absoluto, é inexpressável, e o mais próximo dessa expressão seria a afirmação dialética de doutrinas aparentemente contraditórias; a outra foi a lembrança da frase de São Tomás, “no paraíso as almas se fundem, mas não se confundem”. A minha dúvida é se mesmo as doutrinas de Shankara, por exemplo, não se sustentam face aos seus ensinamentos e aos da tradição cristã. Pergunto isso porque a minha experiência espiritual-existencial (é a única que consigo ter) me leva a aceitar os ensinamentos cristãos e os seus, mas mesmo assim me restam dúvidas sobre uma pretensa superioridade intelectual dos ensinamentos monistas de um Shankara ou de um Buda, alegados por esses amigos.

Olavo: Olha, sinceramente eu não vejo no que consiste essa superioridade. Eu levei isso a sério por um tempo, quando comecei a ler René Guénon (isso há mais de trinta anos), mas, hoje, sinceramente, não consigo mais ver onde estaria isso. Você veja: a doutrina vedantina, no seu conjunto, é uma metafísica; metafísica é uma descrição esquemática da possibilidade universal – mas é apenas uma descrição esquemática. Se você estudar o Vedanta inteirinho durante anos a fio, você não vai ter o mais mínimo conhecimento de um negócio chamado Deus. Porque o que há ali são ideias e doutrinas, e Deus não se conhece por ideias e doutrinas, mas pela sua ação efetiva no mundo. Por exemplo, esses dias, lendo o material do professor Dugin — ele fala muito em criar uma sociedade

baseada no senso do sagrado, recuperar o senso do sagrado etc. etc. —, lendo aquilo eu comecei a dar risada. Eu falei: espera aí, o sagrado não é uma entidade divina, o sagrado é um conceito acadêmico. Não tem nada dentro do sagrado. E eu quero saber onde é que está a ação de Deus. Deus é um ser especificamente diferente de nós: eterno, imutável, onipotente, nosso Criador, e que pode agir no mundo — essa é a coisa mais importante. Todas as doutrinas não interessam em face da mais mínima ação divina no mundo. Toda a modernidade faz tanto a apologia da experiência, mas, quando se chega naquelas experiências que podem nos dar um conhecimento do modo de ação divina, as pessoas viram a cara e não querem estudar; elas não querem saber disso. Os acontecimentos de ordem miraculosa são a intervenção direta de Deus no mundo, e eles têm de ser estudados em profundidade. E se você vira as costas para isso, então você vai ter de se pegar em doutrinas. Mas, como dizia São Tomás de Aquino, contra fatos não há argumentos. Então, podem me apresentar a doutrina mais linda do mundo a respeito de Deus, e isso vai dizer menos do que o próprio Deus pode dizer em uma intervenção, como Ele fazia durante aquelas curas miraculosas do Padre Pio ou como fez em Fátima. E por que é que você vai prestar mais atenção no que os homens dizem sobre Deus do que naquilo que o próprio Deus está mostrando para você? Isso, no mínimo, é anticientífico, não?

Durante muito tempo eu tive muito respeito por essas doutrinas todas. Mas na hora em que eu perguntei: “espera aí, mas onde está Deus, onde está a ação divina aí?” Não tem! Você tem homens se esforçando para alcançar uma elevação espiritual, chegando a conclusões, tendo, às vezes, intuições metafísicas bonitas, fabulosas; mas tudo isso é humano ainda. Nenhuma doutrina vai elevá-lo até Deus. Você não se eleva até Deus, é Deus que vem até você — isso aí é uma coisa experimental. Eu às vezes até me arrependo de ter gastado tanto tempo estudando doutrinas metafísicas. Por exemplo: se você chega ao auge da realização metafísica, que intuições metafísicas maravilhosas você vai ter? Você vai conhecer os princípios da lógica, vai tê-los por evidência imediata, como, aliás, qualquer pessoa tem; vai conhecer os princípios fundamentais do ser, e pronto! Você não vai passar disso aí. Você vai se converter, se transformar, no Brahman? Você vai se transformar no infinito, criador e mantenedor do cosmos? Você não vai fazer nada disso! Nenhum mestre vedantino jamais fez isso. Eu conheci um mestre vedantino de perto, Swami Dayananda Sarasvati — era o diretor da Academia Védica de Bombaim, o cara que mais entendia do assunto no seu tempo —, e eu digo: era um filósofo brilhante, um doutrinador brilhante, mas o que havia de divino ali? Nada! absolutamente nada! Porque não há doutrina divina. Doutrina é o que os homens dizem a respeito; o que há de divino é a intervenção de Deus. Eu, que sou muito burro, levei décadas para perceber essa diferença, mas hoje é uma coisa autoevidente para mim. A tudo o que disserem a respeito de Deus no mundo, seja pelo aspecto metafísico, seja pelo aspecto teológico, eu digo: “bom, tudo isso é muito bonito; mas, certamente, Deus tem algo a dizer”. E, como diz São Tomás de Aquino, nós falamos através das palavras, dos signos; Deus fala através das palavras e dos fatos — das coisas.

