

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 134
10 de dezembro de 2011

[versão provisória]

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

Boa noite a todos. Sejam bem vindos.

Nós vamos continuar com a leitura das Meditações e depois [vamos] parar para alguns comentários de ordem metodológica como os que eu fiz da outra vez. Nós estamos no parágrafo 18 da terceira meditação. Já lemos um pedaço. A parte decisiva é aquela:

“Concluirei que, se a realidade objetiva de alguma de minhas idéias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa dessa idéia; ao passo que, se não se encontrar em mim uma tal idéia, não terei nenhum argumento que me possa convencer e me certificar da existência de qualquer outra coisa além de mim mesmo; pois procurei-os a todos cuidadosamente e não pude, até agora, encontrar nenhum.”

O critério, portanto – é o que ele disse – é o da quantidade de realidade objetiva que existe em uma idéia. Se essa realidade objetiva transcende a capacidade que ele mesmo tem de criá-la, então é porque o objeto a que essa idéia se refere existe externamente no mundo.

“Ora, entre essas idéias, além daquela que me representa a mim mesmo, sobre a qual não pode haver aqui nenhuma dificuldade, há uma outra que me representa um Deus, outras as coisas corporais e inanimadas, outras os anjos, outras os animais, outras, enfim, que me representam homens semelhantes a mim. Mas, no que se refere às idéias que me representam outros homens ou animais, ou anjos, concebo facilmente que podem ser formadas pela mistura e composição de outras idéias que tenho das coisas corporais e de Deus, ainda que não houvesse fora de mim, no mundo, outros homens, nem quaisquer animais ou anjos.”

Ou seja, ele diz que há muitas idéias que podem ter sido criadas por composição a partir das idéias de outras coisas, e que, portanto, essas idéias não indicam necessariamente a existência objetiva dos entes correspondentes. Ele não pergunta se é possível universalizar esse processo. Se uma idéia foi composta por outras idéias, e estas idéias foram compostas por outras, e estas por outras, e assim sucessivamente, bom, tem de haver um limite. Ou então a

criação de idéias é infinita e ilimitada em si mesma e, portanto, a criação de idéias é a única coisa que existe. Mas se ele admitisse isso, ele não poderia admitir que tirara alguma idéia de alguma coisa corporal – coisa que ele está admitindo.

“E quanto às idéias das coisas corporais, nada reconheço de tão grande nem de tão excelente que não me pareça poder provir de mim mesmo; pois, se as considero de mais perto, e se as examino da mesma maneira como examinava, há pouco, a idéia da cera, verifico que pouquíssima coisa nela se encontra que eu conceba clara e distintamente: a saber, a grandeza ou a extensão em longura, largura e profundidade; a figura que é formada pelos termos e pelos limites dessa extensão; a situação que os corpos diferentemente figurados guardam entre si; e o movimento ou a modificação dessa situação; aos quais podemos acrescentar a substância, a duração e o número.”

Agora, um trecho fundamental:

“Quanto às outras coisas, como a luz, as cores, os sons, os odores, os sabores, o calor, o frio e as outras qualidades que caem sob o tato, encontram-se em meu pensamento com tanta obscuridade e confusão que ignoro eu mesmo se são verdadeiras ou falsas e somente aparentes, isto é, se as idéias que concebo dessas qualidades são, com efeito, as idéias de algumas coisas reais, ou se não me representam apenas seres quiméricos que não podem existir.”

Prestem atenção: “a luz, as cores, os sons, os odores, os sabores, o calor, o frio, e as outras qualidades que caem sob o [meu] tato”. Por que, segundo ele, essas idéias não indicam necessariamente a existência dos seus objetos [correspondentes] no mundo exterior? Porque ele não consegue concebê-las de maneira clara e distinta. No entanto, é evidente que o critério da clareza e distinção se aplica primordialmente aos conceitos e às idéias enquanto tais, e não aos seus objetos. Ele está tentando julgar os dados dos sentidos por um critério que vale eminentemente para as idéias, tais como ele mesmo as concebeu. Portanto, o critério é a consistência lógica. E onde está dito ou demonstrado que as sensações deveriam ter por si mesmas uma consistência e uma clareza lógica? Esse é um ponto que permanece um dos mais enigmáticos neste escrito. Que ele adotasse o critério da clareza e distinção para o julgamento das idéias é uma coisa, mas que ele usasse o mesmo critério para o julgamento da realidade exterior dos objetos dessas idéias, bom, aí é um salto imenso. A clareza e distinção são qualidades que são das próprias idéias, de maneira absolutamente independente da existência ou não dos seus devidos objetos. Se eu concebo, por exemplo, um dragão verde com bolinhas cor-de-rosa, essa idéia é clara, no sentido de que não se confunde com nenhum outro objeto; e é distinta, no sentido de que os elementos que a compõem não se confundem entre si – eu não confundo o verde da pele do dragão com o cor-de-rosa das bolinhas. A clareza é quando uma idéia é distinta das outras, e a distinção é quando ela é internamente clara. Eu concebo a idéia do dragão clara e distintamente; o que isso tem a ver com a existência externa ou não de um dragão? De onde ele tirou a idéia de que clareza e distinção poderiam julgar não somente a veracidade intrínseca das idéias, mas a existência ou não de um objeto exterior correspondente? Não há nem meio motivo para que um indivíduo faça isso, que use um critério estritamente lógico para emitir um julgamento de fato sobre a realidade ou não dos objetos mencionados nas idéias. Você pode procurar aqui e não vai encontrar

nenhuma justificação para isso, de onde eu concluo que é uma decisão voluntária.

Justamente ao contrário, me pareceria que o fato de certas idéias, como ele as chama – como a cor, o sabor etc. –, não poderem ter uma clareza e distinção como teria, por exemplo, a noção do quadrado ou do triângulo ou do dragão verde com bolinhas cor-de-rosa, esse fato me pareceria por si mesmo uma prova de que não fui eu mesmo que as concebi, porque eu não tenho, ao manejar essas idéias, a liberdade e a desenvoltura que tenho quando estou lidando com elementos puramente lógicos. Por exemplo, se pego a figura de um quadrado, eu consigo conceber todos os elementos que compõem o quadrado, deduzo as propriedades do quadrado etc., tudo com uma clareza extraordinária. Mas se quero dizer para mim o que é o sabor, se quero descrever a sensação do sabor, eu não posso fazer isso com a mesma liberdade, com a mesma facilidade. Isto significa que há nessas experiências um elemento de resistência à inteligência, e justamente o fato de haver esse elemento de resistência nos induz a pensar que elas não são criadas pela própria inteligência, não são criadas por nós mesmos, mas vêm de um elemento heterogêneo, um elemento de outra espécie, ou seja, nos leva a crer que essas “idéias” não são idéias de maneira alguma, não são criações da nossa mente, mas são alguma outra coisa que não é pensamento.

O que se vê aqui é uma inversão radical do sentido normal da experiência, onde as qualidades que são próprias do pensar são usadas como critério para julgar a realidade dos seres, dos fatos e das coisas, quando justamente nós sabemos por experiência que não existe no mundo real nenhuma coisa que tenha por si mesma a inteligibilidade de uma idéia. Porque a idéia é criação da própria inteligência, [00:10] e é [natural] que eu entenda aquilo que eu mesmo estou pensando. Mas se me vem um objeto do mundo exterior e eu recebo a sensação dele, estas sensações, por definição, não podem vir com a clareza conceptual de uma idéia. Se fosse assim, então jamais poderia haver confusão entre uma coisa e outra, entre um som e outro, entre um sabor e outro. E a própria existência de erros nos sentidos mostra que esses dados sensoriais não são fáceis de manipular, [que] eles não cedem tão facilmente à nossa exigência de clareza e distinção. Então: onde Descartes vê um indício de que essas coisas são inexistentes fora dele, normalmente nós veríamos exatamente o contrário: se não consigo manipular esses elementos com a mesma facilidade com que manipulo as minhas idéias, é porque simplesmente esses elementos não são meus, eu não tenho poder sobre eles.

