

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 156
26 de maio 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.

No fim da última aula eu estava tentando explicar algumas coisas em resposta a uma pergunta, mas devido à falta de tempo achei que aquele tema poderia ser vantajosamente desenvolvido em uma aula independente. Trata-se do tema da forma da verdade, a forma com que ela se apresenta a nós.

No exame desse assunto, como no de muitos outros, tenho usado o método meditativo, que implica o apelo ao testemunho do próprio ouvinte, ou seja: não estou tentando provar nada, não estou tentando colocar uma série de afirmações e sustentá-las com argumentos. A prova aqui se encontra dentro da mente ou da memória do ouvinte. Ele pode confirmar se as coisas são assim ou não. É verdade que às vezes a exposição dos resultados de uma meditação assume a forma que parece ser uma argumentação, e muitas vezes incita o ouvinte a terçar argumentos em torno daquilo, mas é evidentemente uma perda de tempo. A arte da argumentação serve para muitas coisas: para o direito, para a vida política etc., mas seus usos na filosofia são, de fato, bastante limitados.

Quando lemos os diálogos de Platão, uma leitura superficial às vezes pode levar a interpretar aquilo como se fosse uma argumentação em torno de um tema. Propõe-se uma pergunta e um lado diz uma coisa, o outro diz outra; há então uma troca de argumentos, mas essa é apenas a superfície da coisa. Num estrato mais profundo de leitura você descobre que o que Sócrates está tentando fazer não é vencer uma discussão ou provar alguma coisa, mas levar seu ouvinte a perceber algo. Por exemplo, nesses dias eu estava lendo no *Eutífron* quando Sócrates o encontra na rua, em frente ao tribunal, e lhe conta que está ali por estar sendo processado, quando aquele diz: “Eu também estou aqui por causa de um processo. Mas não estou sendo processado, estou processando meu próprio pai por homicídio, pois tínhamos um empregado que matou uma pessoa e meu pai mandou amarrá-lo numa árvore, o tempo passou, esqueceram-no lá, e ele morreu. Por isso estou processando meu pai.” Eutífron ainda diz a Sócrates: “Pessoas como nós, que têm um senso de justiça, sempre são incompreendidas.” E Sócrates responde: “Hum, que coisa interessante...”

Evidentemente Sócrates desejaria mostrar a Eutífron que também pode haver alguma injustiça no que ele está fazendo. Mas ele não diz isso diretamente, não passa um sabão no outro: ele o elogia em termos ambíguos – inclusive elogia também o próprio sujeito que o está processando, um tal de Meletos –, que nós chamaríamos irônicos. E a finalidade da ironia é exatamente levar o ouvinte a fazer ele mesmo, interiormente, uma pergunta que se lhe fosse apresentada de modo explícito talvez provocasse resistência e o enrijecesse ainda mais em sua posição. No caso de Eutífron, Sócrates não consegue de forma alguma mostrar que Eutífron não tem o mesmo senso de justiça que ele. Que se trata de coisas completamente diferentes: ser processado injustamente sob a acusação de estar corrompendo a juventude e processar o próprio pai por um suposto homicídio. Não são atos morais de mesmo gabarito, ou de mesmo valor, mas num primeiro instante, Eutífron se mostra completamente impenetrável a essa diferença.

Logo em seguida o diálogo toma o rumo de uma troca de argumentos em torno da questão de [saber] se o que os deuses determinam é bom porque vem dos deuses ou, ao contrário, [se] eles determinam porque é bom. Essa é uma questão que pode surgir na esfera da argumentação e, por mais que se desenvolva a lógica, não se chegará jamais a uma conclusão. Como nós poderíamos responder a isso se na própria formulação já vem a idéia de projetar sobre a condição, sobre a natureza dos deuses, a distinção que fazemos entre – o que em português poderíamos dizer – o bem e o bom; entre aquilo que é certo etc. e o ente que é bom[?] Se as coisas pudessem ser boas independentemente de uma entidade supremamente boa, que infundisse nelas a sua qualidade, então o bem seria exclusivamente uma qualidade, que está anexada a certas coisas; certos atos são bons, certas coisas são boas e outras são más, e o bem, nesse sentido, não teria substantividade alguma. Simplesmente não existiria enquanto tal. A própria formulação da questão reflete uma maneira totalmente abstratista de [considerar] as coisas.

E quando Sócrates aceita discutir nesses termos, por esse processo argumentativo, ele sempre o faz ironicamente. Sócrates, no fundo, não acredita nesse método de argumentação e por isso ele usa o método de argumentação como uma aparência para uma investigação mais profunda de ordem meditativa, à qual ele está convidando seus interlocutores. Ou seja: em vez de apenas aprimorar a arte da argumentação e da prova, ele a está usando como uma espécie de camuflagem, ou de isca, para levar as pessoas a examinar a si mesmas e a buscar a verdade no fundo de sua memória, em vez de buscá-la no simples resultado de uma troca, de um confronto de proposições.

Quando perguntamos: como a verdade chega a nós? Não estamos pedindo uma definição da verdade. Nós estamos apelando à experiência que temos, de nos defrontar [0:10] com algumas coisas que chamamos de *verdade*, algumas experiências que estão associadas a um valor chamado verdade. Então, evidentemente, a forma mais elementar, a experiência mais elementar que temos da verdade, é a experiência da percepção: aquilo que vejo, que sinto, se impõe a mim como uma verdade, e não como uma hipótese pensada. Quando sinto uma dor, por exemplo, sei que essa dor está verdadeiramente presente e não preciso de outra prova disso senão ela mesma. A própria idéia de prova já

é um pouco incompatível com a idéia de verdade, pois se uma coisa se apresenta como verdade – e é exatamente isso que estou perguntando: qual [é] a experiência que temos da presença de uma verdade? Evidentemente, a forma mais elementar dessa presença é aquela que temos na percepção sensível, porém ela só nos mostra a verdade sobre algum detalhe imediato que freqüentemente pode ser irrelevante e, ademais, é um tipo de verdade que vem desacompanhada] de qualquer informação sobre seu sentido. Por exemplo, se sinto uma dor, eu não sei por que sinto a dor; ela, por si mesma, não me informa a sua natureza e a sua causa, [e] também não me informa se vai continuar ou se vai cessar imediatamente. Isso quer dizer que a percepção nos dá uma verdade, mas instantânea e muito limitada.

Uma segunda forma pela qual a verdade se apresenta é a nossa memória, ou seja: nós nos lembramos de certas coisas, de que certas coisas aconteceram e, portanto, somos capazes de distinguir se estamos dizendo a verdade ou se estamos mentindo. [E é assim] justamente porque em parte nos sentimos detentores de alguma verdade. Mas o conteúdo dessa verdade já não está presente, ele está apenas referido na memória; eu lembro que as coisas se passaram assim ou assado, mas essa forma de apresentação da verdade já é uma forma indireta e como que diluída, sem contar que a memória pode ter uma falibilidade muito maior do que a percepção. Quando eu digo que eu me recordo de alguma coisa e que no conteúdo do que eu recordo existe veracidade, estou sendo testemunha perante mim mesmo de algo que não está mais presente. Então [essa] já é uma forma atenuada da veracidade em relação àquele caráter imediato e imediatamente convincente da percepção; inclusive nós podemos nos recordar das coisas com alguma insegurança ou com alguma nebulosidade, mas algum conteúdo de verdade existe ali.

E em terceiro lugar, existe a verdade teórica. Por exemplo, quando enunciamos uma lei da física ou alguma verdade filosófica geral que nos parece verdadeira. Se dizemos que matéria atrai matéria na razão direta [do produto] das massas [e] na razão inversa do quadrado da distância,¹ acreditamos que estamos dizendo uma verdade, e que essa verdade pode ser provada experimentalmente. Se enunciamos o resultado de uma investigação estatística, ou coisa do gênero, também acreditamos que isso traz para nós alguma verdade. Mas a verdade teórica é apenas um recorte muito tênue operado sobre a massa dos acontecimentos. Um enunciado geral de tipo teórico contém um valor de verdade, mas não sobre a realidade propriamente dita, e sim sobre um certo recorte que nós fizemos nela, para encará-la sob certos aspectos. É como se disséssemos: é uma verdade muito indireta e muito remota em relação à realidade da qual ela é verdade.