Evidentemente, existe o discurso divino que está implícito em todas as coisas, em todo o universo etc., mas há também a ação específica de Deus dirigida ao ser humano: quando Ele faz algo. Este algo, estas intervenções divinas, são chamadas miraculosas. E as pessoas entendem tão pouco o milagre — o raciocínio atual sobre o milagre é tão burro — que as pessoas entendem o milagre como suspensão ou ruptura das leis da natureza. Como se elas conhecessem as leis da natureza! Mas que leis da natureza? Nós não conhecemos nenhuma lei da natureza; no máximo, conhecemos alguns hábitos — e quando damos uma olhada na física quântica, bom, esses hábitos parecem não ser muito constantes. Então, coisifica-se um treco chamado natureza, como se fosse um relógio que funciona perfeitamente, de maneira perfeitamente regular, e que, de repente, tem que parar de funcionar, para Deus intervir. Isso é coisa primária. Também, quando investigam o elemento miraculoso, não o investigam na sua totalidade, na sua verdadeira composição ontológica, mas só em alguns dos seus aspectos seletivos. Por exemplo, “Ah! O milagre do sol [1:50] em Fátima *talvez* possa ser explicado

por um fenômeno astronômico etc. etc.” Toda a astronomia do mundo não vai explicar porque aquele milagre teve de acontecer com hora marcada. Tem alguma lei astronômica que diz que tem de haver setenta mil pessoas em Fátima naquele momento? O que a presença das setenta mil pessoas tem a ver com o fenômeno astronômico? Nada. E o evento miraculoso está justamente na conjunção essencial e inseparável dessas duas coisas. Mais ainda, o que essas duas coisas têm a ver com a profecia da guerra seguinte (a ser anunciada por um novo fenômeno no céu, como aconteceu uma semana antes, em Paris)? O que uma coisa tem a ver com a outra? Nada. A conjunção de todos esses fatores, isso é que é o milagre. É um acontecimento de uma ordem específica, que não se reduz a nenhum acontecimento estudado por nenhuma ciência, seja a ciência física, seja a ciência humana, ou por todas elas ao mesmo tempo; é uma ordem específica de fatos.

O simples fato de as pessoas não terem percebido isso mostra como o ser humano é burro, como se torna burro ao raciocinar sobre o milagre. O que ele faz? Vira a cara... “Eu não quero ver, não quero saber.” E o estudo de um único desses milagres, o milagre de Fátima — esse simples fato — diz mais do que toda a doutrina vedantina jamais disse, por que é Deus que está falando, é a ação divina. O que me interessa a doutrina vedantina, a lógica vedantina, a lógica budista? Tudo isso é muito bonito, mas, do mesmo modo, a filosofia escolástica inteira, o que vale toda ela perto de uma intervenção do próprio Deus? Ora, nenhum filósofo escolástico, por grande que fosse, teve jamais a presunção de estar falando algo mais importante do que o que Deus disse. Mas chega aí um vedantino e diz “ah, nós temos uma coisa mais elevada, intelectualmente mais respeitável”. Que bobagem é essa? Que coisa de caipira! Os fatos têm de estar em primeiro lugar, e os fatos da ordem divina em primeiríssimo lugar. Agora, se você vira a cara, se você não quer ver, se acha que o simples fato de ser capaz de inventar uma hipótese de explicação já o desculpa de não examinar o fato, então não dá para discutir com você. Eu acho que a coisa mais boba do mundo é você rejeitar um fato porque não tem explicação para ele: o fato de não haver explicação é o começo da investigação e não a conclusão. Você não vai aceitar que um fato aconteceu porque não é capaz de explicá-lo? O pressuposto disso é que você é o explicador universal, que tem a explicação de tudo, e que tudo o que você não consegue explicar não aconteceu — esse pressuposto é absolutamente psicótico. Como podemos discutir com uma pessoa que acredita nisso? E, do mesmo modo, todas essas doutrinas sobre os estados múltiplos do ser... A doutrina dos estados múltiplos do ser do Guénon está cheia de furos, tem coisas absurdas no meio dela; dá uma impressão de um rigor intelectual total, mas quando examinamos direito vemos que não é assim.

