

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula Nº 82

06 de novembro de 2010

[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, sejam bem-vindos. Vamos começar, pois temos um longo trabalho pela frente.

Eu desejaria fazer hoje uma coisa que talvez devesse ter feito muito antes: apresentar uma visão mais ou menos organizada da minha filosofia pessoal, que é o quadro de referência desde o qual eu examino tudo o mais e entendo as filosofias alheias. Talvez eu devesse ter feito isso logo no começo do curso, mas acho que ainda está em tempo. Além disso, tal exposição servirá à finalidade secundária de esclarecer muitos equívocos, originados das opiniões de ex-alunos meus que circulam às vezes pela internet.

Suponhamos que até o momento um sujeito não tenha tido um contato pessoal com um filósofo: não conheceu um filósofo que está em elaboração, que realmente tenha posto a mão na massa, mas conhece apenas professores de filosofia ou filósofos somente através dos seus escritos. Quando você entra em um aprendizado com um filósofo vivo, que está desenvolvendo o seu pensamento e lutando com as dificuldades internas do seu “sistema”, é preciso acompanhá-lo por um longo tempo para chegar a ter uma visão completa do seu universo filosófico. Esta convivência deve prolongar-se por vinte ou trinta anos — o mínimo necessário para que você possa apreender a unidade viva do seu pensamento.

Por exemplo, as pessoas que estudaram com Eric Voegelin tiveram uma convivência pessoal com ele. Depois do curso universitário com Voegelin elas continuaram convivendo com o filósofo, conversando, dialogando, por mais vinte ou trinta anos (e publicaram recentemente uma série de depoimentos de seus alunos, amigos etc., o *Voegelin Relected*). Isso é o normal. É só deste filósofo, com quem você teve um contato mais íntimo, que você vai obter a noção do conjunto orgânico de uma filosofia e, a partir daí, entender as outras filosofias. Se você teve uma convivência de vinte ou trinta anos com Eric Voegelin, então saberá o que é um filósofo, o que é uma filosofia e, depois, poderá entender realmente em profundidade o que foram outras filosofias, conhecidas apenas por documento escrito ou por um contato mais breve.

Suponhamos que você vai acompanhar por vinte ou trinta anos o primeiro filósofo que conheceu. Considero vinte anos o mínimo. De certo modo vinte anos é um número modelar, pois é o tempo em que Aristóteles acompanhou pessoalmente o ensinamento de Platão na Academia. Aristóteles permaneceu aluno da Academia por vinte anos, num contato diário com Platão, e depois disto não abandonou os estudos platônicos — ao contrário, ele os continuou mas mediante um contato indireto.

A chance de observar um pensamento em elaboração é uma coisa que está muito bem documentada nos livros do Julián Marías, *La Escuela de Madrid*, e nos três volumes que ele escreveu sobre o José Ortega y Gasset. Nestas obras está documentada a longa convivência de Julián Marías com Ortega y Gasset. Notem que o Julián Marías só revela a sua contribuição pessoal, a sua verdadeira

personalidade filosófica, depois destes trinta anos. Nós podemos dizer que o Julián Marías começa a dizer a que veio a partir do livro *Antropología metafísica* — um livro cujo lançamento eu tive a oportunidade de assistir em São Paulo, na presença do Julián Marías, em uma série de conferências apresentadas por ele naquela cidade. É um momento no qual Julián Marías, tendo absorvido profundamente e ao longo de décadas o pensamento do Ortega e também do Zubiri, sabe pela primeira vez o que pode acrescentar lá. Julián Marías aparece com a idéia que ele chama de *a estrutura empírica da vida humana*, elemento essencial para a filosofia do Ortega que o próprio Ortega nem de longe percebeu. Ele colocou algo ali que não estava, mas só conseguiu fazer isso porque absorveu profundamente a filosofia do Ortega.

Do mesmo modo, Aristóteles substitui a idéia platônica da percepção direta das idéias eternas pela idéia da abstração. A modalidade de conhecimento essencial no platonismo era a apreensão das idéias eternas por intuição; chegava-se a esta intuição mediante uma técnica que era a dialética ou a maiêutica socrática. Aristóteles dizia que o que nos parece, às vezes, serem idéias eternas são apenas formas abstraídas dos entes sensíveis: as formas não são captadas diretamente por um ato intuitivo, o que há é a intuição sensível dos objetos presentes, das quais abstraímos a forma substantiva de modo que as idéias eternas — a mente de Deus etc. — só serão conhecidas por meio de analogia. Ele inaugura uma linha que depois é aprofundada durante toda a Idade Média por Santo Alberto, Santo Tomás, prosseguindo até a Neo-escolástica. Aristóteles começa uma coisa que rendeu por vinte séculos, e pôde fazer isto porque tinha absorvido o pensamento platônico até que aquilo se integrasse nas suas células, por assim dizer.

Houve quem dissesse que cultura é aquilo que sobra depois que se esquece do que foi aprendido; esquecer no sentido de que aquilo se torna tão natural, está tão profundamente absorvido, que torna-se uma segunda natureza para a pessoa. Quando Aristóteles usa a expressão “nós, os platônicos”, no mesmo instante ele anuncia ensinamentos que não estavam na escola platônica, e manifesta exatamente isto: “me impregnei tão profundamente do platonismo que posso lhe acrescentar alguma coisa e inclusive corrigir algum pedaço”. Se você não teve essa absorção profunda, então não teve nada, absolutamente nada.

No Brasil, os poucos filósofos dignos do nome que existiram não tiveram a chance de ter discípulos nem continuadores — como no caso do Mário Ferreira dos Santos, que morreu e não sobrou nada, e a noção que os seus ex-alunos tinham da sua filosofia chegava a ser caricata. Eu me lembro de um padre, de Santos, que dizia que o Mário era um comentador de Nietzsche. Eu respondi que o Mário era um comentador de Nietzsche aos quinze anos de idade; depois ele fez uma coisa completamente diferente, que não tinha nada a ver com Nietzsche. Outros exemplos são o Vicente Ferreira da Silva, que morreu muito cedo, o Vilém Flusser, que foi embora, e assim por diante.

O verdadeiro processo do discipulado filosófico nunca aconteceu no Brasil e simplesmente não existe. As pessoas não têm um modelo, e acham que estudar filosofia é fazer um curso na Universidade ou ler alguns livros sobre o assunto. O número de pessoas que me pedem indicações bibliográficas mostra isso. Para ter um aprendizado e uma absorção profunda da filosofia somente através de livros é preciso ter um talento especial de auto-didatismo, que nada tem a ver com talento filosófico. É uma coisa diferente, eu já lhes expliquei como funciona, e só aparece quando uma tradição de ensino foi perdida e tem de ser emendada para criar uma outra. Então aparece nesse momento a pessoa que a emenda; no caso do Brasil, a pessoa fui eu. Fora disso, o aprendizado filosófico [0:10] não se dará nos livros: você tem de acompanhar o que estou fazendo, ver o meu esforço de elaboração dos problemas ao longo do tempo; tem de ver como estou fazendo, aprender comigo e depois fazer a mesma coisa.

No Brasil, a idéia de que você deve acompanhar um filósofo no seu processo de elaboração durante vinte ou trinta anos parece até escandalosa. Se falo isso, as pessoas perguntam: “Como? Você quer

que eu estude com você por vinte, trinta anos?” Quero, claro que sim, porque isso é o normal. É isso, por exemplo, que fez o pessoal do Eric Voegelin (que criou o *Eric Voegelin Society*): acompanharam o homem durante vinte, trinta anos, e continuam acompanhando. Depois de algum tempo, depois de ter absorvido tudo aquilo, alguém pode acrescentar algo — coisa que no Eric Voegelin não aconteceu até agora. Eu acompanho bem os trabalhos dos discípulos do Voegelin. O que há ali é um aprofundamento cada vez maior, uma compreensão mais diferenciada, elaborada, dos vários temas que ele lançou; há uma complementação ou correção aqui ou ali, uma discussão, uma descoberta de problemas não resolvidos ali dentro etc. Tudo isso dá um trabalho miserável, mas ainda não se vê nas contribuições do pessoal da Eric Voegelin Society ninguém que tenha acrescentado algo de substantivo, isto é, uma peça faltante. Isso seria algo que foi construído por outros meios, não sendo um procedimento normal do pensamento *voegeliano*, mas um acréscimo vindo de fora que se integra ali — harmoniosamente ou problemáticamente.

Tenho a impressão que a primeira coisa desse gênero que apareceu nos estudos *voegelianos* é a minha Teoria dos Quatro Discursos. Ela tapa um buraco, um rombo enorme que há na filosofia da experiência de Voegelin: a transição da experiência para o produto cultural elaborado. Ele sabia que tinha alguma coisa ali no meio, mas não sabia o quê. Quando entro com a Teoria dos Quatro Discursos, coloco como que um tijolo, como quem diz “esta coluna aí está caindo, mas se você colocar isto aqui não cairá mais”. Além dessa, eu não vi nenhuma outra elaboração do tipo. A totalidade do pessoal da Eric Voegelin Society está se aprofundando e, por assim dizer, tirando frutos do ensinamento do Voegelin; ainda não está acrescentando nada.

É curioso que no Brasil as pessoas não saibam que é assim. O que é um diploma de doutoramento na França, um país que durante uma boa parte do século XX teve uma produção cultural e filosófica maravilhosa? É algo que um sujeito faz aos cinquenta, sessenta anos: depois de toda uma carreira de professor e investigador, ele apresenta um trabalho com a presunção de ser a sua contribuição original ao desenvolvimento da filosofia e, então, ele obtêm um doutoramento. No Brasil o doutoramento se segue ao mestrado, imediatamente. Como é que você pode ter o doutoramento aos vinte e três, vinte e quatro anos? O doutoramento no Brasil significa apenas capacitação oficial para ensinar; não requer nenhuma contribuição original e, geralmente, as teses de doutoramento — como não têm contribuição nenhuma e são apenas como trabalhos escolares — nunca são lidas por ninguém. As teses não fazem avançar o conhecimento, apenas confirmam que o seu fulano está mais ou menos qualificado para ensinar aquela mesma bobagem que lhe ensinaram na Universidade.

Então as pessoas não sabem realmente o que é um discipulado filosófico, e acham que é possível assistir a um curso meu durante um ou dois anos, formar uma opinião, ir embora e dizer que seguirão sua própria cabeça. Mas isso não existe, pois ninguém vai pela própria cabeça antes de um aprendizado de vinte ou trinta anos. Isso é uma bobagem, uma infantilidade, uma coisa de cretino. Mas acontece que o sujeito se afasta acreditando na sua originalidade, e é evidente que logo, na primeira esquina, ele não só esteriliza-se como também esquece o que aprendeu e todo o universo de idéias, experiências, sentimentos, símbolos etc. que eu o transmiti, e sobram apenas duas ou três coisinhas que para ele foram importantes existencialmente. Aquelas duas ou três coisinhas passam a ser, para ele, o Olavo de Carvalho. Quer dizer, o camarada me desenha à luz daquele pouco que sobrou no fundo da sua memória depois de um processo de degradação e esquecimento. Isso se aplica praticamente a todos os meus ex-alunos, porque não é normal ter ex-alunos num aprendizado desse tipo: ou sujeito está continuando, está acompanhando e evoluindo junto com o professor, ou então ele não fez nada, simplesmente passou por ali — não chegou a ser um aluno. Durante muitos anos eu dizia que não tinha alunos, só público. Um público é quem assiste uma ou duas conferências, gosta ou não gosta, vai embora para casa e vai tratar da sua vida. Mas alunos eu comecei a ter muito recentemente. São pessoas que têm idéia de que este processo ainda está em elaboração — elas ainda têm muito o que aprender e muito o que acompanhar — e que a formação

da sua independência intelectual será um trabalho de vinte ou trinta anos, para o qual eu sou o primeiro interessado em colaborar.

Mesmo em casos nos quais escolas filosóficas começam e em seguida se desmembram, se ramificam em desenvolvimentos diferentes e independentes — como aconteceu com a Escola fenomenológica —, o processo de aprendizado também é longo. Quanto tempo Heidegger, Merleau-Ponty ou o próprio Sartre acompanharam Edmund Husserl? Vinte anos, não menos que isso. Houve até uma tragédia, porque Edmund Husserl não havia acabado de dizer a que veio. O desenvolvimento da filosofia de Husserl continuou muito tempo depois que esses discípulos tomaram outras direções, mas pelo menos eles permaneceram os vinte anos regulamentares e absorveram o suficiente da primeira etapa do trabalho de Husserl.

Às vezes o que sobra na mente desses meus ex-alunos é uma coisa tão pobre que eu concluo que só pode refletir um fenômeno sociológico brasileiro, pois é de uma superficialidade quase jornalística. O indivíduo quer uma novidade que o excite durante algum tempo e depois ele se interessa por outra coisa, e de fato não imagina que eu tenha mais a dizer a não ser aquela parte que ele ouviu ou, antes, aquela parte da qual ele se lembra. É claro que essas pessoas têm uma influência nefasta e eu me vejo realmente obrigado a alertar os alunos presentes contra elas, que não têm nenhuma autoridade para falar em meu nome e não me representam — representam até o contrário de todos os valores que eu creio personificar.