Lamentavelmente nós só temos esses três modos de acesso à verdade. E os três são bastante limitados. O primeiro é o que depende menos de nossa interferência porque os dados de percepção nos vêm de fora, então os elementos de elaboração e seleção que utilizamos nele são bastante limitados, mas os outros dois são praticamente criações nossas. O que está na nossa memória não está passivamente nela, [pois] existe uma ação de recordar. [E] na ação de recordar eu estou produzindo imagens, evocações, sons etc., que me parecem refletir algo que se passou, mas de qualquer modo é algo que

¹ Lei da Gravitação Universal, de Isaac Newton.

estou inventando agora. [E] quando eu enuncio uma verdade teórica, mais ainda: há toda uma construção mental que eu tive de fazer para chegar àquele resumo esquemático que, dentro das condições bastante limitativas da ciência, ou do conhecimento em questão, refletem o que me parece ser uma estrutura permanente, uma estrutura significativa de uma certa área da realidade. E isso é tudo.

É claro que nós podemos conhecer algo da verdade, mas em todos esses casos existe uma limitação monstruosa. Mesmo quando o conteúdo do que você está dizendo é estritamente verdadeiro, ainda assim, nós sempre temos a impressão de que o conteúdo daquilo que nos parece verdadeiro está separado da realidade. Há a sensação de que aquilo existe somente para nós. No caso da percepção, nós temos essa impressão porque o que tem a impressão é o nosso corpo, ou seja, o fato de eu estar sentindo alguma coisa não quer dizer que ninguém mais em volta está sentindo. Eu dependo desse instrumento chamado “meu corpo” para ter acesso àquilo. O que está chegando a mim não é propriamente a realidade em toda a sua riqueza e complexidade, mas somente aquele recorte que meu corpo operou; e nos outros dois casos são recortes operados pela minha mente. Isso não quer dizer de maneira alguma que toda verdade seja puramente subjetiva; algo do acontecer efetivo, interno ou externo, reflete-se na sua experiência da verdade, porém essa experiência é sempre acompanhada de um sentimento de limitação subjetiva, de onde emergiram, desde o começo dos tempos, todas as objeções cépticas ao conhecimento. Essas objeções, evidentemente, tomam a forma de meros argumentos; e quando digo meros argumentos, me refiro a objeções que talvez você não saiba responder na hora, mas que por si mesmas não têm aquele peso, aquela presença, que o valor-verdade implica nessas três formas de conhecimento da verdade, ou seja, se eu argumento contra a percepção, contra a memória, contra a razão, contra o conhecimento racional-teórico, esse argumento não tem a presença maciça que a própria verdade tem nessas três [formas] de conhecimento.

Ela constitui um obstáculo, que se interpõe, não entre eu e a verdade, mas que se impõe entre meu pensamento no momento e a experiência que eu tive da verdade: eu lembro de tais ou quais coisas, mas aparece o céptico e me pede para justificar aquilo, para formular um argumento que dê um fundamento lógico àquilo, e eu não disponho desse fundamento lógico. Por exemplo, na verdade da sensação: eu sinto tal ou qual coisa, e o céptico argumenta que essa sensação pode ser apenas uma transformação que se passou dentro do meu corpo, que não reflete necessariamente o que está se passando em torno; à sensação de frio não significa que esteja frio em volta, realmente. Ou seja: o céptico introduz uma cunha entre o meu pensar e o meu perceber a verdade; seja o perceber pelos sentidos, seja o perceber pela memória, seja o perceber da verdade teórica. [0:20] Tais objeções podem chegar a ser completamente paralisantes e a maior parte delas são apenas pegadinhas, que podemos desmontar com um pouco de engenhosidade lógica, mas que no momento em que se apresentam podem ter um efeito efetivamente paralisante. E o que interessa aqui não é o valor das objeções cépticas, mas a simples possibilidade de sua existência, ou seja, não há nenhuma verdade que possa chegar a nós que não possa ser separada de nós pela objeção céptica. Em outras palavras: nenhuma forma de veracidade que chega até nós, quer dos sentidos, quer da

memória, quer da evidência teórica, tem para nós aquele valor impositivo e inegável que a torna absolutamente imune a toda e qualquer objeção céptica. Por mais verdadeiro que seja aquilo em que cremos, por mais razões que tenhamos para crer naquilo: seja a razão da experiência, seja a razão da lógica, nós nunca estamos imunizados contra a objeção céptica. Isso significa que a capacidade humana de chegar à verdade está permanentemente ameaçada, desde fora e desde dentro. Isso não quer dizer que as objeções cépticas tenham valor em si mesmas, mas a mera possibilidade permanente de sua existência mostra a fragilidade de nosso acesso à verdade.

Essa fragilidade está em nós, é uma limitação de nossa mente, ou é alguma outra coisa mais séria? Vejamos o caso da verdade que chega a nós pela percepção. É a minha percepção que é limitada, ou o próprio modo de apresentação dos objetos sensíveis a nós também é limitado? É claro que é. Eu já dei esse exemplo algumas vezes nas aulas: tudo o que você vê, você vê apenas pela superfície exterior, porque se quiser ver os objetos por dentro, terá de desmontá-los; e quando desmontados e exibidos em sua estrutura interna, evidentemente eles já não são o que eram antes. Por exemplo, ao desmontar um relógio para ver como é por dentro, já não é mais um relógio porque não funciona mais como um. Se você abrir a barriga de um homem, retirar seus órgãos etc., já não funcionará mais como ser humano. Ou como faziam antigamente nas aulas de geometria: o professor fazia os alunos montar cubos, paralelepípedos e pirâmides de papelão com a finalidade de ilustrar os sólidos geométricos para então montar aquelas figuras em um plano que depois seriam recortadas, montadas e coladas em suas arestas. E para o aluno saber do que era composto o cubo, o paralelepípedo ou a pirâmide, era preciso abrir de novo a figura, e então ela já não era mais um cubo ou uma pirâmide, mas apenas uma figura plana. No plano nós podíamos ver todos os lados do cubo ao mesmo tempo, embora não fosse mais um cubo, mas uma figura plana. Do mesmo modo a pirâmide, nós a desmontávamos e lá estava um tetraedro, víamos todos os seus lados, mas quando o montávamos só víamos um ou dois lados ao mesmo tempo, enquanto os outros lados ficavam escondidos. Existe uma limitação no próprio modo de apresentação dos objetos a nós, e a essa limitação corresponde também, simetricamente, por assim dizer, a limitação da percepção que temos desses objetos. E ao usar a palavra “limitação” não o faço no sentido de um defeito ou de uma privação. Por exemplo, quando alguém leva uma martelada, o martelo só pode acertá-lo em uma parte de seu corpo, já que não existe um martelo universal que acerte em todas as partes do corpo ao mesmo tempo. Não se pode dizer que isso é uma limitação ou um defeito do martelo. O mesmo ocorre com as figuras geométricas tridimensionais: não é um defeito delas não poderem se apresentar a nós por todos os seus lados ao mesmo tempo; elas são assim devido à sua própria constituição. Então em sua própria constituição os objetos de percepção sensível se constituem de limitações e seleções e, portanto, as seleções que operamos sobre eles ao percebê-los correspondem esquematicamente ao seu próprio modo de presença, e é justamente aí que a dúvida céptica pode ser introduzida.

Há uma limitação do objeto e uma limitação do sujeito, mas como diz aquele ditado russo: “Um só idiota pode fazer mais perguntas do que sessenta sábios poderiam responder.” Isso quer dizer que as dúvidas paralisantes surgem da

nossa imaginação movidas pelo temor de errar, que pode ser autêntico, genuíno, sincero, ou pode ser fingido por um céptico apenas com o fim de criar dificuldade para os outros, formulando perguntas que no momento eles não podem responder, ou objeções que no momento eles não podem contestar.

A mera possibilidade da existência da dúvida céptica mostra que existe uma espécie de defasagem, um hiato, entre nosso pensamento e nossa capacidade de conhecer a verdade. Logo, sabemos que pensar não é conhecer a verdade; algumas verdades nós conhecemos através do pensamento e outras o pensamento nos ajuda a conhecê-las, mas o pensar é independente da verdade. Essa é a primeira constatação a que chegamos. Nós podemos pensar indefinidamente contra a verdade. Nada nos obriga a reconhecer a verdade; e mesmo aquilo que alguém experimentou e sentiu na própria carne, pode em seguida ser objeto de dúvida e de questionamento.