Esse pessoal está muito impressionado com essas coisas pelo seguinte: eles querem qualquer coisa que os livrem de Deus. Serve até o vedanta. O vedanta, o budismo, qualquer coisa. Porque a presença de Deus é intolerável. Veja — este é um dos tópicos que, aliás, eu me esqueci de explicar na primeira parte, com relação ao que eu chamo método da confissão —, você só pode assegurar a verdade, a conquista da verdade, com base na sinceridade, quer dizer, na verdade sobre você mesmo. E essa verdade sobre você mesmo, você não pode conhecê-la inteira. Por quê? Porque você não está morto ainda; você ainda está se fazendo, de algum modo. Embora você tenha uma constituição ontológica permanente, existe uma história sua, que será a manifestação terrestre, temporal, desse “eu” permanente, e que será realmente a sua história, aquilo do que você vai se lembrar quando morrer. E é isso o que será salvo, ou que terá a danação. Ora, a única maneira de você garantir a sinceridade é a abertura perante o observador onisciente, que você não pode enganar. Essa abertura significa que a confissão não poderá ser apenas uma narrativa, porque há uma parte da história que você não conhece, mas Ele conhece. Então, é uma confissão que é ao mesmo tempo (a) uma confissão, (b) uma descoberta, no momento da confissão e (c) uma auto-constituição ou auto-realização, na medida em que você incorpora aquilo que você fica sabendo a mais, no instante em que está narrando. Somente o homem perante Deus pode se conhecer. E esse ‘perante Deus’ significa a abertura total e uma posição de estar totalmente indefeso perante a verdade. Isso é uma disciplina: alcançar isso aí e

dizer “eu quero a verdade a respeito de mim mesmo, qualquer que ela seja”. Na hora em que está dizendo isso, você conta a parte que você sabe e, então, aparece outra parte que você não sabia... Coisas que lhe pareciam importantes diminuem, outras, em que você não havia prestado atenção, aparecem.

Evidentemente, isso se reflete não tanto no sacramento da confissão quanto no exame de consciência, do qual o sacramento da confissão é apenas um resumo (por assim dizer: o resumo oficial que você faz perante o padre). Mas, no instante do exame de consciência, você está fazendo o exame de consciência não por uma introspecção subjetiva sua, mas está se abrindo para um conhecimento infinito que irá preenchê-lo até o ponto que você aguenta naquele momento. E aí, justamente, aparecem coisas que você... Olha, vou até contar para vocês: outro dia eu fui fazer um exame de consciência e lembrei-me de um pecado que tinha cometido há 45 anos e que tinha desaparecido da minha cabeça. E falei “Pô, mas eu fiz isso? Eu, que sou tão bacana, como é que fui fazer um treco desses?”. Pois eu fiz! 45 anos atrás! Então, isso não foi a minha memória. Eu estava lembrando os pecados dos quais eu lembrava e daí... tum!, aparece um outro! Não que eu estivesse dando importância àquilo; Deus deu importância àquilo e me fez lembrar. Isso é um processo que você não domina; e você se transforma no momento do exame de consciência. Então: é confissão, é descoberta e é auto-realização, ao mesmo tempo. E é isso o que a gente aprende com Santo Agostinho. Sua narrativa é exatamente isto: ele está contando uma coisa, daí aparece outra, e essa outra se incorpora na sua memória e muda o que ele sabe de si mesmo no mesmo instante e, portanto, muda a sua maneira de ser e o seu modo de presença no mundo. Isso aí, para mim, é a única via para o acesso à verdade, inclusive no mundo científico; inclusive na prática das ciências. Porque, se não há sinceridade, você encobre partes da sua investigação, parte do seu método, e faz coisas das quais depois não se lembra. E depois você recorta aquela conclusão científica toda bonitinha, mas não sabe de onde ela saiu. Isto aconteceu, por exemplo, com o próprio Robert Boyle: quando fez a bomba de ar para criar o vácuo, ele fez a descrição científica da bomba etc. Mas ninguém conseguia fazer uma bomba de ar igual, sem ver a que ele havia feito. Todas as descrições estavam furadas. Só quando você ia lá, conversava com o Robert Boyle e imitava a bomba dele ali no ato, aí saía outra igual. Isto quer dizer que na repetição da experiência existia um elemento de transmissão indizível, exatamente como em qualquer ensinamento esotérico – tem de ter a presença do mestre, senão tem algo que não funciona.

