

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 117

06 de agosto de 2011

[versão provisória]

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

[0:00] Boa noite a todos, sejam bem-vindos. Eu queria aqui acrescentar algumas notinhas sobre a leitura do *Fédon* e depois fazer algumas considerações sobre a vida de estudos em geral e sobre a situação do estudante no Brasil.

Com relação ao *Fédon*, a parte final do diálogo é uma passagem, uma espécie de salto, no qual, da mera demonstração da preexistência e subsistência da alma, Sócrates passará a, se não provar, pelo menos insinuar a eternidade da alma. E o método que ele usa para isso é um método que hoje ainda consideraríamos bastante rudimentar e insipiente, que é tomar como premissa aquela afirmação que pareça a mais forte ou a mais provável e raciocinar a partir dela até chegar à conclusão desejada. No caso, a afirmação mais forte é a de que a alma se parece mais com as idéias ou formas do que com os objetos do mundo exterior. Partindo daí, Sócrates faz uma série de distinções e chega no fim a identificar a alma com as idéias ou formas, ou seja, a alma não seria apenas um elemento da mesma espécie do corpo, que se junta com ele mais ou menos no mesmo nível, mas é algo que se sobrepõe ao corpo e lhe infunde a vida. Ela é a condição da vida do corpo e, como tal, não tem nada a ver com a morte do corpo, sendo estranha a essa.

A conclusão às vezes nos parece um pouco forçada, porque ao refutar que a alma fosse apenas uma harmonia, que é uma coisa que tinha sugerido antes com base nos chamados filósofos físicos, Sócrates lembra que a alma não pode ser uma harmonia porque ela tem sua própria desarmonia – ela luta para se harmonizar. Então nos parece às vezes um pouco contraditório que as contradições e as mudanças por que a alma passa durante a vida possam ser compatíveis com o seu estatuto de idéia ou forma. Esse problema permanece um ponto de interrogação no fim do diálogo, mas não podemos esquecer que o procedimento científico da demonstração simplesmente não existia ainda. Aquilo era uma primeira tentativa e Sócrates estava apenas depurando os processos argumentativos usuais que eram os da sofística e da retórica, especialmente os da retórica erística. Ou seja, a argumentação de Sócrates é um pouquinho melhor que a dos sofistas, mas ainda deve muito a eles e não tem ainda o estatuto científico que a argumentação terá depois da formulação da lógica ou analítica por Aristóteles. Então não se deve esperar muito desses argumentos de Sócrates, pois há muito ainda de sofístico nessas argumentações. Ele está tentando purificar a argumentação, mas ainda está longe de poder dizer que realizou aquilo que estava tentando.

Uma dificuldade que surge nessa parte final do diálogo é que a luta para a demonstração da imortalidade da alma se cruza e se choca, de algum modo, com o próprio processo de purificação da alma na vida real. Ou seja, se o indivíduo exige uma prova da imortalidade da alma é necessário que ele próprio se coloque na condição de, por assim dizer, tomar posse de sua alma imortal. Isso quer dizer que a alma não pode aparecer diante dele como um objeto de raciocínio que se torne matéria de prova, porque, de algum modo, este objeto não está presente para ele ainda. Ele diz que se a alma ainda está muito presa aos objetos sensíveis, está dispersa no mundo corporal, ela, de certo modo, não tomou posse de si mesma. Logo, você está tentando fazer uma demonstração sobre um objeto do qual você ainda não tem a experiência nítida, que só será obtida no próprio processo de depuração da alma.

Mas ainda nos resta uma dificuldade: se a alma pode passar por esse processo de depuração em vida, então certamente ela não pode ser uma das formas. A conclusão que eu tiro, que me parece estar insinuada, mas não clara, é que entre os entes corporais e as formas puras a alma é uma espécie de intermediário. Ela não chega ser uma das formas puras, embora tenha alguma característica de eternidade que pertence às formas puras.

Por outro lado, também fica a idéia de que essa eternidade é condicional, e que a alma que durante a vida não conseguiu se desvencilhar do apego aos objetos sensíveis, quando morre é devolvida ao mundo dos objetos sensíveis e se dispersa em vários entes por um processo de transmigração. Ou você passa para o Hades, para a vida eterna, ou transmigra. E seria o caso de perguntar como uma das formas eternas poderia transmigrar.

Vê-se que a demonstração que está ali realmente não é satisfatória, mas há um momento em que, da pura demonstração lógica, passa-se para o aspecto da conquista da alma por si mesma, da conquista da eternidade. O que era demonstração se torna, de algum modo, um ato de vontade e uma escolha. Na hora em que Sócrates decide que não vai se atemorizar diante da morte, que assume e espera realmente a eternidade, tem-se a impressão de que a eternidade começa a se realizar efetivamente. É o mesmo que dizer que essa questão, tal como está colocada neste diálogo, não tem uma solução teórica satisfatória, embora todos os ouvintes concordem e estão aparentemente persuadidos com a demonstração de que a alma é uma das formas. Porém, temos dois mil e quatrocentos anos de experiência depois disso e muita água rolou. Pelo menos para nós hoje em dia essa demonstração não nos parece suficiente.

Por outro lado, quando Sócrates diz que tudo o que alma leva para o outro mundo é a sua educação e sua instrução, isso evidentemente é algo que terá uma ressonância gnóstica formidável. Em nenhum momento aparece ali a idéia de um Deus doador da imortalidade. Dá a impressão de que a imortalidade faz parte, sob um aspecto, da definição da alma – pois esta é uma das formas – e por outro lado é uma conquista que a própria alma opera através da prática da filosofia e da aquisição do conhecimento. Tudo isso nos parece bastante insatisfatório do ponto de vista cognitivo.

O que sobra mesmo no fim do diálogo é o exemplo moral de Sócrates que ingere a cicuta sem nenhuma hesitação e ainda consola os outros, porque na hora em que ele bebe o primeiro gole, as pessoas se tocam de que ele vai morrer mesmo – embora já soubessem disso – e começam a chorar. Então ele diz: “bom, nós mandamos as mulheres embora e agora vocês vão ficar aí chorando como mulheres? Que esculhambação é essa?”

Entre a demonstração, por assim dizer, metafísica [0:10] da imortalidade e o exemplo da alma que assume a imortalidade existe uma espécie de tensão que não é perfeitamente resolvida, e nem creio que poderia ser no quadro da cultura grega. Essa questão da imortalidade supõe outros dados que só vieram a aparecer muito tempo depois. Mas de qualquer modo, como uma tentativa de exploração do território, é de uma nobreza e de uma elevação fora do comum. Creio que este diálogo termine de uma maneira moralmente muito decisiva, mas metafisicamente ambígua. Ainda não sabemos se a imortalidade foi provada ou não.

Vejam que o personagem Deus, ou deuses, aparece sempre de uma maneira evanescente, só no fundo do diálogo. Os deuses são apenas os habitantes do mundo para onde a alma irá. Eles não são em nenhum momento mostrados como forças agentes que criam a alma e lhe dão a imortalidade. Tudo transcorre numa luta entre a alma e o mundo corporal, onde Sócrates distingue três etapas na investigação: primeiro a etapa desenvolvida pelos filósofos físicos, que viram a alma e o corpo como elementos – quase que espécies do mesmo gênero – distintos entre si, mas existindo no

mesmo plano, e essa hipótese, segundo ele, leva a uma série de contradições. Depois Anaxágoras introduz a noção da mente ou do espírito como formador da realidade, mas – diz Sócrates – Anaxágoras diz isso e no curso da análise concreta do problema da imortalidade não leva seu próprio argumento em conta e acaba recaindo nas contradições dos filósofos físicos. E finalmente uma terceira etapa, inaugurada pelo próprio Sócrates, onde os métodos dos filósofos físicos são completamente abandonados e se parte para uma análise já num nível puramente metafísico, na qual a identidade da alma e das formas é tomada como a hipótese mais forte e todos os fatos que são abordados em seguida conferem com isso, de modo que fica mais ou menos provado que a alma é uma das formas, com a ressalva de que há esses probleminhas que eu disse para vocês.

Ao longo de toda a obra de Platão você vai encontrar esses argumentos falhos, mas certamente muito melhores do que existia antes entre os sofistas. Platão faz um *upgrade*, mas em toda a sua obra, o que vale nunca são os argumentos. Os argumentos muitas vezes hoje nos parecem forçados e até sofísticos, e é só comparando com o que havia na cultura grega da época que você vai notar o formidável *upgrade* que a técnica platônica representou. Por exemplo, quando Sócrates parte da afirmação mais provável, mais forte, e vai em seguida tirando conclusões dela, ele o faz de uma maneira sistemática, pela ordem. E o fato mesmo de haver essa ordem já o distingue dos argumentos sofísticos, que são como que idéias brilhantes separadas umas das outras, sem nenhuma consistência interna.

Quando vemos essas falhas da argumentação platônica – isso já era o ano 400 a.C. – entendemos como é lenta e problemática a conquista da ordem dos pensamentos pela mente humana. Quando vemos um gigante como Platão ainda arranhando os princípios da demonstração e tendo de apelar de vez em quando a certos subterfúgios verbais, e depois comparamos isso com o rigor e a amplitude sistêmica da lógica de Aristóteles, vemos que isso não foi fácil de conquistar. E se não foi fácil de conquistar historicamente, também não é fácil nas nossas vidas. A nossa tendência de raciocinar a partir de impressões criadas por palavras, sem saber exatamente a que objetos de experiência essas palavras correspondem, é algo contra o qual temos de lutar pelo resto de nossas vidas.

Paul Friedländer nota que quando começam a falar da alma e das formas, Sócrates e Platão não têm um vocabulário apropriado para isso, então usam de figuras de linguagem. Quando, por exemplo, falam de “participação” – que o ente corporal participa das formas – veja que “participar” é uma palavra formada da idéia de “parte”, e é evidente que o ente concreto não é uma parte das formas. Ou então quando usam uma expressão como “comunhão” – aquilo que é comum (*koiné*) –, é uma metáfora tirada da sociedade humana. Se não temos palavras apropriadas para designar os entes dos quais estamos falando, aproximamo-nos desses entes através de semelhanças e diferenças.

Há algum ponto onde possamos nos livrar totalmente dessas aproximações, dessa linguagem imprecisa? Parece-me que não, porque muitos anos mais tarde Santo Tomás de Aquino dirá que a própria estrutura do ser – que vai desde o ser eterno, absoluto, até os entes mais transitórios e evanescentes do mundo físico – é uma estrutura analógica. Ou seja, o ser não é unívoco, não pode ser predicado de todos os entes no mesmo nível e da mesma maneira – não é a mesma coisa dizer que uma formiga *é* e que Deus *é* –, mas também não é totalmente equívoco. Não é que o ser tenha um sentido quando você o usa para designar uma formiga e outro sentido quando você o emprega para falar de Deus. Não há nem uma identidade nem uma diferença entre o ser que é predicado de um e o ser que é predicado de outro, mas há uma analogia. Ora, uma analogia é uma mistura mais ou menos indistinta de semelhanças e diferenças. Se você pudesse descascar todas as semelhanças e diferenças e reduzir o conceito às doses precisas de equivocidade, de univocidade que o compõem, você estaria negando a própria noção de analogia. Em suma, a conclusão é aquilo que disse um funcionário de museu a Goethe, quando este estava visitando um museu na Itália e viu que as

pinturas estavam todas fora de ordem cronológica: “*queste cose hanno bisogno di un po 'di confusione*”, isto é, “essas coisas precisam de um pouco de confusão”.

Isso quer dizer que devemos procurar a verdade, não necessariamente a clareza. Há um poeminha, um haikai, de Antonio Machado, que diz: “*en mi soledad he visto cosas muy claras que no son verdad*”, isto é, “na minha solidão vi coisas muito claras que não são verdade”. Quando, muito mais tarde, [10:20] Descartes vai adotar o critério da clareza e nitidez como critério da verdade, isso terá consequências absolutamente devastadoras para o mundo cultural e histórico de modo geral. Ou seja, aquilo que na sua mente você concebe de uma maneira muito clara, só expressa, no fim das contas, a relação entre dois conceitos e não necessariamente entre as coisas correspondentes. Por outro lado, as coisas correspondentes que nos aparecem no mundo da experiência externa e interna não nos aparecem necessariamente nem com essa clareza e nem com essa nitidez, de maneira que, em vez de poder jogar com conceitos muito bem arrumadinhos, frequentemente temos de continuar lidando com fantasmas, no sentido grego da palavra – isto é, com imagens que são perfeitamente claras, mas que não conseguimos dizer claramente o que são.

Afinal de contas, dizer o que uma coisa é, é descobrir qual a sua espécie. E a sua espécie, por sua vez, só se diferencia de outras espécies dentro do quadro geral de um gênero. Isso quer dizer que conseguir ter um conceito, às vezes implica que se tenha muitos outros. Vai se passar de um mundo de percepção de objetos para um mundo de ordenação de gêneros e espécies. É uma coisa completamente diferente. Aí o número de confusões e dificuldades que aparecem é uma coisa realmente de assustar.

Se nós sabemos desde já que nem sempre podemos obter a clareza nessas coisas e que a clareza nem sempre significa a verdade, então é claro que quanto mais forçamos para obter determinadas respostas, maior a possibilidade de confusão. O próprio desejo de conhecimento aí se torna uma coisa ambígua, e quando lemos esses diálogos de Platão, vemos que a confiança que aqueles indivíduos todos que cercavam Sócrates tinham no poder da fala e no poder da argumentação era algo realmente muito perigoso que, de certo modo, induzia à criação de argumentos artificiais ou artificiosos que, no entanto, os satisfaziam.

Só muito mais tarde é que a consciência que os seres humanos têm da própria fragilidade da sua inteligência se tornará mais viva no instante em que, com o advento do cristianismo, a luta da alma contra o seu próprio pecado lhe mostrará mil vezes a sua impotência. Essa é uma experiência que os gregos não tinham. Longe de você perguntar sobre a estrutura do cosmos ou a criação do mundo etc., você vai fazer um teste e dizer: “bom, se posso dominar todos esses objetos de dimensão tão espetacular, por que não posso dominar a mim mesmo, os meus próprios conteúdos? Por que não posso compreender e enxergar claro os próprios conteúdos da minha alma?”

Descartes vai jogar fora esse problema no instante em que decretar que a imaginação é uma faculdade meramente corporal e que os produtos dela são mera confusão e que devem ser isolados do mundo do conhecimento científico. Ora, não existe nenhum objeto de desejo no mundo, que possa nos induzir à prática do mal, que não obtenha algum poder em nós através da própria imaginação. Ou seja, se o objeto que quero desaparece da minha imaginação, simplesmente não o quero mais. Por exemplo, se vejo que existem pessoas que são muito ricas e poderosas e quero ter a mesma riqueza e poder, se não pensar mais nisso eu esqueço que quero isso e vou pensar em outra coisa.

Não podemos esquecer que, segundo Aristóteles, imaginação e memória são a mesma função. Nos dois casos trata-se de produzir imagens, que podem ser visuais, acústicas, tácteis etc. Só que num caso você combina livremente essas imagens e no outro caso você tenta combiná-las da mesma

maneira como aparecem nos sentidos. Por exemplo, eu agora estou vendo uma árvore, posso fechar os olhos e tentar lembrar esta árvore mais ou menos na mesma posição em que ela estava com relação às outras árvores, ou posso imaginativamente tirar uma árvore daqui e botar lá no meio da rua. Num caso é memória, no outro é imaginação, mas é a mesma faculdade.

Memória e imaginação é que movem a nossa conduta, na medida em que mostram os objetos que queremos ou desejamos evitar. Mostram nossos desejos e nossos temores. Justamente todo o problema da conduta humana e todo o problema do domínio ou falta de domínio que eu tenha sobre mim mesmo, vem da memória e imaginação. Se faço como Descartes e coloco isso entre parênteses como se não existisse ou como se fosse irrelevante para a vida moral, está resolvido o problema, mas resolvido somente em palavras. É por isso que, por exemplo, quando Descartes constitui aquele sistema das ciências todo baseado em noções claras e distintas, ao arranharmos um pouquinho a casca daquele sistema, vemos que o mesmo não está nada claro nem distinto desde o começo da concepção até o fim.

Muitos aqui acabam de ler um livrinho sobre Maquiavel e têm uma idéia do que pode ser a confusão na cabeça de um dos gurus da modernidade. Mas agora estamos preparando outro livro sobre Descartes e aí vocês verão o que é confusão. O demônio que se apossou da cabeça de Maquiavel era apenas um daqueles demoniozinhos de desenho animado. Quando você entra no Descartes, o negócio se torna um abismo. É curioso que ao reler, por exemplo, o livro do Martial Guérault – um grande livro, sem dúvida, que é uma análise do texto de Descartes, uma recomposição do argumento de Descartes pela sua ordem lógica – vemos que Descartes se gaba de não fazer uma exposição que segue a ordem das matérias como se faziam nas sumas medievais, nas quais se pega um assunto, por exemplo, Deus, os anjos, o mundo, o homem, e se esgota o que se tem a dizer sobre cada um desses temas. Ele diz que isso não é possível para ele porque ele quer que tudo esteja rigorosamente demonstrado. Então ele não pode seguir a ordem das matérias, mas tem de seguir a ordem das razões, dos fundamentos, e a ordem dos fundamentos não coincide com a ordem dos assuntos. Então ele vai seguir não o modelo das sumas, mas o modelo geométrico, o modelo de Euclides. Quer dizer que vamos poder controlar cada passo deste raciocínio. Claro que você poderá fazê-lo se isolar os conceitos que Descartes está dando dos seus objetos correspondentes na experiência. Mas se por um minuto você pergunta de que Descartes está falando, não conceitualmente, [0:30] mas no mundo da experiência, aí se abre um abismo que não acaba mais.

Ontem mesmo estávamos corrigindo, aumentando e complementando alguns textos antigos que escrevi sobre Descartes para fazer daquilo parte do livro sobre a paralaxe cognitiva – ou talvez o assunto Descartes cresça tanto que exija um volume independente. Os estudos sobre Descartes e Maquiavel referem-se à paralaxe cognitiva, que por sua vez é uma parte do trabalho sobre a mentalidade revolucionária.

Quando vemos o primeiro passo da investigação de Descartes, que é a dúvida, passamos rapidamente sobre isso porque estamos acostumados com a ideia de que ter dúvidas é normal e que ter certezas que é difícil, mas isso evidentemente é só uma crença. Se levarmos por um momento a sério o preceito de Descartes de que não devemos aceitar nada que não seja evidente, e aplicarmos isso ao próprio método da dúvida de Descartes, veremos que não existe nada de evidente ali e que a coisa é de uma complexidade extraordinária. A começar pelo fato simples: fato que você verificará, não lendo Descartes ou reconstruindo a ordem das razões como Martial Guerault, mas fazendo uma coisa que Martial Guerault nunca fez e acho que nenhum professor nunca fez, que é tentar aplicar o método de Descartes na realidade.

Tente uma vez na sua vida colocar em dúvida todos os seus conhecimentos. Isso é manifestamente impossível. Não é possível colocar nada em dúvida sem instantaneamente afirmar alguma outra coisa. Por exemplo, se eu duvido que existam discos voadores, estou afirmando que existe um negócio chamado existência, que é certamente muito maior do que discos voadores. Se não acredito em existência, não posso colocar dúvidas sobre discos voadores.

Como Descartes não percebeu isso? Como não percebeu que não existe dúvida geral? No entanto, grandes comentadores, grandes estudiosos do cartesianismo passam por cima disso como se não fosse problema algum. Por exemplo, se você coloca algo em dúvida, você está afirmando, no mesmo ato, que há um processo temporal da dúvida. Se a dúvida durar apenas um instante infinitesimal, você não se lembrará dela no instante seguinte. Isso quer dizer que é necessário perseverar no estado dúvida. Para perseverar no estado de dúvida é absolutamente necessário que o meu “eu” tenha uma continuidade no tempo, ou seja, que eu continue existindo. E isso é incompatível com aquilo que Descartes diz quando enuncia o *cogito*. Quando diz “*cogito, ergo sum*” – o “penso, portanto existo” –, ele diz que essa ideia é verdadeira naquele instante em que a pensa. Mas ela não poderia ser verdadeira no instante em que a pensa se ele não tivesse continuado a existir enquanto “eu” unitário e substantivo, durante o processo da dúvida até a conclusão.

Daí a conclusão que eu cheguei: a dúvida de Descartes não é uma dúvida real, é apenas um conceito de dúvida. Não é uma dúvida efetivamente pensada. Não é possível pensar a dúvida como Descartes pensa. Como é que durante quatro séculos as pessoas vêm aceitando a afirmação de Descartes, de que ele fez isso ou aquilo, de que ele colocou tudo em dúvida, e não apareceu um sujeito, um único sujeito, para dizer “não, você não fez isso”? O que Descartes propõe não se pode fazer, pois é impossível. Se ele vem e diz que fez o impossível, das duas uma: ou ele não fez nada e está mentindo ou fez alguma outra coisa à qual deu esse nome. E que coisa é essa? Aí está o verdadeiro método de Descartes e que ele não descreve em parte alguma e que teremos de escavar para descobrir qual foi. Vê-se que a descrição que ele faz é uma construção lógica, uma construção narrativa que nem mesmo resume o que se passou efetivamente, mas que o substitui por um modelo claro e distinto, por algo que, quando você vai examinar, é de uma nebulosidade completa e uma confusão dos diabos. Nesse instante precisamente se inaugura a paralaxe cognitiva.

Essa paralaxe não estava presente em Sócrates. Se você examinar o *Fédon*, verá que às vezes os argumentos dele são artificiais e até artificiosos, mas ele sabe disso. Ele sabe que está falando de uma coisa que não consegue expressar completamente. Ele se serve de argumentos não como verdadeiras provas, mas como ilustrações analógicas de algo que ele sabe que é conceitualmente inapreensível em palavras, mas que é uma experiência que todas aquelas pessoas têm. Isso quer dizer que a exposição de Sócrates é mais nebulosa, mas corresponde a uma experiência verdadeira. Ela é nebulosa porque ele não tem o aparato verbal e conceptual necessário para tornar claro e distinto aquilo que realmente não é claro e distinto. Ao passo que Descartes constrói uma exposição clara e distinta que encobre e faz desaparecer uma experiência que não é clara nem distinta, mas que certamente foi a experiência verdadeira. Esse ato de você encobrir a experiência com uma construção verbal e, em seguida, passar a expor e a discutir sua construção verbal como se fosse a sua filosofia é o que chamo de paralaxe cognitiva.

Não existem instrumentos conceptuais nem verbais para descrever certas coisas que todos nós sabemos. A possibilidade da nossa comunicação não se fará na base de conceitos claros e distintos, mas na base do reconhecimento, da confissão de experiências nebulosas e confusas que todos nós temos. Você vai apelar ao testemunho de outras pessoas que também não terão expressões claras e distintas para descrever o que se passou, mas que, de algum modo, sabem do que estão falando. Ora, toda a nossa convivência é baseada na comunidade dessas experiências que não sabemos explicar. Como sabemos do que estamos falando? Muito simples: sabemos do que estamos falando

porque nossa experiência consiste nisso; estamos no meio dessa confusão, no meio dessa nebulosidade, ela é a nossa vida. Eu não preciso ter o domínio intelectual da coisa para poder indicar para os outros onde está esta coisa de que estou falando.

É como se de repente, por exemplo, você começasse a ouvir um monte de gritos, de tiros, de explosões etc. Você não sabe o que está se passando, mas sabe que você está no meio daquilo. E todas as outras pessoas também estão. Nenhuma delas está entendendo, mas todas têm a experiência. A comunidade de experiência é uma coisa e a comunidade da inteligência clara é outra completamente diferente. Mais vale uma narrativa ou exposição baseada no apelo à experiência obscura e nebulosa que é compartilhada por todos do que a construção de um sistema claro e distinto que encobre a natureza dessa experiência em vez de descrevê-la e revelá-la. [0:40]

A conquista dos meios de exposição clara e distinta é um negócio que leva muito tempo. Quando olhamos o trajeto dos primeiros filósofos pré-socráticos até Sócrates e Platão, vemos que houve certo progresso. O que Sócrates diz já não é tão obscuro e confuso quanto o que dizia Tales de Mileto ou Empédocles, dos quais nunca sabemos se estão falando de coisas do mundo material, de símbolos ou de entidades de outro mundo. De Sócrates e Platão até Aristóteles temos mais um progresso. Mas vemos que Aristóteles deixou sem resolver a principal questão da sua filosofia, onde ele diz que tudo o que existe, existe sob a forma de substâncias individuais – isto é, não há existência genérica – e por outro lado diz que só existe ciência do genérico. Isso quer dizer que entre o mundo da realidade e o mundo das ciências sempre existe uma tensão, nunca um é perfeitamente adequado ao outro. Isso não quer dizer que não saibamos nada, mas quer dizer que certa inadequação do conhecimento é inevitável. Refiro-me aqui ao conhecimento científico, não ao conhecimento empírico que temos no dia a dia, cuja dose de nebulosidade é compartilhada com os outros, o que permite que nos comuniquemos perfeitamente bem sobre coisas que não sabemos o que é.

Muitas vezes acontece de termos passado por alguma situação psicológica muito confusa e angustiante, e quando começamos a contar para outra pessoa e mostrar como estamos perdidos no meio daquilo, a outra pessoa reconhece e diz que já passou pela mesma coisa. Nenhum de nós sabe exatamente do que está falando, mas esta experiência confusa e inapreensível é comum a duas pessoas, o que significa que é possível conversar a respeito sem ter o domínio intelectual.

Ora, o esforço de conhecimento científico é precisamente o esforço de dominar intelectualmente o objeto através de conceitos claros e estáveis. Mas é justamente na hora que se constroem os conceitos claros e estáveis que se cria o problema da tensão entre uma existência, que é sempre composta de entes individuais, e uma ciência, que é sempre composta de conceitos gerais. Por isso, entre o mundo real e o mundo da ciência terá de se introduzir, como elo, o pensamento analógico ou discurso poético capaz de, através da escala dos símbolos, criar uma vaga ligação entre a experiência e os conceitos da ciência. Isso quer dizer que é o nosso entendimento poético, por assim dizer, das ciências que dará a elas a única consistência real que podem ter. Fora disso, elas serão coisas tão abstratas e genéricas quanto um cálculo matemático que não venha acompanhado da designação da realidade a que corresponde.

Se essa tensão não é aceita e reconhecida como tal, se você pretende que o seu conhecimento científico, seu domínio intelectual da coisa consiga apreender os objetos da realidade com a mesma clareza e nitidez com que apreende as relações entre os conceitos, já está instalada a paralaxe cognitiva.

A paralaxe cognitiva deriva imediatamente do sonho ou ambição de possuir uma ciência universal. Ambição que já está presente não somente em Descartes, mas em Bacon e em todos os pensadores

daquela época que visavam a alcançar dois ou três princípios gerais desde os quais todos os fatos e manifestações da natureza pudessem ser deduzidos. É uma ambição que está presente até hoje, mas hoje em dia somente meia dúzia de malucos ainda acreditam nisso. Parece que Stephen Hawking acredita.

Mas quais são, afinal de contas, esses princípios? E, se você pode deduzir desses princípios tudo o que acontece na natureza, deduza deles o fato de que Stephen Hawking agora está explicando esses princípios. Existe algum princípio físico do qual se possa deduzir que um indivíduo vai fazer isso ou aquilo naquele momento? Não. Se não existe, significa que sua ciência vale para o genérico, mas acontece que aí voltamos ao problema de Aristóteles: você tem uma ciência do genérico e tudo o que existe só existe como substância individual. Aristóteles não resolveu esse problema, nós não o resolvemos até hoje e certamente não resolveremos nunca, porque isso faz parte da estrutura da realidade.

É por isso que, quando lemos algo como o *Fédon*, ficamos insatisfeitos com a demonstração, mas sabemos que algo de profundamente verdadeiro e importante está sendo dito ali, embora não saibamos exatamente traduzir isso em nossas próprias palavras. Quando vemos tudo o que se descobriu depois a respeito da imortalidade da alma — desde a revelação cristã até essas experiências de estados de morte próxima, tudo isso que estivemos contando no curso da imortalidade — vemos que decerto Sócrates estava na pista de alguma coisa perfeitamente real, com instrumentos profundamente inadequados. Mas quem disse que nossos instrumentos já são adequados?

Por exemplo, para você compreender a alma como uma das formas, ou seja, a alma como uma forma eterna, que está lá na mente de Deus, o que você está perguntado? Você está perguntado “quem sou eu perante Deus eternamente?”, ou seja, antes mesmo de eu existir e depois, pelos séculos dos séculos. Você está tentando pensar isso com instrumentos que você não captou só de sua alma, mas com instrumentos que vêm do seu próprio corpo, mutável e mortal. Portanto, você já tem aí uma tensão entre a pergunta que está fazendo e os instrumentos cognitivos de que dispõe para respondê-la. Você não pode obter uma resposta final disso porque isso seria a mesma coisa que você, em estado mortal, ter um domínio completo da existência e consistência de um ente imortal que é você mesmo. Não dá para fazer isso. É a mesma coisa de dizer que só a alma imortal pode conhecer a alma imortal. Mas acontece que, enquanto estamos em vida, não pensamos e conhecemos só com instrumentos da alma imortal, mas com instrumentos que tiramos da vida dos sentidos e que só têm com a verdadeira consistência da alma imortal uma relação analógica. Somos obrigados a recorrer a figuras de linguagem, e com figuras de linguagem nunca provamos nada definitivamente.

Esses estudos sobre os estados semelhantes à morte e essas viagens ao céu, como a desse menino Colton Burpo, nos colocam a mesma objeção que foi colocada a Sócrates por Símias: você provou que a alma é um pouco maior que o corpo, independente do corpo, mas não provou que ela vai durar para sempre. Podemos parar o debate neste ponto. Não estamos aqui querendo provar a imortalidade da alma, mas estamos provando algo muito mais modesto, porém muito mais decisivo. Estamos provando que você não pode de maneira alguma [0:50] afirmar a mortalidade da alma junto com a mortalidade do corpo. Para os fins a que nos propusemos isto é mais que suficiente; ou seja, a ideia de fazer da alma um subproduto do corpo, um efeito do corpo, acho que está enterrada para sempre.

Se a alma vai durar eternamente, esse é outro problema que deve ser focado por outros métodos completamente diferentes. Você percebe que a prova da eternidade de alguma coisa só pode ser obtida num campo puramente lógico e conceptual, e não experimental. Por exemplo, posso ter uma

prova experimental de minha própria imortalidade? Bom, demoraria pelos séculos dos séculos. Então não há prova experimental. Se não há prova experimental, não há prova efetivamente, existe apenas a refutação do contrário. Isso é o máximo a que podemos chegar.

Porém, o fato de você descobrir que a alma é superior ao corpo, que ela transcende o corpo, automaticamente modifica sua perspectiva nesta vida mesmo. Você sabe que todos os estados, sentimentos, sensações e pensamentos que você teve são transitórios. Eles duram um tempo e desaparecem. Mas como dizia Guillaume Apollinaire: “*Les jours s'en vont je demeure*”, “os dias vão e eu fico”. Isto que fica é a sua alma, ou seja, a sua verdadeira constituição objetiva, real, perante a eternidade. Isso não implica necessariamente que você próprio seja eterno, mas implica que você tem uma identidade perante a eternidade. Essa identidade não é apreensível na experiência humana, mas ao mesmo tempo nenhuma experiência humana é possível se você negar totalmente a presença dela. Ela é como as tais formas *a priori* do Kant, embora não seja as formas *a priori* — é apenas uma comparação que estou fazendo. É algo que está anterior à experiência, do qual a experiência depende e que não é, por sua vez, objeto de experiência, mas que determina a possibilidade de experiência e que está lá o tempo todo enquanto a experiência se desenrola. É assim que conhecemos a nossa identidade.

Porém, essa identidade pode ser conhecida e revelada a nós tal como aparece refletida apenas numa eternidade abstrata? Se entendermos a eternidade no sentido provisório de tempo sem fim ou ausência de limite de tempo, qual seria a forma da minha identidade vista apenas no espelho dessa eternidade abstrata? Seria apenas o de uma duração sem fim. Mas qual o conteúdo dessa duração? Não tem conteúdo. Então não pode ser isso a imortalidade da nossa alma. Porque se a imortalidade da alma é pessoal, então deve haver nela algum traço pelo qual eu possa ser reconhecido, e a mera duração infinita, lamento muito, é demasiado anônima para se parecer comigo no que quer que seja.

Isso quer dizer que, se existe uma perduração da alma para além da morte do corpo e nessa perduração não existe apenas uma duração abstrata, mas existe a continuidade de uma pessoa autoconsciente — uma pessoa que sabe, que percebe, que fala, que tem comunicação com os outros — então é evidente que, como espelho no qual esta alma vai se reconhecer, não basta o puro conceito da eternidade abstrata, mas há necessidade de outra pessoa na qual ela se reflita — uma pessoa também capaz de dizer “eu”, capaz de perceber, de sentir, de entender.

É claro que um começo de percepção vaga do que possa ser a perduração da alma pessoal após a morte só se torna possível com a entrada em cena de um Deus pessoal que fala com você. Senão você fica como um personagem de teatro retirado do texto da peça. Imaginem o que seria Otelo se você apagasse da peça a Desdêmona, o Iago, os soldados todos, a corte... Não sobraria nada, sobraria só o Otelo. Ora, mas quem Otelo iria matar, meu Deus do céu? O drama do Otelo desapareceria imediatamente.

Isso quer dizer que a alma humana só se conhece em face de outras almas. Porém, todas as almas com as quais nos confrontamos aqui são as de pessoas mortais. Então só posso, nessas condições, ter uma identidade mortal e transitória como a das pessoas que conheço. Pessoas que mudam às vezes da água para o vinho: o sujeito é seu amigo num dia e no dia seguinte não é mais. O sujeito parecia honesto e daqui a pouco bateu a sua carteira. Sua mulher parecia honesta e daqui a pouco você chega lá e a pega dormindo com o leiteiro na cama, e assim por diante. O mundo é cheio de surpresas.

Certamente esse não é o conhecimento que a alma imortal tem de si mesma. A alma imortal só pode se conhecer tendo como espelho outras almas imortais. Mas bastariam outras almas imortais na mesma condição e da mesma estatura dela? A mim me parece que não, porque essas almas imortais

participam da eternidade, mas não são eternas, já que nasceram num certo momento. Elas não têm em si a eternidade, apenas participam dela de algum modo misterioso. Se a própria eternidade não aparece perante mim sob a forma de uma pessoa com quem eu possa falar, eu não posso ter nenhuma idéia da minha alma imortal. Aliás, idéia eu posso ter, o que não posso ter é um vislumbre. Eu posso ter uma idéia abstrata. Isso quer dizer que anteriormente ao cristianismo, um estudo efetivo da imortalidade da alma é impossível. E Sócrates fez até melhor do que dava para fazer.

Leve em conta isto: um vislumbre mais ou menos satisfatório do que possa ser a imortalidade da alma só é possível quando você se imagina perante o próprio Nosso Senhor Jesus Cristo, sabendo que ele o constituiu, o instaurou, por assim dizer, e que lhe garante sua imortalidade, porque fez dela a própria condição da sua existência. Fora disso, a imortalidade é apenas um conceito vago, como é vago o conceito que o próprio Sócrates tem da subsistência da alma após a morte.

Creio que com isso fechamos o comentário do *Fédon*. Vamos fazer um intervalinho e voltamos daqui a pouco. **[Intervalo]**

Vamos continuar aqui:

Aluno: Dada a fecundidade de sua metodologia na investigação sobre o enigma Maquiavel, o senhor recomendaria essa mesma metodologia para o estudo de todo e qualquer filósofo, ou seria ela falha em algum caso? [01:00] E sendo possível aplicá-la de modo geral, como o senhor resumiria essa metodologia? Seria a perfeita articulação das partes que envolvem a unidade do conhecimento na unidade da consciência, ou seja, a plena articulação entre investigação e realidade?

Olavo: Na verdade você fez duas perguntas. Existe, como princípio geral de toda e qualquer investigação, a articulação entre investigação e realidade; ou seja, a neutralização da paralaxe cognitiva, um princípio geral que deve ser usado sempre. Não adianta eu pegar a filosofia do Sr. Fulano, colocá-la na minha frente como se fosse um objeto e tentar descrevê-la da maneira mais clara e límpida possível — como fez o Martial Gueroult com a filosofia de Descartes — se eu não tenho imediatamente a consciência do que aquilo está representando para mim naquele mesmo momento. Afinal de contas, eu não sou um sujeito universal abstrato, sou uma pessoa concreta com as minhas limitações e com o interesse específico que eu tenho naquilo. Se o único interesse que eu tenho na obra de um filósofo é estudá-lo genericamente porque ele faz parte do programa, porque é importante, isso é o mesmo que dizer “Eu não sei por que estou estudando esse camarada, eu não sei o que estou buscando ali”. A minha observação pode se tornar muito errática e eu olhar para qualquer direção; então tenho de saber o que estou procurando também.

Porém, o método específico que usei no Maquiavel só se justifica no caso dele porque eu sei que existe um debate maquiavélico ao longo dos tempos e sei que existe a divergência — ou seja, parti da existência de dificuldades e contradições historicamente reconhecidas. Que existem inúmeras interpretações de Maquiavel e que elas são conflitantes é um dado histórico. Logo no começo dos seus estudos de Maquiavel você já percebe que praticamente não há um autor que tenha escrito algo a respeito dele que não tenha sido para refutar o que algum outro autor disse dele. Então, a existência histórica do problema já é uma coisa conhecida.

Isso não pode servir tanto, por exemplo, com relação a Descartes porque não há um problema cartesiano universalmente reconhecido como há o problema do Maquiavel. Ao contrário: pelo menos a imagem popular de Descartes que aparece nos manuais elementares de filosofia não é essa, não é a de abismo de dificuldades. Vejam que até a palavra *cartesiano* se incorporou no vocabulário corrente como sinal de uma coisa clara, organizada, racional etc.

Quando entrei no Descartes eu não tinha nenhuma expectativa de encontrar dificuldades e confusões. Ao contrário, no começo do *Discurso do Método* e nas *Meditações de Filosofia Primeira* ele promete que vai explicar tudo direitinho e desfazer todas as dúvidas. As dificuldades apareceram na precisa medida em que eu, de certo modo ingenuamente, tomei o Descartes literalmente a sério e disse: “Eu vou fazer isso que ele fez.” E por que fiz isso? Porque não estava estudando por um motivo escolar, eu estava buscando a minha própria orientação intelectual. Então se o sujeito me promete que vai botar ordem na minha confusão, eu fico todo contente e espero que ele realmente o faça. Só que daí a coisa piorou e foi piorando cada vez mais. Somente quando, muito mais tarde, li o livro do Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, que entendi que além de confusão podia haver ali alguma coisa de camuflagem premeditada que para mim continua sendo um enigma e precisará ser escavada ainda durante muito tempo. Pior, eu descobri que esse elemento de camuflagem, de mentira intencional, era muito freqüente nessa época.

A biografia de Isaac Newton, por exemplo, foi totalmente falsificada pelos seus discípulos; criaram um Isaac Newton totalmente imaginário que apenas três séculos depois foi demolido pela investigação histórica, mas que continua ainda tendo toda a credibilidade para o público em geral. Tanto que quando eu publiquei um curtíssimo artigo sobre isso, chamado “As origens da burrice ocidental”, e lancei alguma culpa sobre Isaac Newton, a gritaria de indignação que se levantou entre pessoas que acreditam piamente na imagem consagrada de Isaac Newton foi um negócio terrível. Eu vi que aquelas pessoas todas, dezenas de pessoas que escreveram reclamando, não eram incultas. Eram universitários, jornalistas, mas que não tinham a menor idéia das pesquisas mais recentes sobre Isaac Newton.

Posso estar enganado quanto às datas, mas foi na década de 40 ou 50 que John Maynard Keynes comprou o lote de manuscritos de Isaac Newton e pela primeira vez mostrou esse lado oculto de Newton. Não era propriamente o lado oculto, era o lado principal: 80% dos esforços de Newton foram no sentido de fundamentar uma nova religião, e a parte em que ele se dedicou a esses estudos que hoje são chamados de estritamente científico é mínima e só faz sentido dentro desse plano mais geral. Eu vi que as pessoas não tinham a menor ideia disso.

A imagem consagrada de Isaac Newton — a do sujeito que botou ordem no cosmos — era a imagem que Kant tinha. Entre o fim do século XVIII e começo do século XIX era isso que de modo geral se imaginava, incluindo o próprio Kant, graças à imagem oficial de Newton criada por Voltaire. No livro *Introdução à filosofia de Isaac Newton*, ele criou o Newton todo bonitinho, recortadinho, que resolvera todos os problemas. A imagem se impregnou de tal maneira na cultura popular que as pessoas acreditam realmente nela, mas não entendem que quando uma falsificação dessas se impregna na cultura, a verdadeira realidade histórica do personagem se esconde, mas é transmitida por meio da mentira. Mesmo que esta realidade não seja conhecida, ela estará presente de algum modo, porque, se você cria um sistema de ocultações, alguma coisa está ocultando.

Na medida em que se dissemina a imagem racionalística de Isaac Newton, dissemina também uma inconsciência, uma burrice, um conjunto de impedimentos mentais quase como uma influência hipnótica, paralisante, e o dano que essa filosofia mecanicista fez para a inteligência humana é uma coisa monstruosa. E todas aquelas pessoas não tinham a menor idéia disso, estudaram a lei da gravitação universal de Isaac Newton no ginásio e a conhecem somente como se aquilo fosse uma construção feita no vazio. E, mais ainda, nem sequer se lembraram de examinar se aquela construção não se assentava em premissas filosóficas como a idéia de espaço absoluto ou tempo absoluto, que são totalmente indefensáveis. Ou seja, ninguém sabia nada disso. Então parece que o Olavo de Carvalho é um arrogante porque ele está desafiando a imagem de Newton. Mas não, isso é o que dizem centenas de historiadores que, desde a metade do século XX, estão escavando isso e

hoje já é, nos meios eruditos, uma verdade consagrada — até fizeram um documentário no YouTube sobre a falsificação da biografia de Isaac Newton. Mas para aquelas pessoas que me escreviam, a imagem ginásial de Newton era um artigo de fé.

O método que eu usei para estudar historicamente o Maquiavel não serve para todos, porque no caso do Maquiavel você recebe os dados da controvérsia já prontos, mas nos outros casos nem se sabia que existia uma controvérsia. No livro do Martial Gueroult — que continua sendo um grande livro, como análise estrutural de uma filosofia é uma obra prima— [1:10] não se vê sinal de um interesse histórico pela pessoa real de René Descartes; ele está vendo o texto em si mesmo, apenas o analisando. Se você apenas analisar o texto, ele ficará do jeito que você disse. Mas em que medida você pode analisar como puro texto uma obra na qual existe já um propósito de ocultação ou de mentira? Você já está se deixando enganar de algum modo.

Eu acho que o método aparece de acordo com a experiência que você vai tendo na leitura daquele filósofo. Por exemplo, Kant. Todo mundo sabe que as obras principais de Kant formam uma série e esta série corresponde esquematicamente ao conjunto das disciplinas filosóficas tal como Kant as entendia. Então há um sistema bem montadinho e aparentemente não existe ali, em um primeiro momento, nenhum enigma a ser resolvido; ao contrário, parece que Kant está resolvendo alguma coisa. Também no caso do Kant a dúvida só aparece quando você tenta raciocinar kantianamente, não sobre problemas filosóficos, mas sobre a realidade da experiência. Por exemplo, quando eu percebi que a pessoa de Immanuel Kant, para ele mesmo, só aparecia como sujeito cognoscente — ele nunca é objeto de conhecimento — eu disse: “Isto é impossível, alguém deve tê-lo conhecido, não é?” Afinal, dizem que ele costumava convidar as pessoas para jantar na casa dele, gostava de conversar, então algo dele eles deviam saber. Portanto eu não posso me compreender como sujeito se eu não me entendo também e instantaneamente como objeto. E se eu fizer abstração dessa experiência real, na qual nós somos alternadamente ou simultaneamente sujeitos e objetos, e me considerar somente como sujeito, segue-se necessariamente a filosofia de Immanuel Kant. Kant era assim: o homem sem imagem, que só vê os outros e não sabe onde ele próprio está. Nesse caso temos um problema tão gigantesco quanto os problemas que aparecem em Descartes; é um caso de *escotoma*, uma mancha que impede o sujeito de enxergar certas coisas.

É claro que nós não devemos ler os filósofos em busca desses escotomas; nós não devemos ler os filósofos para criticá-los, mas para tentar aprender alguma coisa com eles. Mas só quando a dificuldade se apresenta por si mesma, sem que você tenha forçado, é que você pode tentar ver as coisas pelo outro lado, ou seja, ver o que ele não viu. E isso só aparece quando você não está estudando o texto, mas a realidade à luz do texto. Caso contrário, se ficar dentro do texto e estudar o texto pelo texto você estará lendo como se fosse uma obra poética, um soneto, uma forma perfeita que nos seus próprios termos não há nada a acrescentar. Mas eu acho que não há nenhuma obra filosófica que tenha esse sentido, todas elas têm uma referência a uma realidade, às vezes a realidade como um todo — Descartes pretendia explicar a realidade como um todo até o extremo limite do conhecimento humano, mas ele admitia que havia limites. Então veremos se, dentro desses limites, o que você pretende explicar está explicado mesmo.

Aluno: Quando o Senhor diz que Maquiavel é um autor que faz parte de um período histórico de tremenda confusão em que ninguém entendia mais nada, se refere, evidentemente, ao renascimento. Como explicar esse fenômeno? Como toda uma era pôde sofrer esse colapso intelectual?

Olavo: Em primeiro lugar, o colapso intelectual é a situação normal da espécie humana, não é algo que aconteceu nesta ou em outra época. Ao contrário, os momentos em que reina uma certa claridade e que os diálogos são transparentes — todo mundo sabe mais ou menos o que está falando — são raros e mesmo nesses períodos não há acordo geral. Isso supõe uma espécie de concentração

do debate filosófico entre um certo número de pessoas que se entendem razoavelmente bem e isso, por sua vez, subentende uma situação social que o permita — as pessoas têm de ter encontros regulares, têm de conhecer umas às outras, têm de ter meios de intercâmbio etc. Veja, se você tentar hoje refazer o debate atual sobre qualquer problema filosófico, encontrará o caos. É aquela situação descrita pelo Stegmüller num livro sobre a filosofia contemporânea, no qual ele vai mostrando o progressivo dismantelamento do diálogo filosófico ao ponto em que já não é possível comparar a filosofia de um sujeito com a de outro, porque o que eles estão chamando de filosofia são atividades incomensuráveis.

Quando, por exemplo, a escola analítica reduz a filosofia ao exame crítico analítico da linguagem científica, como é que comparamos isso com a obra de Gabriel Marcel ou um existencialista qualquer? Não tem como começar a comparação. Não é que eles não estão falando da mesma coisa, eles não estão fazendo a mesma coisa. Então, qual é a situação? É a situação de caos. Ao mesmo tempo aparece uma terceira corrente dizendo que não pode haver uma arbitragem final das discussões filosóficas, que nós dependemos de formar um consenso. Mas como um consenso? Como você vai fazer um consenso de filosofias incomunicáveis?

É uma situação de caos evidentemente, mas essa situação de caos não é anormal. Imagine todo o período da história grega marcado pelo predomínio dos sofistas que podiam provar qualquer coisa e que ensinavam as pessoas a provar qualquer coisa, e depois provar o contrário de qualquer coisa. Vocês acham que as pessoas estavam se entendendo perfeitamente bem? Elas não estavam entendendo nada. O que as mantinha juntas era apenas uma ordem social imposta pela força e dois ou três pontos de consenso, meramente pragmáticos, no qual elas consentiam obedecer às mesmas leis. Porém, períodos de unidade cultural em que o debate filosófico é transparente são uma raridade.

Mas é claro que quando falamos do caos permanente não estamos nos referindo ao tipo de caos que vigora no Brasil. O desentendimento, a impossibilidade de um debate filosófico ordenado é uma situação normal. Quando aparece alguém que consegue articular as várias alternativas e montar o círculo já é um alívio. No período escolástico eles conseguiram articular isso: havia divergências monstruosas, mas eles sabiam a respeito do que estavam divergindo e mais ou menos como podiam encaminhar a discussão — o que também não quer dizer que fossem chegar a uma conclusão.

Mas no Brasil não é este caos que eu estou falando — não é o caos do debate filosófico —, é o caos geral da existência prática, marcado em primeiro lugar pela absoluta insegurança. O sujeito [1:20] aqui não pode sair da rua porque não sabe se voltará vivo, é como se fosse uma situação de guerra. O número de mortes que ocorrem no Brasil em um ano supera o da Guerra do Iraque. Então, é mais seguro estar no Iraque do que estar em São Paulo ou no Rio de Janeiro.

Em segundo lugar, o fato de que aquelas coisas que são experimentadas pelas pessoas no dia-a-dia — este temor, está insegurança geral e etc. — não são objetos de debate algum. Ou seja, ninguém fala a respeito, é como se não estivesse acontecendo. Isso aí é um estado de alienação gravíssimo. Já não é apenas um caos de idéia, é uma impossibilidade de conversar sobre as coisas mais imediatas que estão acontecendo. Quando se fala, por exemplo, da prosperidade brasileira nos últimos anos, que o país chegou a crescer 4,1%. Todo mundo acha que é uma maravilha, quando em outras épocas crescia 15% ao ano. Então está faltando aí o elemento de comparação: as pessoas esqueceram a história e por isso elas estão achando que essa coisa aconteceu pela primeira vez.

Este esquecimento no Brasil já está se tornando anual — antigamente, se esquecia de dez a dez anos, mas, agora, já esquece todo ano. Não sabem o que aconteceu no ano passado. Então não há ponto de comparação para falar sobre nada. Não é um caos de idéias, é um caos de ignorância mesmo, em que as opiniões individuais brotam de sentimentos momentâneos que não tem nada a

ver com o conjunto do que está acontecendo. Mas absolutamente nada! Por exemplo, ao mesmo tempo que se diz que “o país cresceu”, se vê também que houve um endividamento monstro. Isso é o que já aconteceu em outras épocas. Aconteceu, por exemplo, no tempo de Juscelino Kubitschek: o país estava crescendo — crescimento econômico —, mas havia um endividamento muito maior do que o crescimento.

Nós não vemos debates sobre isso. Eu não vejo debate sobre a dívida pública do Brasil até hoje. Tem uma pessoa que fala aqui outra ali, mas os outros não prestam atenção. E a total destruição do sistema educacional brasileiro?! É uma coisa que nunca se viu no mundo. Não há nenhum país no qual os estudantes tirem sempre os últimos lugares nos testes internacionais, ano após ano. Podem tirar uma vez ou outra, mas o Brasil é campeão do último lugar — porque não tem um lugar depois do último, senão já estaria lá também. E isso num país desse tamanho: onde não faltam escolas — ao contrário, há excesso de escolas, há mais vagas do que alunos —, onde as verbas de educação são imensas, onde tem uma faculdade em cada esquina, onde não apenas o ensino primário ou secundário estão totalmente suprido nas suas necessidades, mas até as oportunidades de “educação superior” são muito grandes. Mas, o que é que está acontecendo? O que é isto? Como é que tanta quantidade corresponde à absoluta falta de qualidade?! Aí é um zero infinito. A distância é muito grande. As pessoas deveriam estar debatendo esse assunto. Os pais de família deveriam estar interessados na educação de seus filhos. Mas, eles não estão!

Uma vez eu estava trabalhando para a Odebrecht e eles tinham uma campanha — eu acho que já contei este episódio aqui — para que as pessoas exigissem uma melhor educação para seus filhos. “Cobrem do governo uma melhor educação para seus filhos”. E eles perguntaram o que é que eu achava. Eu respondi que não adiantaria nada, porque ninguém quer uma melhor educação para seus filhos. Ninguém encara sequer a educação como um meio de ascensão social. Nem isto! Nem como meio de ascensão social a educação serve no Brasil. E as pessoas sabem disso. Então, para que serve? A educação tem uma função negativa, ela não ajuda você a subir socialmente, mas sem ela criam-se obstáculos. A educação no Brasil é apenas uma corrida de obstáculos para você disputar certos empreguinhos miseráveis que sem ela não podem ser obtidos, mas que ela não o ajuda a obter. É um sistema de opressão, de escravização e de empulhação geral, de roubo — isto é educação no Brasil! Então eles, até concordando comigo, acharam que este assunto era demasiado deprimente, mas disseram que não poderiam dizer isto em público. É uma coisa que todo mundo sabe, mas que tem de ser sussurrada no banheiro. Isso é um estado de caos, num sentido muito mais material do que o caos intelectual que é normal na vida humana.

Aluno: Qual o papel que Maquiavel ocupa no desenvolvimento da mentalidade revolucionária?

Olavo: Maquiavel já dá o modelo do sistema ideal a ser instaurado, que ele chama de Terceira Roma. O projeto da Terceira Roma é muito mais importante na obra de Maquiavel do que *O Príncipe*. Este é apenas um conjunto de esquemas pelos quais o sujeito pode adquirir o poder que lhe permitirá, então, construir a Terceira Roma. E a Terceira Roma se caracteriza por ser um regime baseado no engodo e no controle, por assim dizer, hipnótico da sociedade, mediante o uso sistemático da falsificação e da mentira. