

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula Nº 136
7 de janeiro de 2012

[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.

Estamos no parágrafo 25 da “Terceira Meditação”. Aqui entraremos em algumas das partes mais fortes das *Meditações de Filosofia Primeira*. Deste ponto em diante, Descartes escapa completamente da clave narrativa e entra numa clave argumentativa: ele está tentando demonstrar que a idéia de Deus, que está presente no seu espírito, não poderia ter vindo do nada nem poderia ser uma criação dele. Com isso nós voltamos de algum modo ao famoso argumento de Sto. Anselmo de que a concepção de um ser soberanamente perfeito e infinito não poderia ser falsa, porque a falsidade seria contraditória com a própria definição da idéia. Ou seja, se um ser é perfeito, nada lhe pode faltar, e se lhe faltasse a existência, então isto seria contraditório com a definição mesma. No fundo, toda essa argumentação de Descartes não passa disso. Mas ele não cita o Sto. Anselmo, do mesmo modo que não cita o Plauto no argumento do *cogito ergo sum*. Por toda parte ele está tentando dar a impressão de que descobriu uma coisa que ninguém jamais soubera.

Na verdade, isso é uma coisa muito estranha, que não podemos atribuir simplesmente a uma falsidade, a uma desonestidade. Há realmente nessa época uma mudança de atitude do homem europeu com relação ao conhecimento. Aristóteles dizia que todo conhecimento provém de algum conhecimento anterior e que algo nós sempre soubemos. A hipótese da ignorância total jamais ocorreu a Aristóteles — e eu creio já ter demonstrado, na apostila “Consciência e Estranhamento”, que a ela é uma impossibilidade psicológica tal, que o simples fato de um indivíduo arriscar essa hipótese já mostra que ele tinha, para isso, alguma motivação bem forte e bem dramática, por assim dizer.

No entanto, a partir dessa época, quando há uma espécie de retorno, quando a velha escola céptica pirrônica volta à moda na Europa — em parte graças a Michel de Montaigne —, de certo modo a atitude se inverte e os indivíduos passam a pensar que o normal no ser humano é não conhecer nada, o normal é errar sempre, e que o conhecimento é antes uma exceção. Isso é uma mudança tão radical em relação à atitude antiga que eu acho que até hoje não se explicou

direito porque isso aconteceu. Para Aristóteles, o conhecimento era natural. Ele abre a *Metafísica* dizendo que o desejo de conhecer é natural no ser humano. E, em outras partes da obra, ele insiste que sempre existe algum conhecimento do qual você parte. E ele afirma também explícita e taxativamente que é mais natural conhecer a verdade do que estar no erro.

Porém, a partir dessa época, há uma espécie de sentimento no ar de que o normal é estar no erro e a verdade é antes uma exceção, uma coisa extremamente difícil. Então nós vemos um pouco em Descartes essa atitude de criar dificuldade para vender facilidade: ele cria uma série de obstáculos ao conhecimento e em seguida tenta removê-los. Isso é exatamente o que ele está fazendo aqui. Eu já expliquei, em outros lugares, que a atitude da dúvida radical é uma coisa que de fato não se encontra em parte alguma. O que se encontra, por exemplo, na escola pirrônica, é a negação do conhecimento: não há dúvida. Não se pode dizer que os antigos cépticos colocassem uma dúvida metódica: eles simplesmente negavam a possibilidade do conhecimento. Nessa mesma época, circulava então o famoso escrito de Pedro da Fonseca, *Quod nihil scitur* (Que nada se sabe). A idéia é de que é impossível saber qualquer coisa. As teses eram três: primeiro, nada existe; se existe, não pode ser conhecido; se pode ser conhecido, não pode ser transmitido. Aí evidentemente não há dúvida alguma, e sim uma negação taxativa

Eu já expliquei que, quando Descartes decide tratar da dúvida, ele não se detém muito tempo na descrição do que é um estado de dúvida, o qual ele dá por pressuposto. E, por não ter examinado isso, ele freqüentemente confunde o que é o estado de dúvida com o que é a negação hipotética. Tudo pode ser negado hipoteticamente. Mas em que medida se pode entrar num estado de dúvida com relação a coisas que você teria de saber até para poder estar em dúvida, como, por exemplo, a continuidade do eu? Se você coloca em dúvida alguma coisa, o simples fato de essa dúvida transcorrer psicologicamente no tempo supõe que você continua o mesmo durante o período de elaboração da dúvida. Portanto, a continuidade do eu no tempo e, por conseguinte, a existência do próprio tempo, já estão supostas na própria possibilidade de formular uma dúvida.

N entanto, a negação hipotética é sempre possível pelo simples fato de ser hipotética, ou seja, você supõe que não sabe algo que você sabe perfeitamente bem. Todos nós podemos fazer isso, e é fácil de fazer. Mas entrar efetivamente num estado de dúvida sobre certas coisas é extremamente difícil. Eu posso supor, por exemplo, que não estou neste momento transmitindo esta aula, que não estou vendo esta câmara diante de mim nem vendo as pessoas que estão aqui, não estou vendo nada. Porém, eu não posso duvidar seriamente disto, porque, para eu duvidar de que estou aqui, eu teria de perguntar desde onde eu estou duvidando. Eu teria de acreditar que estou num outro lugar. Então não haveria propriamente um estado de dúvida, mas um equívoco com relação aos dados espaciais.

O fato mesmo de que Descartes tome a dúvida como se fosse um estado normal e permanente, como se fosse mais normal estar em dúvida do que estar na

certeza, para mim, é uma coisa de uma impossibilidade psicológica tal, que requereria alguma explicação. E, no entanto, eu já li muitos livros sobre Descartes e nunca vi ninguém questionar isso. Pode ser que alguém tenha questionado, mas nunca vi isso em parte alguma. Por outro lado, a dúvida não é uma simples formulação lógica, ela é um estado psicológico real vivido por uma pessoa real. Pois, se nós omitirmos o sujeito real humano, então não teremos mais dúvida, e sim somente uma hipótese de negação hipotética

A própria estrutura das *Meditações* de Descartes exige a abordagem psicológica: de que estado psicológico ele está falando? Neste caso se torna extremamente difícil tratar as afirmações que você vai lendo aqui nas *Meditações* apenas como teses filosóficas gerais, que poderiam em princípio aparecer na boca de qualquer um. Mas, ao contrário, temos de entender que elas aparecem na mente de um indivíduo em particular e que descreve um estado psicológico real de algum modo. Ele pode ter se equivocado ao descrever este estado psicológico e tê-lo descrito errado, como de fato eu já assinalei aqui em outras aulas. Mas alguma coisa aconteceu.

Mais ainda: no estudo das *Meditações* não é possível estabelecer uma diferença muito séria entre o que é a discussão de uma tese filosófica e o que é o *argumentum ad hominem*, porque aqui ele mesmo está se colocando como uma individualidade concreta, que viveu certas experiências e que está raciocinando a partir delas. Se não entendermos qual é a natureza real dessas experiências, ou seja, o que se passou efetivamente na mente de Descartes, então ficará muito difícil de interpretar todo o resto do discurso. Em tal caso, a mera discussão das teses filosóficas ficaria deslocada da circunstância real de onde estas teses apareceram, e por conseguinte as teses deixariam de ter qualquer sentido identificável. Por isso mesmo é que esse texto requer a análise psicológica antes de qualquer tentativa de discutir as teses filosóficas. Ou seja, o verdadeiro sentido das teses filosóficas só aparece no instante em que conseguimos entender algo da experiência real [00:10] que ele teve, e qual seria o significado psicológico de uma experiência análoga para nós.