“Pois, ainda que eu tenha notado acima que só nos juízos é que se pode encontrar a falsidade formal e verdadeira, pode, no entanto, ocorrer que se encontre nas idéias uma certa falsidade material, a saber, quando elas representam o que nada é como se fosse alguma coisa. Por exemplo, as idéias que tenho do calor e do frio são tão pouco claras e tão pouco distintas, que por seu intermédio não posso discernir se o frio é somente uma privação do calor ou o calor uma privação do frio (...)”

Mas saber se o calor é uma privação do frio ou o frio é uma privação do calor, isto é uma explicação causal do calor e do frio, e não uma simples sensação. Sentir o calor é uma coisa, saber de onde ele vem é outra, e conseguir discernir, entre o frio e o calor, qual é causa de qual, é ainda um terceiro

elemento. Ou seja: saber se o frio vem do calor ou o calor do frio ou da privação respectiva não faz parte da sensação de calor e de frio – é uma outra coisa completamente diferente. É uma pergunta que está na sua mente e que você acrescenta àquela sensação mediante um ato de curiosidade: você quer saber algo mais, que a simples sensação por si mesma não lhe fornece. Portanto, onde há falta de clareza aí? É no pensamento que tenta tratar como se fosse elemento conceptual o que é uma sensação. É aí que se introduz a confusão. A confusão e a obscuridade não estão nas sensações mesmas, mas na maneira de abordá-las.

“(...) e visto que, sendo as idéias como que imagens, não pode haver nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa, se é certo dizer que o frio nada é senão privação do calor, a idéia que mo representa como algo de real e de positivo será sem despropósito chamada falsa, e assim outras idéias semelhantes (...)”

Vejam, no momento em que Descartes chama as sensações de idéias, ele já operou aí uma conversão. No instante em que tenho uma sensação, eu não tenho nenhuma idéia dela; é depois, quando me recordo dela e trabalho esse elemento na memória, é daí que crio uma idéia a respeito. Não é a mesma coisa sentir frio e dizer “eu estou sentindo frio”. Quando pronuncia essa frase, você está se referindo mentalmente e verbalmente a uma sensação. Ao dizer que está sentindo frio, você não transmite o frio, não transmite o calor; mas transmite apenas o quê? A idéia. Você pode, por exemplo, estar falando ao telefone – você está no pólo norte e o sujeito está no equador – e dizer “Eu estou morrendo de frio!”. Nem por isso o cara que o está ouvindo vai sentir frio. Portanto, o que você transmitiu para ele não foi a sensação, foi simplesmente a idéia. No instante em que Descartes trata as sensações como se fossem idéias, ele já negou às sensações um estatuto próprio que as diferencia das idéias, e, a partir daí, tudo se torna idéia e, portanto, pode entrar na categoria do verdadeiro e do falso. Mas notem bem que em tudo isso há realmente uma inversão da estrutura normal da experiência. É por isso que eu digo: ele não pode ter experimentado as coisas como ele as narra, mas pode tê-las pensado assim. E na conversão da experiência para o pensamento se introduz, então, a inversão, sem que ele perceba.

“(...) pois se elas são falsas, isto é, se representam coisas que não existem, a luz natural me faz conhecer que não procedem do nada, ou seja, que estão em mim apenas porque falta algo à minha natureza e porque ela não é inteiramente perfeita. E se essas idéias são verdadeiras, todavia, já que me revelam tão pouca realidade que não posso discernir nitidamente a coisa representada do não-ser, não vejo razão pela qual não possam ser produzidas por mim mesmo e eu não possa ser o seu autor.”

Ou seja: essas “idéias” não podem ter vindo do nada, mas como, aparentemente, não vêm também de nenhum elemento do mundo exterior, então só podem ter sido criadas por mim. Ora, se as sensações fossem criadas por mim, eu teria a liberdade de ter a sensação que eu desejasse no momento em que quisesse, como posso fazer com as idéias – eu posso pensar o que quiser: se eu quiser pensar em elefante, eu penso; se quiser pensar em quadrado, eu penso; qualquer coisa que eu queira pensar, já a estou pensando automaticamente. Porém, as sensações não são assim: se estou no pólo norte, se estou no Alaska, eu posso querer sentir calor, mas não sinto. Esse elemento

coercitivo das sensações faz parte daquele coeficiente de realidade objetiva que ele estava exigindo para poder crer que essas “idéias” têm um correspondente no mundo exterior, que não foram inventadas por ele.

Como é que o indivíduo, a essa altura, pode falar em clareza e distinção se ele não distingue sensação de idéia, se não distingue, por exemplo, entre sentir calor e frio e o que é pensar sobre o calor e o frio? Aí já se introduziu uma tremenda confusão. Ele admite que essas “idéias” não podem ter vindo do nada e, portanto, se não vêm de nada exterior, só podem vir dele. Seria o caso de dizer: “Produza uma. Olhe uma superfície azul e enxergue-a vermelho. Dê uma martelada no dedo e sinta prazer em vez de dor. Corra dois quilômetros e sinta-se perfeitamente descansado” – e assim por diante. Porque, se foi tudo criação da minha mente, eu devo poder transitar entre as sensações com a mesma liberdade, com a mesma desenvoltura com que transito entre as minhas idéias. Ora, esta resistência das sensações à minha vontade de pensá-las de outra maneira, isto faz parte daquele coeficiente de realidade que ele estava exigindo das idéias para admitir que elas têm um correspondente no mundo exterior.

Notem bem: quando digo isso eu não estou discutindo, não estou questionando a filosofia de René Descartes. Lembrem-se de que estamos examinando este texto como uma autobiografia, como um depoimento. O que eu questiono é que ele tenha efetivamente experimentado as coisas desta maneira. Isto é impossível – como um homem dessa inteligência, que foi um dos maiores matemáticos do seu tempo, conseguia confundir uma sensação com a idéia da sensação? Como é que ele podia chegar a imaginar que cores, sons, odores etc., são criações da sua própria mente, quando ele não é capaz, obviamente, de criar nenhuma dessas coisas voluntariamente? Ele teria de supor [00:20] um mecanismo mais profundo nele, que está fora do alcance do seu controle consciente e que cria todas as coisas. Porém, a existência desse elemento mais profundo, dessa capacidade criadora mais profunda e invisível, é ainda mais questionável do que qualquer sensação que venha do mundo exterior. Como é possível não ter percebido isso?

“Quanto às idéias claras e distintas que...”

Ah! Pior: quando ele fala das idéias claras e distintas que ele forma das coisas corporais, essas idéias é que são verdadeiramente idéias, e não sensações. Veja aqui. Ele fala: “A grandeza ou a extensão em largura, longura e profundidade.” Ora, uma coisa só tem grandeza, só tem tamanho em relação a outras coisas. Portanto, o tamanho de um objeto qualquer não é uma propriedade que ele tenha em si mesmo e que ele exiba naturalmente, mas supõe uma comparação, no mínimo, com as proporções do meu próprio corpo. Esta comparação, esta sim é feita pela mente. Por exemplo, a idéia de maior e menor: uma coisa é maior em relação a outra que é menor, e vice-versa. Uma coisa não pode ser maior em si mesma – seria o maior absoluto. Isso só existe na língua árabe: *Allahu akbar* – *akbar* é o superlativo do maior, maioríssimo, e atribuem isso a Deus justamente porque é uma idéia impensável. Seria uma espécie de teologia positiva, que raciocina a respeito de Deus tomando tudo no superlativo absoluto – é uma técnica teológica, não tem nada a ver com a descrição de objetos reais desse mundo. O maior absoluto não existe, todo maior é relativo a um menor, e assim por diante. E essas comparações não são

sensações – elas são feitas pela mente. Então, enquanto estou lidando com esses elementos – a extensão, largura, profundidade etc. –, eu estou navegando entre elementos que a minha própria mente concebeu. Ora, por que ele considera objetivos justamente esses elementos que a mente concebe, e os outros, que não poderiam ser criados pela mente de maneira alguma – como o calor, o frio etc –, ele considera totalmente hipotéticos e subjetivos, por assim dizer? Vocês vêem que aqui a ordem da experiência está completamente não só falseada, mas invertida.