A pesquisa científica está cheia disto: é um elemento indizível e incontrolável, quase místico. E, se você não se lembra disto, você acredita piamente que a sua experiência pode ser reproduzida igualzinha, quando não pode, a não ser que você vá lá e ajude o sujeito a fazê-la. Esse elemento pessoal, essa fórmula pessoal, que foi tão enfatizada pelo Michael Polanyi, é um elemento constitutivo da ciência e de qualquer conhecimento. E qual é o problema? Por que o conhecimento obtido por uma alma sincera na verdadeira busca do conhecimento tem de ser menos válido do que um conhecimento consensual formado entre milhares de pessoas em torno de um mero estereótipo? Por exemplo: se eu sei de uma coisa, e só eu sei daquilo, aquilo é menos válido do que um consenso que se formou entre mil pessoas? Além disso, como formar consenso [2:00] em torno de experimentos científicos, se tão poucas pessoas podem assistir a um experimento científico? A ideia de que um consenso, de que uma sociedade etc., pode ter mais autoridade cognitiva do que a consciência de um ser humano é a coisa mais idiota que alguém já pensou. Vamos supor: Robert Boyle descobriu que existe o espaço vazio. No momento em que ele descobriu, quem sabia disso? Só Robert Boyle. E isso era menos verdadeiro do que se tornou depois, quando outras pessoas fizeram a mesma experiência? Não; o número de indivíduos que confirmam não tem nada a ver com a qualidade de veracidade ou não; nada, nada, nada! É apenas para garantir a confiança, para tirar o medo das pessoas; é um fator meramente subjetivo que dá importância a esse consenso científico. Toda e qualquer descoberta científica apareceu primeiro em uma cabeça e depois foi para as outras, e era verdadeira desde o

momento em que o primeiro descobriu aquilo. Não se tornou verdadeira pela repetição: a repetição é só para acalmar os outros. Se o sujeito enunciasse simplesmente a conclusão, e ele falasse “Olha, descobri tal coisa”, todo mundo ficaria incrédulo. “Então faça você mesmo”. Daí um faz, outro faz, outro faz, outro faz, uns quinhentos fazem (repetir quinhentas vezes uma experiência científica é alguma coisa); quinhentas pessoas fizeram, e bilhões de pessoas acreditam. Do mesmo modo, a propagação da crença em uma “verdade científica” é a mesma coisa que a propagação da crença em um acontecimento miraculoso – é exatamente igual. Quer dizer, qual é o critério de confiabilidade maior ou menor que existe aí? Nenhum! Zero. Acontece que, na modernidade, criou-se este mito do consenso dos sábios (e eles acham que são sábios) e isso passa a ter uma autoridade muito superior do que a que todos os santos e apóstolos jamais pretenderam ter. E nós acreditamos piamente nessas coisas.

Aluno: A incompreensão do caráter simbólico e, por assim dizer, sugestivo, da filosofia é o que está na raiz da revolta moderna, manifestada pelo ceticismo quanto à capacidade da filosofia em apreender a realidade?