Pela sua própria estrutura, as *Meditações* exigem então do leitor uma espécie de introspecção e de identificação com o estado psicológico que Descartes está descrevendo. Se nós não conseguirmos reproduzir em nós a experiência que ele está descrevendo, então a narrativa da experiência deixará de ter qualquer sentido. E, por outro lado, como ele pretende que esta experiência seja, por assim dizer, paradigmática — no entender dele, ela tem uma significação universal —, então quando nós tentamos reproduzi-la em nós, nós estamos realizando a única interpretação possível dessas meditações. Não há outra maneira de compreender uma seqüência de experiências interiores, senão refazendo-as de alguma maneira. E se você está refazendo de acordo com a pauta que o autor lhe forneceu, então no instante em que você está interpretando a sua experiência, estará interpretando a dele também. Então nesse sentido as *Meditações* seriam quase que uma obra “iniciática”, que lhe dá um acesso a certas experiências interiores sem as quais as teses expostas em seguida deixam de ter sentido.

O problema, como eu já demonstrei, é que essa experiência é impossível: ela não pode ter se realizado tal como Descartes a descreve, alguma outra coisa deve ter acontecido. Então a sequência inteira que vai até a “Terceira Meditação” tem de ser entendida não como uma narrativa fidedigna, mas como uma espécie de um conjunto de metáforas, uma série de figuras de linguagem, por trás das quais se oculta alguma outra experiência interior que não foi exatamente como ele a descreve.

Quando nós analisamos aqueles três sonhos de Descartes — que a essa altura eu já peguei o texto daquela aula e já dei uma redação mais definitiva —, nós entendemos que a idéia de gênio mau já estava presente nele muitos antes de ele redigir as *Meditações*. No sonho, ele sente que aquela ventania, aquela tempestade que o cerca, é um espírito maligno que o persegue; e depois, no segundo sonho, ele acorda se vendo já dentro do seu quarto, sente-se ali protegido da tempestade e vê aquelas luzes que se espalham pelo quarto. No primeiro momento do sonho, ele está numa paisagem em aberto, então ele está no mundo, por assim dizer. Você tem todo o cenário onde a coisa se passa: é uma paisagem que está em aberto, e ele está cercado então pelos elementos da natureza. No segundo sonho, ele está fechado dentro do seu quarto, ou seja, dentro da sua própria atmosfera.

Então eu me perguntei: por que ele deveria compreender a tempestade e a ventania como um gênio mau, se este gênio mau o estava impelindo simplesmente a entrar dentro da igreja para rezar? O que poderia haver de mau neste caso? No primeiro caso, o vento lhe sugere que faça isso e, no segundo, o vento o empurra para dentro da igreja. Nas duas vezes, diz ele que se recusa a ir na direção que o vento o está impelindo. E, quando, no segundo sonho, ele se vê fechado no seu quarto, evidentemente nós temos de recorrer ao velho tradicional simbolismo, que diz que o vento representa o Espírito Divino. Ou seja, Deus infundiu a alma no homem mediante o Seu sopro — e este é um dos simbolismos mais universais que existem. Então me pareceu que Descartes estava confundindo o que seria o Espírito Divino com o gênio mau e buscando então abrigo contra esse Espírito Divino no recinto fechado da sua própria mente, onde ele dominava a situação.

Essa idéia de refluir para dentro da sua mente e criar ali um esquema intelectual, que ele domina em todas as suas partes e momentos — ou seja, onde tudo para ele está claro e distinto —, é para ele uma das motivações mais fortes das *Meditações*. Porém, num segundo momento, após ter se fechado dentro desse recinto que é o seu quarto, ou a sua mente, ele tem de sair de novo para fora para ter alguma garantia de que os conhecimentos que ele acredita ter sobre o mundo são válidos. E quem opera essa transição desde a mente fechada para o mundo é, novamente, Deus. Então para isso ele tem de demonstrar duas coisas: primeiro, que esse Deus existe e, segundo, que este Deus é a garantia dos seus conhecimentos. E essa é a parte que ele vai fazer aqui.

Aqui nós já não encontramos mais novidade nenhuma, mas apenas uma espécie de elaboração diferente dos argumentos de Sto. Anselmo. Vamos ler aqui este pedacinho:

“25. A idéia, digo, desse ser soberanamente perfeito e infinito é inteiramente verdadeira; pois, ainda que talvez se possa fingir que um tal ser não existe, não se pode fingir, todavia, que sua idéia não me representa nada de real, como disse há pouco da idéia do frio.

26. Esta mesma idéia é também mui clara e distinta porque tudo o que meu espírito concebe clara e distintamente de real e de verdadeiro, e que contém e si alguma perfeição, está contido e encerrado inteiramente nesse idéia.

27. E isto não deixa de ser verdadeiro, ainda que eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontre em Deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez também atingir de modo algum pelo pensamento: pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo; e basta que eu conceba bem isto, e que julgue que todas as coisas que concebo claramente, e nas quais sei que há alguma perfeição e talvez também uma infinidade de outras que ignoro, estão em Deus formal e eminentemente, para que a idéia que dele tenho seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham em meu espírito”.

Pergunto eu: o que isso tem a ver com o método da dúvida metódica e com o método introspectivo que ele tinha usado desde o início? Absolutamente nada, porque aqui o que ele está discutindo é o conceito mesmo do infinito. O infinito é de certo modo, de todas as noções metafísicas, a mais clara e a mais inevitável. Toda a tentativa de negar o infinito leva a autocontradições e a uma coisa da qual não podemos escapar, a não ser que tenhamos uma concepção limitativa do infinito apenas como infinito quantitativo, o que não é exatamente o caso.

E aliás, mais tarde, nas objeções e respostas, Descartes deixará muito clara a diferença entre o que é o infinito e o que é o meramente indefinido. Por exemplo, a série dos números inteiros não é infinita, ela é apenas um indefinido. Não é infinita, porque ela se constitui apenas de um tipo de coisas, então já tem na sua própria definição uma limitação; ou seja, a série dos números inteiros não é o conjunto de tudo o que existe, é apenas o conjunto dos números inteiros. Nesse sentido, segundo Descartes, a palavra “infinito” não se aplica, e sim a palavra “indefinido”.

No entanto, Descartes está tentando abordar esse conceito do infinito não em si mesmo, e sim tal como ele aparece na sua mente. E, nessa altura, ele percebe que o simples fato de sua mente não poder abarcar todo o conteúdo do infinito prova de algum modo a objetividade do infinito. Mas, note bem, esse raciocínio que ele faz com relação ao infinito se aplica a qualquer coisa que você conheça. Não há absolutamente nada que você conheça, mesmo no mundo físico, do qual você possa saber tudo ou pensar tudo.

Quando, por exemplo, você se lembra de alguma coisa ou de alguma pessoa que você conhece bem, o que lhe passa pela mente é um aspecto muito limitado daquilo. Você se lembra de algum aspecto, de algum traço. Por exemplo, [uma] pessoa que você conhece: quando aparece na sua mente a imagem daquela pessoa, esta imagem é muito sumária, muito esquemática. É só isto que você recorda, o resto você dá por pressuposto. E, no entanto, é claro que você conhece essa pessoa. Então há aí alguma diferença entre o que é cognoscível e o que é pensável, e esta diferença marca justamente a realidade das coisas às quais você está se referindo.

Então este argumento usado com relação a Deus, ele pode aplicar a qualquer coisa. Eu acho até [00:20] estranho que não tenha ocorrido isso a René Descartes. Quer dizer, de tudo aquilo que é cognoscível, só certos aspectos são pensáveis, o que já basta para nos mostrar imediatamente que o mundo do conhecimento ultrapassa infinitamente o mundo do pensável. E é exatamente isso o que nos garante que essas coisas conhecidas são reais e não somente pensadas, que aquilo que é pensado é justamente aquilo que você domina inteiramente e que lhe aparece claro e distinto.

