

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 303
15 de agosto de 2015

[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!

Antes de tudo eu queria agradecer o apoio de todos ao Real Talk, cujo sucesso ultrapassou de tal modo as nossas expectativas que nos primeiros dias tivemos dificuldades de comportar as novas inscrições. Então houve alguns problemas técnicos, mas que à essa altura já estão praticamente resolvidos. Logo teremos o aplicativo para celulares.

Eu queria ainda insistir no tema da imagem do mundo medieval, que no meu entender é o tema mais importante em escala mundial, sobretudo num momento em que as ciências físicas atravessam de novo uma crise de fundamentos — já passaram por uma no começo do século XX; passam por outra agora —, em que tudo pode ser recolocado em discussão, inclusive aquelas crenças que pareciam as mais solidamente assentadas e inabaláveis.

Um ponto importante é que, durante a idade média, a imagem do universo físico não tinha a autonomia que tem hoje. Ela era, como eu disse, um sistema cosmológico e não cosmográfico. Ademais, o uso extenso e intenso da linguagem simbólica pode tornar as coisas difíceis para o intérprete moderno que vai procurar sempre, ali, um correspondente do que seria a imagem atual da coisa; quer dizer, uma imagem baseada na autonomia do mundo físico.

Essa autonomia é, por si mesma, uma figura de linguagem. Quando Newton, Galileu e outros criaram a idéia das sensações primárias e secundárias — quer dizer, das características primárias e secundárias dos objetos físicos —, acreditando que os primários (que têm uma realidade objetiva em si mesmos) são aqueles que podem ser mensurados e o resto (tudo o que depende da percepção humana) é subjetivo, o mundo ficou dividido em dois: de um lado um imenso sistema de objetos materiais que, em princípio, não significam coisa alguma para o ser humano, e do outro lado o mundo do significado, que é o mundo humano puramente subjetivo, esquecendo que o próprio conjunto das ciências faz parte do mundo humano: ele é uma criação humana, não é outra coisa.

Dessa forma a conexão entre o homem e a realidade se torna totalmente evanescente, ao ponto em que a ciência tenta buscar uma solução reduzindo uma coisa à outra. Quer dizer, se pudéssemos reduzir o universo humano do significado, da linguagem, do símbolo etc. a algum dado do mundo externo, ficaria resolvido o problema e esse dualismo estaria superado.

Acontece que esta operação é francamente impossível. Se assim não o fosse, poderíamos explicar as obras de Shakespeare, por exemplo, a partir de uma combinatória de elementos

químicos ou do movimento de partículas subatômicas. É evidente que entre uma coisa e outra há um abismo absolutamente intransponível.

Tanto na antiguidade quanto na idade média o ser humano era visto como um componente do universo. Ele não estava desligado, não era uma parte separada. Em grande parte, essa divisão moderna nasce com o pensamento de fazer do ser humano um observador fora do universo: quer dizer, a famosa busca cartesiana da certeza faz com que o eu pensante seja uma substância por si mesmo, que não depende em nada do universo exterior e que pode, portanto, observá-lo desde fora — o que, evidentemente, nunca acontece.

Mais tarde, certas reações contra este substancialismo do eu tomaram um rumo ainda pior na medida em que começaram a negar a sua existência — como faz David Hume, ou como fazem inúmeras correntes que pretendem dar explicações externas para a existência do eu: você tem um eu porque as pessoas te chamam pelo mesmo nome e você se acostuma. Vários antropólogos chegaram a dizer isso, o que é inteiramente absurdo porque se não tenho eu nenhum, como vou saber que o nome é o meu? Como vou me reconhecer várias vezes só porque repetiram o mesmo nome? Como vou saber que é comigo? O que é esse "migo"? Se só tem do meu lado o meu corpo e do outro lado um nome — não tem nada que conecte uma coisa à outra —, então o eu teria de se impregnar no indivíduo pela força do hábito. Mas, como adquirir um hábito sem ter um eu? Quem vai adquirir o hábito? Aqui a coisa entra num círculo vicioso.

Existem muitos elementos na cosmovisão antiga e medieval que são absolutamente preciosos e que nunca foram explorados. Temos de lembrar que se trata de uma cosmovisão simbólica. Mas o que é um símbolo? Um símbolo, dizia Susanne K. Langer, é uma matriz de intelecções. Um símbolo não corresponde a um significado preciso e determinado, como palavras no dicionário. Ele corresponde a uma série de círculos de significados possíveis: alguns correspondem a um plano da realidade e outros a outro plano da realidade. Seria preciso descascar isso e fazer todas as classificações de forma minuciosa. Por exemplo, a idéia das esferas planetárias não apenas como círculos que demarcam o movimento dos astros em torno da Terra, mas como escalas numa ascensão espiritual ou na ascensão da alma depois da morte; essas duas coisas estão ali misturadas. A cosmografia medieval é as duas coisas ao mesmo tempo. E o número de descrições que existem da ascensão das almas por estes vários círculos é muito grande.

Logo, se tomarmos aquilo apenas como um desenho físico do céu, estaremos amputando metade. Seria preciso ver estas duas coisas juntas e assim, de dentro delas, de dentro desse complexo, discernir o que é cosmografia e o que é cosmologia (ou até antropologia). Isso sinceramente nunca foi feito. Mesmo as pessoas que estudam o assunto em profundidade não fazem esta distinção. Por exemplo, no admirável livro do C. S. Lewis, *A Imagem Descartada*, ele procura as fontes antigas da cosmologia medieval e segue mostrando, então, que praticamente tudo o que os medievais conceberam em matéria de cosmologia já estava dado na antiguidade, com fontes que dificilmente nós chamaríamos de científicas: um monte de poemas épicos, dramas, peças teatrais, mitos etc., tudo isso ali, misturado com o desenho cosmográfico.