“Quanto às idéias claras e distintas que tenho das coisas corporais, há algumas dentre elas que, parece, pude tirar da idéia que tenho de mim mesmo, como a que tenho da substância, da duração, do número e de outras coisas semelhantes. Pois, quando penso que uma pedra é uma substância, ou uma coisa que é por si capaz de existir, e em seguida que sou uma substância, embora eu conceba de fato que sou uma coisa pensante e não extensa, e que a pedra, ao contrário, é uma coisa extensa e não pensante, e que, assim, entre essas duas concepções há uma notável diferença, elas parecem, todavia, concordar na medida em que representam substâncias.”

Ou seja: eu concebo que uma pedra é uma substância porque eu mesmo acho que sou uma substância – eu sou algo que existo em mim mesmo, por mim mesmo; portanto, a pedra deve ser algo que existe em si mesma.

“Da mesma maneira, quando penso que sou agora e me lembro, além disso, de ter sido outrora e concebo mui diversos pensamentos, cujo número conheço, então adquiero em mim as idéias da duração e do número que, em seguida, posso transferir a todas as outras coisas que quiser.”

Ora, se a idéia do número eu pude tirar de mim mesmo, como posso dizer que das coisas objetivas só apreendo, por exemplo, o tamanho, a largura, a profundidade, se tudo isso não passa de número? O que ele está fazendo é confessando que aquilo que ele reconhece como traços objetivos – como largura, profundidade etc. – são, de fato, subjetivos. Agora, [sobre] o fato de que a pedra existe: como eu poderia, do fato de que eu existo, deduzir que uma pedra existe como substância, que existe em si mesma – quer dizer, que ela é uma substância, que é alguma coisa, que não é um nada? A minha existência não implica de maneira alguma a existência de pedras. E eu não vejo nenhum modo de deduzir, do fato de que eu sou uma substância, o fato de que a pedra também é uma substância. Aqui, novamente, vemos que ele parece estar querendo tirar da sua própria cabeça aquilo que não está na cabeça e, em seguida, [ele quer] pegar aquilo que não poderia vir da sua própria cabeça de maneira alguma e dizer que vem de dentro dessa cabeça. [Constatamos] que aquelas pequenas inversões que ele fez no começo vão ampliando, ampliando, ampliando, ampliando, até chegar ao verdadeiro mundo às avessas.

“Quanto às outras qualidades de cujas idéias são compostas as coisas corporais, a saber, a extensão, a figura, a situação e o movimento de lugar, é verdade que elas não estão formalmente em mim, posto que sou apenas uma coisa que pensa; (...)”

Mas é claro que estão em mim, pois tudo isso são formas da quantidade, são formas do número, que eu mesmo pensei!

“(...) mas, já que são somente certos modos da substância, e como que as vestes sob as quais a substância corporal nos aparece, e que sou, eu mesmo, uma substância, parece que elas podem estar contidas em mim eminentemente.”

Sim, claro que podem estar contidas em mim, porque são variedades do número, e o número é uma coisa mental. O que ele está dizendo é o seguinte: que todas essas idéias que ele tem das coisas, das substâncias, em suma, podem todas provir dele. Bom, muitas delas podem provir: o número, a quantidade, o movimento, a duração – tudo isso pode provir de mim. Mas há coisas que não podem. Quais são as coisas que não podem? As sensações a respeito das quais eu desenvolvo essas idéias. É ali que eu chego ao limite da minha criatividade mental. Então, na medida em que ele coloca sob a crítica as idéias dos objetos, ele acredita estar negando a realidade desses objetos, quando está apenas operando no campo das idéias. Isso é uma espécie de operação mágica. [É como] o que se faz, por exemplo, no vodu: você cria a imagem mental de uma criatura, constrói um análogo dela, e na medida em que você arranca a cabeça do bonequinho ou lhe dá umas agulhadas, você supõe que o objeto correspondente vai sofrer uma alteração qualquer. Aqui ele está fazendo a mesma coisa: ele opera no campo das idéias, mostrando a irrealidade objetiva e a subjetividade das idéias, e acredita estar fazendo a mesma coisa com os objetos externos correspondentes. Qualquer um que leia essa coisa e se deixe persuadir por isto está sendo levado por um raciocínio mágico. É claro que isso não vai alterar os objetos, mas vai alterar a maneira como você os vê. Há um verdadeiro processo hipnótico, pelo qual você acredita que manipular idéias afeta os objetos – você negou a realidade da idéia, portanto o objeto correspondente está negado também. Mas se eu negar todas as idéias que tenho a respeito de todas as sensações, isso não me liberta das sensações. Não é tão fácil assim... É claro que até certo ponto você pode induzir o seu corpo a sentir determinadas coisas, mas há um limite. Por exemplo, eu posso imaginar que estou voando, mas isso não dará ao meu corpo as demais propriedades de um objeto voador. Eu só terei a idéia do vôo, no fim das contas, e não a realidade dele. É possível, por exemplo, por hipnose, fazer o indivíduo sentir determinadas coisas, mas não todas as coisas. Por exemplo, você pode hipnotizar um sujeito e fazer com que ele sinta que acabou de almoçar, quando ele não comeu nada. Só que se isso for feito por quinze dias seguidos, o sujeito morre de fome. [00:30] Ele pode até estar persuadido de que comeu. Ou seja, até mesmo a hipnose tem o seu limite. E é justamente este limite, esta impossibilidade de a ação mental se prolongar para dentro do mundo das sensações e dos próprios objetos, é que nos afirma que os objetos não foram criados pela nossa mente.

“Portanto, resta tão-somente a idéia de Deus, (...)”

Quer dizer, de todas as idéias que ele examinou, só há duas, até agora, que resistiram ao seu exame: a idéia dele mesmo e a idéia de Deus. Ele não pode questionar sua própria existência. Então, ele tem que admitir que é existente – ele existe enquanto uma coisa que pensa. Agora ele vai examinar a última idéia, que é a idéia de Deus:

“Portanto, resta tão-somente a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo. Pelo nome de Deus, entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente,

onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa idéia possa tirar sua origem de mim somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita.”

Ora, já dizia Aristóteles: não pode haver o infinito quantitativo em ato, é só em potência; só é possível conceber o infinito potencialmente. Portanto, a idéia do infinito não é uma idéia positiva que eu pense, mas é um nome que eu dou à impossibilidade de pensar certas coisas. Quando você diz “infinito”, [você quer dizer] aquilo que não tem limites. Aquilo que não tem limites não tem um termo, portanto; não tem um fim, não tem uma figura, não pode ser pensado. Só pode ser pensado negativamente. Então, por que deveria ser necessário que essa experiência dos meus limites tivesse sido infundida em mim por alguma coisa externa, quando eu carrego esses limites comigo mesmo o tempo todo? A idéia do infinito só é pensada como uma possibilidade que se estende para além dos meus limites. E não é pensada positivamente. Para pensar positivamente, seria preciso ter um conteúdo determinado. Mas para isso, você precisaria ter um conhecimento infinito, o que é impossível. É o famoso negócio da teologia negativa: você consegue pensar Deus por negação: negação da finitude, negação da imperfeição, negação do pecado, etc. etc. Por exemplo, conceber a onipotência: a onipotência significa o sujeito poder tudo a qualquer momento. Eu só posso pensar isso verbalmente, eu não posso conceber isso efetivamente. Se eu começar a fazer uma lista dos poderes, eu não termino mais.

Tanto a infinitude quanto a onipotência não são idéias positivas que eu possa pensar como penso, por exemplo, a idéia de um urso ou de uma mesa ou de uma pedra. Mas são um instrumento lógico pelo qual eu concebo potencialmente a idéia de coisas que transcendem o limite do pensável. Então por que essa idéia precisaria ser colocada em mim por algo externo, se eu carrego comigo os meus próprios limites, se eu conheço os meus limites e suspeito pelo menos que haja algo para além deles? Na hora que eu suspeitei isso, pronto, já estou aberto para a idéia do infinito.