Nossa capacidade de conhecer a verdade tem dentro de nós mesmos um inimigo permanente que conspira contra o conhecimento da verdade. Às vezes ele o faz em nome da própria busca da verdade, ou seja: há uma insatisfação na alma humana contra nosso modo de conhecer a verdade, que desejaríamos que fosse mais perfeita. Desejaríamos ter não somente o conhecimento, mas a evidência ou a prova final que tapasse a boca do objetor céptico; mas o que fazemos para tapar a boca do objetor céptico? Nós discutimos com ele, e suas objeções não terminam, e é então que o desejo de encontrar a certeza nos coloca numa incerteza cada vez maior fazendo com que essas discussões possam prosseguir indefinidamente. O aperfeiçoamento monstruoso que foi introduzido nas ciências da lógica entre o fim do século XIX e o início do século XX, com a lógica matemática de Frege e outros, não resolveu absolutamente o problema. Isso significa que as mesmas controvérsias que agitavam os debatedores em Atenas continuam até hoje, apenas formuladas de uma maneira lógica muito mais elegante e muito mais complexa. E é curioso que nos entreguemos a tais controvérsias lógicas por desejo de certeza, por desejo de apaziguar o sentimento de incerteza, quando elas nos colocam numa incerteza cada vez maior.

Então isso significa que existe um problema entre nós e o que chamamos de verdade. É como se os modos de apresentação que a verdade tem para chegar a nós fossem deficientes [0:30] e os nossos modos de apreendê-la também fossem deficientes. Por outro lado, as objeções cépticas, elas mesmas, de certo modo, na medida em que colocam em dúvida o valor de veracidade daquilo que acreditamos conhecer, elas próprias exigem que tenhamos alguma confiança na verdade; pelo menos na verdade da coerência lógica, que parece nos chegar através da própria consistência dos argumentos cépticos, ou seja: se não acreditamos em verdade nenhuma, não podemos sequer acompanhar os argumentos cépticos. Por exemplo, a própria coerência de um silogismo, o que me obriga a acreditar que existe alguma coerência entre as duas premissas e a conclusão? É o fato de que eu percebo que elas estão dizendo exatamente a mesma coisa sob outra forma, ou em um nível diferente.

Mas essa coisa que é a mesma aparece sob formas diferentes na premissa e na conclusão. E isso quer dizer que não há silogismo tão perfeito no qual não se possa introduzir tão bem a cunha da objeção céptica. Isso sempre é possível.

Então isso significa que, ao buscar refúgio contra a incerteza na coerência lógica, nós geramos uma nova forma de incerteza ainda mais complexa que pode ser elaborada ao longo dos séculos em infindáveis discussões lógicas e infindáveis aprimoramentos da técnica lógica. Ora, isso quer dizer que por um lado, não há como negar que conhecemos alguma verdade porque se negássemos todas as verdades ou todas as possibilidades de conhecer a verdade a própria dúvida céptica não se imporá como algo que tivesse algum valor. Se damos algum valor à objeção céptica é porque ela parece estar dizendo algo que é verdade. Por exemplo, a famosa objeção do graveto colocado na água e que parece quebrado. Então, ao enunciar esse argumento, o céptico apela ao testemunho dos sentidos que é o mesmo testemunho que ele está impugnando. Ele diz: o conhecimento pelos sentidos não funciona, pois nos dá informações erradas. Tanto é assim que, ao pormos o graveto na água, ele parece estar quebrado, mas quando passamos a mão, percebemos que está inteiro. Ora, se o testemunho dos sentidos não funciona, não podemos apelar a ele para dizer que vemos o graveto quebrado e que, ao passarmos a mão, percebemos que está inteiro, pois essas também são percepções sensíveis. Ou seja: o céptico está apelando ao testemunho da percepção sensível para provar que a percepção sensível não funciona. Mas ao dizer isso nós invalidamos, por assim dizer, o argumento dele, embora sua objeção continue, pois o fato é que vemos o graveto de uma maneira e o sentimos pelo tato de outra completamente diferente. Então a dúvida continua, de algum modo.

Vamos analisar isso por outro ângulo. Há muitas aulas atrás quando eu estava tratando do tema da imortalidade, não neste curso, mas no curso presencial sobre a consciência de imortalidade que foi proferido aqui na Virgínia, eu lembrei que todas as impressões que temos, absolutamente todas, são momentâneas e fugazes. Não existe sensação contínua. E também não existe pensamento contínuo nem memória contínua. E até a consciência que temos de nós mesmos: se alguém consulta a consciência que tem de si, vai perceber que sempre teve consciência de ser ele mesmo e não outra pessoa. Sempre. Mas se outra pessoa pergunta de onde ele extraiu essa consciência, não é possível dizer que foi tirada dos sentidos e obtida deles, ou seja: [a consciência não] provém da continuidade das sensações corporais porque essas sensações não têm continuidade alguma. A própria composição do corpo muda com o [passar do] tempo, todas as células são trocadas inúmeras vezes e, portanto, a identidade física não poderia ser suporte da consciência [que alguém tem] de si [mesmo]. E do mesmo modo não é possível apelar para o testemunho da memória porque ela também é intermitente e muda o tempo todo, seus conteúdos são [freqüentemente] alterados. Não é possível apelar nem mesmo ao testemunho da estabilidade do meio social: eu sei que sou o mesmo porque sempre me chamam pelo mesmo nome, pois se eu não soubesse que eu sou [o] mesmo seria inútil que [me] chamassem por qualquer nome que fosse. Portanto, a identidade que o meio social lhe deu não pode ser a base de sua consciência de identidade porque ele a pressupõe. Ou seja: quando os outros conferem uma identidade a alguém, este só entende isso porque tem a consciência de identidade. Portanto, a explicação sociológica, antropológica também não funciona. Em suma: não há explicação de sua consciência de identidade. Mais ainda: ninguém consegue se conceber como inexistente. Eu imaginar minha própria inexistência é absolutamente impossível. É uma coisa

que eu posso dizer, mas que não posso vivenciar por um único minuto. Então, por baixo de todas as experiências que temos da verdade existe uma consciência de identidade que, por sua vez, não parece ter fundamento em absolutamente nada. Mas também não podemos dizer que ela é fundamento de si mesma. Por quê? Porque sabemos que ela nem sempre existiu. Ninguém pode se conceber como inexistente, mas alguém pode conceber um tempo em que não existia. E a diferença é que o tempo em que não existia só chega à pessoa através do testemunho de terceiros, e não do seu próprio. Eu posso narrar a batalha de Waterloo ou de Austerlitz, porque li a respeito ou porque alguém me contou, mas eu não posso dar o meu testemunho desses fatos. Portanto, existe uma diferença específica entre eu falar dos tempos em que eu não existia e de tempos em que eu existi. E essa diferença é realmente sensível. Então, uma coisa é narrar uma história ouvida, outra coisa é dar o seu testemunho [a respeito]. Uma pessoa sabe que não é testemunha de outros tempos e que [por isso] depende do testemunho alheio.

Existe ainda um terceiro aspecto. Tudo aquilo que nos dá uma experiência de beleza, de prazer, de coisa agradável é quase 99% composto só de imaginação. Vamos tomar como exemplo o prazer sexual, que é a forma suprema de prazer que as pessoas conhecem. Por exemplo, o indivíduo deseja a fulaninha e pensa intensamente nela, não consegue tirá-la da cabeça e insiste durante meses, vai atrás dela etc., um dia acabam indo para a cama e então durante cinco segundos eles têm um orgasmo. Esse prazer real, efetivo, esteve presente, na verdade, só durante aqueles segundos. Todo o resto é imaginação. Eu não estou dizendo que o prazer não existe efetivamente nem estou reduzindo a experiência prazerosa a seu elemento puramente subjetivo. Não se trata disso. Eu estou dizendo apenas que a contribuição do subjetivo é imensa. E, para que aquele momento pudesse se realizar havia muitas condições externas a serem atendidas: o casal precisava estar em algum lugar mais ou menos adequado para as finalidades daquele encontro, foi preciso atender a uma série de circunstâncias sociais para poder chegar lá, e assim por diante.