Se colocarmos a pergunta: mas, esta concepção, ela é verdadeira ou falsa? Você não pode responder esta pergunta porque, como já explicava Aristóteles no livro *Da Interpretação*, antes de saber se uma coisa é verdadeira ou não, precisamos discernir os vários níveis de significados que ela pode ter, os vários níveis de predicação. Se eles estão todos fundidos de alguma maneira, é preciso separá-los cuidadosamente e ver que, uma coisa que num sentido não é verdadeira, pode ser verdadeira em outro sentido; verdadeiro no sentido factual.

Por exemplo, algo que me chama a atenção é a idéia das ascensões ao céu: quer dizer, ou uma subida iniciática ou uma subida miraculosa — como a de Elias —, ou a simples subida da alma depois da morte. Se considerarmos a concepção cosmográfica moderna, a idéia de subir aos céus não faz o menor sentido porque não temos um chão, não temos um centro, logo subir ou descer vai dar na mesma. Mas, como é possível que, nas experiências de quase morte, as pessoas tenham nitidamente [0:10] a experiência da subida e se vejam no chão? — Dos relatos que temos, é verdade, aqueles que são comprovados, excluindo todos os que possam ser postos em dúvida, como o relato de experiências celestes, de subidas ao céu, conversas com Jesus Cristo etc.; pode ser que se enganem em tudo isto. Porém, nos relatos em cuja subida o indivíduo vê dados do mundo sensível, dados que ele não poderia ter visto desde o ponto de vista onde estava seu corpo, nestes podemos nos basear, pois os considero os mais fidedignos.

Nesses relatos comprovados ninguém passa sequer da esfera lunar; só sobem um pouquinho dentro da atmosfera. Mas a experiência da subida está ali mais do que documentada! A mulher que vê o teto do edifício onde ela está, onde o corpo dela está deitado, morto, vê o que as pessoas estão fazendo nos compartimentos vizinhos e o que se passa na rua... Logo, esta experiência da subida realmente existe. E se existe uma subida até, digamos, uma certa parte da atmosfera — embora não tenhamos relatos de subidas que foram além disso ou, pelo menos, não tenhamos relatos muito meticulosos —, a idéia das esferas começa a fazer algum sentido.

Se as esferas não podem ser desenhadas geocentricamente, como eles faziam na época, o fato é que esta experiência da subida é essencialmente geocêntrica. Se olharmos com um telescópio, veremos as coisas de uma outra maneira e, talvez, cheguemos a uma conclusão heliocêntrica. Porém, do ponto de vista da ascensão, o que continua vigorando é o geocentrismo.

Na medida em que estas experiências se comprovam, quer dizer, com todos os critérios científicos, algo dessa cosmovisão medieval já surge para nós como uma representação verdadeira da experiência.

Pior ainda é que o problema geocêntrico ou heliocêntrico, dentro do ponto de vista da cosmologia medieval, não existe por um motivo muito simples, de acordo com o que consta no livro do C. S. Lewis:

"Como Dante disse mais claramente do que qualquer outra pessoa, a ordem espacial é o oposto da ordem espiritual e o cosmo material espelha, portanto, inverte a realidade, de modo que aquilo que é verdadeiramente a periferia, parece ser o centro."

Este elemento está presente em toda a cosmologia medieval, então chamá-la de geocêntrica ou heliocêntrica não faz o menor sentido; simplesmente o papel não admite — ou, pelo menos, não admitia na época — o modo de representação que permite projetar, graficamente, esta inversão. Quando Dante diz "o céu visível, físico, é a inversão da realidade", o que ele está dizendo? A terra não está no centro, a terra está na periferia, embora ela nos pareça no centro.

Este problema, a tensão entre geocentrismo e heliocentrismo — ou qualquer outro centrismo possível — já estava dado na cosmologia medieval. No entanto, se tiramos dela essa tensão dialética, este aspecto gnosiológico que ela tem, de tentar expressar o modo de conhecimento humano, que sobra dela? Somente o desenho visível? Aqui começa a discussão de geocentrismo e heliocentrismo — que, aliás, até hoje não acabou.

Mas é claro que o essencial da coisa aí se perde totalmente. O fato de que a própria intelectualidade católica tenha perdido isto de vista durante séculos mostra que todo este universo de representações (que contém tantas verdades profundas sobre a posição do homem

no cosmos) se perdeu completamente. Notem bem, o próprio C. S. Lewis não trata esta cosmologia medieval como verdadeira, mas apenas como uma representação estética — coisa que contradiz a própria noção da unidade dos transcendentais: o bom, o belo e o verdadeiro, que era praticamente um dogma na idade média.

Existem autores islâmicos que trouxeram de volta esse debate para o ocidente. Exemplo disso é Titus Burckhardt, que no livro *A Alquimia* diz que “o heliocentrismo era uma verdade esotérica que foi repentinamente popularizada, causando um trauma”. Não tenho como negar isso. Se em Dante estava tão claramente explicada esta tensão entre a aparência visível e a verdadeira ordem das coisas, é claro que, quando fazemos uma dessas duas visões tencionais se impor como realidade única, suprimindo a outra, então o que se dá realmente é uma amputação da visão do mundo com a conseqüente supressão da verdadeira ordem — embora ela continue existindo não apenas como concepção cultural, mas como realidade, tal como se vê nessas experiências da ascensão da alma nos estados de quase morte.

Não encontrei, em toda a bibliografia que consultei a esse respeito — e olha que eu estou lendo sobre isso há mais de 30 anos —, ninguém que discutisse o tema sobre este ponto de vista. Mesmo aqueles que tentam restaurar esta cosmovisão como um conhecimento esotérico, não entram na questão da veracidade factual, positiva, material daquela visão. Mas acho que é o que temos de fazer agora, afinal, nós negamos uma concepção que não entendíamos realmente, em todos os seus detalhes.

Seria preciso apurarmos, em todas as tradições místicas do mundo, todos os relatos de ascensão — por exemplo, existe o famoso vôo de Maomé, a ascensão de Elias etc.; existem milhares — e conferi-los com relatos de experiências de quase morte para termos uma identidade de estrutura muito nítida. Isso expressaria não apenas um simbolismo ou um conhecimento esotérico. A alma desses indivíduos que têm a experiência de quase morte sobe não simbolicamente, mas fisicamente! A visão que elas têm não se trata de símbolos ou mistérios esotéricos: elas estão vendo coisas, pessoas, a rua, o edifício etc.