A clareza e a distinção são antes a marca daquilo que está somente no seu pensamento e que não tem existência exterior. Se você faz uma seqüência de raciocínios, foi você mesmo que a inventou, você a domina em todos os seus passos, e isso lhe mostra claramente que tudo isso está acontecendo dentro do seu quarto, por assim dizer, dentro do seu recinto fechado. A característica dos entes reais é exatamente, de algum modo, a sua indefinição, ou seja, a incapacidade que você tem de encerrá-los dentro da figura pensável. Então o critério da clareza e da distinção que ele adotou desde o início mostra que ele está tentando provar a realidade das coisas objetivas através de um critério que serve exclusivamente para o pensamento, e isso o obriga a certas contorções lógicas muito elaboradas. Em que sentido ele pode dizer que a idéia de Deus é clara e distinta, se ele mesmo diz que não conhece tudo o que está em Deus?

Note bem: você pode criar uma definição de Deus, e esta definição pode ser em si clara e distinta, mas você não pode alegar em defesa dela aquilo que você não conhece de Deus. Ou seja, seria, como ele diz, o conteúdo de realidade objetiva de Deus. O ser infinito e perfeito contém evidentemente, pela sua própria definição, mais realidade objetiva do que qualquer outra idéia. Mas o fato é que você não conhece essa realidade objetiva, o que você conhece é apenas a limitação do que você pode pensar a respeito Dele.

No momento em que Descartes apela à realidade objetiva que está contida na idéia do infinito, ele mesmo, de certo modo, estourou o seu próprio método e voltou ao método antigo de raciocinar não a partir do próprio pensamento, mas a partir da realidade objetiva. Isso que ele está dizendo a respeito da realidade objetiva de Deus jamais poderia ser extraído de dentro do *cogito ergo sum*. Na hora em que ele argumenta que a idéia de Deus é verdadeira, porque o ser assim definido contém em si mais realidade objetiva do que qualquer outro, eu digo que você não pode obter isso do *cogito ergo sum*: você está apelando à própria

realidade objetiva do ser do qual você está falando. Você está raciocinando como um escolástico, como Sto. Anselmo.

Existe uma realidade objetiva dentro da qual nós estamos, e esta realidade é constituída em duas etapas, por assim dizer: primeiro o cosmos e depois Deus, o infinito; e nós estamos dentro disso. E aí a pergunta: para que o *cogito ergo sum*? Se for para apelar, no fim das contas, para a realidade objetiva daquilo que transcende infinitamente o seu pensamento, para que essa estratégia subjetivista usada no começo? Aqui novamente eu me pergunto: por que ele quis usar esse método da dúvida, se o método é tão inadequado para o que, no fim das contas, ele está querendo provar, que é a realidade e infinitude de Deus?

O que me parece é que o método da dúvida radical, tal como ele a concebeu, se não serve para isso, deve servir para alguma outra coisa. Radicalizar a dúvida é, evidentemente, nesse texto, um artifício que Descartes usa para se precaver contra a própria dúvida, ou seja, ele quer escapar da dúvida. Então o que ele faz? Ele supõe uma dúvida hiperbólica. Não se pode dizer que ele tenha tido, algum dia, dúvida sobre tudo: ele tem dúvida sobre algumas coisas e, como ele mesmo diz, tem outras das quais jamais duvidou.

Então o método da dúvida hiperbólica é uma espécie de tratamento homeopático contra a dúvida em geral. Para me certificar que eu posso escapar de tais e quais dúvidas, eu suponho uma dúvida geral e universal que me cerque por todos os lados e que me coloque na posição de vítima inerte de um gênio mau, infinitamente mais poderoso que eu e que está me enganando o tempo todo. Ele confere a este gênio mau o poder divino de criar todo um universo de sinais falsos para enganá-lo.

Eu pergunto: mas este gênio mau assim concebido também não teria de ter mais realidade objetiva do que o próprio René Descartes? Se tudo o que se passa na minha mente são sinais falsos colocados ali por um gênio mau, então evidentemente o conteúdo da minha alma é apenas um efeito das ações dele. Eu sou, por assim dizer, um epifenômeno do gênio mau: dentro do mundo das aparências criado por ele, eu sou mais uma aparência que está enganada sobre todas as outras aparências. Em tal caso, o argumento da realidade objetiva do conceito se aplicaria também ao gênio. Então por que ele não prossegue nessa linha? Por que o radicalismo da dúvida não chegou até este ponto? É porque, no fundo, ele já estava persuadido de todas essas coisas que ele havia aprendido com Sto. Anselmo e com os escolásticos de modo geral. O argumento da realidade objetiva do infinito já estava guardado como uma carta na manga para ele usar contra o gênio mau na hora do aperto.

Então daqui para adiante você tem várias páginas que parecem realmente escritas por um escolástico e que não precisariam absolutamente dessa introdução subjetivista, que foi a estratégia que ele empregou desde o início. O que me parece é o seguinte: ele sempre acreditou nesses argumentos que ele usa a respeito da realidade objetiva do infinito. Porém acreditava, mas não muito; ele admitia uma possibilidade de dúvida. E se você tentar imaginar o que seria o

estado de dúvida radical tal como Descartes o descreve e tentar entrar neste estado, você verá que simplesmente não consegue, porque você pode duvidar de muitas coisas e dos seus próprios pensamentos. Mas como você poderia duvidar da sua capacidade de conhecer, justamente no instante em que você está conhecendo alguma coisa? Essa é uma atitude de total estranhamento entre o eu e a alma: o eu pensante se coloca ali como uma espécie de um inimigo da alma e se vê preso então num tecido de enganos. Eu acho que esta é uma situação tão radical que não corresponde a nenhum estado que os seres humanos possam realmente vivenciar no planeta Terra. Isso é uma metáfora de um estado infernal.

O que é o estado infernal? A Bíblia se refere muitas vezes como um estado de extinção, e, por outro lado, fala de um sofrimento eterno. É o sofrimento eterno de você contemplar a sua própria extinção, de contemplar a sua própria inexistência de alguma maneira. A posição do meditante René Descartes perante o mundo de enganos tecido pelo gênio mau é exatamente a do condenado do inferno, que se observa pensando e se observa conhecendo, mas ao mesmo tempo não se identifica com este que conhece — é como se ele não fosse mais ele. E todo o mar de pensamentos e percepções que ele tem de algum modo já não lhe pertence, e como não correspondem a mais nada de real, são eles também apenas uma expressão do gênio mau. Então o indivíduo está se observando a si mesmo [00:30] como se fosse uma sombra do Hades. É um estado infernal, evidentemente.

Eu acho que o método da dúvida, se não servia como introdução às provas de Deus que ele está oferecendo aqui — já que essas provas já existiam antes, já estavam prontas desde o tempo de Sto. Anselmo e não precisava dessa introdução subjetivista —, deve ter servido para alguma outra coisa. E a mim me parece que era um processo de autodefesa contra o temor do inferno, o temor da extinção da alma. Isto quer dizer que a imagem do gênio mau que Descartes usa não é de maneira alguma uma figura de linguagem: ele estava realmente com medo do gênio mau. E com um medo tão extremo, que ele chega a tomar o vento do seu sonho, que é evidentemente um símbolo do Espírito, como se fosse a presença do gênio mau.

No momento em que ele está sendo cercado pelo Espírito, que o Espírito o impele para a igreja duas vezes — e as duas vezes ele foge por motivos mundanos: a primeira vez para cumprimentar uma pessoa e a segunda para ouvir a notícia de que recebeu um presente —, aí me parece evidentemente que ele troca as funções, que ele está vendo a ação do gênio mau onde está efetivamente a ação do Espírito Santo. E nesse caso existe um estado de dúvida religiosa e dúvida espiritual profunda, radical e extremamente atemorizante.

Nada disso que ele está descrevendo nas primeiras partes das *Meditações* são apenas truques de lógica que ele está usando para expor uma idéia. Eu acho que é expressão de uma crise espiritual muito radical, profunda e séria. Tão séria que ele não consegue descrever nos seus próprios termos. No momento em que ele passa da chave teológica, onde os acontecimentos estão se passando e realmente se desenvolvem, para uma chave puramente epistemológica de teoria do

conhecimento, ele está de algum modo atenuando a gravidade dos acontecimentos para poder falar deles.