Suponhamos uma outra experiência. Alguém está ouvindo uma música. A pessoa vai a um teatro e ouve os músicos tocando uma Cantata de Bach, [0:40] ela acha maravilhoso, imagina que tem êxtases etc. Mas por que isso funciona? Funciona porque todos os instrumentos da orquestra tocaram as notas dentro de uma ordem temporal muitíssimo bem ajustada. Foi preciso haver um ajuste matemático entre os tempos, os tons, as intensidades etc. Tudo isso surgiu espontaneamente? Não. Houve uma montanha de trabalho humano que em si não é nem um pouco prazeroso para que o ouvinte pudesse chegar lá. Mais ainda, cada um daqueles músicos teve de ser treinado, o que pode ter durado anos, com dificuldades, sofrimento, humilhações etc. Vamos imaginar, por exemplo, o sujeito que não tinha dinheiro para pagar o conservatório e precisou passar humilhações, pedindo dinheiro emprestado, e assim por diante. Tudo isso teve de convergir para que durante aqueles dez ou quinze minutos o ouvinte tivesse aquela experiência. E a intensidade da experiência depende justamente que o ouvinte isole imaginativamente aquelas sensações e sentimentos musicais agradáveis de todo o conjunto das condições materiais que foi necessário cumprir para chegar ali. Porque se na hora que alguém estiver ouvindo, começar a pensar, por exemplo, “puxa, os caras tiveram de

construir esse teatro, tijolo por tijolo, e deu um trabalho miserável, e custou dinheiro e, às vezes a construção teve de parar porque não tinha dinheiro suficiente etc.” Se a pessoa começar a pensar em todas as condições materiais que precisaram ser atendidas para chegar àquele momento, sua experiência estética foi para o brejo. Portanto, essa experiência estética depende de uma operação puramente imaginativa que funciona ao contrário daquela que se observa na experiência sexual. A experiência sexual é completada, quer dizer, aquele momentinho de prazer físico presente é completado por uma série de elementos imaginários que o adornam, que o enfeitam, que o tornam maravilhoso etc. E no caso da música, o ouvinte faz uma operação imaginativa de isolamento, de exclusão, de abstração. Ele apaga tudo e é como se só aquilo estivesse presente. Ele também faz isso no ato sexual, isolando-o do resto. Por exemplo, se o indivíduo estiver na cama com a moça no décimo terceiro andar de um prédio, e pensar: “Bom, pode ser que o quinto andar esteja pegando fogo”, evidentemente a sua experiência acabou. Então também existe um aspecto de isolamento, de abstração. Se descontarmos todo esse aporte, toda essa contribuição imaginativa que está presente nas experiências que chamamos de agradáveis, elas não são agradáveis de forma alguma. Isso significa que nossa experiência do prazer, da alegria, do belo etc. também é quase 99% composta de imaginação. [E é isso] o que introduz a dúvida céptica entre nós e essas experiências. Ou seja, nenhuma dessas experiências nos parece totalmente real. Há alguma deficiência nelas, e essa deficiência é a mesma que existe em nosso conhecimento da verdade.

Aquilo só nos chega de forma limitada, passageira, condicional e, só se cumpre se for cumprida também uma série de outras condições externas que não têm absolutamente nada a ver com o conteúdo da experiência. Assim, tanto nosso conhecimento da verdade quanto nosso conhecimento dos prazeres neste mundo são constituídos quase que completamente de imaginação. Embora não cheguem a ser 100% imaginação, pois não estamos em um mundo de fantasia. Sabemos que as coisas que conhecemos ou qualquer coisa que nos dá experiências agradáveis existem efetivamente. Mas nosso modo de acesso a elas, seu próprio modo de apresentação, depende amplamente de um trabalho de imaginação que pode chegar a falsificar a situação por completo. Ou seja, nós temos algum acesso à verdade, porém, esse acesso à verdade vem envolvido por uma rede de fingimentos e mentiras. E não há como escapar disso.

Vamos analisar uma outra experiência. Dei o exemplo do conhecimento da verdade, o das experiências sensoriais ou sensuais e o da experiência estética. E em tudo isso há como que um teatro mental que o indivíduo tem de montar para ter acesso a tais experiências. O que a experiência revela é verdade, sem dúvida, mas vem tão envolvido numa rede de fingimentos, de imaginações, etc. que agora é possível entender porque é tão fácil introduzir aí a dúvida céptica. Porque o contato que temos com a verdade ou com a beleza, ou com o prazer, é um contato deficiente por natureza.

Vamos imaginar agora uma outra situação para não falarmos apenas das chamadas partes baixas do ser humano. Suponhamos um sujeito que é muito religioso, que se converteu e que agora quer confessar seus pecados. Então ele cria o problema do arrependimento. É claro que se houve um arrependimento

perfeito e total, ele não voltará a cometer o mesmo pecado porque o arrependimento o transformou. Mas todos nós sabemos que raramente isso acontece. Nós cometemos os mesmos pecados de novo, e de novo, e de novo, sem contar aqueles que não percebemos. E, mais ainda, existe na Igreja Católica uma série de preces nas quais pedimos para Jesus nos dar o dom do arrependimento verdadeiro. Por exemplo: eu me converti, me arrependi dos meus pecados e estou pedindo para Jesus Cristo me dar o dom do arrependimento. Mas eu [já] não estava arrependido? Estava e não estava. Ou seja, entre nós, os nossos pecados e a consciência que temos deles, existe a mesma rede de imaginações e dificuldades que existe entre nós e a verdade, entre nós e as experiências sensoriais, entre nós e as experiências estéticas, e assim por diante.

Ou seja, nós não estamos num mundo de irrealidades, o mundo não é criado pela nossa mente nem pela mente coletiva, ele existe objetivamente e algum contato com ele nós temos. Porque se não tivéssemos nenhum contato, não poderíamos sequer compreender a dúvida céptica. Então, pode tirar o cavalo da chuva porque o mundo não é uma ilusão, não estamos na ilusão, mas temos acesso à realidade através de uma rede de ilusões que não podemos dispensar de maneira alguma e que, de certo modo, precisamos manter sob controle constante. Um desses controles é evidentemente a filosofia. A filosofia existe em grande parte para isso. Para fazer com que essa rede de ilusões, de fingimentos da qual precisamos para ter algum acesso à verdade, não ocupe todo o espaço e, por assim dizer, não nos afogue em um mar de ilusões. Ora, quando falamos, por exemplo, na perspectiva da imortalidade, então existe um dado que está presente e que podemos tomar como certo: é aquele de que eu tenho consciência de identidade e essa consciência de identidade é minha própria identidade. Eu não sei de onde ela saiu, eu sei que ela não foi criada pelos outros, não foi criada pela linguagem, não foi criada por impressões sensíveis mas também não foi criada por si mesma. **[0:50]** Então, como dizia Santo Agostinho, “eu sei que eu sou, mas eu não sei por que é que eu sou”. Eu não sei em razão de que eu sou. Ou seja, eu não tenho em mim meu próprio fundamento. Embora eu esteja perfeitamente fundamentado ao dizer que existo e que eu sou eu mesmo. Recentemente eu estava lendo um clássico do cristianismo escrito pelo padre Charles Arminjon, *O Fim do Mundo Presente, Mistérios da Vida Futura*. É o livro que Santa Teresinha do Menino Jesus disse que foi decisivo para a vida dela: “Esse livro abriu a minha mente”. E ele começa dizendo o seguinte:

Pareceu-nos que um dos mais tristes frutos do racionalismo, o erro fatal e a grande praga do nosso século, a fonte pestilencial de onde surgem nossas revoluções e nossos desastres sociais é a ausência do espírito sobrenatural e o esquecimento profundo das grandes verdades da vida futura. A terra está desolada por uma temível desolação. Porque a maior parte dos homens fascinados pelo atrativo das delícias passageiras, absorvidos por seus interesses mundanos e a inquietação de seus negócios materiais não detêm mais o seu pensamento nas grandes considerações da fé e recusam obstinadamente se recolher dentro do seu coração. É verdade dizer das nossas gerações contemporâneas aquilo que já em seu tempo o profeta Daniel dizia dos dois velhos da Babilônia: “Eles desviaram seus olhos, extinguiram neles a inteligência e o senso divino a fim de não ver o Céu. E de não se lembrar dos justos julgamentos de Deus.”