Então percebemos que em tudo isso pode ter havido um engano monstruoso. Esse engano se consolida pelo fato de que a imposição da nova ciência a partir do século XVI e XVII se deu em grande parte mediante a falsificação da história, falsificação das biografias, e uma investida de propaganda de uma virulência fora do comum: era importante derrubar as concepções da Igreja e nisso as pessoas empenharam o melhor de si. Então é claro que, com isso, embolaram o meio de campo e nós tivemos que esperar quase quatro séculos para que os fatos comesçassem a aparecer.

Por exemplo, nas obras de Newton percebemos claramente que sua cosmografia é parte de uma cosmologia que, por sua vez, é parte de uma teologia — exatamente como a concepção medieval. E o que fizeram? Separaram aquela parte (da gravitação universal), e a estudaram como se fosse a única coisa importante; o resto varreram para debaixo do pano. E o fato é que, hoje, temos de confessar: nós não entendemos Newton. Ninguém entendeu. Entendemos um Newton pré-fabricado, recortado à medida da mentalidade que se desejava impor.

Por exemplo, outro dia saiu no *WorldNetDaily*¹ um indivíduo especulando sobre profecias que Newton fez sobre esta atual época que estamos vivendo. Mas a lei da gravitação universal [0:20] era um elemento dentro de uma cosmovisão cujo objetivo final era justamente a interpretação da profecia. É muito engraçado quando alguns historiadores começam a estudar este aspecto

¹ **WND** - A Free Press for a Free People - <http://www.wnd.com>

de Newton como se fosse apenas uma curiosidade, como se o verdadeiro Newton fosse só o da lei da gravidade e o resto fosse uma curiosidade, uma esquisitice dele etc. — sim, mas a essa esquisitice ele dedicou toda a vida. E ele insistia muito claramente na conexão entre a lei da gravidade e o resto que ele estava fazendo.

Portanto, o fato é que a interpretação do pensamento de Newton foi totalmente mutilada e deformada, e hoje temos de voltar lá e começar a ler tudo de novo para ver se chegamos a entender o que ele estava querendo dizer.

Nos séculos seguintes, esta idéia de que a natureza é como se fosse uma máquina regida por leis totalmente mecânicas acabou sendo totalmente impugnada no advento do relativismo e da física quântica. Isso acabou. Porém é esta imagem que ainda prevalece na mente das pessoas: as pessoas acreditam que tudo aquilo que não é material e mensurável, só existe na mente humana.

Mas onde está este raio da mente humana? A mente humana opera com significantes que são inespaciais: você não pode localizar onde está propriamente o pensamento, onde está o significado das coisas. Entretanto, o sujeito pensante está em algum lugar e sob muitos aspectos o pensamento é condicionado pela sua condição espacial. Lembremos daquela famosa experiência do Alan: abra a boca como quem vai falar A e tente pensar e emitir o som de I: não sai; simplesmente não sai. Disso percebemos que o nosso pensamento está condicionado pela simples postura física.

A conexão entre o pensamento e o corpo também aparece aqui como um problema que, nesta perspectiva, é absolutamente insolúvel, porque embora as pessoas a todo momento proclamem que o cartesianismo está superado, elas continuam pensando *pensamento* e *corpo* como se fossem duas substâncias. Não são capazes de entender a simples distinção aristotélica de matéria e forma.

Quando Aristóteles diz — ele e toda uma tradição escolástica — que a alma é a forma do corpo, isto quer dizer que a forma da coisa não existe independente da coisa, nem a coisa independentemente da sua forma. Portanto, perguntar a relação entre mente e corpo — um problema que atormenta filósofos há três ou quatro séculos —, se pensarmos bem, não faz o menor sentido, porque seria o mesmo que perguntar qual é a relação entre o elefante e a forma de elefante, como se fossem coisas que existem separadamente — quando, evidentemente, não podem ser.

Este pensamento da síntese indissolúvel de alma e corpo desapareceu, sobrando um pseudoproblema que é a relação entre duas substâncias das quais, se raciocinarmos bem, nenhuma existe separadamente. A perda do senso das formas implica também numa incompreensão terrível de toda a cultura de séculos atrás. Aqui temos de raciocinar como o doutor Freud: uma idéia que é reprimida reaparece sob forma deformada ou caricatural. Percebemos que o conceito do senso da forma voltou muito na Nova Era, por exemplo, com o negócio das pirâmides: o poder das formas etc. — colocar uma lâmina de barbear debaixo de uma pirâmide de modo a ela conservar seu corte para sempre. Isso remete ao poder da forma, mas é colocado de modo grosseiro e caricatural.

Podemos entender facilmente a indissolubilidade de matéria e forma, por exemplo, quando ouvimos uma música. Se não tivéssemos um corpo, a música não nos chegaria e, por outro lado, se a música não tivesse uma forma, também não a ouviríamos como música — as frases musicais seriam todas absolutamente incompreensíveis, como se todos sofrêssemos de surdez

tonal (não reconheceríamos uma frase melódica). Portanto, basta ouvir uma música e você percebe que ela é indissolivelmente matéria e forma: ondas (matéria) que vêm através do ar, mas que obedecem certa forma — as ondas, inclusive, só são reconhecidas por causa da forma que contêm. Aliás, qualquer ruído tem uma forma: o ruído de uma pedra caindo na água é diferente de uma galinha carcarejando. Como sabemos disso? É por causa da matéria? Não. É por causa da forma. Os elementos são ondas sonoras nos dois casos, mas elas se ordenam internamente de uma certa maneira em um dos casos e de uma outra maneira no outro.

Essa perda do senso das formas já equivale, imediatamente, a uma baixa de QI absolutamente extraordinária, porque 100% da inteligência consiste em reconhecimento de formas. Formas não só dos objetos físicos, mas de relações inespaciais. O que é uma equação senão uma forma? Uma equação é uma forma que é preenchida, não por elementos materiais, mas por uma outra forma que se chama quantidade: quer dizer, uma forma das formas.