Descartes não tem o estilo dramático que seria requerido para descrever a sua crise interior nos verdadeiros termos com que ela se passou. Tanto ele não é capaz de expressar isso, que ela se expressa no sonho. Aquilo que você não é capaz de dizer, portanto, de equacionar conscientemente, aparecerá então no sonho. A linguagem do sonho então é mais perfeita do que a sua linguagem de alguma maneira. Quer dizer, você está sendo perseguido pelo Espírito para que você vá para dentro da igreja, o Espírito o está acossando para isso, mas você fica com medo e foge disso mediante o recurso do que o Paul Diel chamaria a *banalização*.

Se vocês lembram do livro *Simbolismo na Mitologia Grega*, quando há uma crise espiritual profunda, você pode fugir dela através da banalização. É exatamente o que Descartes faz duas vezes no sonho. Você imagina a desproporção da situação: o indivíduo está aterrorizado porque ele está sendo perseguido por todos os elementos da natureza e de repente ele diz que não cumprimentou fulano, e volta para cumprimentar. É uma coisa tão desproporcional, que só se pode ver aí o reflexo banalizante, ao qual o sujeito apela como defesa contra um medo que transcende a sua capacidade de suportá-lo. E depois quando o vento volta a atacá-lo com mais força ainda, ele pára para conversar com outro transeunte a respeito de um melão. E parece que o recurso banalizante funcionou, porque no segundo sonho ele já está a salvo dos elementos da natureza, ele está a salvo do gênio mau, ele está fechado dentro do seu quarto onde brilha luzes. Que luzes são essas? As luzes internas do próprio quarto, as luzes da sua mente.

Não deixa de ser curioso: depois de ter fugido da realidade objetiva de um ser, que tinha já no primeiro sonho mais realidade objetiva do que ele mesmo podia conceber, ele volta em seguida a apelar ao argumento da realidade objetiva, ou seja, se socorre daquilo mesmo do qual ele havia fugido. É claro que há aí um estado psicológico dos mais complexos e atemorizantes e, no entanto, descrito como se tudo não passasse de uma série de operações lógico-científicas em busca de um princípio fundador das ciências.

Se Descartes fosse Pascal, ele expressaria essa sua crise em termos muito mais dramáticos e imediatos. Mas, no próprio estilo frio e ponderado com que ele está tentando descrever isso, vemos de novo o indivíduo fugindo da realidade externa que o acossa para um recinto fechado onde ele domina a situação. O refúgio nesse estilo frio e analítico é Descartes mesmo de novo fugindo da tempestade para dentro do quarto.

Eu acho impossível entender o que quer que seja destas *Meditações*, se nós não vermos por trás delas o estado psicológico real vivenciado pelo filósofo. Então aí a fronteira entre a discussão filosófica e a análise psicológica é muito nebulosa. Se você não fizer a análise psicológica, você não saberá o que ele está realmente querendo dizer, você estará somente pegando as frases e discutindo cada uma

como ela poderia significar na boca de qualquer outra pessoa: teses filosóficas gerais — o que me parece contraditório com o próprio caráter narrativo da obra.

Então este livro coloca problemas de interpretação absolutamente medonhos, porque você está deslizando sobre uma seqüência de pensamentos que parece muito clara e distinta, mas por baixo você tem um oceano turvo e obscuro de experiências espirituais temíveis: o temor da morte, o temor do inferno, o temor da segunda morte.

Quando, a partir deste ponto, Descartes apela aos tradicionais argumentos metafísicos sobre a existência de Deus, infinitude, etc. e etc., vemos que ele foi na única direção possível; não poderia haver outra saída para isso. Se você equaciona o problema da segunda morte dentro da sua mente, eu pergunto: mas como dentro de sua mente pode haver uma solução para um problema que transcende a sua própria existência terrestre? Descartes tenta colocar, no início, tudo como se fosse uma série de pensamentos claros e distintos que passa dentro de sua mente, e é ali que ele busca a solução e até acredita ter encontrado na própria mente o princípio fundante de toda certeza.

Porém, este princípio fundante tem aquele defeito de que ele só se funda a si mesmo. Ou seja, a certeza que você tem de que está pensando na hora que está pensando não lhe garante a realidade de mais nada. Então ele precisa de uma ponte para fora, e esta ponte evidentemente é o próprio Deus. Desde o início nós sabemos que não poderia haver outra saída. Se você se fecha no subjetivismo mas ao mesmo tempo você quer uma ciência objetiva sobre a realidade do mundo, então você terá de construir uma ponte de alguma maneira.

Ele diz que a idéia que ele tem de Deus é *“a mais verdadeira e a mais clara dentre todas as que se acham em meu espírito”*. Eu pergunto: mas o que é a idéia mais clara e mais distinta? É a idéia do eu ou a idéia do *ego cogitans*? Se ele diz que a idéia de Deus é a mais clara e a mais distinta, e que ao mesmo tempo essa idéia tem mais realidade objetiva do que tudo o mais, então evidentemente ela abarca o ego. Com isso nós saímos do subjetivismo cartesiano e voltamos ao velho realismo escolástico. Então para que serviu o *ego cogitans* aí? Ele não serviu como introdução para isso aqui. Raras vezes eu vi num livro de filosofia uma contradição tão brutal quanto esta de, por um lado, afirmar que o eu pensante é o fundamento de todos os conhecimentos e, ao mesmo tempo, dizer que a idéia de Deus é *“a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham no meu espírito”*.

Note bem: o que se acha no meu espírito é somente [00:40] a idéia de Deus. Mas esta idéia adquire fundamento porque ela remete a mais realidade objetiva do que eu mesmo posso abarcar. É evidente que a realidade de Deus não é garantida pela idéia, mas a idéia, pela realidade de Deus. Mas se é assim, então é claro que o fundamento do conhecimento não é o *ego cogitans*, e sim a idéia de Deus. Então aqui Descartes dá um salto enorme do seu método subjetivista para um outro método tradicional que ele poderia ter usado desde o começo. Para que serviu toda a primeira parte? Eu acho que serviu como uma espécie de ritual de

autodefesa contra o gênio mau. É uma espécie de operação de bruxaria, de exorcismo que ele fez contra o gênio mau.

“28. Mas é possível também que eu seja algo mais do que imagino ser e que todas as perfeições que atribuo à natureza de um Deus estejam de algum modo em mim em potência, embora ainda não se produzam e não façam surgir suas ações. Com efeito, já percebo que meu conhecimento aumenta e se aperfeiçoa pouco a pouco e nada vejo que possa impedir de aumentar cada vez mais até o infinito; pois, sendo assim acrescido e aperfeiçoado, nada vejo que impeça que eu possa adquirir, por seu meio, todas as outras perfeições da natureza divina; (...)”

Ou seja, pode ser que eu seja um deus em potência, que está se fazendo ao longo do tempo e que vai se completando aos poucos. Note que esta idéia reaparecerá em Hegel. Para Hegel, a única realidade que existe é a do espírito, evidentemente — não havendo distinção entre o espírito humano e o espírito divino —, que parte da ignorância completa, da completa nesciência e vai crescendo até chegar a sua plena autoconsciência, que abrange o conhecimento de tudo o que existe.

Descartes já havia percebido que existe essa possibilidade. E nesse ponto ele é realmente profético, porque na hora que ele levanta essa possibilidade, como é que ele poderia saber que alguém mais ia fazer isso logo adiante? Ele nota que existe essa possibilidade do ser humano de se conceber um deus em potência: eu não sei tudo ainda, eu não tenho todas as perfeições ainda, mas estou crescendo, eu estou me desenvolvendo e com o tempo eu saberei tudo. Mas na hora que ele levanta essa hipótese, ele já percebe que ela não é viável.