Isso nos sugere o seguinte: qualquer verdade que nos chega, por mínima que seja, é verdade eterna. Qualquer uma, mesmo as verdades passageiras e transitórias. Por exemplo, se estou com dor no calo agora, será eternamente verdade que neste momento eu tive dor no calo. Já expliquei como do nada, nada surge, nada pode voltar ao nada porque o que quer que tenha entrado no campo do ser por uma fração infinitesimal de segundo, nunca mais será um nada. Assim, dentro de sua limitação temporal e espacial, aquela verdade é eterna também. Ou seja: tudo que é verdade, é verdade eternamente, mesmo quando é verdade temporal. A verdade temporal é passageira apenas em sua forma de duração e não em sua validade ontológica. Isso é absolutamente fundamental. A idéia de que nós passamos de verdades aparentes e passageiras para verdades eternas é uma maneira imperfeita de dizer porque mesmo a verdade passageira é eterna dentro de sua condicionalidade, pois ela não se tornará uma mentira. Do mesmo modo que Napoleão Bonaparte e Abraham Lincoln já morreram, mas não se tornaram outras pessoas e serão eternamente aquilo que foram. Por isso todas as verdades que nos chegam são eternas. E há verdades que são eternas, não somente em sua constituição ontológica mas também em sua modalidade presente, ou seja, são permanentes. Nós temos algum vislumbre disso, por exemplo, nas verdades da matemática, da aritmética elementar. Sabemos que independentemente da existência do universo, $2+2$ continuarão sendo 4, e assim por diante.

Porém, se todas as verdades são eternas, e se nossa experiência delas é fugaz, então esse é o nosso problema com a verdade. E é aí que pode se introduzir a cunha da dúvida céptica. Todas as verdades são eternas, mas todo o conhecimento que temos delas é fugaz. Seja o das verdades fugazes, seja o das verdades eternas. Então, há realmente um problema, há uma defasagem, um hiato entre a natureza da verdade e o nosso modo de conhecê-la. Isso significa que nosso acesso à verdade é sempre puramente analógico e simbólico. É como se disséssemos: nós não conhecemos a verdade, nós conhecemos uma insinuação, um signo, um aceno da verdade, e esse aceno desaparece tão logo o percebemos. Nós sabemos que ele está lá. E em alguns casos, quando se trata de verdades fugazes que chegaram a nós através da sensação, nós podemos recuperá-la através da memória, mas a recuperação também será fugaz. Assim, eu posso lembrar de alguma coisa que aconteceu há vinte anos atrás, coisa que se passou durante dois ou três segundos, eu posso lembrar hoje também durante dois ou três segundos, e não mais do que isso. No entanto, aquela verdade fugaz que passou está, por assim dizer, registrada eternamente no plano da eternidade. Ou seja, aquilo que se passou terá se passado naquele instante e estará fixado para aquele instante eternamente. Uma folhinha que o vento balançou durante dois segundos nunca mais voltará ao nada. Ela se integrou ao ser e está dentro dele eternamente. É como se diz: nada cessa de existir, exceto o que nunca existiu.

Eis o nosso problema com a verdade. Ela é eterna e nossa forma de acesso a ela é temporal. Porém, nós temos ao mesmo tempo a consciência de identidade e a consciência de eternidade[, que] é acompanhada sempre daquela sensação que Spinoza exprimia com a seguinte sentença: *Sentimus experimurque nos aeternos esse* (Nós sentimos e experienciamos que somos eternos). Talvez a palavra “eterno” não seja exata porque temos a consciência

de termos entrado na existência e de não termos existido anteriormente. Mas a idéia de nossa própria extinção é uma idéia que podemos exprimir verbalmente, embora não seja pensável. Ao passo que a idéia de continuação é inteiramente pensável e nós temos vários relatos de pessoas que tiveram uma experiência dessa continuação. Experiência que curiosamente também é fugaz quando narrada a nós. Outro dia eu estava assistindo a um vídeo de um piloto de avião que sofreu um desastre, o avião caiu, atingiu uma árvore, ele morreu e teve claramente a visão do céu e do inferno. Depois ele contou que o inferno era uma massa negra onde não havia nada, absolutamente nada, era o vazio total, a total ausência de vida. Ele ficou com medo daquilo e implorou a Deus que o tirasse de lá, Deus o tirou e o levou para uma outra dimensão onde, segundo ele, todas as impressões eram muito mais intensas do que aquelas que temos aqui. E depois dessa experiência, ele disse que tinha a impressão de que nós nesta vida vivemos como se estivéssemos anestesiados, adormecidos ou entorpecidos. Nossas sensações são tênues e passageiras, mas no mundo espiritual, não são assim. As coisas têm uma presença e essa presença não está ligada de maneira alguma à sensação de tempo. [1:00] Tudo, absolutamente tudo, é simultâneo. Não há passagem do tempo. A pessoa vê uma coisa e depois vê outra, mas a que foi vista primeiro continua lá. Isso é muito interessante. Ou seja, o piloto teve a experiência da simultaneidade, da permanência, mas quando ele a narra para nós, o faz apenas por alguns minutos. E a definição que Boécio dava da eternidade como a posse plena e simultânea de todos os seus momentos é verificada ali, e vemos que um ser humano teve a experiência disso. Ele não teve a experiência total e nós não podemos medir a sua experiência efetivamente, mas vemos que diante dessa experiência a idéia de verdade adquire um sentido completamente diferente.

Porque a verdade que se apresentou a esse indivíduo durante aquela experiência não chegou a ele através de seus sentidos, nem de seus pensamentos, nem de sua memória, mas através de sua identidade. E foi aquilo que é permanente nele que teve a experiência da permanência externa. Como se duas eternidades se encontrassem. É evidente que somente nesse plano nós podemos falar de conhecimento da verdade porque é nele que se dá a apresentação da verdade àquilo que há de mais verdadeiro e permanente no sujeito cognoscente. Como conseguirmos ter uma antevisão, ou alguma medida disso, é isso que valida as outras experiências da verdade que temos durante essa vida. É, por assim dizer, a antevisão ou a pré-cognição da verdade eterna que valida as verdades temporais que conhecemos aqui, e se abolirmos isso, o senso da verdade desaparecerá completamente e entraremos em um estado infernal. Tudo aquilo da verdade que conhecemos durante a vida, conhecemos de uma maneira limitada e imperfeita, e através de uma rede de fantasias. E é por causa dessa rede que pode se introduzir a dúvida céptica entre nós e a verdade.

A dúvida céptica não pode ser removida mediante argumentos, mas quando existe a experiência na qual a própria verdade eterna se apresenta ao que existe de eterno em nós, então não há espaço para a dúvida céptica. Ela não é sequer concebível como hipótese. E como o pressentimento de eternidade, como dizia Spinoza, está em nós, é ele que nos guia entre as verdades imperfeitas, parciais e passageiras que conhecemos na vida. O senso da eternidade é a base do conhecimento da verdade, e se ele é culturalmente