“E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma idéia verdadeira, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. (...)”

Opa! Um momento! Eu tenho a idéia de Deus ou tenho a capacidade de concebê-la?

Ele diz que “há mais realidade na substância infinita do que na substância finita”. Isto não é uma observação, isto é uma dedução. Se você diz que uma substância é infinita, então é porque existe toda uma realidade dentro dela.

Portanto, ela tem mais realidade do que qualquer substância finita que seja designada. Isto decorre da própria definição que você postulou. Se algo é infinito, então ele tem um coeficiente de realidade infinito. Por que essa idéia precisaria ter sido colocada em mim pelo próprio infinito, se, no instante em que eu a defino, eu mesmo já decretei que ela tem uma realidade limitada? Então, veja que tudo o que ele está dizendo que vem de dentro dele é o que nós sabemos que vem de fora, e vice-versa. Temos uma completa inversão da estrutura da experiência.

A doutrina católica ensina que a idéia de Deus não é uma idéia inata, mas a capacidade de concebê-la é inata no ser humano. O que não quer dizer que ele a conceba. Se fosse necessariamente uma idéia inata, então ninguém jamais duvidaria da existência de Deus.

“(...) Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as carências de minha natureza?”

Aqui novamente não é preciso ter a idéia de um ser infinito para isso. Por exemplo, Descartes media 1,52m. Bastava ele ver uma pessoa de 1,65m, para não falar de 1,92m, para saber que existe alguém maior que ele. Então ele não precisa do infinito para fazer essa comparação. Qualquer superioridade quantitativa a mais já seria suficiente para ele colocar essa idéia. E bastaria ele ver que essas superioridades são em número incontável — por exemplo, um sujeito é mais alto, outro é mais rico, outro é mais bonito e assim por diante —, e ele veria que o número das superioridades que pode haver em relação a ele é incontável. E daí para conceber uma superioridade infinita é uma mera questão de criar um conceito.

“E não se pode dizer que esta idéia de Deus seja talvez materialmente falsa, e que, por conseguinte, eu a possa ter do nada, (...)”

Não, eu não a tenho do nada, eu a tenho de mim mesmo e da minha experiência comparativa. A mente humana pode postular qualquer coisa. Neste sentido, ela não tem um limite preciso, então ela pode criar praticamente qualquer idéia que ela deseje. E, a partir da hora em que você concebeu a idéia, você só tem de raciocinar de maneira que seja coerente com a definição que você mesmo deu. Não há maiores dificuldades em fazer isso.

E note bem: quando começamos a enumerar as perfeições de Deus, fazemos tudo isso no vazio. Por exemplo, falamos “bondade infinita”: eu não posso conceber uma bondade infinita, eu posso pensar uma bondade, depois outra, depois outra, e proclamar *Alahu akbar*, ou seja, Alá é maior do que aquilo que eu estou dizendo. Mas note bem que não é uma enumeração positiva; é apenas potencial. Se eu tivesse uma idéia positiva do infinito, aí sim eu poderia dizer [que] não posso tirar isso de mim mesmo, foi o infinito mesmo que pôs aqui. De fato, pode haver [00:40] aí uma sutileza que é: na medida em que o indivíduo avança no conhecimento de Deus, ele pode começar a conceber várias qualidades de Deus positivamente, por quê? Porque ele as viu, ele as experimentou. Mas mesmo assim, não será a bondade infinita, será apenas

uma bondade muito grande para além da qual se estendem outras tantas que eu não conheço.

Por exemplo, imagine todos os favores que Deus concebeu ao Santo Padre Pio. Praticamente tudo o que o Padre Pio pedia, Deus fazia. Podia de vez em quando não fazer, mas em geral fazia. Imagine essa experiência repetida várias vezes por dia, dia após dia, ao longo de anos a fio. Você não pode dizer que a concepção que o Padre Pio tinha da bondade infinita de Deus fosse tão vazia e esquemática e meramente potencial quanto a de uma outra pessoa. Mas mesmo assim você pode dizer [que] essa concepção que ele tinha da bondade infinita era finita, por quê? Porque o Padre Pio morreu e nada mais disse nem lhe foi perguntado. Ele só teve tempo de pensar aquilo que ele já pensou. O que ele pode estar pensando no céu? Lá então é Deus mesmo que está infundindo na cabeça dele.

Isto quer dizer [que] não há nenhum motivo para que a idéia da infinitude divina ou a idéia da bondade infinita de Deus não tenha sido criada por mim mesmo, porque eu mesmo postulei isso. E postulei não a partir de alguma experiência que eu tivesse dela, mas justamente da falta de experiência que eu tenho dela. É uma hipótese, uma hipótese hiperbólica que eu componho.

Não precisaria ser nem sequer a idéia do infinito. Por exemplo, a simples idéia do maior: sempre existe uma coisa que é maior do que a outra. Tomamos, por exemplo, uma régua e identificamos a extensão de um centímetro. Dois centímetros é maior do que um centímetro, três é maior do que dois, quatro [é maior do que três e assim por diante até concebermos] dez mil quilômetros, dez mil anos-luz, etc. Eu não tenho experiência de nada disso, eu estou apenas postulando. Não precisaria nem ser o infinito. O simples indefinido, o indefinidamente maior já é concebido de maneira puramente potencial. E eu tenho a capacidade de pensar isso, porque se eu não a tivesse, eu não poderia pensar que nada é maior do que aquilo que eu conheço, porque pensar um centímetro maior que algo que não vi ainda é uma postulação que eu mesmo estou fazendo.

Por exemplo, quando o sujeito ganha um montão de dinheiro e diz: “Poxa, eu nunca tive tanto dinheiro assim na minha vida”, você não concebe que alguém possa ter um pouquinho mais? O George Soros ou o Rockefeller? Você não concebe que amanhã ou depois possa aparecer um sujeito muito mais rico do que aqueles que estão na lista dos cem maiores milionários? Claro, você pode conceber tudo isso muito facilmente! A própria idéia da grandeza ilimitada já sugere por si mesma a idéia do infinito. Não é necessário, por exemplo, a idéia de uma riqueza ilimitada. É preciso que seja a própria riqueza que infundiu isso em mim? Por exemplo, eu não sei quanto dinheiro tem o Bill Gates. Eu imagino que seja um montão de dinheiro, para mim, ilimitado. É necessário que a conta bancária do Bill Gates tenha infundido essa idéia em mim? Não, eu não preciso nem ver essa riqueza.

Então, novamente constatamos que este homem toma como produzido por ele aquilo que não poderia ser produzido por ele de maneira alguma, e vice-versa.

Aqui surge um problema: em que medida ele acreditava nisso? Eu estava lendo agora mesmo, na revista *First Things*, que é uma revista de intelectuais

católicos, um artigo sobre David Hume. O autor conta que o grande escritor Dr. Samuel Johnson ficou muito impressionado com o fato de que, no leito de morte, Hume, que era um ateu militante, estivesse perfeitamente tranqüilo diante da possibilidade de ir para um desconhecido, de desaparecer para sempre. E [o Dr. Johnson] tinha alguma dificuldade em admitir que David Hume realmente acreditasse naquilo que ele dizia, assim como tinha dificuldade de acreditar quando George Berkeley demonstrava que não existia a matéria. Ele pegou, chutou uma pedra e disse: “É assim que eu demonstro que eles estão errados”. Comenta aqui o autor, cujo nome é John Haldane:

“Assim como ele (Dr. Johnson) perde o ponto da metafísica de Berkeley, assim também a sua recusa de tomar a sério a calma de David Hume no leito da morte diz mais sobre a sua falta de temperamento filosófico do que sobre a autenticidade da crença de Hume. A questão não é se Hume era sincero nas suas crenças, mas antes saber quais eram e se elas têm força de demonstração da verdade”.