“(...) e, enfim, parece que o poder que tenho para a aquisição dessas perfeições, se ele existe em mim, pode ser capaz de aí imprimir e introduzir suas idéias. Todavia, olhando um pouco mais de perto, reconheço que isto não pode ocorrer; pois, primeiramente, ainda que fosse verdade que meu conhecimento adquire todos os dias novos graus de perfeição e que houvesse em minha natureza muitas coisas em potência que não existem ainda atualmente, todavia essas vantagens não pertencem e não se aproximam de maneira alguma da idéia que tenho da Divindade, na qual nada se encontra em potência, mas onde tudo é atualmente e efetivamente. (...)”

Pelo simples fato de eu ser um deus em potência, eu não sou Deus efetivamente porque essas coisas que estão em mim em potência, em Deus já estão realizadas agora.

“(...) E não será mesmo um argumento infalível e muito seguro de imperfeição em meu conhecimento o fato de crescer ele pouco a pouco e aumentar gradativamente? (...)”

Sim, o simples fato de eu me desenvolver mostra a minha imperfeição. Porém, note bem, Hegel atribuirá essa imperfeição ao próprio Deus e à realidade de tudo quanto existe, e verá todo o universo como um processo de desenvolvimento da autoconsciência. Não que o universo sob certo aspecto não possa ser visto dessa maneira, mas você não pode dizer que ele é isso.

“(...) Demais, ainda que meu conhecimento aumentasse progressivamente, nem por isso deixo de conceber que ele não poderia ser atualmente infinito, porquanto jamais chegará a tão alto grau de perfeição que não seja ainda capaz de adquirir algum maior acréscimo. (...)”

Ou seja, já que eu estou crescendo, eu posso continuar crescendo indefinidamente, e não há um ponto de chegada na qual eu possa dizer que já dominei o infinito e que nada mais me falta conhecer. Porque o próprio dom de crescer que eu tenho, se é ilimitado, então não pára em parte alguma, sempre haverá algo mais que eu possa conhecer, em tal caso o meu conhecimento jamais será perfeito e acabado.

“(...) Mas concebo Deus atualmente infinito em tão alto grau que nada se pode acrescentar à soberana perfeição que ele possui. E, enfim, compreendo muito bem que o ser objetivo de uma idéia não pode ser produzido por um ser que existe apenas em potência, o qual, propriamente falando, não é nada, mas somente por um ser formal ou atual.”

Quando Descartes diz que Deus infunde a sua própria idéia na mente dele, então ele está apelando à idéia de realidade objetiva de Deus. Note bem que a realidade objetiva é de Deus e não da idéia de Deus que está nele. Ele mesmo reconhece que esta idéia não abrange em si todas as qualidades de Deus. Então ele está reconhecendo que tem uma idéia imperfeita de um ser perfeito. É a realidade objetiva do ser perfeito que garante o fundamento da idéia, e não ao contrário. Portanto estamos dentro de uma perspectiva estritamente realista escolástica.

“29. E por certo nada vejo em tudo o que acabo de dizer que não seja muito fácil de conhecer pela luz natural a todos os que quiserem pensar nisto cuidadosamente: mas, quando abrando um pouco minha atenção, achando-se meu espírito obscurecido e como que cegado pelas imagens das coisas sensíveis, não se lembra facilmente da razão pela qual a idéia que tenho de um ser mais perfeito que o meu deva necessariamente ter sido colocada em mim por um ser que seja de fato mais perfeito.”

Note bem que aqui ele prevê de certo modo — esse é um momento brilhante do livro — a objeção que Kant vai lançar contra ele. Ele diz [que] em certos momentos percebe claramente que a idéia da percepção infinita não pode ter surgido de dentro dele, mas tem de vir da própria perfeição infinita, porque tudo o que ele concebe como perfeito é somente algo que está em aperfeiçoamento. Então a idéia da perfeição total e acabada não poderia ter aparecido nele, ela tem de ter vindo da própria perfeição final. Ele diz [ainda que] ele só percebe isso em certos momentos. Quando ele se distrai um pouco, ele começa a confundir Deus com a idéia de Deus que ele tem, e daí começa a achar que essa idéia pode ter surgido dele.

Isso é exatamente a objeção que Kant vai fazer depois. Ele vai dizer [que] você está atribuindo a Deus, a um ente objetivamente existente, as características e qualidades que são da sua idéia. Mas Descartes está dizendo precisamente que essas qualidades não são da idéia, ele está dizendo que a garantia da idéia que

ele tem de Deus é o fato de que ela não abarca a totalidade das qualidades Dele. Então o limite da idéia é a prova da objetividade da existência do objeto dela.

Esta tensão que existe entre realidade objetiva de Deus e a idéia que você tem Dele é a base do que ele está dizendo aqui. E Kant não percebe isso, ele acha, ao contrário, que está atribuindo ao Deus objetivo as características que são da idéia, enquanto Descartes está dizendo que essas características não são da idéia. Quer dizer que Descartes já havia impugnado a objeção kantiana muito antes.

Veja que de certo modo Descartes domina essa argumentação escolástica. Ele não cita autor nenhum, e não se sabe exatamente o quanto ele conhecia da escolástica. Mas nesses pontos ele é de um brilho escolástico fora do comum. Porém, como está tudo muito compacto, às vezes não se percebe a profundidade, o alcance do que ele está dizendo. Veja que ele já passou aqui por dois dos filósofos que depois nasceriam de alguma maneira dentro do próprio movimento que inaugurado por ele, e já antecipa os seus erros e já os corrige.

Note bem: o que eu vejo aqui em Descartes não são críticas que eu tenho a fazer à sua doutrina. Eu estava tentando analisar a coisa do ponto de vista psicológico, eu estava tentando entender qual foi a experiência real, porque este é o verdadeiro problema das [00:50] duas primeiras meditações e da metade da terceira. Mas quando ele sai da sua problemática do gênio mau e começa a falar do infinito, de Deus, etc., ele é de um brilho incomum e quase profético. Nesta mesma página ele antecipa erros de dois grandes filósofos que vêm depois.

“30. Eis por que desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa idéia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. (...)”

Eu só insisto que essa argumentação que ele está usando aqui é absolutamente independente do método da dúvida metódica e independente do *ego cogitans*. E ele poderia ter entrado direto nisso. Porém, se ele fizesse isso, eles diriam que Descartes estaria escrevendo mais um livro escolástico, tomando aí a posição de Sto. Anselmo. Mas ele não está somente repetindo Sto. Anselmo, ele já está prevendo objeções [e] dificuldades que surgirão para adiante. De modo que essas meditações 28 e 29 estão entre as partes mais importantes deste livro.

“(...) E, pergunto, de quem tirarei minha existência? (...)”

Com isso voltamos a quê? A Sto. Agostinho: “Eu sei que eu sou, mas eu não sei por que eu sou”. Eu tenho certeza da minha existência, mas vejo que esta existência não tem fundamento em si mesma.

“(...) Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, ou ainda de quaisquer outras causas menos perfeitas que Deus; pois nada se pode imaginar de mais perfeito, nem mesmo de igual a ele.”

31. Ora, se eu fosse independente de todo outro ser, e fosse eu próprio o autor de meu ser, certamente não duvidaria de coisa alguma, não mais conceberia desejos

e, enfim, não me faltaria perfeição alguma; pois eu me teria dado todas aquelas de que tenho alguma idéia e assim seria Deus.

32. E não devo imaginar que as coisas que me faltam são talvez mais difíceis de adquirir do que aquelas das quais já estou de posse; pois, ao contrário, é bem certo que foi muito mais difícil que eu, isto é, é uma coisa ou uma substância pensante, haja saído do nada, do que me seria adquirir as luzes e os conhecimentos de muitas coisas que ignoro, e que são apenas acidentes dessa substância. E, assim, sem dificuldade, se eu mesmo me tivesse dado esse mais de que acabo de falar, isto é, se eu fosse o autor de meu nascimento e de minha existência, eu não me teria privado ao menos de coisas que são de mais fácil aquisição, a saber, de muitos conhecimentos de que minha natureza está despojada; (...)”