abolido, como tem acontecido nos dois últimos séculos, então todas as demais verdades evidentemente desaparecem porque das três modalidades de verdade – a verdade teórica, a verdade de memória e a verdade de percepção –, nenhuma tem em si seu próprio fundamento, e nenhuma resiste completamente à dúvida céptica. Sem levarmos em conta o senso da eternidade, só o que nos salva da dúvida céptica é o fato de que, mesmo negando completamente a verdade não poderemos sequer entender a dúvida céptica. Portanto, o céptico, de algum modo, afirma a verdade no instante mesmo em que a nega. Mas isso é apenas um truque lógico. Podemos tapar a boca dele, mas não impugnamos realmente a sua objeção. A objeção vai continuar, pois ela não é ilegítima. É inerente à nossa condição. E somente a dimensão de eternidade elimina isso de uma vez para sempre. Mas se a referência à eternidade desaparece da cultura, então toda e qualquer certeza que possamos ter, por mais mínima que seja, torna-se insegura e muito mais insegura do que deveria ser normalmente na condição humana. Nós vivemos na insegurança de algum modo, mas nesse caso a insegurança chega a ser total, e nesse momento perdemos também toda a referência do senso das proporções. Perdemos o próprio senso da temporalidade, a consciência de tempo torna-se completamente deformada no sentido em que, por exemplo, para o sujeito que fuma maconha o passado não passa. O pai deu-lhe umas palmadas quando ele tinha cinco anos e ele sente como se aquilo estivesse acontecendo agora. O trauma não passa. Evidentemente ele não consegue criar aquela telescopagem do tempo que nos dá o senso da proximidade e da distância. Ele não tem isso. E são elementos dessa falsificação do tempo que se introduzem em toda a cultura que, por sua vez, acaba por constituir o terreno fértil para o surgimento da mentalidade revolucionária. Porque a inversão do tempo só é possível se a dimensão da eternidade for apagada. O que não quer dizer que, sob outros aspectos, os próprios porta-vozes da proposta revolucionária não possam ter algo desse sentimento da eternidade, só que eles o mantêm isolado de sua percepção do mundo. Por exemplo, um indivíduo pode crer em Deus, pode recitar o Credo inteiro, só que no instante em que ele está raciocinando sobre a história, sobre a política ou sobre a cultura, ele não relaciona uma coisa com a outra. Porque nós temos a capacidade de abstração, e capacidade de abstração significa ser capaz de representar as coisas separando alguns caracteres delas. Ou seja, aquilo que conhecemos em certa circunstância, podemos pensar e isolar daquela circunstância: se vimos um gato branco, então somos capazes de pensar um gato preto, um malhado etc. Essa capacidade de separar, de abstrair, é fundamental para o nosso pensamento e o nosso conhecimento da verdade, mas ao mesmo tempo é um grande problema porque nos permite isolar [tudo] o que quisermos isolar. E isso tem consequências imensuráveis na vida diária. Mas é isso que permite, por exemplo, que alguém após se arrepender de um pecado, volte a cometê-lo. Porque a pessoa não lembra que é a mesma coisa por estar vendo em duas circunstâncias diferentes, então ela separa um do outro. E dentro da escala humana terrestre isso não tem solução. É como se disséssemos: o ser humano não tem a capacidade para o arrependimento verdadeiro porque ele só pode se arrepender verdadeiramente perante a verdade completa. O arrependimento verdadeiro seria a verdade total de sua alma que ele apresenta perante Deus, mas ele não pode fazer isso se o próprio Deus não se apresenta. As coisas são assim porque não há o espelho da verdade no qual aparece a sua verdade, e é por isso que existe a oração para

pedir o dom do arrependimento verdadeiro. O arrependimento verdadeiro não é uma obrigação, é um dom. E à medida que se aprimora o senso de eternidade, a pessoa vai passando, de fato, para uma outra escala de tempo na qual os acontecimentos da vida começam a fazer parte da narrativa eterna de sua vida. E tudo aquilo que aqui se passou numa linha de tempo, na escala da eternidade passa a ser como se fosse um raio de sol no meio de milhões de outros raios de sol. É como se a vida vivida aqui fosse apenas uma das bilhões de vidas possíveis vividas na escala da eternidade. Por isso nosso pensamento não está equipado para operar nessa área. **[1:10]** Esse não é o tipo de verdade que podemos alcançar mentalmente, trata-se de uma verdade dentro da qual entramos, e não que está em nossas cabeças. E isso marca a etapa final da busca da verdade, quando a própria verdade se apresenta e nos transfigura naquilo que verdadeiramente somos.

[Intervalo]

Como sempre temos algumas perguntas muito interessantes.

Aluno: Lembro-me de o senhor ter falado sobre o estado de dúvida necessário ao sujeito para que ele se torne um filósofo. Creio ainda não ter chegado a esse estado, pois continuo vendo em mim várias certezas cuja origem desconheço, e embora reconheça que algumas delas possam ser falsas, elas continuam tendo o peso de certezas. No entanto, tenho a seguinte experiência: quando penso na escala da imortalidade e na possibilidade de uma danação eterna as coisas adquirem uma importância tal que eu fico completamente desorientado. Recentemente assisti a uma aula do Luiz Gonzaga (o Gugu) em que ele fala do Pai-Nosso e como um Pai-Nosso, mesmo mal rezado, tem um peso enorme no instante em que a pessoa morre. Realmente, vendo as coisas nessa escala de valores, não há como não ter medo de que uma idéia errada me leve para o inferno. E o estado de dúvida, assim como o reconhecimento de minha ignorância, acaba se tornando obrigatório. E esse estado, ainda que acompanhado por um temor um tanto angustiante, traria em si mesmo o caminho para a sinceridade necessária ao filósofo?

Olavo: Absolutamente, sim. Sugiro que você se inspire no livro da Immaculée Ilibagiza, *The Boy who met Jesus*, que mencionei no programa *True Outspoke*. Na história espiritual do século XX aconteceram três coisas: o milagre de Fátima, o Padre Pio e as visões dessas meninas e desse menino em Ruanda. Ele era um menino pagão que não tinha sido batizado, nunca tinha entrando em uma Igreja, não sabia absolutamente nada, era analfabeto, não tinha nem sobrenome e Jesus apareceu para ele, dizendo: “Olha, se eu der uma mensagem para você levar para as pessoas, você leva?” Ele respondeu: “Eu levo, mas com uma condição: você tem de responder a todas as minhas perguntas.” Jesus aceita e ele apresenta a Jesus todas essas dúvidas normais que temos. Ele pergunta, por exemplo: “Você diz que temos de amar nossos inimigos, mas você não ama Satanás que é seu inimigo.” São perguntas inerentes à própria estrutura da razão humana e que, em si mesmas, não têm nada de ofensivo. Ter essas dúvidas não tem nada a ver com a fé religiosa. Quando você tem tais dúvidas, para quem vai colocá-las? Em primeiro lugar, para Deus mesmo. Fugir das dúvidas não vai levar a parte alguma. Por outro lado, você precisa ter a certeza de que é uma dúvida fundamentada e não um joguinho céptico, uma pegadinha céptica. Pegadinha céptica é com o Júlio

Lemos, o Joel Pinheiro, são eles que gostam dessas coisas. É preciso ter um fundamento existencial real. Algo que importa para a salvação de sua alma, para a condução de sua vida etc. Se não houver isso, não [adianta]. E veja bem: nenhuma idéia errada pode levar você para o inferno, pode esquecer. Isso realmente não acontece. Se idéias erradas levassem as pessoas para o inferno, todo mundo estaria lá. E não há ninguém que não tenha idéias erradas. Se você ler a patrística grega e latina, vai encontrar um monte de idéias erradas. E também muitos santos que tinham idéias erradas. Não se incomode com isso, você não precisa acertar, o problema realmente não está nessa escala. O plano da salvação é diferente do plano da sua vida de filósofo, uma coisa interfere na outra, mas não é a mesma. E não são suas certezas filosóficas que vão levá-lo para o céu.

Aluno: Quais são as implicações existentes entre nossa apreensão da verdade e o pecado original?

Olavo: As implicações são totais! O que estou descrevendo aqui é uma síntese do que descrevi na primeira parte da aula. É uma situação que me parece inerente à própria doutrina do pecado original, ou seja: há uma deficiência estrutural no ser humano, uma separação, um hiato e esse hiato tem de ser transposto. Mas não somos nós que vamos transpô-lo, é a própria verdade que vem a nós e ocupa o espaço dentro de nós; não somos nós que a descobrimos, de forma alguma. Aquelas três modalidades de acesso à verdade que eu mencionei são apenas referências à verdade; elas não são a verdade, não são a presença. É claro que nas três há uma presença, de algum modo, mas é sempre uma presença indireta e evanescente. E é só no caso da própria presença de Deus que, de fato, nós temos a dimensão da verdade. E sem isso não saberíamos o que é a verdade. Se não tivéssemos a capacidade para isso e potencialmente já não fôssemos, desde já, as criaturas imortais que somos, e não tivéssemos algum acesso à eternidade, nós não poderíamos nem estar colocando essas questões que estamos colocando aqui.

Aluno: Qual a relação entre essa antevisão, pré-cognição da verdade, e a verdade revelada?