Se o problema da sinceridade da crença é abstraído, sobra o quê? Apenas uma proposição geral. Porém, se a proposição geral foi emitida com sinceridade, ela é uma proposição categórica; e se foi emitida apenas com ironia, ela é uma proposição hipotética. Se é uma proposição hipotética, eu tenho de tratá-la de uma maneira; e se ela é uma proposição categórica, eu tenho de tratá-la de outra completamente diferente. Portanto, o problema da sinceridade não é diferente ao [problema do] sentido da proposição.

Isto que este Haldane acabou de escrever é uma das ilusões mais destrutivas que existem no ensino universal da filosofia: a de que as proposições filosóficas podem ser discutidas em si mesmas, como se fossem fórmulas absolutamente uniformes para todo mundo e independentemente de quem as pronunciou e com que intenção as pronunciou e assim por diante. Ao fazer isso, você realmente está coisificando essas idéias como se elas fossem proposições matemáticas. Mas, ora, você pode fazer uma proposição matemática hipotética? Não, porque todas são hipotéticas. A matemática, assim como a lógica, não se refere a realidade nenhuma. Então nós dizemos que uma proposição matemática ou lógica é verdadeira se ela confere com aquelas que lhe serviram de premissa, e só isto. Então, de certo modo, não existe nas questões puramente matemáticas ou puramente lógicas, a diferença que existe entre os juízos categóricos e os juízos hipotéticos, porque eles são categóricos ou hipotéticos conforme a sua maneira de referir-se à realidade, e não a sua própria composição interna.

Se nós tomamos proposições filosóficas como se fossem juízos matemáticos ou puros juízos lógicos, então só resta uma perspectiva desde a qual você pode discuti-las, que é a da sua coerência interna ou da sua coerência com outras proposições que elas tomaram como premissa. Ou seja, vira uma discussão puramente formal. E quando você vê milhares e milhares de estudantes de filosofia examinando as proposições desde um ponto de vista puramente formal e acreditando que estão discutindo coisas reais, então é porque ficaram todos loucos. Isso aí é evidentemente a masturbação mental organizada. E por mais que você se aperfeiçoe nisso, vai cada vez mais se afastar [00:50] da possibilidade de apreender alguma realidade no que você está discutindo.

Essa é uma espécie de doença acadêmica contemporânea, onde tudo com que você está lidando viram idéias. Idéias no sentido de proposições que devem ser discutidas em si mesmas. E se você coloca em questão o tema da sinceridade ou não do sujeito que emitiu a proposição, dizem [que] você entrou no juízo *ad hominem*. Eu digo: Que juízo *ad hominem*? Eu estou tentando é saber qual é o sentido efetivo da proposição: se ela é uma proposição hipotética ou um juízo categórico! Porque como proposição hipotética eu posso aceitar milhões de coisas que como juízo categórico eu jamais aceitaria. Se o sujeito diz: “Se um dragão emite fogo, quem está na frente sai queimado”, é uma proposição hipotética e a consequência que você tira dela é perfeitamente aceitável, é logicamente coerente. E a questão de se existem dragões ou não fica completamente fora.

Isto quer dizer que essa arte da discussão das proposições tomadas em si mesmas e independentemente do seu substrato histórico, humano, real, aqui nos EUA virou a doença endêmica dos estudantes de filosofia, que levam as discussões destas coisas até as suas últimas consequências, e justamente porque chegam às últimas consequências, aquilo é absolutamente inconsequente. Temos de nos lembrar do conselho do Eric Voegelin: “Não estude idéias, estude a realidade”. Ali você tem a realidade do indivíduo chamado David Hume que, num certo momento, disse isto, mais isto, mais isto e mais isto. Disse, por exemplo, [que] “todo conhecimento é impossível”. Na verdade, não disse nada de novo. Pedro da Fonseca já havia dito: “*Quod nihil scitur*”, nada se sabe, é impossível saber qualquer coisa. Hume chega aí com dois séculos de atraso e diz a mesma coisa. Como disse em inglês, ficou mais famoso. Porque Portugal, naquela altura, já havia ido para a lata do lixo da história, então ninguém mais prestava atenção no que o português falava. Só Leibniz prestava atenção.

Então, Hume diz que nada se sabe, mas que nós temos uma tendência natural de acreditar que as coisas existem. Por exemplo, ele diz: “Por que nós odiamos a crueldade e apreciamos a benevolência? Não é porque nós sabemos que objetivamente certas coisas são cruéis e outras são benévolas, mas porque nós temos esta inclinação natural”. De cara, a primeira vez eu li isso, já me surgiu a pergunta imediatamente: Como é que você sabe? [Segundo Hume,] se você põe um elefante [diante de mim], eu não posso saber se o elefante existe. [Sendo assim,] como é que eu posso saber uma coisa muito mais complexa como a existência de uma tendência natural para pensar isto ou aquilo? No caso de Hume, também há esta inversão. E este tipo de inversão se tornou a marca característica de todo o pensamento na fase da Modernidade.

Outro dia eu estava escrevendo aqui uma introdução para uma coletânea de ensaios que eu pretendo publicar em inglês. Já está tudo traduzido. Mas aí eu falei: isso aí está tudo muito solto, tem vários assuntos, tem lá Maquiavel, Aristóteles, um não tem nada a ver com outro. Eu falei: eu preciso escrever a introdução juntando esses negócios. E onde é que essas coisas juntam? Elas não juntam em torno de um conjunto de teses filosóficas que estejam imperando sobre o conjunto, eu não tenho um sistema de filosofia no sentido em que os filósofos do racionalismo clássico, Spinoza ou o próprio Descartes tinham, quer dizer, um conjunto de proposições hierarquicamente organizadas. Eu não tenho isso, a filosofia já desistiu disso há dois séculos, fez muito bem de desistir. Mas, onde é que se unificam todas aquelas coisas em várias

investigações que eu fiz sobre isso, sobre aquilo? Na motivação que me levou a estudá-las.

Qual foi essa motivação? Eu sou obrigado a confessar que o que me levou às grandes investigações filosóficas não foi nenhuma daquelas questões grandes, nobres e altas que as pessoas discutem como, por exemplo, a existência de Deus, a vida após a morte, o sentido da vida, a existência do mundo exterior. Nada dessas questões que são rotuladas como tipicamente filosóficas nos manuais, não foi nada disso que me despertou a curiosidade filosófica. Foi a constatação de um fato histórico-social que me envolvia pessoalmente, que foi o fato de que, lendo filosofia desde o tempo de Descartes, lendo filósofos desde o tempo de Aristóteles até hoje, eu vi que nos últimos três ou quatro séculos havia uma tendência cada vez mais pronunciada no sentido do Hume, no sentido de negar o valor, a força da consciência individual no seu conhecimento do mundo exterior. Alguns faziam a crítica direta do conhecimento, como Hume ou George Berkeley; outros atacavam a consciência, reduzindo-a a uma espécie de epifenômeno, aparência de alguma outra coisa: seria uma aparência da ideologia de classes, segundo Marx; seria a aparência da *voluntée generale*, segundo Rousseau e Durkheim; seria uma aparência dos complexos inconscientes, segundo Dr. Freud; seria uma aparência dos arquétipos dos do inconsciente coletivo, segundo Dr. Jung; seria um efeito aparente das regras da linguagem, como pretendia Benjamin Whorf e [como] pretendia o próprio Foucault, segundo o qual o homem não é nada mais do que um boneco falado pela linguagem — *un pantin parlée par le langage* – ou seja, não somos nós a falar; é a linguagem que fala por nós sem que exerçamos a menor interferência nisso.

Então havia uma série de ataques devastadores às presunções cognitivas da consciência humana. Eu vi isso e, por outro lado, eu vi também que havia – não no domínio acadêmico, mas no domínio político – uma série igualmente grande, igualmente portentosa de esforços para dominar e subjugar a consciência individual. Havia hipnose, havia reflexo condicionado, havia programação neurolingüística, lavagem cerebral, engenharia social, havia mais isso, mais aquilo etc.