Ou seja, se no curso da vida eu tenho de me esforçar para descobrir o que eu não sabia, então isto é a prova de que não fui eu mesmo que me criei, pois, se eu tivesse me criado, eu já saberia essas coisas desde o início.

“(...) não me teria tampouco privado de nenhuma das coisas que estão contidas na idéia que concebo de Deus, pois não há nenhuma que me pareça de mais difícil aquisição; e se houvesse alguma, certamente ela me pareceria tal (supondo que tivesse por mim todas as outras coisas que possuo), porque eu sentiria que minha força acabaria neste ponto e não seria capaz de alcançá-lo.

33. E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.”

Ou seja, do fato de que algumas coisas me aconteceram antes, não se segue que eu deva existir nesse momento. O fato de eu estar vivo um minuto atrás não prova que eu deva estar vivo neste momento, portanto nada do que me aconteceu anteriormente pode ser causa da minha existência presente. Coisas que aconteceram antes podem ser causa de outras coisas que acontecem, mas não da minha existência. Portanto, entre esses vários momentos da minha existência, eu tenho de ter sido conservado na existência. E o que me conserva na existência? Certamente não foi nada que eu fiz e nada que me aconteceu. Veja, isso aqui é de uma sutileza e de uma precisão absolutas.

Para que a minha existência continue, não basta que ela tenha existido antes. E tudo o que eu fiz e tudo o que me aconteceu pode ser causa de outras coisas que acontecem agora. Mas para que aconteça é necessário que eu ainda esteja na existência. E essas coisas que aconteceram não têm o poder de me sustentar na existência. Ele vê que a sua existência presente não é causada por sua biografia anterior, então deve existir algum outro fator que é externo à sua biografia, externo à sua pessoa, e que o mantém na existência.

“34. Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que considerarem com atenção a natureza de tempo) que uma substância, para ser conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessário para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda. (...)”

Ou seja, a manutenção da existência se deve a mesma causa que a produziu. Aquilo que não tivesse o poder de produzir a existência não teria também o poder de mantê-la.

“(...) De sorte que a luz natural nos mostra claramente que a conservação e a criação não diferem senão com respeito à nossa maneira de pensar, e não em efeito. Cumpre, pois, apenas que eu me interrogue a mim mesmo para saber se possuo algum poder e alguma virtude que seja capaz de fazer de tal modo que eu que sou agora, seja ainda no futuro: (...)”

Ou seja, eu tenho o poder de fazer com que eu continue a existir no futuro?

“(...) pois, já que sou apenas uma coisa pensante (ou ao menos já que não se trata até aqui precisamente senão desta parte de mim mesmo), se um tal poder residisse em mim, decerto eu deveria ao menos pensá-lo e ter conhecimento dele: mas não sinto nenhum poder em mim e por isso reconheço evidentemente que dependo de algum ser diferente de mim.”

Ou seja, a minha própria continuidade na existência não pode ser efeito nem do meu pensamento nem do que quer que eu faça. É o mesmo problema do Sto. Agostinho: eu não tenho em mim o fundamento da minha existência e muito menos o da continuação da minha existência.

“35. Poderá também ocorrer que este ser de que dependo não seja aquilo que chamo Deus e que eu seja produzido ou por meus pais ou por outras causas menos perfeitas do que ele? Muito ao contrário, isso não pode ser assim. Pois, como já disse anteriormente, é uma coisa evidente que deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito. E portanto, já que sou uma coisa pensante, e tenho em mim alguma idéia de Deus, qualquer que seja, enfim, a causa que se atribua à minha natureza, cumpre necessariamente confessar que ela deva ser de igual modo uma coisa pensante e possuir em si a idéia de todas as perfeições que atribuo à natureza divina. Em seguida, pode-se de novo pesquisar se essa causa tem sua origem e sua existência de si mesma ou de alguma outra coisa. Pois se ela a tem de si própria, segue-se, pelas razões que anteriormente aleguei, que deve ser ela, mesma, Deus; (...)”

Ele diz que todos os conteúdos do seu pensamento não seriam suficientes para mantê-lo na existência, que algo deve tê-lo criado e mantido na existência com todos os pensamentos que ele tem. E evidentemente nada pode estar no efeito que não esteja na causa, então é necessário de algum modo que todo esse conteúdo de pensamento já esteja dado na causa anterior.

“(...) porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas idéias concebe; isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus. (...)”

Ou seja, a causa que me criou e que me mantém na existência tem de possuir em si todas as perfeições que eu concebo e mais algumas outras.

“(...) Se ela tira sua existência de alguma outra causa diferente de si, tornar-se-á a perguntar, pela mesma razão, a respeito desta segunda causa, se ela é por si, ou por outrem, até que gradativamente se chegue a uma última causa que se verificará ser Deus. (...)”

Voltamos ao argumento aristotélico da retroversão das causas.

“(...) E é muito manifesto que nisto não pode haver progresso até o infinito, posto que não se trata tanto aqui da causa que me produziu outrora como da que me conserva presentemente.

36. Não se pode fingir também que talvez muitas causas juntas tenham concorrido em parte para me produzir, e que de uma recebi a idéia de uma das perfeições que atribuo a Deus, e de outra a idéia de alguma outra, de sorte que todas essas perfeições se encontram na verdade em alguma parte do Universo, mas não se acham todas juntas e reunidas em uma só que seja Deus. Pois, ao contrário, a unidade, a simplicidade ou a inseparabilidade de todas as coisas que existem em Deus é uma das principais perfeições que concebo [1:00] existentes nele; e por certo a idéia dessa unidade e reunião de todas as perfeições de Deus não foi colocada em mim por nenhuma causa da qual eu não haja recebido também as idéias de todas as outras perfeições. (...)”

Note bem que em toda essa parte ele está mencionando a continuidade da sua existência. Veja, este ponto da continuidade da existência é uma coisa muito difícil de nós abordarmos, de nós falarmos a respeito, porque tudo o que nós conhecemos e pensamos são aspectos e fragmentos temporais. Eu sei que a minha existência tomada como totalidade é contínua desde que eu vim ao mundo e antes também, quer dizer, durante a minha gestação. A partir do momento em que eu fui concebido, eu tive uma existência contínua, eu não saí da existência e voltei — isto é uma exigência elementar. E, no entanto, eu não consigo pensar a minha própria existência como totalidade. Eu sei que ela é uma totalidade, mas sei que ela não é pensável.

Este raciocínio que ele aplica a Deus, aplica-se a ele próprio. Eu sei que eu existo realmente não só como pensamento, porque eu sei que continuo existindo nos intervalos que eu não estava pensando nisso, senão eu teria de ter alguma recordação de como saí e voltei à existência. Eu teria de ter sido criado de novo e de novo e de novo e de novo e de novo. E aí nós teríamos o problema de saber como que este ser que foi criado tantas vezes adquiriu um senso da sua própria continuidade, em vez de se fragmentar numa infinidade de existências separadas — o que seria evidentemente muito mais difícil e muito mais complicado do que a mera continuidade da existência.

No curso da Consciência de Imortalidade, eu abordei um pouco disto: a conveniência de se recordar continuamente a continuidade da sua existência, e portanto a conveniência de saber que você é algo mais do que aquilo que você sabe. E esta continuidade da existência, note bem, não é somente uma continuidade no tempo. Não existe continuidade que seja só no tempo. Para que uma coisa continue no tempo, ela tem de ser algo, e ser algo de modo permanente que o tempo não afeta.

Isso aí é o que eu chamei do *eu substancial*. Nós sabemos que temos um eu substancial que o nosso pensamento não abarca, mas que está por trás de todos os nossos pensamentos. E tentar iluminá-lo com o pensamento seria uma coisa absolutamente impossível. Qual é o modo de conhecimento do eu substancial? É o simples reconhecimento, é a admissão. É a admissão como é a admissão de qualquer fato. Nós nunca temos o domínio perfeito de fato algum, então nós sabemos que o fato é soberano em relação àquilo que nós pensamos dele. Nós conseguimos pensá-lo porque ele é alguma coisa por si mesmo e não depende do que nós pensamos. Do mesmo modo, o eu substancial é um fato, e não um pensamento, uma doutrina que nós temos.