Aqui percebemos os vários graus de abstração. Primeiro captamos a distinção — não se trata de diferença nem de separação — entre um objeto e sua forma. Por que podemos captar essa diferença? Porque percebemos que podemos pensar um objeto sem a sua presença física. Por exemplo, quando vemos um gato, captamos sua forma separadamente da sua presença física, e quando recordamos dele não o estamos criando em carne e osso, mas apenas criando a sua forma — que, isoladamente, só existe na nossa mente, e no gato concreto, real, existe junto dele. No momento em que pensamos no gato, fazemos isso apenas na nossa mente.

Quando fazemos esta operação de abstração, que é separar uma coisa da outra, entramos apenas no primeiro grau de abstração. Em seguida podemos reunir as várias formas e captar a forma comum entre todas elas. É o que faz a Lógica: apanhamos vários esquemas pensáveis e os articulamos num sistema mais abrangente. Por exemplo, os vários tipos de silogismos. Que são eles? São várias conexões possíveis entre premissas e consequências, vários modos de conexão. O *I-Ching*, para ilustrar, — que são aqueles tracinhos; tracinho contínuo, tracinho cortado —, sua combinação resulta em 64 e, segundo Aristóteles, as formas do silogismo também são 64, das quais 18 são válidas. Mas as outras não deixam de existir por isso. Vejam vocês que coincidência: Aristóteles estava raciocinando sobre proposições, modos de articular proposições, enquanto o autor do *I-Ching* — seja ele lá quem for — estava articulando várias formas de relação entre a categoria da ação e a categoria da paixão — o *Yang*, ativo e o *Yin*, passivo —, duas categorias lógicas, e os dois chegaram ao mesmo resultado. Aqui percebemos o quanto era apuradíssimo o senso das formas que essa gente tinha.

Hoje em dia, quando percebemos a dificuldade que até historiadores categorizados têm para distinguir entre a referência material da cosmografia medieval e a lógica da sua forma, notamos que algo se perdeu. De que modo o Cristianismo, por exemplo, pode sobreviver num mundo onde só existem dois tipos de substâncias: o corpo e a mente? Não há como sobreviver, porque o cristianismo diz a respeito de algo que não é uma coisa nem a outra! Eu percebo que o esforço que os militantes cristãos fazem para [0:30] se opor à cultura contemporânea só a ataca na sua periferia, nos seus aspectos mais externos e menos importantes (aspectos de ordem moral ou até de legal), sem entrar em uma crítica em profundidade.

Acho que a incompatibilidade entre a cultura moderna e o Cristianismo é total. Um dos dois terá de morrer. O Cristianismo não dá sinais de estar morrendo; ao contrário, quando uma Igreja cristã cai, a outra levanta. Por exemplo, nós vemos um número imenso de conversões que está havendo no mundo islâmico, na China etc. Dêem uma olhada no livro *Jesus in Beijing*, do David Aikman, e vocês verão que o negócio está expandindo bastante; não é o Islã que está se expandindo, mas o cristianismo. Já a cultura moderna está em crise atrás de crise, então nós já

sabemos quem ganhará a briga ao longo do tempo. Mas isso baseia-se apenas no número de adeptos. Não podemos esquecer que o cristianismo ainda não fez a crítica em profundidade da cultura moderna. Eu não conheço no mundo cristão nenhuma crítica em profundidade como a que foi feita pelo René Guénon e pelo Fritjof Schuon. Não conheço mesmo. Eles foram mais a fundo do que qualquer autor cristão, embora se utilizando de elementos que na sua origem são inteiramente cristãos. Ou quando se baseiam numa fonte islâmica, essa fonte islâmica, por sua vez, bebeu no cristianismo — ou diretamente no cristianismo, ou bebeu nas fontes antigas da cosmovisão cristã, nos autores greco-romanos.

Então, se você pensar bem, qual é a contribuição islâmica a isso aí? É praticamente nada. Ela consiste em adaptações, em arranjos etc. de um material que já vinha da própria antiguidade e que adquire no mundo islâmico figuras bem parecidas com a da cultura europeia da Idade Média. Com a diferença de que a cultura europeia da Idade Média, que dava um grande relevo às artes figurativas, alcançou um nível de representação estética que no mundo islâmico é impossível porque as artes figurativas são lá, no fim das contas, praticamente proibidas. Os islâmicos tinham de se conformar com o simbolismo das letras, com o simbolismo das formas geométricas etc. e não podiam fazer uma exploração tão profunda do simbolismo do mundo físico como faz, por exemplo, Louis Charbonneau-Lassay, no *Le Bestiaire du Christ*.

Tudo isso é um legado cultural imenso e imensamente valioso, que ainda está para ser reinterpretado e revalorizado. Recentemente, surgiram algumas tentativas de restauração do geocentrismo com Robert Sungenis. Isso pode ter alguma utilidade, mas a própria oposição de heliocentrismo e geocentrismo já é uma característica moderna, porque na perspectiva medieval as duas perspectivas estavam ligadas de uma maneira dialética — não harmonizadas, evidentemente, mas ligadas como uma tensão dialética talvez insolúvel.

Eu li os livros do Robert Sungenis e li as críticas a ele; e, quando leio um, digo que ele tem razão, quando leio outro, digo que também tem razão. Então parece que os argumentos de parte-a-parte se equivalem, esse problema não tem solução. Se isso não tem solução, então significa que estas duas possibilidades (como diria Dante: a visão direta da realidade e a sua visão inversa) são inseparáveis pelo simples fato de que nós estamos num ponto do universo e não observando desde fora e desde cima como se fôssemos Deus.

Também é curioso que na ascensão da Cosmologia Medieval, nas várias esferas planetárias, elas apareciam côncavas enquanto você estava dentro delas e convexas na hora que você saía. Vejam como essa cosmovisão nada tinha de uma representação gráfica simplória, era algo de uma complexidade imensa onde os dados astronômicos apareciam intrinsecamente ligados à experiência cognitiva que estava ali envolvida.