Olavo: Você está falando da verdade revelada tal como está na Bíblia, ou como é revelada nas revelações particulares feitas aos santos, ou como em uma revelação particular feita a você? São coisas completamente diferentes. Se você considerar a verdade revelada tal como está nas Escrituras – agora mesmo eu estava lendo em São João, onde ele diz: “Há, porém, ainda muitas outras coisas que Jesus fez. Se todas elas fossem relatadas uma por uma, creio que nem no mundo inteiro caberiam os livros que seriam escritos.”² Então, pensando bem: qual foi a primeira revelação? A primeira revelação foi a criação do universo, e estamos no meio da revelação, de algum modo. Ela nos cerca por todos os lados e tudo o que sabemos do mundo físico, do mundo finito, está todo entrecortado por “brechas” através das quais o infinito entra. O infinito está presente e nós estamos dentro dele. O problema é exatamente esse de que fala o padre Arminjon: uma espécie de perda do senso da eternidade. E esse senso da eternidade é uma coisa que pode ser cultivada,

² Jo 21, 25. Trad. Pe. Antonio Pereira de Figueiredo.

mesmo contra toda influência cultural do ambiente. Agora mesmo as pessoas que são religiosas, isso é importante, que vão à missa, rezam, vão ao culto protestante etc., raramente têm algum senso da eternidade, e digo mais: o próprio medo da danação as impede de ter isso. É um medo paralisante, e quando esse temor vem do próprio Deus, vem acompanhado do alívio imediato porque você não tem para onde se refugiar de Deus. Temendo a Deus, você vai se esconder d'Ele? Você tem de se esconder n'Ele, ir para adiante. Então esse temor só funciona quando você o vence imediatamente. Agora, se é um temor constante e de tipo persecutório, isso é coisa do diabo. Mais ainda: o temor da danação quando vivenciado dessa maneira pode fazer você buscar alívio no esquecimento do senso da eternidade. Você não está aguentando pensar naquilo, então se refugia nesse mundinho aqui, no mundo das sensações, ou da física, das ciências, para não ter de pensar nessa outra coisa **[1:20]** porque é atemorizante demais e por isso você se conforma. No instante em que se conforma, você se entregou ao diabo mesmo. Aceitando a vida limitada a isso, você já confessou a sua derrota.

Aluno: O relato do piloto de avião sobre a vida após a morte foi conhecido de que maneira?

*Olavo: Ele sobreviveu. É um caso de morte clínica. No curso *Consciência de Imortalidade* eu citei uma centena de casos de morte clínica nos quais não há atividade cardíaca nem cerebral, portanto o indivíduo está morto. Teoricamente não poderia ter consciência alguma durante esse período e, no entanto, existem inúmeras pessoas que voltaram com relatos do que viram no mundo espiritual e do que viram aqui neste mundo.*

A comprovação científica disso não é o que as pessoas relatam do mundo espiritual. O que legitima seus relatos do mundo espiritual é o que elas relataram sobre o mundo em torno, sobre o que viram em torno, no ambiente mesmo onde estavam e nas salas vizinhas ou, como no caso daquela mulher que quando a alma dela se desprende do corpo, viu que em cima do telhado do hospital havia um tênis e depois os caras foram lá e verificaram que havia um tênis mesmo. Ninguém jamais soube que havia um tênis lá, e no entanto ela viu. Ou pessoas que narraram, por exemplo, conversas telefônicas que outra pessoa estava tendo em outra sala. Isso é a prova cabal de que a consciência independe do corpo. Ou seja: a idéia de que a consciência é um produto do cérebro está acabada, não deve ser levada a sério nem por um minuto. Nós não sabemos qual é a relação entre consciência e cérebro, mas sabemos que uma coisa não depende da outra. Ou não depende totalmente. Mais ainda: a consciência pode prosseguir atuando depois de cessada toda a atividade cerebral e cardíaca. Então, não se trata de experiências espíritas ou coisas do tipo.

E tais experiências relativas à consciência em estado de morte clínica não são observadas nem por pessoas cristãs, nem por espíritas, nem coisa nenhuma. Isso é pura pesquisa científica. No curso *Consciência de Imortalidade* eu dei uma série de textos que foram usados como textos de apoio. Vou disponibilizar na página do Seminário os textos de apoio daquele curso, então vocês verão os milhares e milhares de pesquisas que já foram feitas a respeito. Isso já é um assunto encerrado.

Aluno: Por que às vezes temos algo muito parecido com o sentimento de saudade? Mas é saudade de algo que nunca nos aconteceu, de uma situação que nunca experienciamos. E como podemos lidar com o sentimento de vazio, uma tristeza que às vezes nos vem fazer companhia?

Olavo: A tristeza é um dos sentimentos mais fundamentais da vida. É ela que antecede uma tomada de consciência de seus pecados. Embora ainda não seja a tomada de consciência, ela a antecede. Se você aprofundar esse sentimento, vai encontrar a idéia de carregar a sua própria cruz, os seus pecados. E quando você começa a medir as coisas na escala da eternidade, e percebe que passou a vida inteira prestando atenção só em bobagens, é evidente que você tem um sentimento de vazio. O sentimento de vazio é um sentimento de desperdício imenso. E essa é uma tristeza que reflete uma situação real, mas tudo depende de como esse sentimento evolui, o que acontece depois. Mas se a coisa se torna, digamos, crônica e oprimente, em geral precisamos tomar como regra: Deus não oprime ninguém, Ele oprime um pouquinho e depois alivia. Mas se é uma coisa opressiva que tampa suas perspectivas, então é coisa demoníaca, e é então que você precisa estudar o discernimento dos espíritos. Eu não sou um grande especialista nisso, mas um dia a gente poderia dar algumas explicações a respeito. Ou seja, de onde vêm seus estados interiores? Existem estados interiores que vêm do mundo externo da sociedade, outros que vêm de influências eletromagnéticas, outros que vêm do seu próprio corpo, do funcionamento corporal, outros que vêm do inconsciente freudiano, junguiano, outros que vêm dos anjos, outros que vêm dos demônios, outros que vêm de Deus. Eles são especificamente diferentes. E isso não é uma questão de teoria. Existe toda uma classificação baseada na experiência; trata-se de uma ciência muito antiga. Talvez uma pessoa que possa falar melhor sobre isso seja o Gugu (Luiz Gonzaga de Carvalho Neto). É algo que ele estudou muito.

Aluno: O que você chama de conhecimento por presença é dado por esse senso de eternidade que nos permite ver a unidade da realidade por baixo de nossas percepções limitadas, de nossa memória intermitente e de nossos silogismos abstratos?

Olavo: Em parte, sim. Esse vislumbre de eternidade não é o conhecimento por presença, mas é o que fundamenta, o que possibilita o conhecimento por presença. Tão logo captou algo da eternidade, você entende retroativamente que o conhecimento por presença antecede e tem prioridade sobre todas as outras formas de conhecimento e, sobretudo, sobre essas três que eu mencionei: a percepção, a memória e o conhecimento teórico. Nada disso seria possível se não houvesse antes o conhecimento por presença. Porém, a própria expressão “conhecimento por presença” só começa a adquirir um sentido depois que você teve esse vislumbre da consciência de imortalidade.

Aluno: O que você disse hoje é, em outras palavras, o que está dito no texto Problema da verdade e verdade do problema, segundo o qual a verdade não é uma propriedade do juízo, mas uma dimensão da realidade?

Olavo: Sim. A verdade é onde nós estamos. “Pois n’Ele vivemos, nos movemos e existimos”,³ disse São Paulo Apóstolo. Ou seja, você está dentro da verdade. Então a tomada de consciência da verdade não é um estado de seu juízo, é uma abertura para uma situação real que está sendo vivenciada. A simples experiência de estar no mundo, de perceber que está no mundo é análoga a isso, só que um pouco menor. O mundo não é um conceito que você tem nem uma representação em sua mente. Nós não temos representação do mundo. E como tomamos consciência de estarmos no mundo? É pensando um mundo? Não. Se fosse assim, então o mundo seria um conteúdo de consciência nosso. E se fosse um conteúdo de consciência nosso, você não poderia estar nele. Então, do mesmo modo, nossa experiência da verdade, no sentido em que comecei a explicar no início da aula, é uma experiência analógica e parcial, é um vislumbre, um signo da verdade, não é propriamente a verdade. Já o conhecimento da verdade se dá quando você está dentro dela e toma conhecimento de que ela te constitui, aí é outra coisa.

Aluno: É ilusão minha ou há um paradoxo entre a dúvida céptica como obstáculo para a aceitação da verdade e a dúvida céptica como motivação para a busca da verdade? Como saber onde começa uma e onde termina a outra?