Uma seriedade intelectual manifesta-se em primeiro lugar na quantidade de tempo que você dedicou ao seu aprendizado e na quantidade de atenção que dedicou aos problemas. Se tudo o que o sujeito quer é formar meia dúzia de opiniões para escrever artiguinhos na internet, então evidentemente eu não posso dizer que ele se assemelha a mim de maneira alguma. Vocês nunca podem esquecer que eu só comecei a opinar em assuntos públicos no Brasil quando tinha quarenta e oito anos de idade, pois há um longo trabalho de preparação para isso. Eu não estava nem um pouco ansioso para opinar, para participar dos debates públicos; não estava de maneira alguma ansioso para publicar artigos ou livros, mas estava ansioso para consolidar a minha personalidade intelectual, para que se algum dia eu tivesse algo a dizer, que fosse alguma coisa séria. A falta disso no Brasil assume proporções absolutamente catastróficas: o número de tagarelas opinantes, totalmente superficiais, epidérmicos, é uma tragédia [0:20]. Não pensem que o problema do Brasil é o PT, o comunismo, o esquerdismo, nada disso: é a total destruição da alta cultura e dos seus critérios existenciais. Simplesmente não se sabe o que é alta cultura.

Até os anos cinqüenta ou sessenta ainda havia um rudimento de alta cultura no Brasil e as pessoas sabiam julgar as situações. Nas últimas décadas eles a perderam por completo e é necessário reconstruí-la. Para isso é necessário que todo o patrimônio de idéias, experiências e símbolos, que estava acumulado na geração anterior até os anos sessenta, seja repassado a vocês através de alguém que o tenha conservado. E realmente só eu conservei, mais ninguém. Isso quer dizer que ninguém mais leu os escritores que eram importantes na década de cinqüenta e sessenta, e hoje, quando lêem, não entendem nada. Eu aproveitei muito da convivência que tive com escritores que sobraram daquela época, que já estavam nesta altura octagenários, nonagenários, e até incapacitados para produzir coisas novas — sem culpa nenhuma deles, evidentemente, não produziam porque não agüentavam mais.

A convivência com Herberto Sales, com Josué Montello e com o próprio Roberto Campos me fez muito bem porque me deu uma idéia viva do que era preciso conservar e retransmitir. Retransmitir não significa transmitir títulos de livros. Eu conheço gente que assistiu meus cursos só para pegar títulos de livros, publicá-los e ganhar dinheiro com isso, se achando depois um grande benfeitor da cultura brasileira e até um divulgador da obra de Olavo de Carvalho. É uma coisa inteiramente absurda, psicótica às vezes; se isso não acontecesse no Brasil, seria um caso de psicose mesmo. Mas

acontece no Brasil, onde é normal ser psicótico; é normal estar fora da realidade e viver num mundo de fantasia no qual o sujeito sempre vai encontrar um outro que acredita na mesma fantasia que ele, e que vai reforçá-lo de algum modo.

O Edson de Oliveira, da *É Realizações* — aquele mesmo que fez com vocês a cachorrada do Mário Ferreira dos Santos —, chegou ao desprante de dizer que divulga a obra do Olavo de Carvalho. Quando ele fundou a sua Editora ninguém a conhecia, e eu tinha uma coluna semanal no Jornal *O Globo*, com centenas de milhares de leitores. Como é que o desconhecido vai divulgar o conhecido? É uma coisa tão óbvia: evidentemente fui eu que emprestei o meu prestígio à *É Realizações* para que ele pudesse começar o seu negócio. Passou um tempo, o sujeito começou a editar livros dos quais ouviu falar nas minhas aulas e achou que estava fazendo um trabalho civilizador do Brasil. Ora, existe uma diferença entre o homem que desbrava intelectualmente novos territórios e aquele que simplesmente pega os produtos disso e os transforma, imprime em livros e vende-os — a diferença é tão óbvia. Por exemplo, Otto Maria Carpeaux, além do seu próprio trabalho crítico e historiográfico — que é maravilhoso e tem um valor intrínseco —, teve também um valor de divulgação na medida em que abriu ao público brasileiro dezenas de autores importantíssimos. E, evidentemente, depois que o Otto Maria Carpeaux abriu estas coisas para o público, apareceram editores e publicaram estes títulos. Nenhum deles se considerou o desbravador; nem José Olimpo, nem Martins, nem ninguém pensou isso. Não vão confundir o trabalho de descobrir, revelar novos territórios intelectuais, ao trabalho de simplesmente imprimir livros. Nos anos cinquenta e sessenta ninguém confundiria as duas coisas.

Otto Maria Carpeaux foi o primeiro a falar em Kafka no Brasil. Depois apareceu uma editora e publicou os livros de Kafka — foi, salvo engano, a Ibrasa. Ninguém diria que a Ibrasa abriu para o Brasil um novo continente intelectual ao revelar-nos Franz Kafka. O editor ocupava a sua função menor, auxiliar, e tranquilamente entendia que o desbravador foi o outro. Hoje em dia está difícil entender isso. Do mesmo modo, aparecem inúmeros alunos meus e fazem essas coisas. Vocês que estão estudando comigo saibam uma coisa: eu não confio em nenhum dos meus ex-alunos. Ninguém tem autoridade para falar em meu nome e muito menos para julgar o que estou fazendo. Se alguém no Brasil fala em meu nome intelectualmente é a Luciana Amato e mais ninguém, porque ela estuda o que eu estou falando há mais de vinte anos: estuda, absorve em profundidade, domina o assunto e acrescenta algo. Ela sabe o que é para fazer; os outros não sabem. Se aparecer Edson de Oliveira, Pedro Sette Câmara e outros, esqueçam. Essa gente é nada e será esquecida no devido tempo. Isso sem falar em plagiários e em outros picaretas que tem por aí, ou pessoas que estão buscando apenas uma OPV — Orientação Para a Vida. O sujeito está com problemas, tem trinta anos de idade, ainda não conseguiu sair da casa da mãe e precisa de um emprego, então vem aqui no meu curso para que eu lhe dê um reforço — “ah, eu vou lá recarregar as baterias”. Então ele sai um pouco mais animado, mais confiante em si mesmo e às vezes até consegue um emprego. Eu conheço gente que obteve emprego me vendendo; não é um nem dois. É evidente que o objetivo do meu trabalho não foi de maneira alguma ajudar essas pessoas; posso ter ajudado acidentalmente, mas certamente não era esse o objetivo.

O objetivo aqui tem uma função civilizadora. A finalidade é formar uma nova geração de intelectuais brasileiros que seja completamente diferente da anterior, mas que tenha algo a ver com a geração que estava viva nos anos sessenta — ou seja, é emendar. Historicamente houve um hiato, uma quebra de tradição, e nós temos de emendá-la num nível muito maior que o que tinha sido alcançado até os anos sessenta. Não podemos repetir a mesma coisa, temos de retomar o mesmo impulso num nível superior. Isso quer dizer que, quando lemos hoje um Gilberto Freire, um Otto Maria Carpeaux, um Manuel Bandeira, nós sabemos que para retomar o trabalho que eles iniciaram não podemos retomar no ponto em que eles deixaram, nós temos que integrá-los em uma outra proposta completamente nova, de nível muito mais elevado.

Eu não estou aqui para divulgar livros. Divulgar nomes de livros não é trabalho nem do crítico literário, é do resenhista de revista. Por exemplo, o Mário Sabino faz resenhas de livros: ele leu um livro semana passada, escreveu uma notinha e o público ficou sabendo — este é o trabalho do resenhista. Meu trabalho não é nem mesmo o de intérprete e divulgador em alto nível do trabalho alheio, de maneira alguma. Desde o início eu estou empenhado numa investigação que é minha, pessoal, que visa a responder dúvidas cognitivas existenciais minhas que podem coincidir com as dúvidas e perplexidades de muitas outras pessoas — isto que é uma filosofia. Aristóteles dizia que a filosofia começa com o espanto. Nós temos de nos perguntar: o que foi que no começo da vida criou o espanto, criou a perplexidade, criou a necessidade de uma resposta? Quando eu defino a filosofia como a unidade do conhecimento na unidade da consciência, isso significa o seguinte: em primeiro lugar, toda filosofia aspira uma validade universal, mas nenhuma tem uma resposta [0:30] definitivamente válida para nada porque reflete apenas uma unidade da consciência daquele indivíduo. Esta unidade de consciência dele serve para fecundar e estimular a unidade da consciência de outras pessoas. É por isso mesmo que a filosofia não resolve nenhum problema definitivamente — o que não quer dizer que seja um conhecimento inferior ou menos exato. A filosofia é muito mais exata e muito mais profunda que qualquer ciência experimental, tem muito mais consistência científica, porque implica o exame dos fundamentos últimos de qualquer conhecimento — coisa que uma ciência experimental não pode fazer, nem mesmo a tal da ciência cognitiva, que sob este aspecto é bastante presunçosa, ridícula.

A primeira coisa que me chamou a atenção — e perante a qual tive um estranhamento que procuro resolver até hoje — foi conversar e conhecer muitas pessoas com as quais eu tinha realmente a sensação de não estar conversando com um ser humano, mas com uma espécie de código, com um programa de computador, alguém que tinha aprendido uma série de respostas e reações mais ou menos automáticas e repetíveis, e que só conseguia julgar e agir em função daquilo. Como eu era muito sensível às situações humanas desde pequeno, sempre tinha muita pena das pessoas que via sofrer em volta. Acho que a falta de caridade, a falta de humanidade nas relações humanas foi a primeira coisa que me chamou profundamente a atenção e que criou em mim uma espécie de inconformidade, ao ponto de me levar a perguntar por que acontecia isso. Se nós pertencemos à mesma espécie, basicamente temos as mesmas necessidades, mesmos sentimentos, mesmos impulsos etc., como é possível a indiferença — indiferença ao sofrimento humano, às necessidades do outro? E como é possível que as pessoas ajam de uma maneira tão mecânica sem perceber que estão fazendo isso?

Por exemplo, a experiência que todos nós tivemos com a burocracia: encontramos um burocrata que julga tudo a partir do regulamento daquela repartição onde ele está trabalhando. Ele não é capaz de ter uma noção de que por cima do regulamento da repartição existe um código mais geral — um código civil, um código penal, a constituição etc. — e, portanto, os regulamentos da sua repartição têm de ser interpretados em função das leis superiores. Mas nem essa noção existe. O regulamento ou a ordem recebida do chefe se torna a única referência. As pessoas que agem assim não apenas têm uma humanidade deficiente, mas até a sua condição de cidadão é deficiente. Cidadão, em princípio, é aquele que conhece as leis, a constituição, e sabe interpretar as situações concretas em função das leis que aquele regulamento específico da sua repartição especifica para um domínio especial. O número de casos que eu vi em que as leis e os direitos constitucionais mais óbvios eram pisoteados por burocratas em nome do regulamento da sua repartição se contam com muitos dedos de muitas mãos — isso aconteceu para mim e aconteceu para outras pessoas.

Também vi o contrário: casos especiais muito peculiares nos quais alguém, por ter uma intuição mais viva da situação real, conseguia resolver o problema em dois minutos, quando, se fosse para resolver pelas vias burocráticas, levaria muitos anos. Eu me lembro de uma situação na qual uma parenta minha precisava extrair vários dentes, todos de uma vez, e ela tinha um problema cardíaco. O pessoal tinha medo do procedimento da anestesia e diziam ser necessário um acompanhamento

cardiológico para uma simples operação dentária. Nós tentamos resolver aquilo no INPS (Instituto Nacional de Previdência Social) e ninguém entendia: diziam que o INPS não dava assistência dentária. Nós explicamos que iríamos trazer o dentista e pagá-lo, que precisávamos somente do acompanhamento cardiológico do INPS. Falamos com quarenta funcionários e ninguém entendeu. Então um dia eu perdi a paciência e resolvi falar direto com o presidente do INPS, e fui lá com pretexto jornalístico. Se eu dissesse que iria lá por causa de um caso desses, ele não me receberia jamais; mas eu tinha a carteirinha de jornalista e disse que queria entrevistá-lo. Ao entrar na sala dele, falei: “eu disse que vim aqui entrevistar o senhor, mas não é nada disso. Vim aqui lhe trazer um problema”. Comecei a explicar o problema, e o sujeito me olhou e disse: “você está com todos os direitos e sem nenhuma garantia, não é mesmo?” Eu concordei. Logo vi que aquele sujeito era um ser humano: dentro da cabeça dele havia um cérebro, dentro do peito havia um coração e ele entendia a situação real. Mas por que, para encontrar um ser humano, nós temos de galgar toda a escala burocrática? Por que só o homem que está em cima de tudo pode se dar ao luxo de ser humano? Porque todos os demais estão aterrorizados com o regulamento burocrático, que eles não conhecem e não entendem bem; estão todos com medo de infringir alguma coisa e perder o emprego.

Evidentemente aconteceu ali o fenômeno Zinovyev [Aleksandr Zinovyev]: por um lado, as repartições têm um serviço a prestar — assistência médica, policiamento etc. —, mas elas têm também uma outra função a prestar, que é a função de assegurar a sobrevivência funcional dos membros que a compõem. Acontece que esta última função predominava: não acontecia só nas repartições públicas, mas em empresas privadas também. E isso fazia com que milhares de pessoas que trabalhavam ali ou em outras funções adotassem um esquema auto-defensivo, em substituição à sua consciência presente. A consciência não podia estar presente. Não tinha a presença de espírito mostrada pelo o presidente do INPS — do qual eu esqueci o nome, o que é injusto, pois o camarada era absolutamente notável. Eu até pensei: “se todos os funcionários fossem como esse sujeito, não haveria problema jamais.” Mas pensei também em como ele faria para expandir por todos os funcionários aquele espírito de presença, de compreensão do fato concreto e de rápido enquadramento do fato concreto dentro das estruturas gerais. Ele não conseguiria. Se ele quisesse civilizar todo o INPS, não conseguiria, porque aquilo já estava assim há muitas e muitas gerações, e continuará assim.