Naturalmente, aquilo me assustou muito, em primeiro lugar, porque eu sempre tive um horror instintivo a todas as forças impessoais que neutralizam a humanidade das pessoas. Tanto tive isso que eu nunca fui capaz de tratar ninguém impessoalmente, [nunca fui capaz de] de falar como se eu fosse um cargo. E agora eu mesmo eu estava comentando o caso [da] lei americana: a mulher do fulano chega lá no delegado e diz: “Meu marido ameaçou bater em mim”. Imediatamente, o sujeito é chamado à delegacia, e o delegado informa: “Meu amigo, você tem 24 horas para sair da sua casa, você não pode se aproximar dela num raio de dois quilômetros, só pode ver as crianças em tais ou quais horas, se puder, e se a sua mulher começar a sair com tudo quanto é homem, o senhor fique quietinho, não reclame”. Daí o cara diz: “Mas eu estou sendo condenado sem direito de defesa”. E o delegado responde: “Não, meu amigo, o senhor não precisa de defesa porque o senhor não está sendo acusado de nada, isto é apenas uma medida cautelar. Agora, se o senhor infringir a ordem, daí o senhor vai ser preso mesmo”. O delegado que diz isso sabe que ele está sacaneando o sujeito, ele sabe que está na prática condenando o camarada, mas formalmente não é uma condenação. O

delegado se esconde atrás do seu cargo, através do regulamento, e passa para o sujeito uma óbvia mentira que oficialmente é verdade. Eu sempre tive horror extremo a essas coisas, tenho vontade de bater nas pessoas quando fazem isso.

Partindo desse fundo emocional meu, dessa tendência (que até hoje me cria problema porque eu sou incapaz de tratar qualquer pessoa impessoalmente, então todo mundo vira parente), [e] diante desses fatos que eu tinha observado (uma seqüência na história da filosofia, outra seqüência na história política), eu perguntei: “Mas por que tanto esforço para controlar e subjugar um elemento que, segundo os próprios agentes, é em si mesmo um nada?” Se a consciência nada pode, então para que tanta tecnologia para subjugar-la? Temos aí um paradoxo, evidentemente

Acontece que essas duas coisas não são estudadas juntas [1:00] jamais. Se você estuda história filosofia, você está estudando história da filosofia, e para relacionar isso com a história política é um problema. Em geral, só os marxistas se preocupam com isso. Por exemplo, Antonio Negri escreveu pela primeira vez um livro que mostra o próprio Descartes como um elemento importante na Revolução Burguesa. [É] um enfoque interessantíssimo e absolutamente necessário. Nunca considere o Antônio Negri um bobão, eu o considero um homem altamente talentoso.

Então, o problema estava diante de nós, mas jamais aparecia como um problema acadêmico. Na universidade, ninguém vai estudar isso jamais. Então eu decidi que era isso que eu tinha de tirar a limpo. Só que é o seguinte: quando nós vemos que tudo isso aconteceu e vemos que o começo da filosofia moderna se dá com René Descartes – que parece que está fazendo o contrário, que parece estar colocando a consciência individual no topo da pirâmide, no topo da cadeia alimentar – , percebemos que a coisa complicou, ficou mais confusa ainda.

E um terceiro fator que tornava tudo mais confuso ainda: se você estuda a história das instituições políticas, todos os autores vão dizer que a modernidade se caracteriza pelo avanço da democracia, da liberdade e dos direitos humanos. Epa! A história política diz uma coisa, a história das idéias políticas diz outra coisa, a história da filosofia diz outra coisa. Mas nós não estamos todos no mesmo mundo, não é isso uma realidade só?! Onde é que essas coisas se unem para produzir sobre nós um efeito real? Em algum ponto elas convergem. Mas talvez desses problemas todos, o mais enigmático seja este: como é que aquilo que começou como uma apologia hiperbólica dos poderes da consciência individual — que é não só a suprema realidade, mas a única realidade e que só tem acima dela o próprio Deus, mas um Deus que está em contato direto com ela —, como é que uma tradição que começou assim terminou na negação total teórica e prática da consciência?

Isso é um enigma que eu não pretendo resolver agora, mas para cuja solução eu tive de desenvolver inúmeras investigações particulares. Eu achei que justamente expor esse tema, esse problema, para o leitor americano dos meus textos, seria uma boa maneira de ele suspeitar que existe uma ligação entre o que eu escrevi sobre Maquiavel e o que escrevi sobre Aristóteles etc., para ele não ficar perdido no ar. E também para vocês serve de pólo de orientação.

Absolutamente tudo o que eu estou dizendo e ensinando há trinta ou quarenta anos tem como pano de fundo a perplexidade e até a angústia que senti diante deste problema. Porque parecia que há uma conspiração geral para desmoralizar a consciência humana, no campo da teoria, e para subjugar-la, na prática, a tal ponto que todos os povos aceitem a escravidão como um estado normal. E, por incrível que pareça, isso começou com uma apologia desmedida da consciência individual humana com René Descartes.

Por esta aula de hoje, vocês vêem como essa apologia já continha dentro de si a raiz da sua própria destruição. O indivíduo botou a consciência humana [numa posição] tão alta, que ela tinha de cair. Eu pergunto: será que ele mediu a consequência disso? Será que não há um elemento irônico em tudo isso? Eu sinceramente não sei, é um problema que ainda vai levar mais algum tempo para investigar. Vamos fazer uma pausa, daqui a pouco nós voltamos.

Aqui há várias perguntas interessantes, mas eu vou pedir licença para me concentrar numa só, porque eu acho que é uma pergunta extremamente importante para a aula que nós acabamos de dar.

Aluno: Mesmo depois de ouvir as explicações do senhor sobre o simbolismo natural e entender a imensa riqueza de significação a que somente através dele podemos ter acesso, freqüentemente me pego, quando desatento, pensando como herdeiro cultural do cartesianismo. Há algum modo para que a herança cartesiana, disseminada por toda parte, possa deixar de ser um obstáculo também, por assim dizer, no nível espontâneo?

Olavo: Há limites para aquilo que nós podemos pensar e conceber fora e acima do horizonte cultural dentro do qual nós estamos. Intelectualmente nós podemos avançar indefinidamente e nada nos prende aos hábitos, valores e preconceitos do nosso meio. Porém, a mesma coisa já não se pode dizer no campo da percepção, da imaginação e, portanto, dos valores reais que regem a nossa conduta.

Eu vou ler para vocês um parágrafo do Benedetto Croce que descreve muito bem a situação. É uma coisa difícil de traduzir porque o Croce escreve muito bonito, muito elegante no italiano, e às vezes nós não encontramos o equivalente. Ele diz:

“Que a fisionomia geral da Idade Moderna, com relação à Medieval, seja assinalada pela reafirmação da vida mundana contra a supramundana é um ponto que se pode dizer reconhecido, ainda que no aspecto prático seja diversamente recebido. Pois que, como é natural, se uma parte quer que se intensifique aquele andamento histórico, uma outra, em vários modos, anseia por voltar a uma forma de concepção ou submissão medieval.

Os últimos cinco séculos não encorajam muito, na verdade, esse último ideal porque as épocas da sua história são as etapas do triunfo do outro. E o que é mais: os episódios das retomadas da tradição do outro que houve, por exemplo, na Contra-Reforma do *Cinquecento* e na Restauração do *Ottocento* — e que hoje se voltam a ver, depois de duas guerras, numa parte da Europa —, foram e são privadas daquela fé religiosa intensa e fervente que tinha o Medievo, mostrando antes um evidente e prevaiente caráter político e mundano. E as grandes massas sobre as quais se faz sobrevoar a bandeira das velhas crenças

são, como se sente e se percebe, privadas daquela inspiração religiosa e atentas somente à sua utilidade.