Eu não sei quantos de vocês vão se interessar por isso, mas eu gostaria que alguns, pelo menos, se dedicassem a esse estudo. Eu não digo que nós vamos revolucionar a concepção do cosmos, nem é esse o nosso objetivo; nós queremos apenas nos orientar melhor, ainda que a nossa percepção das coisas não adquira validade pública — coisa que pouco importa; o que interessa é você estar orientado, é saber onde está. A validade pública é apenas uma questão de persuasão e não de veracidade.

E, além disso, quem está empenhado em uma descoberta não pode estar ao mesmo tempo empenhado em validá-la retoricamente, não dá para fazer isso. Aqueles que tentaram caíram em exageros, como o próprio Galileu, que colocava o sol não como o centro do sistema solar, mas como centro do universo — o que é uma bobagem e que permitiu que na época ele fosse muito criticado e condenado por causa disso. Mas acontece que, no caso de Galileu, ele era um

retórico, era um homem que dava muita importância à persuasão. Quer dizer, ele descobria uma coisinha assim e escrevia um monte de coisas reforçando aquilo com argumentos retóricos de toda espécie. Mas, em geral, quem está procurando descobrir a Verdade não tem tempo de ficar argumentando retoricamente com a massa, com a opinião pública.

Aluno: O livro do Lewis é um bom início para o estudo da cosmologia, cosmografia e simbolismo?

Olavo: Sim, com essa ressalva de que ele faz abstração da veracidade desta imagem. Ele a trata apenas como uma visão no sentido estético da coisa. E ele estuda, sobretudo, as fontes antigas da cosmologia medieval pegando texto por texto. Ele verificou o que os camaradas das universidades liam na Idade Média, e disso pegou de muitos textos os elementos que se impregnaram mais profundamente na mentalidade medieval. Mas eu não creio que isto baste, eu acho que você teria de ler alguns outros livros. Por exemplo, o livro do Jacques LeGoff sobre a Legenda Dourada. A Legenda Dourada é uma coleção de vidas de santos, mas que é essencial para a concepção do tempo na Idade Média. Os livros de Titus Burckhardt, sobretudo o livro dele sobre alquimia é absolutamente fundamental. E também do René Guénon, *Os símbolos da ciência sagrada*. A bibliografia é muito grande, mas você já pode começar com esses aqui.

Aluno: Lendo o livro do John Anthony West, A serpente celeste, percebe-se que os egípcios conheciam muito sobre os planetas, sobre astrologia e o que hoje se chama de cosmologia, e do senso de imortalidade. Será que a cosmologia medieval absorveu este conhecimento?

Olavo: Muito precariamente. Quase tudo o que se sabe da cosmologia egípcia foi descoberta do século XX, sobretudo com Henri Frankfort e Schwaller de Lubicz. Não é que isso não foi absorvido pela Idade Média, não foi absorvido até hoje pela civilização. E acho muito difícil de absorver porque é muita coisa, é uma concepção muito [0:40] grandiosa e complexa que, em muitos aspectos, ultrapassa o que nós entendemos da cosmologia hoje. Na Idade Média também há elementos que não foram absorvidos de maneira nenhuma. Por exemplo, toda a obra cosmológica de Santa Hildegarda de Bingen. Em muitos aspectos, ela vai adiante de Newton, Galileu etc., e nada disso entrou no fluxo da cultura moderna.

Eu estava conversando com o Alessandro e ele lembrou o caso da aparição de Nossa Senhora de Guadalupe, no México, em que ela apareceu para um índio; como prova de que ela havia aparecido para ele, ela imprimiu na capa do índio a sua imagem. Esta imagem tem uma série de características incomuns. Em primeiro lugar, o manto é feito de um tipo de pano que geralmente se desfaz em 15 ou 30 anos, mas este resiste há 400 anos e não se desfez até hoje. E, segundo, por baixo da pintura não havia um esboço a lápis, e aquela pintura seria impossível de fazer sem um esboço. E o terceiro (e mais bonito de tudo), é que o manto de Nossa Senhora retrata as estrelas no céu e este retrato das estrelas está exatamente na posição que as estrelas estavam naquele momento da aparição; porém, não vistos desde a Terra, mas vistos de algum ponto do céu. Isso aqui é outro elemento que a cosmologia moderna não tem como explicar, não tem nem rudimentos de conceitos necessários para lidar com isto. Foi necessário varrer todo esse universo dos milagres para baixo do tapete para poder manter a visão cartesiana da dualidade de substância (que é uma coisa tão forçada e absurda); tiveram realmente de esconder continentes inteiros da realidade.

O estudo dos milagres sob este ponto de vista que eu sugiro, que é o ponto de vista fenomenológico, baseado na pergunta “o que é um milagre, afinal de contas?”, acho que nunca foi feito. Existem estudos científicos sobre milagres em particular, como os do Dr. Ricardo Castañón, ou todos esses feitos sobre a aparição de Nossa Senhora de Guadalupe. Tem um

documentário muito bom na internet, procure por “*Our Lady of Guadalupe documentary*” e você vai achar.

Mas a questão mesma do que é um milagre eu não creio que foi explorada como se devia. Isso porque ainda se raciocina dentro da perspectiva newtoniana de leis da natureza, que é um conceito que cientificamente não se sustenta mais. Hoje em dia a gente já sabe que não existem leis da natureza, existem algumas constantes estatísticas da natureza, mas são meramente constantes estatísticas que podem mudar amanhã ou depois. Esse conceito mecanicista do universo como regido por leis eternas já foi para as cucuias, mas é isso que ainda está impregnado no imaginário das pessoas. Vocês vejam que a ciência é um elemento importante na formação da cultura, mas ela não tem um efeito imediato; quer dizer, o que hoje se descobre em ciência leva às vezes cem ou duzentos anos até entrar na cultura. Este livro do Lewis, aliás, é importante por causa disto: ele busca a documentação não nas obras científicas, mas nas obras literárias que refletem o progresso da ciência de uma maneira evidentemente atrasada, mas você vê que o escritor ainda se baseia em imagens de duzentos ou trezentos anos antes — o que é inteiramente normal, mesmo porque, às vezes, a cultura literária, a linguagem popular não tem meios de transmitir certas coisas que são compreendidas em uma linguagem científica.