Olavo: Certamente. Mas acontece que esse mesmo caráter simbólico é compartilhado pela ciência. O que é uma teoria científica? É uma demonstração lógica que coincide com a realidade experimental em determinados pontos, e só em determinados pontos. Então, é claro que é simbólico. Nenhuma teoria científica pode descrever o processo da realidade tomado em modo pleno, cheio. É só esquemático, e essa esquemática, então, simboliza o conjunto. Todo conhecimento humano é simbólico – por quê? Porque a estrutura da realidade é simbólica. Voltamos lá ao círculo de latência: conhecer um ente é ter um vislumbre do seu círculo de latência. Aquilo que você está vendo é um símbolo do conjunto. Isso não quer dizer que não exista enquanto tal e que seja somente simbólico: a expressão ‘somente simbólico’ não faz sentido, porque aquilo que não existe não pode ser símbolo de nada. O ente é perfeitamente existente, mas você não o conhece na sua totalidade, e sim no vislumbre, na antecipação do seu círculo de latência. E note bem que, se na percepção que você tem do objeto desaparecer o círculo de latência, o objeto se transforma apenas em uma figura recortada em cima do nada e, portanto, em um enigma completo; você não sabe mais nada. Se você não sabe que um cachorro pode mordê-lo, mas não pode cumprimentá-lo em alemão, você não sabe que é um cachorro, meu Deus do céu. Do mesmo modo, quando você conhece uma pessoa, você sabe o que ela pode fazer nos próximos dois minutos, três minutos; você tem essa expectativa; e se essa expectativa falhar completamente, você vai ficar totalmente desarvorado, porque significa que havia no círculo de latência desse ser algo que você jamais suspeitou. Então, conhecer algo não é conhecer somente aquilo que já está presente, aquilo que o ente já está apresentando, mas conhecer a sua potencialidade. Se você sumir com a potencialidade, nada mais existe. Por exemplo, quando você entra no seu carro e liga, você não espera que o motor funcione? Ou ele funciona ou ele vai falhar, uma das duas coisas ele vai fazer; mas ele não vai falar para você: “Não, meu filho, hoje não.” E se você esquecer-se disso; esquecer-se dessa expectativa — “ah, eu não sei o que acontece quando agente liga esta chave...” — Você liga a chave e ele começa a tocar musiquinha do Caetano Veloso? O motor toca Caetano Veloso e o rádio sai voando? Você não espera que nada disso aconteça. Esse conjunto de expectativas faz parte da presença do ser, e o conhecimento é isto. Por exemplo: a capacidade divinatória: meu amigo, o doutor Muller, sempre dizia isto: “Se você perder a capacidade de adivinhar, você será incapaz de ir ao banheiro”. Isto quer dizer que todo conhecimento humano tem uma parte de adivinhação certíssima. Você não é capaz de atravessar uma rua, não é capaz de ir ao banheiro, não é capaz de vestir suas calças, e assim por diante.

Aluno: O que seria o coeficiente de imprevisibilidade e de absurdidade? Eu não entendi a diferença entre o círculo de latência e esse coeficiente.

Olavo: Não, o círculo de latência não é a previsão que você faz. O círculo de latência é o conjunto de potências objetivas que estão em cada ser, do qual você pode perceber mais ou menos. Mas, se a sua percepção do círculo de latência for completamente amputada, então você não percebe nada; você percebe apenas formas estáticas no espaço, que você não sabe o que são. Perceber um ente é perceber algo do seu círculo de latência – não o círculo de latência inteiro, evidentemente.

Aluno: pode ter coeficiente de imprevisibilidade dentro do círculo de latência (...)

Olavo: Claro.

Aluno: (...) de absurdidade também..

Olavo: Claro. O coeficiente de absurdidade que existe em cada ser é aquele que existe no cosmos em geral. O cosmos não realiza todas as possibilidades. Tudo aquilo em que haja um coeficiente de potências não realizadas tem uma massa incontrolável de acontecimentos e transformações — incontrolável e inabarcável — que pode manifestar o absurdo realmente, ou pode parecer absurdo. Uma explicação totalmente racional do cosmos é impossível por causa disto: você vai esbarrar no coeficiente de caos e de imprevisibilidade. Se não existisse isto, o cosmos não poderia existir: o cosmos seria apenas uma teoria na mente de Deus, porque Deus inventou uma teoria perfeita. Eu digo: bom, a teoria, o modelo do cosmos tal como está na mente de Deus pode ser perfeito; mas no momento em que Deus cria algo que é especificamente diferente d’Ele, esse algo não pode ser perfeito como Ele, senão seria outro Deus. Então, o coeficiente do absurdo e, portanto, dentro do absurdo, o mal que nos acontece, é absolutamente necessário no cosmos; não tem como não ser.

[2:08:18] FIM DA AULA 92.

Transcrição: Dartagnan, Paulo Gomes de Souza Júnior, Jussara Reis de Abreu, Gabriela Marotta Vidigal.

Revisão: Eduardo Garcia de Queiroz.