Daí provém a ausência desse movimento político-social (medievalista) no campo do pensamento criativo e da arte, porque os seus escritores repetem cansadas doutrinas do escolasticismo medieval e se mostram impotentes a refutar e a ultrapassar criticamente aquelas teorias jovens e adultas formadas pela experiência e da meditação sem preconceitos dos últimos cinco séculos, e são incapazes de contrastes interiores, renovações e progressos. E aqueles que desejariam ser os seus artistas e poetas fazem pior ainda, porque se contaminam freqüentemente com mórbidos sensualismos hodiernos, permanecendo assim ao mesmo tempo fora da arte e da poesia, e fora do Cristianismo”.

Outro dia, por exemplo, eu estava lendo uma crítica que um senhor fez às obras de François Mauriac e Paul Claudel, onde ele mostra que as obras do Paul Claudel são uma espécie de plágio das Sagradas Escrituras e que o Mauriac, sob muitos aspectos, é escandaloso, no sentido teológico da palavra escândalo. Em parte ele tem razão. Se procurarmos muito da arte dita cristã contemporânea, ela está tão afetada da mentalidade moderna quanto do Cristianismo que ela pretende representar.

Vocês não podem esquecer que, [1:10] durante quase um milênio, desde o século III ou IV até o começo da Idade Moderna, as pessoas viviam numa atmosfera onde, só para fazer uma idéia, qual era o personagem que mais se viu em toda parte e sobre o qual mais havia depoimentos? Era o diabo. O diabo foi mais visto e documentado do que qualquer outra pessoa na época. Leiam o livro do Johan Huizinga, *O Outono da Idade Média*, para vocês terem uma idéia da atmosfera em que as pessoas viviam. Era uma atmosfera onde a presença dos fatores demoníacos ou providenciais era uma coisa real, era coisa de todos os dias. A existência dos milagres – tanto milagres de Deus quanto milagres demoníacos – era a vida de todos os dias. E, de repente, você é transplantado para um outro mundo onde não se fala de nada disso, onde as massas inteiras só têm atenção para o que é do mundo material imediato, e você está vivendo no meio disso.

Quando as atenções gerais se desviam do mundo espiritual, o mundo espiritual também se retira. As coisas simplesmente param de acontecer e, de certo modo, a expectativa de que as pessoas têm de que nós vivemos essencialmente num mundo material e que o espiritual é apenas uma construção cultural feita em cima, ela de certo modo acaba sendo confirmada pelo próprio desenrolar dos acontecimentos.

Eu me recordo daquele filme do Tarkovski. Eu não sou um dos maiores apreciadores do Tarkovski, mas tem pelo menos um filme dele que é muito significativo, que é o *Solaris*, em que as pessoas estão num planeta onde de repente começam a aparecer outras criaturas, e as criaturas são exatamente do jeito que você as imagina. Se você imaginar que elas são seres humanos como você, elas aparecem como seres humanos; se você imaginar que elas são apenas máquinas, elas são realmente máquinas. Então, de certo modo, é uma alucinação confirmada pelo desenrolar dos acontecimentos.

Isto quer dizer que para você pular fora desta atmosfera e conseguir “viver uma vida cristã” não é tão fácil. Você não pode esquecer de que quando Jesus Cristo passou por esse mundo, ele fazia milagres todos os dias. E estes milagres faziam parte da experiência cotidiana das pessoas. Quando João, desde a prisão, manda perguntar a Nosso Senhor: “É você mesmo o messias ou devemos esperar um outro?”, o que ele responde? Ele responde: “Vocês digam a João o que viram. Vocês viram o paralítico andar, viram o cego enxergar, viram o leproso aparecer limpo”. Ele estava apelando ao quê? Ao teste da experiência. E Ele podia apelar a isto porque a experiência acontecia. Agora, se vocês perguntarem para as pessoas quantas vezes elas viram isso acontecer, a maior parte das pessoas não viu jamais. Não viu e não concebe como existente precisamente porque nunca viu.

Então, toda essa história divina que se desenrola em volta da história terrestre se tornou invisível, ela como que subiu para um outro plano e só o que resta dos sinais dela são duas coisas: os milagres, que continuam acontecendo — mas acontecem localmente de maneira muito pontual e, quantitativamente não posso dizer rara, mas relativamente [é rara]: em relação aos fatos observados pela massa no dia a dia é raríssimo, é quase uma exceção —, e as experiências de sobrevida após um estado de morte clínica. Só isso que sobra da experiência da antiga sociedade cristã.

Estes fatos, os milagres e essas experiências de morte clínica, são o verdadeiro lugar onde nós devemos nos instalar para poder transcender um pouco, furar um pouco essa placa de chumbo desta civilização cartesiana. Não se trata de um problema filosófico, é um problema de experiência, de imaginação e de vivência. É por isso mesmo que eu insisti quando eu disse para vocês que a consciência de imortalidade é a base da filosofia, era isso que eu estava querendo dizer. Senão, se nós simplesmente opomos às ideologias modernas uma ideologia cristã, como vem fazendo os intelectuais cristãos desde 1879, desde a Encíclica *Aeterni Patris*, nós estamos transferindo para o campo das idéias um problema que não está no campo das idéias, está no campo da existência real.

E se as pessoas disserem que agora querem levar uma vida cristã, e então você se sobrecarrega de obrigações morais e exige uma perfeição quantitativa, etc. etc., o que você está fazendo? Você está amarrando as suas mãos num mundo que não foi feito para pessoas tão perfeitas assim. Durante as Cruzadas, qualquer sujeito, por mais bandido, criminoso e pecador que fosse, se ele consentisse em lutar nas Cruzadas, a Igreja lhe dava absolvição plenária. E hoje em dia é o contrário: para ser aceito na Cruzada cristã, você primeiro precisa provar que é um santo. Então não sobra ninguém. Se a própria luta não é um meio de santificação, você primeiro precisa ser um santinho, para depois lutar, acabou o exército. É exatamente o que está acontecendo. Tudo isso por quê? Porque a religião deixou de ser uma coisa que está presente no tecido diário da vida social e se tornou uma ideologia. Claro que, enquanto ideologia, ela é melhor do que a outra, mas e daí?

O Alain Besançon, num livro maravilhoso que ele escreveu chamado *A Confusão das Línguas* — um livro sobre a crise da Igreja, examinado desde um ponto de vista sociológico —, diz o seguinte: Marcel Proust, que vinha de uma família judaica, batizou-se porque quis, tornou-se cristão porque quis e morreu

na fé, confessando. Por que ele não é chamado de escritor católico, ao passo que o Mauriac é, o Bernanos é? Porque Bernanos e Mauriac participam daquela atmosfera de idéias políticas da época das quais Proust não participa. Você adquire a sua identidade de católico na medida em que adere à ideologia do grupo católico predominante no momento, que pode ser progressista ou conservador, e não simplesmente na medida em que você é batizado, vai à missa etc.

O próprio Julien Green não é tão conhecido como escritor católico, embora fosse muito católico. Por quê? Porque não participa desse mundo de idéias, desse combate católico. Por exemplo, nós aceitamos que Charles Péguy é católico, embora fosse um cara da esquerda, porque militava na esquerda alegando fundamentação católica. No famoso caso do Dreyfus, por exemplo, Péguy toma definitivamente a defesa de Dreyfus, enquanto outros escritores católicos estão contra. Mas eles são católicos militantes, eles militam no mundo pela causa da Igreja dentro da concepção ideológica prevalecente no meio católico naquele momento. E isto se tornou mais importante para julgar se o sujeito é católico ou não do que o fato de ele ser batizado, confessar, comungar etc. Então o Croce tem razão: transformou-se mais numa coisa política do que propriamente religiosa.

A verdadeira vivência religiosa só é possível numa atmosfera social onde está presente e fisicamente visível, por assim dizer, a ação do Espírito Santo. Isto não existe mais na sociedade em geral. Agora, continua existindo e é de certo modo acessível, só que as pessoas não vão procurar. Por exemplo, quando você vê a vida do Padre Pio, as pessoas que estavam ali perto do Padre Pio viviam dentro da civilização cristã; falar em modernidade, cartesianismo para elas, aquilo tudo é ridículo! **[1:20]** Que poder tem o cartesianismo ou toda a ciência moderna diante daquele oceano de milagres que você via todos os dias? Não significa nada!