Então quer dizer que o que ficou para trás e foi perdido é tão imenso que a gente só pode pensar nos termos do Jean Fourastié: *o progresso da ignorância*. Você descobre novas coisas mas esquece outras; então às vezes é como se você estivesse patinando em falso. A gente se confunde muito porque toma o progresso da tecnologia como se fosse o progresso da ciência. Então você vê a tecnologia transformando o mundo muito rapidamente e imagina que os conhecimentos científicos estão progredindo na mesma velocidade; mas não é isto, porque uma única descoberta científica se prolifera em milhões de aplicações tecnológicas diferentes que mudam completamente a aparência do planeta. A ciência de fato progride muito mais lentamente do que nos parece, sobretudo quando pensamos em termos de história da ciência — daquilo que foi perdido, que não entendemos mais e que dependemos de uma longa sondagem histórica, reinterpretações etc. para poder chegar a entender o que as pessoas entendiam dois mil anos atrás. Quando pensamos nisto, percebemos que este progresso da ignorância é uma coisa muito séria.

Na escala individual eu sempre falo da importância do mapa da ignorância: ter uma idéia do que você precisaria saber e não sabe para entender certas coisas sobre as quais você se pergunta. Então começar fazendo um mapa da ignorância é um bom começo. Mas no estudo da História e na interpretação de textos antigos isto também é importante: demarcar o horizonte de consciência do autor que você está lendo. Quer dizer, o que ele não sabia e que precisaria saber para escrever sobre aquilo que ele está escrevendo. Eu usei esse método no livrinho sobre Maquiavel e também, em parte, no de Descartes. Não foi possível aplicar isso ao estudo de Aristóteles porque é um estudo muito mais especializado sobre um ponto da lógica de Aristóteles — e só. De qualquer maneira, já que o aluno perguntou: eu acho esse livro do John Anthony West da maior importância, todos eles.

O Marra Signorelli manda aqui um soneto muito bom, “O vale da luz” — está ótimo mesmo. Não vou ler tudo porque temos outras perguntas, mas está excelente.

Aluno: Durante um bom tempo venho estudando a imagem estereoscópica, o 3D, em moda atualmente. Esta imagem tem rondado a história contemporânea em vários momentos, aparecendo e depois saindo de moda. Essa imagem tem uma peculiaridade de possuir forma, volumetria, mas de não possuir matéria (...).

Olavo: Claro que possui alguma matéria, senão você não a veria. Então algum suporte material ela tem para poder aparecer, a não ser que você esteja se referindo somente à fórmula, à equação matemática dela e não à ela propriamente dita.

Aluno: Existe algum dicionário universal de símbolos em português?

Olavo: Eu acho que o *Dicionário de Símbolos* de J. Chevalier e A. Gheerbrant foi traduzido para o português. Não sei por quem, mas foi, já faz algum tempo. Esse dicionário é muito bom, mas acho que o grande dicionário de símbolos ainda é o livro do René Guénon, *Símbolos da Ciência Sagrada*.

Aluno: [0:50] A pessoa que passa por uma experiência de quase-morte poderia ter também a interpretação de que a divindade concedeu a ela uma nova chance de viver e mudar as atitudes gerais que ela poderia estar tendo em vida?

Olavo: Em alguns casos, sim — quando o indivíduo tem uma experiência celeste. Mas isso não acontece em todos os casos de quase-morte. Em alguns casos, sim, a coisa tem nitidamente esse sentido.

Aluno: Eu me chamo Cassiano, tenho 19 anos e entrei para o COF nesta semana. Quando tinha oito anos, voltando do mercado com o meu pai, olhei o céu e contemplando a imensidão da noite quase que instintivamente tentei apreendê-la mentalmente em sua infinitude. Depois de evidente fracasso do ato, aquilo me impactou de tal modo que acabei por sempre trazer comigo essa experiência preservada na memória. Esta lembrança tem me servido de combustível de produção de vários esboços filosóficos ao longo do tempo. Com base neste relato, quero saber se na sua visão eu estou no caminho correto da investigação filosófica.

Olavo: Muito bem. Quando eu digo que a pessoa precisa se abrir à experiência da infinitude da totalidade, isso não quer dizer que ela precise abarcar a totalidade. A palavra *abrir-se* significa que você está se abrindo justamente para algo que do seu ponto de vista é ilimitado e inabarcável. É preciso aprender a viver no inabarcável, aprender a viver na infinitude, sabendo que nós não podemos abarcá-la mas que estamos dentro dela e que ela não pode ser vivenciada como conteúdo da nossa consciência, mas como o quadro no qual nós estamos. Isso é básico para todo senso de realidade. O indivíduo começa a errar quando acredita que está dentro do mundo que ele pensa, dentro daquele quadro que para ele é pensável. Mas esse quadro, que para ele é pensável, é apenas um conteúdo da consciência dele; a consciência dele [por sua vez] é só um pedaço dele e ele está dentro de um outro quadro que ele não abarca de jeito nenhum.

Esta permanente consciência de abertura é a condição básica para todo senso de realidade, sobretudo para quem está estudando filosofia, para que você saiba que todo quadro mental que você conceber já está sendo dissolvido no mesmo momento porque ele está dentro de um outro quadro que é infinito e inabarcável. Essa experiência é muito boa para você. Quem não teve aos oito anos, eu sugiro que tenha agora.

Aluno: El mezzo del caminho de nostra vita não é necessariamente a metade da vida mas, em italiano, quando estamos no meio da rua, no centro. Assim, quando Dante se encontrava em equilíbrio, a mente exatamente no centro ele entrou na selva escura, equilíbrio entre alma e corpo, intuição e razão.

Olavo: Bom, pode ser interpretado assim, mas o meio do caminho também significa uma encruzilhada: você pode ir para cá ou para lá. Então há esses dois sentidos.

Aluno: É possível relacionar a ascensão e iniciativa da cosmovisão medieval com a ascensão nas esferas [da] árvore da vida? (...)