Quem é que nunca esbarrou na barreira da incompreensão burocrática? Todos nós já esbarramos. Quando as pessoas esbarram nisso elas podem ter uma atitude de revolta, ficar muito indignadas com o Estado etc.; mas em mim aquilo teve um impacto muito mais profundo. Eu não vi naquilo um problema sociológico, um problema político. Pareceu ser um problema universalmente humano, porque estudando um pouco a história do século XX encontramos fenômenos como aquelas famosas desculpas aleijadas que oficiais nazistas ofereciam para explicar as suas atrocidades: “eu estava obedecendo ordens”. Mas que cadeia de comandos é essa que consegue, com uma ordem, desumanizar centenas de milhares de pessoas, descendo desde o *führer* até o último office-boy? Como se faz isso? Por que não existia ali um mínimo de inteligência [0:40] para fazer as coisas funcionarem de outro modo? Então me lembrei, por exemplo, do caso do Otto Pötzl, um médico austríaco que era chefe do Viktor Frankl — o qual era judeu. Otto Pötzl era um cientista austríaco, puro sangue ariano e membro do partido nazista, e no entanto conseguiu manter no seu hospital todos os médicos judeus e salvou a vida de vários outros. Por que outras pessoas não faziam isso? O que aconteceu para o Otto Pötzl? Nada! Ele apenas conseguia articular a situação humana concreta com as demandas daquela burocracia inumana que pesava sobre ele. Isso é sempre possível; sempre é possível um arranjo.

Eu não estou esperando que as pessoas se tornem revolucionárias e desmantelem a burocracia toda, ou que a desobedeçam ostensivamente. Sempre existe alguma coisa inteligente que você pode fazer respondendo ao fato concreto. Mas o burocrata não pode ver o fato concreto porque tem de ver tudo

dentro da classificação que consta no regulamento. Ele só vê a tipificação abstrata e justamente aí se sente defendido; as suas atitudes não são pessoais. E depois que inventaram o computador a situação melhorou, porque sempre se pode jogar a culpa nele — que não é juridicamente imputável e não é uma pessoa moral capaz de responder pelo que faz. Quem decidiu determinada coisa foi o computador, então aquela ação impessoal inumana prossegue imperturbavelmente como um rolo compressor, esmagando os interesses humanos genuínos, autênticos e legítimos de quem tem o azar de cair dentro daquela máquina.

O que me chamou a atenção nisso não foi só o problema sociológico, político ou administrativo, mas o problema da falsa consciência. Essas pessoas, pelo menos durante um certo tempo da sua vida diária, tornavam-se outras, raciocinavam como se realmente fossem apenas uma engrenagem na máquina. E elas se identificavam com essa engrenagem. Foi esse problema do robô introjetado, internalizado, que me chamou a atenção. É evidente que toda a máquina estatal é uma estrutura impessoal que não pode ter compreensão dos fatos concretos. E, justamente, a máquina é assim; mas por que os seus componentes humanos têm de ser assim também? Se por um lado há um regulamento, uma estrutura etc., esta estrutura será personificada pelos seus agentes humanos. E estes agentes humanos podem introduzir nela o quociente de inteligência concreta, de sensibilidade, de consciência humana mesmo, suficiente para que o funcionamento da máquina não seja tão desumano.

Algo disso transparecia no Brasil na teoria do jeitinho: “Ah, o regulamento é assim, mas a gente pode dar um jeitinho”. Porém, acontece que o jeitinho também virou uma codificação e se tornou um meio de corrupção: “jeitinho” quer dizer propina. Aquilo que poderia ter sido um atenuante sociológico da impessoalidade da máquina burocrática havia se tornado um outro código impessoal baseado na exploração, no roubo e também na intimidação. Nessa época eu descobri que existia no Brasil uma coisa peculiar: a propina virtual. É quando o sujeito de uma repartição se oferece para quebrar um galho e dar um jeitinho, não em função da propina que você vai lhe dar, mas da propina virtual: ele percebe que você pode dar uma propina e isto é suficiente para que ele o sirva. Também descobri que uma única pessoa assim, colocada em qualquer repartição, podia destruir a máquina inteira e tornar tudo aquilo morbidamente ineficiente e ainda mais pesado do que antes. O jeitinho é feito para dar um jeito, só que em vez disso ele pode complicar a coisa e torná-la infinitamente mais pesada. Note bem que tudo isso eu não via desde o ponto de vista sociológico; o que me interessava ali e que me chamou a atenção foi o aspecto cognitivo da coisa. Eu me perguntava: por trás destas ações impessoais burocráticas, desta espécie de burrice burocrática, quem é o sujeito agente? Quem é o *eu* que está por trás disso? Quem está pensando, quem está conhecendo e como conhece? Qual é o processo cognitivo desta coisa?

Então descobri que existiam três fatores produtores de consciências substitutivas, que forneciam às pessoas falsas identidades com as quais elas se identificavam ao ponto de desativar a sua consciência e de perder completamente a noção do fato concreto, da situação individual. Todas as situações individuais se tornavam incompreensíveis; só era compreensível o que já estava previamente classificado e categorizado no regulamento.

O primeiro destes fatores criadores de consciência substitutiva era evidentemente o emprego, o papel social do indivíduo. Papel social a que ele podia se agarrar com tanto medo de perdê-lo, que qualquer sacrifício da sua alma, do seu coração, dos seus sentimentos etc., seria barato. Nos anos cinquenta e sessenta já era mais ou menos assim. Naquela época já tinha notado que no Brasil não havia praticamente normas estabelecidas para coisa nenhuma; era um ambiente de insegurança geral. Não havia valores comuns, não havia um campo de diálogo no qual as pessoas pudessem se entender, portanto tudo tinha de ser mais ou menos adivinhado. Por exemplo, ao atravessar a rua o sujeito entrava em um outro ambiente que tinha normas de conduta que só valiam ali, inventadas ontem e que depois de dois dias poderiam ser substituídas. E se ele não captasse intuitivamente

aquelas normas, ficaria deslocado no meio.

Comecei a perceber que a sobrevivência na sociedade brasileira requeria uma espécie de gênio. Qual gênio? O gênio da adaptação rápida aos mais diversos códigos e, portanto, a total falta de personalidade. Com a total falta de personalidade aumentava o coeficiente de insegurança. Então as pessoas se tornavam cada vez mais inseguras e, para compensar a insegurança, criavam novos mecanismos adaptativos para se adaptar a qualquer coisa do dia para a noite e sentir que eram iguais aos outros; mas quanto mais se esforçavam para sentir iguais aos outros, mais se sentiam excluídas. Outro exemplo são certos fenômenos na esfera da política. A Revista Veja, que havia combatido a candidatura de Dilma Rousseff durante meses, tão logo a mulher foi eleita começou a lisonjeá-la da maneira mais desavergonhada. Isso só pode acontecer no Brasil, esta mudança súbita do estado de espírito: ontem você sentia uma coisa, hoje sentiu uma outra completamente diferente; você vestiu a nova camiseta e se identificou profundamente com ela naquele momento. Mas a própria rapidez da mudança aprofunda a sua insegurança.

Então o primeiro destes fatores criadores de consciência substitutiva é o emprego, o papel social do indivíduo. Papéis sociais que mudam muito rapidamente, que são enormemente variados, e dos quais você jamais recebe um manual de instrução. O Brasil é um país sem manual de instruções. Aqui nos Estados Unidos não acontece isso: todo o meio em que vai você já sabe quais são as regras, gostando ou não delas, e se você se adaptar, bem, se não, vá procurar sua turma. Tanto que aqui as amizades se fazem por grupo de interesse. Ao entrar em uma Universidade já se nota essa diversidade: tem o pessoal que está interessado em jogo de boliche, outro pessoal que está interessado em astronomia, outro pessoal que está interessado em movimento gay, outro pessoal que está interessado em ir na igreja, outro que está interessado em *homescholing* etc., e você logo encontra a sua turma e sabe qual é o código dali. No Brasil não há isso, está tudo misturado.

A multiplicidade de papéis sociais mal definidos fazia com que automaticamente o indivíduo, ao entrar numa [0:50] organização que o transcendia em tamanho e poder, tentasse se identificar defensivamente com aquela organização; não necessariamente se identificar com as finalidades objetivas dela, mas se identificar com a sua estrutura funcional e encontrar nela uma espécie de carapaça defensiva.

O segundo elemento criador de consciência substitutiva é o que se chamava ideologia; ou seja, a revolta dos indivíduos contra uma sociedade que lhes parecia “injusta” — e lhes parecia injusta, entre outros motivos, por estes mesmos que eu estou descrevendo. O indivíduo, quando sentia isso, encontrava uma resposta num movimento revolucionário que lhe prometia criar um mundo novo de justiça, paz, liberdade, harmonia etc. Mas a descrição que esses movimentos faziam do mundo de desordem e maldade ao qual eles se opunham não coincidia com aquilo que nós víamos efetivamente funcionando no mundo. Por exemplo, eu percebia desumanidade da sociedade, e então aparecia um ideólogo revolucionário e dizia que aquilo era culpa do imperialismo americano. Era uma coisa tão remota: como o imperialismo americano pode fazer com que um funcionário público do estado brasileiro seja um idiota mecanizado?

No INPS, por exemplo, se todos os funcionários fossem tão compreensivos quanto o presidente do INPS, tudo funcionaria e seria uma maravilha. Não seria preciso uma nova sociedade inteira, bastava um pouquinho a mais de inteligência, de consciência e de presença de espírito para que tudo fosse muito melhor. O que o imperialismo americano pode ter a ver com isso? Aquilo era uma explicação, oferecia um caminho, e criava outra identidade. E não demorou muito tempo para que eu percebesse que aquelas pessoas imbuídas da ideologia que prometia um mundo mais humano, eram tão ou mais desumanas do que os funcionários públicos e outros — isso quando não eram as mesmas pessoas. Mas a ideologia vinha com um prestígio — moral, intelectual, cultural — que dava um reforço secundário a estas pessoas. Reforço que o mero funcionário público não tinha. O

funcionário público, o burocrata, se respaldava na estrutura funcional que ele representava naquele momento, mas não estava imbuído de altos valores civilizacionais: não se sentia um santo, não se sentia um detentor de altos méritos por causa disso. Já o militante revolucionário sentia tudo isso.

Eu me lembro de um sujeito — um dos meus colegas de juventude, ao qual não vou dar o nome, mas que depois se tornou um alto potentado dentro do PT — que estava noivo de uma pessoa de família muito rica, mas que tinha arrumado uma amante, uma empregadinha doméstica muito linda e que estava mortalmente apaixonada por ele. Eu vi que ele largou essa menina do dia para a noite porque ia casar-se com a outra. Simplesmente comprou a passagem, pois ia casar-se em Minas Gerais, foi para lá e esqueceu aquilo como se não fosse nada. Eu perguntei, então: espere aí, você não é o cara que personifica uma sociedade mais justa, mais humana etc.? Como é que você não relaciona uma coisa com a outra? Na sua sociedade mais justa você escolhe a mulher de classe alta e joga a mulher de classe baixa fora? Pior, depois eu fiz a mesma coisa, e notei que estava vendo um cisco no olho do outro quando havia um poste no meu. Há um coeficiente de desumanidade, de inumanidade, de falta de sentimento e de falta de coração que está presente entre todos os representantes do mundo melhor. Qual é a diferença entre eles e os meros burocratas desumanos? Os burocratas não se acreditam melhores que os outros, eles simplesmente se adaptaram a uma situação de fato; já os militantes revolucionários são tão desumanos quanto estes últimos, às vezes até um pouco mais, mas se consideram santos e investidos do direito de fazer estas coisas porque tudo está compensado pela maravilhosa luta social que eles estão desempenhando.

O terceiro elemento criador de consciência substitutiva chamava-se religião. O indivíduo aderiu a uma religião, ou já estava nela, e tinha então o catálogo dos pecados. Ele evitava aqueles pecados ou, quando os cometia, confessava e ficava tudo bem. Mas o mal que um ser humano pode fazer não é tão facilmente catalogável assim nos Dez Mandamentos. Cada um daqueles mandamentos tem uma série de complexidades embaixo. É preciso ter examinado tudo aquilo dialeticamente para entender todo o lado conflitivo que há dentro deles. Por exemplo, o segundo mandamento: ama o teu próximo como a ti mesmo. Quer uma coisa mais difícil do que, no instante em que vai julgar o outro, se lembrar que você tem algum amor a si mesmo e que é à luz desse amor que você deve julgá-lo? Acho isso extremamente difícil de fazer. Nós vemos as pessoas infringindo isso o tempo todo sem perceber que estão fazendo o mesmo. Elas se apegavam aos pecados materiais mais evidentes. Por exemplo, o sujeito comeu a mulher do vizinho, pocurou o padre e confessou, evidentemente. Mas se ele falasse mal de uma pessoa sem ter elementos de prova, isto seria mal? Quantos confessariam isso? A maioria não, porque nem perceberiam que tinham feito isso.

Eu via que a pertinência de uma pessoa a uma religião funcionava como uma carapaça para defendê-lo da consciência dele mesmo. A verdadeira consciência, que é um constante exame do que você está fazendo, uma espécie de sensibilidade que você tem de ter o tempo todo, era substituída pela obediência formal a uma meia dúzia de preceitos perfeitamente mecanizáveis.