Você não pode vencer isso sozinho, Lucas, nenhum de nós pode vencer isso sozinho. Nós temos é de nos aproximar dos lugares e circunstâncias onde o milagre está acontecendo, onde o Espírito Santo está presente. E se não pudermos nos aproximar disso fisicamente, então devemos nos aproximar imaginariamente através de leitura, de filmes, de informações, de pessoas que foram lá e que viram, etc. etc. É necessário você se impregnar dessa atmosfera do miraculoso para saber que isto acontece, que isso não está presente na cultura em geral, mas que está presente no planeta Terra como sempre esteve, embora em doses menores do que em outras épocas. Doses menores, mas suficientes para que você tenha onde se alimentar.

Por exemplo, ler a vida do Padre Pio, assistir ao filme do Padre Pio, isso é muito mais importante do que encher a sua cabeça de doutrina. Quem tem de saber a doutrina na ponta da língua são os teólogos. O fiel comum precisa é participar da vida cristã. O que é a vida cristã? É a ação do Espírito Santo na Terra, não é outra coisa. Se você sai disso, então tudo aquilo que os padres lhe ensinam passa a valer apenas sob dois aspectos: começar a valer como uma espécie de jurisprudência — a listinha dos pecados e essa coisa toda entram no aspecto jurídico, que para o meu gosto é a coisa mais horrorosa que existe — ou então vira ideologia.

Por que o negócio jurídico já é uma distorção? Porque eu entendo que se eu sou capaz de apreender mais ou menos a vida total de uma pessoa — entendê-la naqueles vários níveis que a caracterologia exige, quer dizer, entender o indivíduo no seu ambiente, no seu desenvolvimento e na forma aproximada de sua personalidade —, Deus deve entender muito mais do que eu. Deus não tem porque fazer a listinha dos seus pecados, pois Ele sabe exatamente onde está cada pecado, em que contexto, qual é a gravidade relativa daquilo dentro do contexto geral, e Ele não vai julgá-lo juridicamente.

[Nós não podemos esquecer de que] Deus não é uma máquina e não é um profissional, não é uma função. Deus é um juiz? Ele é um juiz diferente dos outros juízes, porque os outros juízes ou julgam de acordo com uma fórmula anterior — e julgam não pela substância do ato, mas pela tipicidade, ou seja, pela sua semelhança com outros atos — ou então julgam pela sua arbitrariedade. Ao passo que Deus julga pelo conhecimento total que Ele tem da pessoa, da situação, etc. Então, o julgamento que Deus faz de você é um julgamento pessoal, é de pessoa a pessoa, não é uma função impessoal.

Veja a educação moral que as pessoas recebem. Hoje mesmo eu comecei a ler um negócio, está até na página do Júlio Severo, em que um pastor dizia que não pode haver um cristão gay. Ele está completamente louco, o mundo está cheio de cristão gay, o que não pode ser é um cristão gayzista. É completamente diferente. Mesmo um cristão que não seja gay ele próprio, ele não pode ser gayzista. Ou seja, ele não pode ser um adepto, defensor ou doutrinário daquela coisa. Mas, se procurarmos os escritores católicos brasileiros mais importantes — Lúcio Cardoso, Cornélio Pena, Otávio de Farias —, eram todos gays. Você vai dizer que eles não são cristãos, não são católicos, eles estão no inferno? Como é que você vai saber?

Quando você cai nesse negócio jurídico, você perdeu o senso da presença e atuação da Providência. O Espírito Santo desapareceu e sobrou apenas o manual de instruções. Isto é uma coisa que, em outras épocas da história, você não observa. É notável que essa preocupação jurídica foi crescendo à medida que a civilização cristã recuava. E a civilização cristã só é possível dentro da atmosfera onde o milagre acontece, fora disso não tem nada.

Se nós vivemos dentro de um mundo que é regido pelas leis da física newtoniana e pelo critério cartesiano etc., então o seu Cristianismo só pode ser uma criação cultural, uma coisa separada da sua vida cotidiana, da sua vida real, por assim dizer. E se você vai fazer esforço para se cristianizar na base da autoflagelação e da rigidez moral, você vai apenas conseguir se neurotizar. Muito mais importante do que dar ouvidos a doutrinários é se aproximar da atmosfera dos lugares onde o milagre ainda está acontecendo, que são como que cordas que Deus atira para você.

Eu acho que para as pessoas que foram beneficiadas por milagres do Padre Pio ou as que simplesmente viram aquilo, qual é a dificuldade da conversão? Qual é a dificuldade de você se abrir inteiramente a Deus e se entregar na mão de Deus completamente? Não há dificuldade nenhuma, o difícil é você não fazer isso. Precisa ser um espírito muito empedernido para não fazer. Agora, se você está vivendo num aglomerado urbano moderno, dentro de um ambiente totalmente regrado pela tecnologia, pela burocracia e onde tudo que existe é

isso, então você precisa de um esforço de imaginação imenso. E, como diz o Lucas, pelo menos no momento de desatenção, você já está pensando como um herdeiro de Descartes, porque é só isso que existe. Não tem jeito de se contrapor a toda a presença maciça de uma civilização mediante um simples esforço individual. Isto não é possível.

Por que esse pessoal católico e protestante no Brasil cai às vezes nesse negócio moralista idiota? Aquele negócio do pastor protestante que eu vi no *YouTube*, um xingando o outro: “você é uma adúltero, você é um ladrão, você é um drogado, você não sei o quê”. E o pior era que era tudo verdade, dos dois lados. Escuta, todo mundo aqui, ninguém presta. Mas quem não sabe disso? É uma grande novidade para vocês? Para mim não é nada. Em que isso vai ajudar? Não vai ajudar em nada. Agora, garanto-lhe que se houvesse ali a presença do Espírito Santo e a transfiguração miraculosa das pessoas, acabaria aquela discussão na mesma hora. E é esta transfiguração a verdadeira religião, isto é que é o verdadeiro Cristianismo. É uma coisa que acontece, e não um bate-boca doutrinal.

Se não está acontecendo aqui, em algum lugar está acontecendo e é lá que você tem de ir. Se não pode ir fisicamente, você pode se informar e participar daquela vivência indiretamente. E ali você entenderá muito melhor o que é o Cristianismo do que se ficar estudando e se sobrecarregando de exigências morais. Presta atenção: a moral cristã não é o Cristianismo. Isso veio muito depois. O que houve primeiro foi a presença do Cristo aqui. E conseqüências morais? É outra coisa que veio depois. Então, *first thing first*. Primeiro, é necessário assegurar que você está vivendo uma situação onde há a presença. Fora disso, tanto faz os seus pecados e suas virtudes, eles não vão pesar em absolutamente nada.

A consciência de imortalidade o cura disso aqui 100%. Só que para chegar lá, você tem de se acostumar a viver numa situação onde o milagre existe. Se não há outro meio, assista ao filme do Padre Pio todo dia. Agora, os milagres continuam acontecendo, mas nós acompanhamos com muito mais interesse o noticiário sobre o preço do petróleo, sobre a crise no Oriente Médio ou sobre o Barack Obama, etc. Nós damos atenção apenas a essa porcaria como se ela fosse a realidade. [1:30] Se isso é a realidade, então o mundo do Espírito é uma criação cultural ou é uma nuvem que paira inacessível acima de nós.

Então, não é uma questão de você pensar ou se esforçar, é uma questão de você obter informação, de preencher a sua vida com outros elementos de fato que lhe mostram essa outra dimensão da realidade como uma coisa presente. Se você tiver tanto interesse pelos milagres que acontecem no mundo quanto você tem pelo noticiário diário, eu acho que você está curado disso. Então, fica isso como uma espécie de receita.

Até a semana que vem e muito obrigado.

Transcrição: Gabriela Marotta Vidigal, Jussara Reis de Abreu.
Revisão: Leonardo Torres.