Olavo: Sem dúvida. Não só é possível como os autores medievais faziam isto, uma espécie de mapa da árvore da vida.

Aluno: A simbologia da cosmovisão medieval pode ser comparada à Cabala?

Olavo: Sem sombra de dúvidas que pode.

Aluno: Essa propaganda criada, de um Newton puramente científico, foi responsabilidade direta de Voltaire (...)

Olavo: Foi mesmo! Foi o livro *Elementos da filosofia de Isaac Newton* que criou esta imagem do Newton higienizado, recortado à medida da cabeça do acadêmico moderno.

Aluno: (...) porque o que dá para entender é que o objetivo de Newton era compreender a Bíblia e não criar uma ciência mecanicista num primeiro momento.

Olavo: Certíssimo! Era exatamente isso que os textos de Newton comprovam de novo, e de novo, e de novo, e de novo. Mas eles também comprovam que, desta imensa concepção bíblica de Newton, nós só entendemos um pedacinho; isso mal começou a ser estudado. Os primeiros que descobriram isso varreram o problema para baixo do tapete e trataram aquilo como se fosse apenas uma curiosidade. Newton era, de fato, uma personalidade muito esquisita. Ele tinha umas esquisitices, mas não quer dizer que a obra da vida inteira dele foi uma esquisitice e só aquele pedacinho que é conhecido pelo acadêmico moderno é que é a parte racional. Não, não é possível isto.

Aluno: Posso tomar Machado de Assis para fazer o exercício de imitação [de escritores]?

Olavo: Pode e deve, ainda é o melhor escritor da língua portuguesa no Brasil. Mas não esqueça a circunstância social na qual Machado de Assis vivia. Ele era um indivíduo que veio de baixo mas, pelo seu trabalho intelectual, se integrou em uma pequeniníssima elite muito culta e muito preparada na época, e ele escrevia para estas pessoas. Os leitores dele eram Joaquim Nabuco, Oliveira Lima etc. E, hoje, quem for escrever daquele jeito vai soar muito esquisito. Mas para exercício de imitação ele é perfeito.

Aluno: O que o senhor acha dos livros do Jacques LeGoff?

Olavo: São todos absolutamente indispensáveis, sobretudo *Os intelectuais na Idade Média* e esse sobre a legenda dourada, que se chama *Em busca do tempo sagrado*. Mas ele tem vários outros e tudo isso é indispensável.

Aluno: Faço mestrado em ensino de física e no final do semestre passado apresentei meu projeto baseado em sua Teoria dos Quatro Discursos de Aristóteles, pois acho uma pérola inestimável que deve ser utilizada no ensino de qualquer ciência.

Olavo: Eu também acho. Não só no ensino, mas como no próprio aspecto metodológico da ciência. É claro que se você diz isso no Brasil as pessoas empinam o narizinho. Mas quando isso foi lido pelo Antoine Danchin, diretor do Instituto Pasteur e um dos maiores biólogos do mundo,

ele achou que aquilo, para a pesquisa dele, era de uma utilidade muito grande. Bom, eu escrevi para que fosse útil mesmo, sobretudo na interpretação dos textos científicos antigos nos quais existem elementos poéticos, retóricos, dialéticos e lógicos, todos mesclados. São livros que fazem uma espécie de escalada. No próprio Platão você encontra essa escalada dos quatro discursos, e, portanto, há trechos diferentes que devem ser interpretados em níveis diferentes.

Aluno: O que significa o termo “ser aí”?

Olavo: O certo em português seria *estar aí*. É o termo *ser aí* do Heidegger. Ele quer dizer que o homem está jogado na existência sem saber de onde veio e para onde vai. Por isso é *o que está aí*.

Aluno: Eu queria saber se o senhor frequenta a igreja nos Estados Unidos. (...)

Olavo: Sim.

Aluno: (...) O que o senhor pode me dizer sobre a igreja Católica americana?

Olavo: Está muito melhor que no Brasil, incomparavelmente melhor. É só você entrar, por exemplo, em uma livraria católica em Washington ou Nova York e entrar em uma no Brasil. No Brasil, só há Teologia da Libertação e auto-ajuda, e algum livro do papa, que eles não podem deixar de publicar. Mas aqui, não; aqui há toda a tradição católica sempre à disposição. As editoras católicas americanas mantêm no seu catálogo tudo quanto é importante da tradição católica. Você tem todo esse material à disposição, mas no Brasil você não tem.

[1:00] *Aluno: A respeito das últimas aulas, depois de ler a parte do livro do C.S Lewis (...), no simbolismo medieval não seriam três centros, ao invés de dois?*

Olavo: Sim. Tudo na Idade Média obedece a famosa lei ternária: dois elementos não podem se relacionar sem um terceiro. Mas eu não achei que fosse necessário mencionar isto aqui, mas isso está no livro inteiro dele. Ele mostra que esse princípio ternário está presente em toda cosmologia medieval.

Aluno: Sobre a ambiguidade de todo simbolismo, notei também que ler parte do livro mencionado que se durante o dia temos o Sol com sua iluminação estável e durante a noite a Lua com a sua iluminação instável, essa estrutura cósmica não pode ser vista durante o dia. Estamos restritos à olhar o que há em torno de nós durante o dia e durante a noite vemos a lua, as estrelas etc., ou seja, parte dessa estrutura celeste.

Olavo: Sim, eu acho que esse simbolismo do Sol e da Lua são simbolismos naturais, são elementos estruturais da mente humana. Por exemplo, a unidade de uma substância chamada sol você apreende na primeira — o Sol e a luz impõem sua presença. Enquanto isso, a Lua não pode ser identificada sem ser observada por um certo tempo — observar as fases e ver que essas diferentes figuras que aparecem no céu são do mesmo corpo. Portanto, a Lua está ligada necessariamente à percepção de tempo. Advém daí também a importância do mês lunar nas civilizações mais primitivas. A mensuração de tempo é feita mais facilmente pela Lua do que pelo Sol. Esses elementos são símbolos naturais que se impregnaram na mente humana desde tempos imemoráveis — não foram criados por ninguém, mas foram vistos no céu, por assim dizer.