Olavo: Bom, o critério é muito simples. Quando a dúvida céptica se multiplica em argumentos, argumentos e argumentos, então você entrou no jogo do capeta. Mas, quando a dúvida céptica produz esse retorno, como diria o padre Arminjon, para dentro do seu próprio coração, isto é, para o reconhecimento da verdade sabida, então ela serviu para alguma coisa. Mas não é a dúvida céptica que vai decidir isso, é a sua resposta à dúvida céptica. Se é apenas um convite para prosseguir argumentando, então você certamente vai entrar em uma discussão sem fim. E, quando se entra em uma discussão sem fim, você não pode esquecer aquela advertência de Dante, no *Inferno*, onde o diabo diz a ele: “*Forse tu non pensavi ch'io loico fossi!*”⁴ (Você não sabia que eu também era lógico!) O diabo é um lógico muito melhor do que nós. E você pode continuar alimentando essa conversa indefinidamente. Se você é levado a isso, à controvérsia sem fim, então é certamente a objeção demoníaca. Mas, se a dúvida céptica **[1:30]** o leva para o caminho do próprio coração, para o reconhecimento, para aquilo que chamei de “método da confissão”, então está tudo muito bem.

Aluno: A medicina é uma arte que padece, como todas as outras, da incapacidade constitutiva de harmonizar perfeitamente o conhecimento que é abstrato e ideal com a realidade existencial dos entes. Como qualquer técnica, está sempre fazendo uma sintonia fina, um ajuste entre a teoria e a realidade. Para piorar as coisas, contudo, existe uma loucura de abstracionismo que encontra sua apoteose na excessiva matematização epidemiológica e na transformação das condições mórbidas em entidades quase viventes. Há algum remédio para reconsiderar a substância na medicina? Como se faria isso? Seria a homeopatia de C. F. Samuel Hahnemann uma tentativa de reduzir esse fosso entre conhecimento e existência nessa arte especificamente?

³ At 17, 28. Trad. Pe. Antonio Pereira de Figueiredo.

⁴ *Divina Commedia*. Inferno, XXVII, v. 123.

Olavo: Sim. O objetivo da homeopatia de Hahnemann era individualizar ao máximo o diagnóstico e a terapia, porém você não pode esquecer que o indivíduo humano não é totalmente individual. Há partes nossas que são totalmente impessoais. Os elementos que são abrangidos nessa matematização epidemiológica existem em nós efetivamente, eles são partes nossas. Se fôssemos totalmente individualizados, não teríamos esses problemas que eu mencionei aqui. Quando Jung falava de um processo de individuação, você não precisa tomar isso no sentido estritamente junguiano, mas há uma progressão, uma caminhada, por assim dizer, da nossa concepção da realidade desde um abstracionismo genérico para a realidade concreta. Ao invés de subir na escala da abstração, você volta. No começo todas as nossas idéias são abstratas e genéricas, e as pessoas acreditam que já sabem algo a respeito de alguma coisa pelo simples fato de terem seu conceito genérico. Com o tempo você vai descendo para os detalhes da experiência real, na qual entra o aspecto confessional referente a coisas que você sabe e não pode negar que sabe, ainda que não tenha a expressão conceptual adequada. Assim, na medicina também há essa tensão entre o abstrato e o concreto, o genérico e o individual, e não há saída para isso. Não existe uma técnica para resolver esse problema. Na verdade, seria até contraditória a existência de uma técnica genérica para a individualização. De nada adianta dizer: “Eu [preciso considerar] a individualidade de cada paciente”, se você imagina que é possível inventar uma técnica genérica para todos os médicos fazerem isso. Ou seja: é um médico em particular, é você mesmo quem vai ter de fazer isso. Trata-se de sua responsabilidade individual. E não há solução para essa tensão nem deve haver, pois isso faz parte de nossa condição.

Aluno: Você comentou na última aula que o vazio espiritual deixado pelo Cristianismo será preenchido pelo Islamismo. Mas eu vejo o surgimento de outra possibilidade: uma sociedade ateuista e cientificista. Digo isso porque os costumes do mundo islâmico também estão se suavizando. No Marrocos, por exemplo, as burcas estão desaparecendo; na Líbia, as mulheres já podem dirigir; na Turquia, que é o centro do mundo islâmico, a elite turca está hipnotizada pela ordem burguesa ocidental desde a década de 1920, quando Kemal deu um golpe, derrubou o Império Otomano e estabeleceu um programa acelerado de ocidentalização. A partir daí foi estabelecido um estado laico, baseado na livre iniciativa.

Olavo: O caso da Turquia é específico. Primeiro: a idéia da sociedade ateuista e cientificista é o projeto da elite globalista ocidental. Não se confunde com o projeto do mundo islâmico. Segundo: a modernização do Islam não abala o poderio islâmico no mais mínimo que seja. O Islam é infinitamente adaptável a um número ilimitado de mudanças. Então, não se impressione com isso, não imagine que a modernização da vida social vai modificar alguma coisa no Islam. Às vezes as pessoas têm uma idéia muito restrita do Islam, imaginam que é, digamos, apenas uma concepção fundamentalista, estreita, burra, e não é assim. Os recursos intelectuais do Islam são imensuráveis, você não queira saber do que aqueles caras são capazes. Se você considerar a elite que está ligada ao esoterismo islâmico como, por exemplo, um Seyyed Hossein Nasr. Ora, no Ocidente inteiro não existe um Seyyed Hossein Nasr. Então, digamos, o próprio progresso científico-tecnológico etc., não abala o Islam no mais mínimo que seja, o Islam continua sendo um bloco distinto, apesar da imensa

infiltração que houve do bloco russo-chinês no mundo islâmico. Assim como a KGB preparou falsos padres, falsos bispos e os “injetou” na Igreja Católica, que nem por isso deixa de ser ainda a Igreja Católica, também fez a mesma coisa no Islam, que está cheio de aiatolás, e que no fundo são comunistas. Mas existe também o jogo de parte a parte. Muitas dessas pessoas que entram por esses meios são, de fato, absorvidas no mundo islâmico. Ainda acredito que o Islam tem uma força própria e que a modernização não vai modificar isso de forma alguma.

Aluno: Como está o processo de islamização no mundo?

Olavo: Na semana passada eu mencionei aqui ou no programa *True Outspcak* um livro que se chama *A Conquista do Ocidente*. Eu não posso dar o nome do autor agora porque me escapou, mas ele dá uma idéia da profundidade da penetração islâmica no Ocidente em todos os graus da hierarquia social, desde a favela até o governo, passando pelas forças militares. A penetração islâmica nos meios militares e de governo aqui nos Estados Unidos é uma coisa impressionante, até mais impressionante hoje em dia do que foi a penetração da KGB nos anos 50 e 60.

Aluno: Que fonte você recomenda para mais informações sobre esse tema?

Olavo: Vou dar o nome desse livro no programa *True Outspcak* de quarta-feira. Depois eu repito na aula seguinte aqui também.

Aluno: O que o senhor sabe a respeito da conversão de Titus Burckhardt ao Islam?

Olavo: Titus Burckhardt jamais se converteu ao Islam. Nenhum membro de uma tariqa, da elite de uma tariqa se converte. A noção de conversão não faz sentido dentro dessa escala esotérica. Para o indivíduo participar de uma tariqa e, sobretudo, de uma tariqa móvel como era a do Frithjof Schuon, criada para atuar no Ocidente, ele tem uma flexibilidade enorme. O Schuon orientava grupos católicos, ortodoxos, protestantes, budistas etc., e removia as pessoas de um para outro: “Agora tu vais à Igreja Católica, agora tu vais à ortodoxa islâmica etc.” Em suma, fazia o que queria. O Schuon, que era o *sheik* do Titus Burckhardt, ele se via como uma espécie de papa inter-religioso, papa de todas as religiões do mundo, e movia as pessoas de um canto para outro conforme quisesse. E pior: ele tinha os instrumentos intelectuais para isso.

Muito bem, não sei se essa resposta foi satisfatória, mas por hoje é o que podemos fazer. Então, vamos parar por aqui. Até a semana que vem. Muito obrigado.

Transcrição: Rafael Salvi, Rimi Oliveira, Paulo Ricardo Costa Pinto e Antonia Javieira Cabrera.

Revisão final: Wilson R. de Arruda.