“37. No que se refere aos meus pais, aos quais parece que devo meu nascimento, ainda que seja verdadeiro tudo quanto jamais pude acreditar a seu respeito, daí não decorre todavia que sejam eles que me conservam, (...)”

Meus pais podem ter me gerado, mas eles não estão me conservando na existência neste momento.

“(...) nem que me tenham feito e produzido enquanto coisa pensante, pois apenas puseram algumas disposições nessa matéria, na qual julgo que eu, isto é, meu espírito — a única coisa que considero atualmente como eu próprio — se acha encerrado; e, portanto, não pode haver aqui, quanto a eles, nenhuma dificuldade, mas é preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que essa idéia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus mui evidentemente demonstrada.

38. Resta-me apenas examinar de que maneira adquirir esta idéia. Pois não a recebi dos sentidos e nunca ela se ofereceu a mim contra minha expectativa, como o fazem as idéias das coisas sensíveis quando essas coisas se apresentam ou parecem apresentar-se aos órgãos exteriores de meus sentidos. Não é também uma pura produção ou ficção de meu espírito; (...)”

Quer dizer, eu não a recebo de fora no sentido em que eu recebo as informações dos sentidos, é num outro sentido. E também não fui eu que a criou.

“(...) pois não está em meu poder diminuir-lhe ou acrescentar-lhe coisa alguma. (...)”

Quer dizer, ele observa que o infinito tem uma estrutura própria, que ele não pode afetar de maneira alguma.

“(...) E, por conseguinte, não resta outra coisa a dizer senão que, como a idéia de mim mesmo, ela nasceu e foi produzida comigo desde o momento em que fui criado.”

Note bem: tudo o que eu acabei de dizer já está contido de certo modo nesta frase *“como a idéia de mim mesmo”*. Eu tenho a idéia de mim mesmo como um ser contínuo, cuja continuidade eu não posso abarcar em pensamento, mas que é uma condição para que eu pense. Do mesmo modo a idéia de Deus e da infinitude: eu não posso abarcá-la com um pensamento, mas ela é condição para que eu consiga pensar.

“39. E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim esta idéia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra; e não é tampouco necessário que essa marca seja algo diferente da própria obra. Mas pelo simples fato de Deus me ter criado, é bastante crível que ele, de algum modo, me tenha produzido à sua imagem e semelhança e que eu conceba essa semelhança (na qual a idéia de Deus se acha contida) por meio da mesma faculdade pela qual me concebo a mim próprio; (...)”

Lembrem-se [da] minha tese no curso Consciência de Imortalidade: que a consciência de imortalidade é a base de todo método filosófico. Diz ele que concebe a idéia de Deus pelo mesmo meio com que ele se concebe a si próprio. E se ele não se conceber a si mesmo como um ser contínuo, que transcende tudo aquilo que ele pensa dele mesmo, ele não pode muito menos conceber a Deus

“(...) isto quer dizer que, quando reflito sobre mim, não só conheço que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outrem, que tende e aspira incessantemente a algo de melhor e de maior do que sou, mas também conheço, ao mesmo tempo, que aquele de quem dependo possui em si todas essas grandes coisas a que aspiro e cujas idéias encontro em mim, não indefinidamente e só em potência, mas que ele as desfruta de fato, atual e infinitamente e, assim, que ele é Deus. E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a idéia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente; esse mesmo Deus, digo eu, do qual existe uma idéia em mim, isto é, que possui todas essas altas perfeições de que nosso espírito pode possuir alguma idéia, sem, no entanto, compreendê-las a todas, que não é sujeito a carência alguma e que nada tem de todas as coisas que assinalam alguma imperfeição.

40. Daí é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência”.

Então aqui finalmente ele se livrou da idéia do gênio mau.

[Intervalo]

Aluno: Gostaria que o senhor indicasse alguma obra que ensine a prática da técnica fenomenológica, o método para a realização e descrição fenomenológica. Sem prejuízo, existe no Brasil algum curso específico sobre a técnica fenomenológica que ensine a prática?

Olavo: Eu não sei de nenhum curso no Brasil. E se você quer um livro de introdução, o de Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie*, que saiu na Coleção *Que sais-je?*, é um primor. O quer que nós possamos ter contra a esse autor em outros livros, neste livreto ele demonstra um domínio muito bom do assunto. Eu não sei se existe uma tradução brasileira. Mas eu já avisei: quem quer que dependa somente da língua portuguesa está perdido.

Aluno: Professor, o senhor disse que, na batalha pela consciência — o método filosófico — só é aceitável a consciência individual como testemunha e não com uma autoridade de fora como a Igreja, por exemplo. Mas no caso quando uma sentença do Evangelho é vivida de forma interior e testemunhada pela consciência? Por exemplo, a passagem “onde abundou o pecado, superabundou a graça”. Em um determinado momento da minha vida essa passagem, apesar de vir de fora, foi testemunhada de forma tão luminosa dentro de mim que o único meio de expressar é a admissão. Não sei por que, mas a passagem é vivida dentro de mim nesse momento, reconheço dentro de mim o que o apóstolo está falando, e sei que tem um agente iluminador que faz com que isso aconteça. Essas experiências não fazem parte do método filosófico?

Olavo: É claro que faz. Nenhuma autoridade externa serve porque, se você pegar os dogmas da Igreja, tudo depende de que você os entenda e de como os entende. E esse entendimento se dará na consciência individual de qualquer maneira. Você se apegar simplesmente à letra do dogma não significa nada, porque você pode estar entendendo de maneira exatamente inversa. Ou seja, nada **[1:10]** dispensa a responsabilidade da consciência individual. Isso é assim em toda parte, e eu não vejo como escapar disso. Agora, quando acontecem casos como esse que você menciona — uma determinada passagem do Evangelho adquirir um sentido muito claro para você, em função de coisas que lhe aconteceram —, não tem como você escapar, pois esse é um componente básico da consciência. No caso, você é uma testemunha.

Vocês vejam que a importância do testemunho é universal, inclusive em ciência. Não há nenhuma maneira de escapar da responsabilidade da consciência individual. Por exemplo: se, numa determinada pesquisa científica, você chega a determinadas conclusões, através de observações e medições feitas com equipamentos apurados, em tudo isso você depende da confiabilidade do técnico que realizou o trabalho. Quer dizer, não tem como escapar do testemunho. Há séculos a classe científica procura um meio de se defender contra a impossibilidade de evitar o testemunho, mas simplesmente não tem escapatória. Se os seres humanos não são confiáveis em certa medida, nenhum conhecimento é confiável. E a idéia de Descartes de um indivíduo sozinho se defender contra o erro universal e vencer tudo, isso é impossível. A ênfase que eu coloco na consciência individual supõe também que cada um de nós tem alguma consciência. E não tem como você escapar da necessidade do diálogo e da confiabilidade mútua.

Quando eu falo da importância da consciência individual, vocês não podem entendê-la no sentido idealista fitcheano: só a minha consciência é que dá testemunho de tudo. De maneira alguma. Não estou falando num sentido idealista, mas até num sentido sociológica e historicamente inevitável: nós todos dependemos do testemunho dado por milênios, não temos como escapar disso. Justamente porque nenhum ser humano pode reconstituir todo o conhecimento universal, e porque nós dependemos uns dos outros, é que a consciência individual é importante. Mas não é só a minha consciência nem a sua, é a de muita gente.

Aluno: Sou seu aluno há um ano. Tenho tendência homossexual, mas não quero praticar. Está bem complicado. Indicaram-me um tratamento clínico. O senhor conhece o método da abordagem direta do inconsciente, terapia de integração pessoal?

Olavo: Sinceramente, eu não acredito que nenhuma terapia funcione muito nesses casos. O que eu acho é que depende da vontade do indivíduo, da capacidade que ele tenha de controlar a sua imaginação, dirigi-la para outro sentido. Mas, sinceramente, eu não consigo me preocupar com a vida sexual de ninguém. Todos nós temos os nossos pecados, todos nós nos acertamos com Nosso Senhor Jesus Cristo de alguma maneira. E eu não sou ninguém para recomendar a quem quer que seja esta ou aquela conduta sexual. O que nós podemos fazer é orar por você, isto faremos certamente. Mas, sinceramente, eu não me preocuparia muito com isso. Segue a sua vida, busque a Deus, busque o conhecimento, busque ser o melhor que você possa em todos os domínios da sua vida e, aos poucos, os seus pecados se diluirão. Eu duvido muito que Deus julgue as pessoas por atos considerados atomisticamente, um por um. Está na Bíblia que Deus sonda os rins e corações, portanto Ele conhece as pessoas no seu todo. E o importante não é combater uma ou outra tendência que exista dentro de você, mas absorver essas partes dentro do todo, de maneira que, com o tempo, você chegue a uma harmonia melhor. Eu acho que as coisas são assim e a minha experiência diz que é assim. Eu posso estar errado e não sou ninguém para oferecer guiamento moral e religioso para quem quer que seja.

O simples fato de você se preocupar com isso só aumenta o problema. Você ficará dando murro em ponta de faca?

Aluno: Às vezes é um problema de identidade. O papel social dele não se identifica com o papel (...)

Olavo: Sim, claro existe o problema de identidade. Eu não acredito em identidade homossexual, eu não acredito que ninguém seja homossexual. Eu acho que o homossexualismo é um impulso que aparece em certos momentos, em certas pessoas; pode aparecer na cabeça de qualquer um, pode aparecer de maneira esporádica, raríssima ou mais constante. Mas isso não cria uma identidade. Eu acho que esse problema da identidade homossexual é um grande engano hoje em dia.

Aluno: Uma coisa muito útil, uma vez que relaciona a sexualidade com a anatomia da pessoa. Se ela tem uma anatomia de homem e uma anatomia de mulher, ou é um homem (...)

Olavo: Sim, mas esse problema de que existe uma identidade psíquica e uma identidade anatômica, que pode haver uma defasagem entre as duas, refere-se mais ao problema transexual do que homossexual. O homossexualismo, ao contrário, às vezes exige uma identificação até excessiva com a sua forma anatômica. O indivíduo está tão imbuído da sua identidade anatomo-fisiológica que não é capaz de conceber uma relação sexual com uma pessoa que tenha outra identidade, ele precisa de igual. Então, como se diz, é mais macho do que o heterossexual de alguma maneira. Não é esse realmente o problema. Acho que, quando você tem qualquer tendência que você mesmo considera viciosa, quanto mais tentar pensar nela mais complicará a guerra.

Ainda bem que você disse: “Eu tenho a tendência homossexual”. Tendência todo mundo pode ter. Quem não teve fantasias homossexuais uma ou duas vezes na vida? Todo mundo teve. E daí, o que significa isso aí? Não é tão importante. Então acalma. Imagina assim: e se eu for continuar assim pelo resto da minha vida, o que vou fazer? Você ora, pede a Deus que lhe dê força e vá em frente. Agora, se aparecer algum tratamento que chegue ao meu conhecimento, e acho que funciona, serei o primeiro a divulgar. Mas, sinceramente, não conheço. Há muita gente que abandonou não só essa tendência como outras sem tratamento nenhum. Mas não esqueça que a psicoterapia está numa crise medonha nos últimos 50 anos. Na segunda metade do século XX, a psicoterapia se transformou num método de manipulação e arregimentação de pessoas para militância. O negócio está realmente perigoso. Eu poderia recomendar psicoterapia muitos anos atrás, hoje em dia eu morro de medo disso aí. Vamos pensar mais, e quem sabe, no futuro, eu tenha algo mais interessante para lhe dizer.

Aluno: Descartes estudou no Colégio de La Flèche, uma instituição jesuíta, onde estudou os manuais de filosofia do curso conimbresense, que é um conjunto de comentários dos livros de Aristóteles, e talvez tenha daí o seu conhecimento de filosofia escolástica. Pelo menos da escolástica tardia da Escola de Coimbra. Mas, além do conhecimento da doutrina escolástica, imagino que Descartes tenha se submetido à direção espiritual dos jesuítas e realizado os exercícios espirituais de Sto. Inácio (...)

Olavo: É possível.

Aluno: (...) Seria possível rastrear a influência dos exercícios de Sto. Inácio sobre a experiência espiritual de Descartes ou a influência da escola jesuíta teria apenas ficado no nível doutrinal?

Olavo: Mas isso é uma pergunta interessantíssima. Porque eu estou mostrando para vocês que o miolo do problema de Descartes é o terror do inferno. E por isso que eu digo que a segunda parte, onde ele volta aos argumentos escolásticos, não tem nada a ver com a primeira. Ele poderia ter entrado direto nela sem toda

aquela introdução subjetivista, e essa introdução não tem propriamente uma função filosófica. Embora ela tenha exercido mais influência na história da filosofia do que a segunda parte, ela poderia ser até dispensável. E eu só consigo entendê-la como um arranjo filosófico que ele fez em cima de uma experiência religiosa temível de alguma maneira. E é possível que esses exercícios espirituais tenham sido ocasião do surgimento desse temor do inferno. Agora, o indivíduo tentar aplacar o temor do inferno mediante uma argumentação filosófica me parece uma coisa um pouco impotente e inútil.

Ele me manda também um artigo, *“The Sensory Act: Descartes and the Jesuits on the Efficient Cause of Sensation”*, que não vamos poder ler agora.

Acho que por hoje nós vamos parar por aqui, são apenas essas perguntas. Mas, eu queria informar a vocês que já no ar um índice geral do Seminário de Filosofia, onde, a partir de qualquer palavra, você pode encontrar facilmente as referências que foram feitas no curso. Embora o material que estejamos usando para isso sejam as transcrições não corrigidas, e portanto eu não posso assumir inteiramente a responsabilidade pelo o que está ali, é suficiente para dar uma idéia do que foi dito a respeito de cada tópico, seja nome de autor ou qualquer palavra.

É um trabalho monumental que foi feito por um aluno que não deseja que o seu nome seja divulgado, e foi completado aí, na parte técnica, pelo Moreno Garcia, o Luis Filidis e o Silvio Grimaldo. Através da página vocês receberão instruções de como utilizar esta verdadeira enciclopédia do Seminário de Filosofia.

Aluno: Estamos precisando de voluntários para coordenar as atividades.

Olavo: Como a coisa vai funcionar na base da Wikipédia, quer dizer que os usuários poderão acrescentar ou editar coisas, então precisamos de alguém que se disponha a coordenar isso, ficar como uma espécie de editor-geral. Porque nem o Moreno, nem o Luis, nem o Silvio poderão desempenhar esse papel. Qualquer coisa você manda um e-mail para o Moreno: gnumoreno@gmail.com Então precisamos urgentemente de editores voluntários para isso. E também mais material de transcrições, porque tudo isso é baseado nas transcrições que estão sendo feitas. E embora já tenhamos uma quantidade de enorme de transcrições, elas não abrangem ainda todo o curso, não temos transcrição de tudo. Mas já são milhares e milhares de páginas que estão lá, e é um material de consulta realmente muito valioso. Então a boa alma que preparou isto, cujo nome eu não posso citar, os nossos agradecimentos; e também aos três que completaram a coisa colocando esse material no ar.

Então até a semana que vem. Muito obrigado.

Transcrição: Jussara Reis de Abreu.

Revisão: Mariana Belmonte e Jussara Reis de Abreu