Na próxima aula insistiremos um pouco mais nesses assuntos aqui. Eu gostaria de hoje ter explicado em maiores detalhes algo que eu comecei a falar na série de artigos do Diário do Comércio: *Ilusões democráticas*.

De qualquer modo, vou resumir o assunto. Eu digo nesses artigos que a democracia é um regime necessariamente instável, que a todo momento se auto destrói e cede o passo à regimes tirânicos. Isso não se deve apenas a força da propaganda das ideologias totalitárias, mas certamente à alguma deficiência estrutural da própria democracia. Os teóricos da democracia, sobretudo os iluministas do século XVIII, pensavam sempre em termos universais abstratos. Não tinham o menor senso histórico, senso da individualidade, que depois lhes foi cobrado pelo romantismo — essa noção do específico, das identidades nacionais e regionais e da mutabilidade das sociedades no tempo: isso tudo foi cobrado pelo romantismo. Mas para o pessoal do século XVII não existia isso. Então, ao argumentar a favor da democracia eles apelavam à princípios universais e fizeram de todas as regras básicas da democracia princípios universais — como é o caso dos direitos inalienáveis.

A expressão de direito inalienáveis do ser humano, ou direitos inatos do ser humano, é uma expressão que não faz o menor sentido. Um direito não pode existir por si mesmo, ele não pode ter uma existência substancial. Um direito é uma obrigação que alguém tem para com você, quer dizer: é a obrigação que determina a substância do direito e não o contrário. Dizer que o indivíduo tem um direito é o modo metonímico de pensar: você está falando da coisa não pela sua substância, mas pelo seu efeito, por uma das suas manifestações. Do mesmo modo as noções de liberdade, igualdade e fraternidade: todas elas, do ponto de vista prático, são muito boas. Mas se você as eleva ao nível de princípios universais, você cria contradições que não acabam mais. E em resultado, a democracia tem de viver da permanente negação dos seus princípios.

O que é a liberdade? No seu senso mais elementar, liberdade é a ausência de coerção. Mas qual a diferença entre coerção e obrigação? Isso não pode ser definido em termos de liberdade; tem de ser definido em termos da obrigação. Portanto, a liberdade é um princípio cujo sentido depende da sua negação ou limitação. A famosa frase “a liberdade de um termina onde começa a do outro” define a liberdade pelo seu limite. Aquilo que é definido pelo seu limite, pela sua negação, por aquilo que se opõe à ela, evidentemente não tem substancialidade alguma. E a igualdade, quando proclamada como princípio, no mesmo instante já estabelece uma desigualdade: daquele que proclamou o princípio e os que vêm depois.

Os defensores alegam: “nós nos referimos apenas à igualdade perante a lei”. Então eles têm de começar assim: “igualdade perante a lei penal”. Quer dizer que duas pessoas estão sendo julgadas e não interessa se uma é rica, pobre, preto, branco: serão tratadas de maneira igual. Porém, é só perante a lei penal que elas são iguais? Ou devem ser iguais perante todas as leis? Por exemplo, a lei tributária. Que quer dizer igualdade? Que o sujeito que ganha dez bilhões por mês e outro que ganha duzentos Reais pagam um imposto igual (dez por cento, vamos supor).

Nisso temos de lembrar aquele negócio do William Blake, ao rememorar que a mesma lei para o lobo e para o cordeiro é injustiça. Então já começa a impossibilidade de resolver essas questões mediante o conceito de igualdade — será necessário recorrer a outros conceitos que negam a igualdade. E do mesmo modo para a fraternidade. Mas é a fraternidade entre todos os seres humanos como igual ou só entre aquele da sua nação? Ou só aqueles do seu partido? Se não é possível definir isso, você terá de colocar limites à fraternidade. Você não pode permitir, por exemplo, que os militares do seu exército se confraternizem com os do exército adversário. Eles têm que confraternizar entre si e tentar matar o adversário.

Logo, são conceitos absolutamente insubstanciais que podem, eventualmente, ter uma expressão prática. Mas uma regra prática é definida por um monte de restrições. Um princípio não: ele tem de valer por si mesmo, como princípio de identidade, não podem haver exceções — se o princípio é válido ele o terá de ser em todas as circunstâncias. Até para você discuti-lo, até para você questioná-lo, só poderá fazer usando-o como base dele mesmo: isso é realmente um princípio.

O princípio de amar a Deus sobre todas as coisas não tem como ser limitado: já está aberto para o infinito. “Sobre todas as coisas”, quais coisas? — Todas. Então esses são princípios de verdade. Mas, direito inalienável, liberdade, igualdade e fraternidade, não, isso são regras práticas. Regras práticas tem de vir com manual de instruções: elas já implicam a necessidade de uma série de limitações. Se você as transforma em princípios universais você certamente obrigará a coitada da democracia a viver se negando, toda hora ela terá de negar a liberdade em nome da liberdade, negar a igualdade em nome da igualdade e assim por diante.

Chega um certo ponto em que a ideologia democrática se torna indefensável, tantas são as suas vulnerabilidades e contradições. Se ela fosse definida em simples regras práticas de bom senso seria muito melhor, ao invés de ser definida por esses “princípios” grandiloquentes — que não são princípios, mas slogans que seus locutores querem transformar neles (como slogan publicitário vale, evidentemente). Na verdade, quando você vê alguém defendendo eficazmente a democracia ou, por exemplo, como fazem os economistas austríacos, a liberdade de mercado, eles sempre o fazem em cima não de princípios universais, mas de argumentos de bom senso prático. Isso é o máximo que a democracia deve servir. Quer dizer: a democracia nunca terá uma doutrina universal, perfeita e acabada, que possa se impor a nível de princípios. Os caras criam esses pseudo-princípios para efeito de retórica e de propaganda. Mas intelectualmente isso foi um erro absolutamente desastroso. [1:10]

Transcrição: Leonardo Tavares Valente de Castro, Mariana Belmonte e Bárbara Galvão
Revisão: Éricson Rojahn