Esses três fatores (e muitos outros, que não interessa discutir agora) faziam com que, das pessoas com quem eu me defrontava no dia a dia, raríssimas eram aquelas com as quais eu podia ter um contato verdadeiramente humano, falar de coração a coração. Falar de coração a coração, ter uma consciência moral própria, perceber o que está fazendo, ter uma escrupulosidade moral, perguntar a si mesmo se o que você está fazendo é certo ou errado: tudo isso faz parte da natureza humana. Então por que é tão difícil encontrar alguém com quem a gente possa conviver na base da natureza humana? As pessoas sempre têm de conviver em função de algum outro código. Onde foi parar a tal da natureza humana? E, sobretudo, o que é esse mundo de exigências fictícias no qual essas pessoas todas estão vivendo?

Lembro-me, por exemplo, que um dia entrei em um grupo de psicoterapia dirigido pelo famoso José Angelo Gaiarça. E ali, durante a psicoterapia, as pessoas naturalmente se abriam e naquele

momento eram humanas. Fiquei pouco tempo, não sei se aquilo funcionava ou não, mas achei muito interessante, muito divertido; mas para fins terapêuticos não acredito que funcionasse. Um dia encontrei um sujeito que era membro do grupo dentro de uma firma para a qual eu estava trabalhando, e descobri que ele era um alto diretor da firma. Eu não era nem empregado da firma, era apenas um *free lancer*, mas encontrei o sujeito, puxei papo com ele, e ele me respondeu que não queria relações pessoais fora do grupo de psicoterapia. Mas isso era muito grave! Como era possível? Como pode o sujeito [1:00] em um lugar ser um ser humano, que tem seus problemas, sentimentos etc., e no outro, de repente, virar uma carapaça de impessoalidade que somente representa a firma? Note que ele não disse que não queria essas relações dentro da firma; não, ele disse que queria relações pessoais só no grupo de psicoterapia. Então a psicoterapia funcionava como uma espécie de alívio que permitia àquele indivíduo ser inumano o restante do tempo, e como ele não podia se agüentar muito tempo assim, ia no grupo de psicoterapia brincar de ser humano durante uma hora por semana.

Fatos como esses eu observei milhares. Notei que havia alguma coisa errada porque estas pessoas não estavam agindo de acordo com a natureza do ser humano. Estava faltando algo e parecia que dentro de cada um existia, evidentemente, um núcleo de autoconsciência mínimo. Naquela época eu li no Ortega y Gasset a expressão *fundo insubornável*. Todo mundo tem um fundo insubornável onde é obrigado a reconhecer o que é, o que fez, o que está sentindo etc., mesmo que este fundo insubornável só entre em ação uma vez por mês, por dois segundos; mas ele tem de existir. As pessoas têm um coração; onde está ele? E, note bem, eu não percebia isso somente nos outros, percebia em mim mesmo. Eu via também que só era humano quando me convinha; quando não me convinha, eu também me escondia atrás de uma carapaça. Por exemplo, durante a militância esquerdista eu fiz certas coisas em nome do partido e me sentia justificado naquele momento. Mas era uma justificação externa e postiça, por assim dizer, na qual eu intimamente não acreditava.

Todo ser humano tem um coração, um centro de consciência no qual ele sabe quem é, sabe o que fez e é capaz de confessar as coisas para si mesmo — ainda que o faça por instantes e ainda que nada do que ele percebeu naquele momento seja transmissível aos outros. Pelo menos no fundo sua solidão todo mundo tem isso. Então surge a pergunta: onde está exatamente este centro e o que nos impede de chegar lá? Esta foi uma das primeiras questões que apareceu na minha vida, quando eu tinha uns quatorze anos de idade.

A partir daí começa o que a gente poderia chamar de *a busca do centro*. Como é que se chega lá? Eu comecei a ler tudo o que estava ao meu alcance em matéria de psicologia, mística, esoterismo etc., me interessando por todas as técnicas místicas e esotéricas, ascéticas, que prometiam um aprofundamento do indivíduo dentro de si mesmo. Porém, quando via o que isso havia produzido culturalmente no movimento da Nova Era, notava uma multidão de caricaturas, talvez ainda mais deploráveis que o mero burocrata ou o mero militante.

Eu lhes contei a história do meu amigo que era ufólogo: um doce de pessoa, um homem de uma generosidade sem fim, que nunca vi reclamar de nada e nunca vi de mau humor. Mas ele, aos oitenta anos de idade, tinha a grande mágoa de que tinha dedicado a vida àquilo e nunca tinha visto um UFO. E ele dizia que provavelmente não tinha o desenvolvimento espiritual para isso — ou seja, ele colocava os UFOs muitos acima dele. Essa é uma forma extrema de alienação. Este homem, evidentemente, carrega algum bem dentro dele; mas onde ele coloca este bem? Onde ele vê a origem deste bem? Vê em entidades muito provavelmente inexistentes e que evidentemente têm um perfil demoníaco facilmente reconhecível. Esse era um homem que tinha o sentimento certo mas as idéias completamente erradas. E essas idéias acabavam por colocá-lo muito abaixo dele mesmo, por nivelá-lo e por associá-lo socialmente a outras pessoas que não mereceriam engraxar o sapato dele. Era um homem bom e honesto, mas que vivia cercado de picaretas e vigaristas do movimento ufológico. O bem que havia nele passava por tantos filtros que acabava tendo, no fim

das contas, uma manifestação muito modesta.

Eu sabia muito bem o que estava procurando: onde está o centro da consciência do ser humano e o que nos impede, o que nos afasta — para usar uma expressão que depois eu mesmo inventei — de encontrar a nossa própria voz, de nos tornar criaturas verdadeiramente personalizadas e, portanto, pela primeira vez, moralmente responsáveis. Na busca disso eu tive de fazer uma espécie de revisão de todas as correntes culturais que estavam na moda e ofereciam alguma resposta: Nova Era, esoterismo, metafísica oriental, doutrinas hindus, *sex lib*, ecologismo etc. Em cada uma dessas eu localizava alguma coisa que se aproveitava, mas sempre colocada dentro de um quadro que parecia ainda mais alienante — principalmente porque todos estes elementos eram ideológicos, no sentido de realçar a presença de um fator único e tentar resolver tudo dentro de uma espécie de raciocínio unilinear.

Até este momento eu tinha uns vinte anos de idade, mais ou menos, e não posso dizer que o meu esforço fosse propriamente filosófico. Era um esforço de orientação pessoal dentro de um determinado meio cultural; portanto, havia um esforço de absorção dos elementos culturais existentes, mas não ainda a busca de uma solução séria e intelectualmente consistente.

Foi neste momento que percebi que em todo o meu esforço para encontrar o centro do meu ser — a minha própria voz, a minha personalidade etc. — e descobrir como é que se despertava isto nos outros, eu havia esquecido um elemento: a mediação da cultura. Nós só pensamos na língua em que falamos, a qual vem carregada de conotações, valores, interpretações etc. Nós usamos os símbolos que a nossa cultura nos fornece. E nós, em suma, carregamos toda uma herança sociológica e histórica que, por um lado, é o caminho pelo qual nós podemos chegar ao nosso próprio centro, à nossa verdadeira pessoa, mas que também se interpõe entre nós e ele. O diálogo de cada um consigo mesmo era mediado por fatores culturais que por um lado podiam ajudá-lo a chegar lá, mas por outro lado podiam levá-lo bem longe. E às vezes as duas coisas ao mesmo tempo.

Então surge a necessidade de saber como o ser humano elabora a sua experiência culturalmente usando instrumentos que recebeu do meio, e como ele opera esta ida e volta entre os elementos culturais e o seu próprio interior — como você personaliza os elementos culturais. Deste estudo, que foi o primeiro estudo sistemático que fiz, é que surge a Teoria dos Quatro Discursos. Para resolver tal problema eu dei um recuo de dois mil e quatrocentos anos e fui ler Platão, Aristóteles etc. Fui colocado na pista de Platão e Aristóteles por um acontecimento biográfico que já comentei, que foi o fato de eu ter me encontrado com Swami Dayananda Saraswati, diretor da Academia de Estudos Védicos de Bombaim, que fez uma série de conferências em São Paulo e ao qual eu servi de guia turístico. [1:10] Evidentemente, o tempo todo que estava com ele eu lhe fazia perguntas. E um dia ele disse algo que eu nunca esqueci: “Eu não sei por que vocês do Ocidente vão para a Índia para estudar vedanta, porque vocês têm o melhor vedanta do mundo: Platão e Aristóteles”. Eu pensei: então não vou para a Índia, vou comprar um livro de Platão e Aristóteles e começar a ler.

A idéia da Teoria dos Quatro Discursos foi, por assim dizer, a primeira investigação filosófica séria que eu fiz — até então eu estava na esfera puramente biográfica. Ela partia da idéia de que toda e qualquer experiência humana chega para você numa mescla de sensações, emoções, imagens, que a rigor é intraduzível, e que você só consegue manipular uma parte pequena desta experiência que corresponde aos instrumentos lingüísticos e culturais simbólicos dos quais você dispõe. Neste ponto fez-se a luz. O grande problema é que simplesmente as pessoas não dispõem dos instrumentos culturais para dizer o que elas realmente vivenciaram, para expressar as suas impressões genuínas. Elas só podem expressar aquilo que já está consolidado na linguagem coletiva. Nem todo mundo é um gênio literário ao ponto de poder expressar a sua experiência genuína com palavras apropriadas e com símbolos apropriados. Então significa que as pessoas sentem uma coisa e dizem outra. Esta outra funciona para elas como símbolo real das experiências; mas só funciona para elas. Um outro

simboliza de outra maneira, e outro de outra etc. É claro que o problema da expressão da experiência tornou-se desde esse momento uma coisa básica para mim.

Quais são os momentos em que você encontra duas pessoas que estão expressando a sua experiência genuína e que se entendem efetivamente durante uns poucos minutos? Esses momentos são raros. Quando eu lia os grandes poetas, grandes escritores, via o esforço monstro que esses camaradas tinham desempenhado para tornar dizível algo da sua experiência e também da experiência daqueles que os circundavam. Um meio social em que as pessoas não estão acostumadas a absorver essa tradição literária é um meio em que ninguém consegue dizer o que vê e o que sente, e estão sempre dizendo outras coisas. A absorção dos elementos culturais se dá de alguma maneira, pois você está o tempo todo sob a influência do meio, está recebendo tudo aquilo. Porém, quem seleciona esses elementos é o acaso ou alguém que está interessado em moldá-lo à imagem e semelhança dele. Qual é a única saída disso? É um problema que a cultura criou e que ela mesma vai resolver. Você pode procurar dentro do legado cultural os elementos que facilitem a sua expressão, e aprender então a personalizar a sua consciência, a sua vida, a sua linguagem etc. E toda a alta cultura serve exatamente para isso.

Por outro lado, a alta cultura também se transmitia através de instituições que tinham uma estrutura burocrática, funcional etc., e também ali havia um coeficiente de distorção. Além disso, percebi uma outra coisa: o fato de que a experiência humana é mediada por elementos culturais não implica por si nenhuma alienação; ou seja, não é absolutamente necessário buscar uma experiência pré-cultural, pré-lingüística ou pré-categorial, algo que esteja abaixo do que todos esses filósofos desconstrucionistas de hoje chamam *o mundo da linguagem*. O fato de que as nossas experiências estejam todas mediadas e mescladas com elementos culturais não significa que nós estejamos separados da experiência originária, mas que a experiência originária já contém elementos lingüísticos dentro dela. Dois tipos de elementos lingüísticos. (a) Primeiro, o aporte consolidado de toda a contribuição cultural acumulada — que está na língua, na literatura, nos costumes etc. (b) E, por outro lado, os elementos lingüísticos que estão dados na própria experiência, no próprio tecido das sensações materiais que nós temos. Não há nenhuma sensação material, por mais banal e simples que seja, que não tenha em si mesmo uma estrutura comunicativa e significativa. Toda sensação significa algo por si mesma; ou seja, é como se dissessemos que a natureza, que o mundo material nos fala o tempo todo, porque tudo que você olha tem alguma forma. As sensações também têm formas: você é perfeitamente capaz de distinguir uma coceira de uma martelada no dedão do pé. Então o fato de nós sermos capazes de captar sensações diferentes já é de certo modo um processo lingüístico. Mas não é a nossa linguagem que está sendo projetada sobre eles; eles mesmos dizem algo.

Foi então que notei, pela primeira vez, que toda esta imensa série de pensadores que enfatizam os elementos lingüísticos estavam completamente malucos — eles seguiam mais ou menos a linha de Kant, dizendo que nós não alcançamos a coisa em si, que não temos a experiência originária, que toda a experiência é mediada e que no fim das contas nós só conhecemos a nossa própria linguagem. Eles imaginam que só o ser humano fala. Eles só concebiam duas hipóteses: (a) ou o sujeito tem uma experiência originária, não lingüística, pré-lingüística, pré-categorial, informe, que lhe dá a própria presença maciça da realidade, (b) ou então, por outro lado, só tem a linguagem, a cultura, a estruturação. Mas as coisas de fato não são assim. Toda e qualquer experiência que você tenha lhe diz algo, não é só você quem diz. Quando um cachorro o morde, ele está transmitindo algo a você, ele teve raiva ou medo de você. E isso é altamente significativo para ele, pois é linguagem dele; não é uma projeção humana. Outro exemplo é quando você contempla uma paisagem: o que você está captando ali? A forma da própria paisagem, a estrutura dela mesma. É claro que isso é significativo em si mesmo. Não existe, por assim dizer, uma paisagem amorfa, sem significado algum que você possa captar e depois criar uma construção em cima dela.

Neste ponto me aparece a questão do simbolismo natural, sobre a qual dei muitas aulas. Eu descobri o seguinte: ou existia simbolismo natural (ou seja, significação natural; a natureza física nos dizia algo), ou então cairíamos no mundo kantiano (onde tudo é criação de nossas formas *a priori*) ou no mundo desconstrucionista (onde tudo é linguagem, cultura etc., e não existe realidade fora da linguagem humana).

Foi aí que me ocorreu a idéia da Tripla Intuição. Eu não sei se isso está ou não na minha página. Cá entre nós, acho que essa foi uma grande descoberta. E a descoberta foi muito simples. Houve uma época civilizatória na qual o ser humano não tinha meios de produzir luz artificialmente: [1:20] não tinha, por exemplo, o domínio sobre o fogo. Isso significava que quando o sol estava acima do horizonte, ele enxergava, e quando o sol baixava não via mais nada; podia ter uma iluminação meio nublada da lua, mas quando tivesse lua nova, ele não veria nada. Então eu percebi que o conhecimento intuitivo e imediato que o indivíduo tinha da presença da luz era a mesma coisa que a consciência imediata que ele tinha da sua própria capacidade de ver. As duas coisas não eram separadas. Se quando há luz você enxerga e quando não há você não enxerga, perceber que a luz está presente é perceber que você está enxergando, no mesmo momento. Não é que primeiro você percebe a luz e depois percebe que está enxergando; o ato é o mesmo. É uma experiência que podemos imaginá-la vivida pelo homem de *Neandertal*, pelo *Sinanthropus Pekinensis* ou por você mesmo. É uma experiência que todo mundo tem: quando há luz você enxerga, quando não há, você não enxerga.

A presença da luz é a presença do elemento externo que possibilita a entrada em ação da sua capacidade visível. Neste caso, o símbolo e a coisa simbolizada estavam ligados de maneira tão intrínseca que não era possível separá-los. Eu não posso dizer que a presença da luz ou a presença do sol *simboliza* a minha capacidade visiva; não, ela *é* a minha capacidade visiva, atualizada por um elemento que é externo e que não sou eu, pois não sou eu que coloco o sol no céu. Essa ligação profunda e imediata da consciência humana com o ambiente material em torno havia se tornado invisível ou incompreensível pelos filósofos durante três séculos, porque eles só haviam examinado a ligação entre o sujeito cognoscente e os objetos materiais, e não a luz.

O livro do E.M. Forster, *Howards End*, começa com uma aula de filosofia na qual duas pessoas estão conversando: eles vêem uma vaca no campo e discutem se ela está lá quando eles não a estão vendo — é o problema do Berkeley. Mas a vaca só está lá quando há uma fonte de luz que ilumina a vaca e o meu olho ao mesmo tempo: a luz é o fator externo objetivo, e não a vaca. Nós todos estamos rodeados de um campo de luz, que não nos é acessível o tempo todo graças à mudança da nossa posição em relação à fonte de luz. Ninguém pode negar a objetividade da fonte de luz e o acesso direto que nós temos a ela — isso não é negável. “O mundo exterior”, se tomado como sinônimo apenas das coisas iluminadas, pode ser negado; eu posso dizer que é uma ilusão. Mas sem luz eu não vejo e com luz não posso me impedir de ver, no mínimo, a própria luz.

A ligação entre o sujeito cognoscente mais profundo, mais íntimo — o ego cartesiano, se você quiser —, e o mundo exterior de ordem material está assegurado por um fator chamado luz. Os objetos do mundo não são mediados pela nossa consciência, mas pela luz. Nós temos acesso ao objeto não através das formas *a priori* do nosso entendimento, da nossa percepção, mas através da presença da luz: ela que é o *a priori* de toda a percepção visível do mundo, e ao mesmo tempo ela também é um objeto do mundo; e deste objeto nós não podemos fugir.

Neste instante, toda a problemática gnoseológica de três séculos me pareceu uma vasta perda de tempo. Berkeley tem de apelar à idéia de que quando eu não estou vendo um objeto Deus o está vendo e, portanto, Deus garante que o objeto está presente. Sim, eu estou vendo uma vaca, mas não estou vendo Deus nenhum. Então por que você tem de apelar a algo invisível para dizer que a coisa visível está presente? Não, não é Deus que é o mediador, mas a luz. Na verdade, Deus seria muito

incompetente se ele nos pusesse dentro de um mundo real, material, e tivesse de costurar a nossa ligação com esse mundo material o tempo todo, porque o mundo material é evanescente.

Com a idéia do simbolismo natural estava resolvido uma série de problemas filosóficos perfeitamente inúteis e artificiosos colocados nos três últimos séculos, e deste ponto saíam uma série de outras perguntas. É claro que eu estou saltando etapas. Só estou mostrando, ao mesmo tempo, a linha de desenvolvimento da minha filosofia e mais ou menos a coerência interna dela; isto é, o princípio de evolução temporal do pensamento e o princípio coerenciador do conjunto. Tudo o que eu examinei depois foi à luz destas coisas. Se estou examinando, por exemplo, o programa eleitoral do PT, eu estou fazendo desde esse ponto de vista. Nada escapa aos critérios fundamentais.

Em conseqüência da teoria do simbolismo natural eu tive de admitir, de uma vez para sempre, a nossa presença em um mundo que nos está presente o tempo todo e do qual nós dependemos para conhecê-lo. Então, repentinamente, toda a idéia kantiana sobre as formas *a priori*, etc. colocada no sujeito me apareceu invertida. Por exemplo, Kant diz que o espaço é uma forma *a priori* que está na minha mente e que eu projeto sobre os objetos. Mas como eu poderia projetá-la se eu fisicamente não estivesse dentro do espaço? E o espaço tem uma estrutura, não é uma coisa desorganizada; o espaço constitui-se de direções. As direções do espaço são uma forma *a priori* que não está na minha mente, mas dentro da qual eu estou.

No instante em que comecei a pensar nisso, lembrei-me de certas experiências infantis que eu tive. Pelo fato de ter ficado doente e deitado muito tempo, o mundo no qual eu vivia enquanto doente era um mundo vertical, não horizontal. E quando melhorava um pouco, ficava de pé e começava a andar, eu passava para um mundo horizontal no qual tinha alguma dificuldade de me mover. No meu site há um blog, o qual abandonei há algum tempo, que tem algumas experiências infantis que originaram, sem que eu percebesse, esta minha adesão total ao mundo exterior. Eu estava curado para sempre de qualquer tentação idealista em filosofia. Não apenas o mundo exterior existe, mas ele me dá a estrutura da minha compreensão. Quando Kant diz que é a nossa mente que organiza os dados caóticos do mundo exterior, eu discordo: eu me reorganizo com base no mundo exterior! Quando acordo, saio de uma dimensão espacial subjetiva e reingresso numa dimensão externa, e eu preciso disso para me orientar. As tais formas *a priori* existem, mas elas são a estrutura do mundo externo. Eu não preciso eu mesmo colocar ordem no mundo, ao contrário, eu entro numa ordem do mundo. [1:30] Mesmo que esqueça dela um bilhão de vezes, eu retorno, e retorno.

Depois comecei a pensar também no que seria da nossa memória se todos os elementos mnemônicos que existem no mundo exterior desaparecessem. E uma vez li uma linha no filósofo Alain — que é um filósofo positivista, de quem eu discordo de quase tudo — que dizia uma coisa muito interessante: tente-se se lembrar da imagem de uma pessoa que você conhece bem — sua mãe, sua namorada, seu irmão — e você verá que só guarda uma recordação esquemática dela, muito simplificada; não é uma imagem viva. Se os elementos dos quais eu me recordo desaparecessem completamente do mundo material sem deixar vestígios, eles acabariam desaparecendo da minha memória ou sendo totalmente alterados.

Eu me fiz esta pergunta: por que os filósofos dos três últimos séculos, ao tentar examinar as estruturas do conhecimento, sempre se voltaram para algo que eles chamaram de *eu*, de subjetividade ou de sujeito, e nunca tentaram encontrar estas estruturas no mundo externo, onde elas estão com tanta evidência? Eu percebi que tinha havido neste processo filosófico dos três últimos séculos uma alienação formidável; uma espécie de giro completo da direção da atenção. Eles estavam procurando dentro da subjetividade humana elementos que nunca estiveram lá. Como é que posso dizer que as direções do espaço estão em mim, se é no externo que eu as reconheço?

Vocês certamente já ouviram falar da experiência de privação sensorial. Um sujeito é colocado num

buraco de quarenta metros de profundidade, onde não entra som ou luz, e onde ele está imobilizado de maneira a não ter nenhuma sensação nem mesmo tátil. Se o sujeito ficar nisso dez minutos, sairá completamente louco e desorientado. Aí está a prova empírica: as nossas famosas estruturas com as quais entendemos tudo não estão em nós, não adianta procurá-las no cérebro! Elas estão na estrutura do mundo que nos rodeia. O mundo exterior é o nosso HD primário; o cérebro e o seu corpo inteiro são apenas um elemento secundário, que é ativado pelo primeiro — você não cria o mundo, não cria a luz, não cria o espaço. Tudo isso tem uma estrutura, e tudo isso é a força organizante do seu conhecimento.

Também neste ponto eu me perguntei: mas quanto de vaidade louca um filósofo precisa para acreditar que isso está dentro dele? O impacto disso que me fez perder o respeito por toda a filosofia moderna, à qual eu tinha dedicado horas e horas de leitura. Eu passei um ano pensando em René Descartes e hoje vejo que não era preciso todo este tempo se eu tivesse percebido isso antes.

A partir de então eu me convenci de um elemento metodológico que para mim se tornou fundamental. Em primeiro lugar isto apareceu como uma idéia de evidência. Estudando Edmund Husserl e elaborando algumas idéias que tinha lido nele, formulei aquelas famosas quatro condições do conhecimento científico — uma idéia em grande parte husserliana, expressa à minha maneira. Ele diz que para haver conhecimento tem de haver uma possibilidade de evidência, a qual é um conhecimento direto que não se pode negar — um exemplo é a presença da luz como mediador entre o seu olho e todo e qualquer objeto do mundo exterior. Mas a evidência não basta porque nem tudo pode ser conhecido desta forma: só podemos conhecer por evidência o que está manifestamente presente no momento; o resto temos de conhecer indiretamente através de signos. Esses signos desenvolvemos em conceitos, raciocinamos a partir deles e criamos uma articulação entre conceitos. Esta articulação é o que chamamos pensamento lógico, acreditando que a articulação que descobrimos entre os conceitos das coisas se verificarão depois nas próprias coisas. Aí há possibilidade da prova, que é a estrutura do pensamento lógico. Mas entre a evidência e a estrutura do pensamento lógico tem de haver um nexos: uma coisa não pode ser totalmente separada da outra, senão nenhuma prova provaria nada. A partir de um elemento evidente não se pode tirar conclusões certas porque elas não são evidentes, apenas são evidentes logicamente; quer dizer, são evidentes dentro do esquema do pensamento, e não diretamente. Então tem de haver um nexos entre o conhecimento por evidência, conhecimento intuitivo, e o conhecimento racional, conhecimento por pensamento lógico. Em terceiro lugar, é necessário que este nexos não fosse de tipo lógico, mas fosse de tipo intuitivo — porque senão você precisaria de outro nexos, e outro, e outro; seria preciso provar o nexos.

São estas as condições: (a) primeiro, a existência de evidência; (b) segundo, a existência da prova; (c) terceiro, o nexos entre evidência e prova; (d) e quarto, a evidência do nexos. Sem isso, nenhum conhecimento certo é possível.

Mas eu também estava convicto de que o conhecimento certo é possível: a luz é um mediador entre nós e o mundo exterior e, ao mesmo tempo, é um elemento do mundo exterior, e não nosso. O mundo exterior nos fornece a mediação entre a nossa capacidade cognitiva e ele; portanto o mundo exterior é adequado ao nosso conhecimento.

Neste ponto havia uma inversão da formula escolástica, a qual dizia que o conhecimento certo, a verdade, é a adequação entre a coisa e o intelecto. Eu digo que esta adequação está na coisa e não no nosso intelecto. Somos nós que nos adequamos ao mundo exterior, mas o padrão e a fonte da adequação está nele, não em nós. Isto é uma sutileza: se existe um mundo exterior completamente separado do sujeito e do qual ele está distanciado por toda a subjetividade — por todos os elementos lingüísticos, culturais etc. —, ele não poderá alcançá-lo por suas próprias forças porque todo o seu caminho é subjetivo. Ele está procurando através da subjetividade chegar à objetividade,

mas não pode fazer isso. Ou o mundo se revela a você ou você jamais chegará no mundo; ou as coisas são evidentes, se mostram, ou nós não temos como chegar nelas.

Portanto, o ponto de partida de Descartes, que é a certeza do *eu*, não permite a ponte com o mundo exterior a não ser através da mediação de Deus, como já expliquei. Mas de onde Descartes tira as provas de Deus? Da própria certeza do *ego cogitans*. O ego é a única certeza firme. Desse ponto nós deduzimos a existência de Deus e Ele garante o nosso conhecimento do mundo exterior. Mas se Deus é tão bom assim, por que Ele colocaria essa garantia só em você e não nas próprias coisas conhecidas?

Em segundo lugar, se é Deus que garante o conhecimento do mundo exterior, então os ateus devem ter um conhecimento muito deficiente dele. E todos aqueles infelizes que nasceram antes do cristianismo? Quando eles viam uma vaca será que enxergavam um urubu? Não! A capacidade de conhecimento da realidade objetiva depende da sua participação nesta realidade objetiva, e isto foi concedido a todos os seres humanos, independentemente de sua crença religiosa ou não. Até a discussão da existência de Deus só é possível a partir disso. [1:40] Se não temos sequer uma certeza do mundo exterior que vemos, como é que vamos provar a existência de um Deus que não vemos? Santo Tomás de Aquino segue exatamente este mesmo trajeto que eu estou dizendo: a evidência do mundo exterior e, a partir daí, por analogia, nos elevamos ao conhecimento de Deus. Porém, o conhecimento da presença de Deus é outra coisa: esse você obtém por via interior, mas não cartesianamente. Posso até explicar mais tarde como se faz isso.

Se existe a evidência, se ela está no mundo exterior, e se é o mundo exterior que nos impõe isto através destes elementos mediadores, dos quais o principal é a luz, então o mundo exterior se abre para nós. Não somos nós que, aplicando suas formas *a priori*, colocamos ordem no mundo. E não somos nós, a nossa subjetividade, o garantidor do mundo exterior; o mundo exterior é que nos garante. Eu dei o exemplo da luz, que de maneira alguma é o único, por ser muito evidente: sem ela não enxergamos e sem ela não existe mundo exterior, e, ao mesmo tempo, ela também está no mundo exterior.

Se tudo isso é assim, então qual é o método para chegar ao conhecimento? Não pode ser o de Descartes nem o de Kant. Também não pode ser nenhum desses que os filósofos modernos propõem; tem de haver alguma coisa mais básica. Foi a este método que eu dei o nome de Contemplação Amorosa. A Contemplação Amorosa significa a aceitação completa do mundo exterior, do mundo físico, incluindo a nossa presença nele tal como ela está neste momento, e a abertura completa sem nenhuma objeção, sem nenhuma tentativa de enquadrá-lo categorialmente desta ou daquela outra maneira, mas sempre esperando que esta categorização e que esta significação dos objetos nos apareça neles mesmos. Ou seja, esperar que os objetos nos digam a que vieram.

O método da Contemplação Amorosa me leva à filosofia do Fato Concreto. O Fato Concreto é o fato tomado na sua atualidade e na totalidade dos elementos que o compõem; ou seja, tudo aquilo que é necessário para que o fato aconteça. Geralmente quando raciocinamos, fazemos isto a partir das essências que abstraímos dos seres físicos — o conceito de vaca, de nuvem, de acontecer, e até o conceito de ser. Raciocinamos a partir das essências e o resto chamamos de acidentes. Mas nenhum fato pode acontecer somente na sua essência. É necessário uma infinidade de elementos accidentais para que uma coisa aconteça; elementos que não fazem parte da definição ou da essência dos seres considerados, e também não fazem parte da definição do processo, da ação considerada, mas que têm de estar presentes. Isso é o que eu chamo “o acidente metafisicamente necessário”.

Tradicionalmente se toma como acidente aquilo que não é necessário, que não faz parte da natureza da coisa. Mas metafisicamente, se forem suprimidos os acidentes, só sobrarão as essências. As

essências são formas intelectuais que nós abstraímos das coisas. Então desaparecerão as coisas concretas, reais, e sobrarão somente as nossas idéias. O que dá realidade, materialidade, consistência ao acontecer é o conjunto da acidentalidade metafisicamente necessária; isto é, todos os elementos acidentais necessários para que uma coisa aconteça realmente no tempo e no espaço.

No caso de um crime, por exemplo: um sujeito matou o outro na esquina. Antes de matar o outro foi necessário que o sujeito comesse alguma coisa — ele comeu arroz com feijão, um cachorro quente, um frango etc. O que isso tem a ver com o crime? Absolutamente nada. Mas se o sujeito ficasse totalmente privado de comida ele não poderia cometer o crime — isso é um acidente metafisicamente necessário. Mais ainda, é necessário que o criminoso e a vítima estivessem vestidos ou pelados, não há um terceiro estado no qual eles possam estar. E o sujeito que está vestido, está vestido com uma roupa e não duas. Qual o traje que ele usa? O traje é indiferente ao crime e, no entanto, alguma coisa ele vestiu ou desvestiu. Quem estava passando por ali no momento do crime? Poderia ser uma pessoa, duas, três, mil, ou nenhuma. Isso também nada tem a ver com o crime, no entanto é necessário que houvesse presenças ou ausências, e assim por diante. Isso se aplica a todo e qualquer acontecimento, mesmo que seja o mais simples do mundo. O mosquitinho bateu a asa aqui em cima da mesa; ele tinha de estar em algum lugar para batê-la, não podia estar em um *não lugar*, em um *não espaço*. Coincidiu que ele estava nesta mesa, e não na mesa do vizinho. Em que isso modifica o movimento da asa? Em absolutamente nada. Só que, se ele não estivesse em lugar algum, ele não poderia bater a asa.

Todas as abstrações que fazemos são feitas desde a percepção de fato concreto. A fumaça deste cigarro subindo, por exemplo: comece a enumerar todos os acidentes metafisicamente necessários para que ela se movimente neste lugar. Se você começar a enumerar os detalhes de um fato concreto que percebeu, o mais mínimo que seja, verá que isso não tem limites. O número de acidentes é ilimitado e curiosamente nós os percebemos todos, ou quase todos. Somos capazes de tentar enumerá-los até chegar ao ponto de dizer que há um resto que não lembramos. Não lembramos mas na hora percebemos, porque senão aquilo não seria um fato concreto para nós, seria apenas uma definição abstrata e não saberíamos a diferença entre pensar o acontecimento e vê-lo. E, no entanto, todo mundo sabe esta diferença; quando alguém a perde dizemos com justa razão que o sujeito está completamente louco, pois não distingue mais entre o que pensa e o que experimenta.

Toda a nossa capacidade de abstração, que é maravilhosa, se exerce em cima de uma outra capacidade ainda mais maravilhosa: a capacidade de percepção de fatos concretos, cuja complexidade transcende infinitamente a nossa capacidade de raciocinar sobre eles. É a riqueza da percepção humana comparada à pobreza dos nossos pensamentos: só isso já basta para provar que nós estamos em um mundo real e que é dele que obtemos as formas, os esquemas do nosso próprio pensamento.

Acontece que o mundo do fato concreto é um mundo ilimitado. Eu já lhes sugeri, logo no começo do curso, a experiência de um dia deitar no chão, ao ar livre, e ir tomando consciência de tudo o que está ali presente: o planeta inteiro embaixo de você, o céu inteiro em cima e, ainda, o céu em torno de você. Deixe a sua imaginação se abrir para tudo o mais que está ali presente. Você sabe que além do [1:50] círculo de toda aquela imensidão de coisas que está ali presente há mais coisas que você não está vendo. Você tem a consciência da presença do invisível. Se você a perdesse, por um segundo que fosse, estaria completamente perdido porque acreditaria que o universo constitui-se apenas daquilo que você está vendo no momento. Ninguém cai nesse engano. Por exemplo, alguns de vocês estão em casa, outros estão com um grupo de amigos, outros estão no Instituto: o que vocês estão vendo agora? O pessoal do Instituto está vendo um grupo de pessoas em volta, uma tela e uma parede em torno. Imagine que por um único segundo eles se esquecessem que existe um mundo para além dessas paredes, um mundo que no momento é invisível. Se perdessem isso, estariam dentro de uma ilusão psicótica na qual o mundo é a salinha do Instituto. Mas isso nunca lhes

aconteceu e Deus vos livre e guarde de que lhes aconteça. Isso mostra que a consciência da presença do invisível é permanente no ser humano e ela estrutura a nossa percepção do visível. E onde está o invisível? Está na nossa mente? É algo que nós imaginamos? Não!

Nós *sentimos* a presença do invisível, sentimos que algo sustenta aquele limitado círculo do que nós vemos num momento. Este círculo do invisível, do ilimitado, sustenta a nossa capacidade de percepção do limitado e do que existe de ilimitado dentro do próprio limitado (isto é, a coleção dos acidentes metafisicamente necessários). Nós temos a consciência permanente disso, não esquecemos um único minuto embora não pensemos nisso deliberadamente. Se levarmos tudo isso em conta, então existe uma terceira modalidade de conhecimento além das admitidas pela filosofia moderna (a percepção sensível e a razão) que é o conhecimento por presença.

Se não tivéssemos o conhecimento por presença não poderíamos ter sequer a percepção sensível, porque toda percepção sensível é percepção de um limitado cuja forma se define pelo ilimitado que o circunda e o possibilita.

Então partindo de um mero problema cognitivo e até psico-sociológico fui ampliando até chegar em um problema de metafísica. Às vezes uma descoberta metodológica — isto é, a descoberta de um meio de fazer as coisas — abre imediatamente um novo campo de objetos, e a descoberta deste novo campo de objetos sugere, por sua vez, um novo método. Este método que começou como contemplação amorosa se especifica num outro método que eu chamo de Imersão e Extrusão.

Qual é a postura real e eficiente do filósofo perante a realidade do universo? É mergulhar nisso com plena consciência da sua realidade, dentro de uma realidade infinita que se recorta em sucessivos perfis finitos, conforme ele se desloca daqui para lá, conforme o tempo passa e conforme ele está em diferentes lugares do espaço. Tudo o que nós concebemos fora desta consciência de imersão são produtos mentais. Os produtos mentais podem representar ou significar elementos da realidade do mundo, mas também têm a sua dinâmica própria e a sua força de atração própria — entre as quais o desejo de construir uma filosofia é uma das mais corruptoras que existe. Tão logo o sujeito quer construir esta filosofia, ele tentará criar uma coerenciação entre os vários conceitos que está usando, e aí provavelmente voltará as costas à experiência originária e criará um segundo mundo constituído somente dos conceitos que ele elaborou. Não se trata portanto de construir um sistema filosófico, mas trata-se de desenvolver uma atitude filosófica consistente com a nossa presença no mundo ilimitado. Ilimitado tanto no sentido espacial quanto no sentido da sua consistência interna, já que cada fato, cada situação, cada estado, cada momento implica uma infinidade de elementos acidentais metafisicamente necessários, cuja presença você nota.

E o que eu chamo de extrusão? É puxar de dentro desta experiência todos aqueles elementos maximamente comunicáveis que façam o seu ouvinte reviver por ele mesmo esta experiência, e dizer: “de fato é assim, eu vivi isto e eu sei que as coisas são assim”. Pode haver alguma inexatidão neste processo de extrusão e de expressão. Mas a ênfase não está colocada na expressão, na forma verbal com que você expressou, e sim na experiência do ouvinte. Se eu expressei mal, dane-se; eu me expressei mal mas você recorda bem. Eu sei do que eu estou falando, as minhas palavras não precisam ter a exatidão terminológica de uma descrição científica: elas devem evocar uma experiência em você, de modo que você faça a experiência. No momento em que você faz a experiência, percebe uma coisa: do mesmo modo que sem a presença da luz não há o mundo exterior seguro — podemos até receber outros sinais, mas a luz é o elemento exterior que faz mediação entre nós e os outros elementos do mundo exterior —, o nosso conhecimento do mundo exterior depende de um fator que está no mundo exterior, e não na nossa mente.

Do mesmo modo que a presença da luz é o elemento mediador indispensável para o seu conhecimento do mundo exterior, existe um outro elemento, na outra ponta, que é a sua consciência

de elemento presente e de testemunha dos fatos. Todas as palavras, todos os conceitos que usamos têm uma autonomia em relação aos seres que eles representam. Por exemplo, quando falamos de um elefante não precisamos ter um elefante presente; nós usamos o signo elefante, o conceito elefante, e continuamos pensando. Mas há um elemento que não é assim, um elemento do qual só podemos falar quando ele está presente: a consciência. Não é possível pensar a sua consciência a não ser na presença dela. A presença do mundo não há como apagar e a presença da sua consciência também não. Isso quer dizer que este processo de imersão e extrusão tem de culminar no que eu chamo Método da Confissão.

A Confissão significa admitir que você sabe tudo o que sabe. Basta, então, uma vez na sua vida, começar a fazer a lista dos acidentes metafisicamente necessários para que um acontecimento muito simples e banal aconteça, e você verá o quanto sabe. É uma multidão, algo que não acaba mais. De onde eu estou tirando esse conhecimento? De mim mesmo? Não, eu não preciso tirar de dentro de mim mesmo; ele está diante de mim, em volta de mim, e eu estou dentro dele. Neste ponto nós temos a sugestão do que eu chamo método da confissão, e o conceito da [2:00] verdade como participação. Este conceito não desmente o conceito da verdade escolástica — adequação entre a coisa e o intelecto —, mas para haver esta adequação é necessária a participação da consciência na realidade do mundo presente. Sem isso não é possível. Quando você admite que a realidade do mundo está aqui e que você está aí presente, é só neste momento que uma coisa encaixa com a outra, e a partir daí pode haver alguma adequação da coisa e do intelecto. Essa adequação não aparece sozinha.

O método da confissão produz a palavra exata ainda que ela seja inadequada, ainda que a expressão seja inadequada, porque a confissão visa a apresentar ao ouvinte algo que ele já sabe e do qual é testemunha. Mesmo que a minha palavra não seja perfeitamente exata — como nunca é —, ela é suficiente para evocar em você a mesma experiência e convocar o testemunho de um, dois, três, de muitos ou todos, ou o testemunho universal. Chamamos a humanidade e perguntamos: qual de vocês viu sem luz? Nenhum! A luz é a mediação entre a sua consciência e o mundo. Foi a sua consciência que a produziu? Tente ficar no escuro e produzir uma luz que ilumine os objetos em torno; não é possível. O mundo exterior é inteligível, é eminentemente inteligível: ele está aberto à sua inteligência. Ele mesmo lhe dá as estruturas nas quais a inteligência se apóia para compreendê-lo. O mundo não é uma entidade opaca que nós, pela mera força da nossa subjetividade, tenhamos de descobrir, mas o mundo é a revelação. Na verdade, a criação do mundo foi a primeira revelação que Deus fez.

Aí, portanto, surge um outro tema: só posso conhecer a realidade do mundo se eu mesmo sou real. Existe uma co-participação entre a verdade do eu cognoscente e a verdade daquilo que ele conhece. Só posso conhecer a verdade do mundo exterior se estiver colocado diante deste mundo numa posição que corresponde à minha situação real, à minha natureza e à minha sinceridade. Só posso conhecer a realidade do mundo se sou uma testemunha veraz daquilo que experiencio neste mundo, de acordo com o método da confissão.

Finalmente, depois de tudo isso comecei a obter respostas à pergunta que me coloquei na adolescência: onde está o verdadeiro *eu* destas pessoas que têm tantas camadas e camadas de disfarces e camuflagens? O *eu* verdadeiro está aberto à infinidade quantitativa do mundo acessível e está aberto ao infinito que está para além deste mundo. Se eu me fechar a uma parte do mundo ou me fechar ao infinito, eu entrei no mundo dos meus próprios pensamentos e, portanto, entrei no mundo do fingimento, da mentira, da desconversa — precisamente o que nós queremos evitar. Daí a conclusão: o único interlocutor que garante a autenticidade, a genuinidade do *eu* e, portanto, a objetividade do seu conhecimento é a abertura desse *eu* à totalidade do real. Totalidade do real significa a totalidade do visível e do invisível, do imanente e do transcendente. E daí a idéia do observador onisciente: eu só sou eu mesmo quando estou aberto perante este observador onisciente

que é onisciente porque é infinito e que transcende, portanto, os próprios limites do mundo físico. Se este interlocutor não existe, eu também não existo como *eu* consciente.

A confissão, que começa com uma simples admissão do fato concreto, culmina na sua apresentação perante o observador onisciente, que por ser onisciente não precisa que você lhe conte nada a seu respeito; ele lhe conta, ele revela você a você, no sentido do famoso verso do Paul Claudel: “Deus é aquele que em mim é mais eu do que eu mesmo”. É este *eu*, esta profunda e verdadeira identidade do *eu*, que nós estamos procurando, e ela só aparece de maneira correta e perfeita perante o observador onisciente.

Tão logo descobri isso, descobri também algo mais. Quando examinamos o conteúdo das nossas percepções do mundo exterior, vemos que todas elas são fragmentárias. Eu vejo que não teria percepção nenhuma se não tivesse um senso da presença do ilimitado e do infinito. Dentro desse senso da presença se recorta o conjunto das percepções que estou efetivamente tendo neste momento. A percepção visível é fragmentária — dura um minuto e passa — e a auditiva e a tátil também; a minha capacidade de lembrar também é fragmentária. Se juntarmos todos os sinais físicos que chegam até nós, percebemos que jamais chegou um único sinal da existência do mundo: este não se revela a nós através das nossas sensações, mas daquilo que possibilita as nossas sensações. O mundo é a condição para que tenhamos sensações. Nós, através das sensações, captamos aspectos, pedaços, mas em nenhum momento somos idiotas a ponto de pensar que o mundo está limitado a esses pedaços. Se fôssemos fazer isso, teríamos de ver que entre várias sensações que tivemos em momentos diferentes nós construímos uma unidade mentalmente — como no caso de David Hume, que acha que nós temos sensações isoladas e que nós construímos a unidade do mundo. Mas não; se nós fôssemos construir a unidade do mundo, teríamos o mesmo problema de antes: durante quanto tempo o construiríamos? Também seria fragmentário.

É a unidade do mundo, a unidade do real, que sustenta a possibilidade da nossa percepção. A unidade do mundo não nos chega por percepção, mas pelo conhecimento por presença, que é a condição básica para que haja qualquer percepção. Toda percepção não é senão um recorte momentâneo, fragmentário e transitório dentro do fundo que é a realidade do mundo. Mas se existe um *eu* que está observando tudo isso, que está declarando e confessando o que vê, qual é a forma de existência desse *eu*? Ele está na minha memória? Não é possível que esteja, porque só me lembro de um pedaço do que eu vivi. No entanto sei que os pedaços que não lembro também estão lá. Sei que tenho uma continuidade existencial no tempo e que em nenhum momento a minha mente é capaz de apreender esta unidade. O que nós fazemos? Nós confessamos esta unidade. Eu a mim próprio me conheço não por sensações, por memória ou por idéia, mas por conhecimento por presença. Desde que nasci eu sempre estive aí: a minha existência não foi intermitente, embora a minha recordação, [2:10] os meus pensamentos e as minhas sensações sejam. Para tudo aquilo que sei e que recordo de mim eu tenho um ser, uma unidade permanente que está aí desde que eu nasci — ou talvez antes que eu nascesse, no momento em que fui gerado — e que não se interrompeu até agora: o *eu* substantivo. Ele é a condição para que exista um *eu* que tem percepções, que pensa etc. Este *eu* substantivo é o que verdadeiramente conhece. De um lado você tem um *eu* substantivo, do outro lado você tem um mundo substantivo. O *eu* substantivo transcende tudo o que você sabe dele e, no entanto, você está o tempo todo consciente da presença dele. Quando você se relaciona com uma outra pessoa, com o quê você se relaciona nela? Com qual aspecto dela você se relaciona? É com a imagem social dela? Não, porque esta imagem social pode mudar. É com o que ela pensa de si mesma? É com a função social dela? Não, você está se relacionando com o *eu* substantivo, sabe que aquela pessoa existe realmente; você não imagina que ela existe só nos momentos que está conversando com você ou que ela existe só naquilo que você sabe dela. Você sabe que ela sempre esteve ali desde que nasceu, de maneira ininterrupta, mesmo quando está dormindo. Ao olhar a sua mulher dormindo, você acha que ela cessou de existir? Não, ela está lá.

Nós temos, por assim dizer, um sentimento desta presença do *eu* substantivo. Nesse sentido nós temos a consciência de *ser*, e tudo o que pensamos, sabemos, tomamos ciência, são apenas aspectos que jamais seriam possíveis sem este *eu substantivo* e sem a nossa admissão deste *eu substantivo* — novamente a admissão, a confissão, o reconhecimento.

Este *eu* substantivo, por sua vez, você nunca vai conhecer inteiramente. Mas não é preciso conhecê-lo inteiramente porque ele não é um objeto do seu pensamento: você *é* ele; não é que você o conhece. Este *eu* substantivo é aquele que se apresenta perante o infinito e que é constituído por este infinito. O *eu* substantivo se apresenta perante o observador onisciente, que o constitui. Então reconhecer a sua condição de criatura perante o observador onisciente é a condição de todo conhecimento objetivo. Se sair disso você estará no mundo da lua, no mundo dos seus próprios pensamentos.

Essas são as bases da teoria do conhecimento e da metafísica que tenho apresentado como conclusão de uma vida de investigações. Daí saem inúmeras investigações menores, derivadas, mas todas baseadas nisso. Falarei delas na segunda parte, pois agora precisamos fazer um intervalo.

[intervalo]

Vamos recomeçar. Tenho aqui uma série de perguntas, mas vou transferi-las para a aula que vem, que será só de perguntas e respostas, porque eu gostaria de terminar esta exposição e se eu parar agora perderei o fio da meada. Melhor continuarmos.

O *eu* substantivo é aquilo que efetivamente somos de maneira contínua e ininterrupta por baixo de todos os estados temporários. Se foi compreendida essa noção, somos obrigados a admitir que, em face dessas experiências feitas sobre estados de quase morte das quais existem inúmeros relatos — só a Dra Elizabeth Kübler Ross juntou mais de vinte mil depoimentos convergentes —, temos de aceitar que a única coisa de nós que pode sobreviver é o *eu* substantivo e não outra “parte” qualquer.

Uma pequena experiência do *eu* substantivo já basta para lhe demonstrar de maneira pessoalmente convincente a impossibilidade da morte dele. O próprio corpo é apenas um aspecto do eu, assim como todos os seus estados — tudo isso passa e o seu corpo também. Mas o *eu* substantivo é o que dá unidade a tudo isso, inclusive aos vários estados do seu corpo. Você não pode esquecer que o seu corpo também é uma coisa transitória em vida mesmo: as células são trocadas, o formato muda. Tudo isso mostra que o corpo não é mais estável do que as suas percepções ou idéias; ao contrário, é tão mutável quanto elas, apenas num ritmo um pouco mais lento, mas ainda assim o corpo é um elemento puramente temporal. E se falamos de um *eu* substantivo, ele é aquilo que você foi permanentemente desde que entrou na existência até agora, e isso transcende não só os seus estados mas também o corpo. Resta, precisamente, o que subsiste.

Tão logo captamos a idéia da alma imortal, podemos partir deste ponto. Uma das coisas que desenvolvi a partir daí foi toda esta filosofia do infinito e do milagre, que comecei a expor muitos anos atrás: nos capítulos finais do livro *O crime da madre Agnes*, que depois completei em inúmeras aulas desde mesmo curso e, sobretudo, no curso que eu acabei dar aqui em Colonial Heights sobre a Consciência de Imortalidade, além da conferência “O que é um milagre”. Então não preciso me estender, pois sobre este ponto nós temos documentação relativamente recente.

Tão logo captamos essas idéias, entendemos que a escala de tempo em que vive a alma imortal transcende a duração da história humana inteira. Entendemos também que um único ser humano tem uma duração mais contínua que a história humana, que é toda feita de fragmentos e descontinuidades, e isso nos leva a raciocinar de uma maneira mais moderna, com o perdão da

palavra, sobre a teoria de Santo Agostinho das Duas Cidades. Por um lado há a história dos impérios, das sociedades, das culturas etc., que é toda feita de descontinuidades, sobretudo é escandida pela morte física dos seus personagens; e, por outro lado, as almas imortais estão todas aí e continuam na existência — então estas têm uma história contínua, mas a história terrestre é feita de uma série de descontinuidades. A própria idéia de uma filosofia integral da história é uma construção mental destinada a dar uma impressão de unidade sobre uma coisa que não tem unidade nenhuma, efetivamente. Há unidades temporais muito relativas: certos processos que continuam por alguns séculos e depois se desfazem completamente. Vejam quantos impérios e civilizações inteiras já desapareceram: havia uma impressão de uma existência onipotente, e de repente tudo aquilo desaparecia. E, pensando bem, uma única alma humana dura mais do que tudo isso e abarca tudo isso de alguma maneira.

Todas as filosofias que buscam traçar uma [2:20] unidade da história humana estão falseando a perspectiva, estão falseando a verdadeira colocação do ser humano no espaço e no tempo. Mas, justamente por isso, é interessante estudarmos o motivo por que se criam estas unidades históricas mais ou menos fictícias: de onde surge esta necessidade de dar uma unidade à existência terrestre humana, a qual é toda constituída de fragmentos quando considerada fora da escala do infinito, que a circunda e a fundamenta?

Nós vemos que todas essas tentativas, desde a Antiguidade até hoje, visam a dar à história humana, à sociedade humana e à visão que nós temos da sociedade humana, uma unidade que simula a unidade da estrutura real do cosmos e da vida. É como se fosse uma transposição de uma escala celeste para uma escala terrestre, de uma escala metafísica para uma escala física. É uma imensa construção de simulacros que visam a criar estruturas de poder que permaneçam durante algum tempo.

Todas as filosofias da história, sem exceção, criam mundos imaginários, e estes mundos imaginários se impregnam na alma de multidões de pessoas que acreditam estar vivendo dentro daquela escala. Claro que isso não é totalmente falso. Por exemplo, você acredita que está vivendo um capítulo da história da civilização européia; você de fato está, mas acontece que esta história da civilização européia não existe em si mesma: ela é uma construção mental que foi feita emendando-se vários pedaços, às vezes perfeitamente desconexos, por laços que às vezes são puramente de analogia e onde não há continuidade efetiva, continuidade material. Outro exemplo: do fato de que uma geração tenha pensado assim ou assado não decorre necessariamente que a geração seguinte tenha de pensar daquela mesma maneira ou tenha que romper com aquilo. Então temos continuamente a entrada de fatores imprevistos e incontroláveis, de tal modo que só existe uma unidade *ex post facto* [aquilo que é feito depois, que tem efeito retroativo]: costuramos uma história com aqueles vários elementos inconexos.

Continuidade só existe na escala da infinitude e, portanto, na escala da alma imortal. É lá que você realmente tem uma história; aqui você tem pedaços, fragmentos, imagens de história. Mas a tentativa de dar a essas imagens uma continuidade e uma quase presença física é evidentemente um dos elementos da ação humana e um dos elementos do poder. Na medida que você consegue convencer as pessoas que estão participando de uma história que começou tal dia, está se desenrolando e vai desembocar num certo sentido hipotético x ou y, você dá a elas um senso de participação. Esse senso de participação é fictício, porque se os capítulos seguintes da história serão vividos na escala terrestre, então as pessoas que estão fisicamente falecidas não vão participar dela de maneira alguma. Então você terá participado da construção de um mundo onde você não estará e do qual não saberá absolutamente nada. Que raio de participação é essa? Por exemplo, hoje você participa da construção do socialismo ou da construção da sociedade ariana, mas você não estará lá para ver o resultado; e, como você está morto e como essa visão é restrita ao universo físico terrestre, é a mesma coisa que dizer que a sua participação lá será absolutamente nula. E se ela é

absolutamente nula na produção dos efeitos, então ela é nula desde já. É uma participação ilusória numa coisa ilusória. No entanto a temporalidade terrestre, quando vista dentro da escala de imortalidade, se torna real. Mas ela só é real em função da escala imortal.

Toda a concepção puramente terrestre da história é uma falsificação e, evidentemente, um esquema de construção de um poder. No meu livro *O Jardim das Aflições* eu analisei uma destas construções, que é a idéia de império: idéia que perpassa toda a história do Ocidente, e a todo momento vemos uma nova tentativa de construir um império. Este império teoricamente durará para sempre, mas a história dele é construída de todos os impérios passados que já acabaram, que já morreram, que já foram totalmente destruídos e que hoje são ruínas. No entanto, é uma idéia recorrente. Ela sempre volta porque imita na escala da terrenalidade humana a consistência do ser real, do ser infinito, permanente — é a imagem de permanência transposta para a escala da sociedade e da história. Evidentemente isso tem um atrativo imenso sobre as pessoas. E, voltando à minha pergunta de adolescente, de onde vem esta desumanização, esta despersonalização? Vem justamente desses esquemas.

Quando se cria a sociedade política, se inventa um pseudo cosmos — um “cosmium”, como o chamava Eric Voegelin — dentro do qual as pessoas passam a viver e dentro de cujos papéis sociais elas acabam se encaixando, ao ponto de se identificar com esses papéis sociais e achar que elas são realmente aquilo; elas esquecem a sua verdadeira identidade de almas imortais e passam a viver aqueles papéis do momento como se aquilo fosse a sua realidade. Essa é a resposta da pergunta que eu fiz aos quatorze, quinze anos. Este processo de desumanização acontece em função dessas estruturas de poder criadas com base em filosofias da história ou em concepções de história: a concepção do destino nacional, a concepção do destino da classe, a concepção do destino da raça etc. Todas estas concepções fazem algum sentido quando reinseridas no processo da infinitude e compreendidas como meros reflexos simbólicos dela. Mas quando pretendem ter uma consistência por si e ser elas mesmas o fundamento da visão da realidade, se tornam uma coisa totalmente desumanizante porque já deslocam a consciência do indivíduo, retiram-no do seu próprio centro e o colocam-no num papel social, num simulacro, numa imitação de personalidade.

Não podemos deixar de notar que esta é a verdadeira atuação demoníaca sobre o mundo — entendendo como demoníaca a força que o desloca da consciência de imortalidade, da consciência de infinitude, e o prende dentro de um mundo temporal, terrestre, cuja validade estaria condicionada justamente à sua consciência e admissão de que ela é apenas um pálido reflexo, uma imitação longínqua. A legitimação de todo e qualquer processo histórico ou está colocada na esfera da infinitude da imortalidade ou então não tem legitimação nenhuma, é tudo uma mentira. Este estudo da idéia de império é apenas um exemplo que estou dando desse processo, mas poderia haver muitos outros.

Um outro estudo é o que fiz sobre a fenomenologia do poder. Todo o curso que dei sobre a filosofia política no Paraná é uma especulação de como o ser humano cria essas estruturas fictícias, distribui papéis sociais e cria novas personalidades com as quais as pessoas se identificam, porque já não estão vivendo o enredo divino da imortalidade, mas o enredo terrestre criado por seu fulano ou cicrano. À medida que o tempo passa vemos que essas estruturas se tornam cada vez mais abrangentes e ambiciosas, na mesma medida em que se criam os meios técnicos para impor essas concepções a massas cada vez maiores. Por exemplo, ninguém poderia conceber um regime totalitário que funcionasse antes do advento da mídia moderna, do telégrafo, telefone etc., os quais permitem uma ação muito mais rápida das fontes de comando sobre as massas. E hoje em dia, com internet e todos esses novos meios, o processo é muito mais rápido.

Então, os meios de criar esses simulacros históricos são cada vez mais [2:30] abundantes e mais poderosos e, ao mesmo tempo, a perda de consciência de imortalidade por parte dos criadores

dessas engenhocas torna a coisa ainda mais grave. E isso aí culmina no que chamo a mente revolucionária.

Na medida do possível, aqui fica explicado o padrão de coerência, de unidade interna, desta minha visão filosófica das coisas e o propósito de tudo o que estou fazendo. Consegui chegar a essas conclusões na medida que, logo no começo da juventude, coloquei para mim mesmo que queria saber essas coisas, queria ter as respostas delas mesmo que jamais conseguisse transmitir a ninguém. Este foi o voto que fiz: eu quero saber, mesmo que não tenha tempo de explicar ou mesmo que não entendam uma palavra do que estou explicando; era uma dúvida que eu tinha de mim para comigo mesmo. Porém, na medida em que fui obtendo estas respostas, também obtive os meios de expressá-las. E as estou expressando de uma maneira precária, evidentemente, ao longo destes cursos.

Quando você vai estudar a obra de um filósofo, em primeiro lugar tem de reunir o material: a bibliografia existente, os documentos que atestam os pensamentos dele, a evolução do pensamento etc. Se você for fazer uma lista dos documentos que atestam esta filosofia que eu estou falando, verá que noventa por cento deles estão em forma oral, gravada — não houve tempo de escrever e, materialmente, isso seria impossível. Isso demonstra que a evolução da investigação foi mais rápida que a conquista de meios escritos de expressão. Mas, de qualquer modo, a evolução inteira da filosofia está aqui documentada.

O lado educacional deste projeto surge aos poucos, na medida em que fui sentindo a possibilidade de comunicar estas coisas e de apelar ao testemunho dos ouvintes. Esse testemunho é o trabalho que vocês têm a fazer. Eu não posso pegar cada um dos alunos e puxar de dentro deles a sua autobiografia interior para que ele conte a sua própria versão disto aqui — isso só vocês podem fazer. Isso aqui é um apelo a todo um trabalho interior de criar uma consciência cognitiva e moral verdadeira, baseada inteiramente na sinceridade e na técnica da confissão, no método da confissão.

Aprender a praticar este método da confissão, como eu disse, leva vinte anos. O curso que estou dando, de cinco anos, dá somente as bases teóricas. Mas pessoas que me acompanham a mais tempo, como a própria Luciane, podem testemunhar a continuidade deste esforço ao longo do tempo e como isto pode ser existencialmente difícil, no sentido em que nenhum ser humano vive sem papéis sociais, sem funções sociais, sem uma ideologia, sem uma religião. Esse esforço implica em deixar de se apoiar nesses elementos, inclusive deixar de apoiar-se na própria religião. É muito importante seguir o preceito de Santo Tomás de Aquino: a sua filosofia pode e deve convergir com os dados da Revelação cristã, mas não deve tomar nenhum dado da Revelação como premissa. Isto é básico em Santo Tomás: a autonomia do método filosófico é total. Ele chega às suas conclusões sem jamais tomar ou aceitar como premissa nenhum dado da revelação. Ele não raciocina a partir dos dados da Revelação e, sobretudo, não se justifica com base nos dados dela. A nossa esperança é que as coisas acabem convergindo, em mais ou em menos.

No entanto, o processo filosófico vai às avessas do método teológico, pois este toma a Revelação como ponto de partida. Em filosofia não é assim, jamais. Se em algum momento existe algum atrito entre uma coisa e outra, caberá a você resolver este atrito da melhor maneira que puder. Mas o filósofo, no instante em que ele filosofa, abdica do apoio nos dados da Revelação; ele está em face do mundo real tal como o mundo se apresenta na experiência, e é a partir dali que ele vai raciocinar. É claro que chega um momento em que você percebe que a exigência da fé é uma condição para a sua existência, para a própria continuidade da sua investigação filosófica, mas nem por isso tomará os dados da fé como premissas filosóficas.

Curiosamente, de todas as pessoas que estudaram comigo ao longo do tempo, nenhuma jamais tentou fazer uma exposição com começo, meio e fim da minha filosofia. No entanto acreditam que a

conhecem — mas não conhecem absolutamente nada. É claro que a obrigação de fazer esta exposição ordenada não cabe a eles, cabe a mim, por isso mesmo estou fazendo. Mas o número de pessoas que acreditam ter conhecido a minha obra sem jamais se perguntarem pela unidade, pela coerência dela, é impressionante. Então, acho que está aqui explicado.

Eu não responderei perguntas hoje, somente darei um comunicado importante do Jayme Neto, do Grupo dos Estudos Estratégicos:

Aluno: Já fizemos as duas apresentações dos livros indicados pelo senhor. A primeira apresentação do livro Total Empire: The roots and progress of world communism, de Edmund Walsh, foi feita pelo Hélio Angotti Neto e já está disponível no site. A segunda apresentação do livro O plano soviético do Estado Mundial foi feita hoje por Marco Biancardi e estará disponível na próxima semana.

Olavo: Muito bem. Parabéns! Vou acompanhar tudo isso e depois conversaremos.

Quanto ao pessoal do grupo Mário Ferreira dos Santos, algumas pessoas se propõem continuar com o trabalho. Eu acho algo altamente meritório, sobretudo depois desta brutal injustiça que vocês sofreram — mais vocês do que eu, porque vocês trabalharam mais do que eu nos textos *A filosofia da crise* e *Teoria geral das tensões*. Acho que é um sinal de que, nos membros deste grupo, a consciência dos seus deveres intelectuais já transcendeu a perspectiva profissional ou o papel social, o que é muito bom.

Vocês devem estar preparados para o fato de que se visarem a preocupações de ordem muito elevada, muito séria, terão inúmeras decepções com pessoas, sobretudo no meio brasileiro — o qual é de uma mesquinha atroz. A todo momento vocês encontrarão pessoas que tudo o que elas querem é um empreguinho, um dinheirinho, um aplausinho, um afago na cabeça. Felizmente essas pessoas passam pela nossa vida e saem pelo ralo. Aí vocês têm de fazer como disse Dante: “*non ragioniam di lor, ma guarda e passa*”; não vamos conversar sobre estas pessoas, mas dar uma olhada e ir em frente.

Uma outra observação que eu queria fazer. Vocês podem se perguntar, em vista do que expus, quanto disso devo a um Eric Voegelin ou a um Mário Ferreira dos Santos. A resposta é nada. Claro que tenho fontes filosóficas às quais eu devo: Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino e o Vedanta; apenas estes. [2:40] Dos filósofos mais recentes eu aproveitei um pouquinho do Edmund Husserl, mas não foi muito. Os conceitos fundamentais foram tirados diretamente da experiência e frequentemente usei expressões ou termos que tirei deste ou daquele filósofo. Mas dívida substantiva só tenho com Platão, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Duns Scott, Santo Agostinho e o Vedanta. Não vejo outras fontes nas quais eu possa ter bebido.

Pessoas que passam pelos meus cursos e dizem estar gratas por terem descoberto através de mim Eric Voegelin, Bernard Lonergan etc. mostram que não entenderam nada. É claro que sempre se aproveita alguma coisa de autores que a gente comenta, mas não vejo como eu possa ser visto como um discípulo ou continuador do Mário Ferreira ou do Eric Voegelin. A minha linha de investigação é muito diferente e ela já estava delineada muito antes que eu os conhecesse. Claro que eu fiz uma lista de gurus, mas ali usei a palavra *gurus* em sentido um pouco cômico, ou seja, todos aqueles com quem aprendi alguma coisa. Mas gurus mesmo seriam aqueles que eu absorvi substantivamente. Há um filósofo moderno, o qual eu absorvi bastante, que é o Louis Lavelle. Acho que o Louis Lavelle é o único filósofo com quem eu concordei com cada linha que li — a não ser quando ele comenta outros autores, porque ele valoriza alguns que eu não valorizo, e assim por diante. Mas na parte propriamente filosófica da obra dele eu concordo com cada linha — o que não quer dizer que estejamos respondendo às mesmas dúvidas e indo pelo mesmo caminho. Mas

reconheço uma enorme dívida com Louis Lavelle, Santo Agostinho, Platão, Aristóteles, Santo Tomás. Com os outros não é propriamente dívida, com os outros uma coisa resvalou na outra. Eventualmente nos ajudamos um ao outro, mas é por aí que a coisa pára.

Quanto a livros que eu possa ter citado e que as pessoas acham que na hora que descobriram estes livros descobriram tudo, descobriram as chaves do reino, eu devo lembrar os presentes que tenho lido aproximadamente setenta, oitenta livros por ano há quase meio século. Também recomendo que vocês leiam setenta, oitenta livros por ano; mas não estou aqui para indicá-los, estou para ensinar filosofia, que é outra coisa diferente.

Até a semana que vem e muito obrigado.

Transcrição: Pe. Emilson José Bento

Revisão: Geraldo Magela de Oliveira Júnior

Revisão final: Mariana Belmonte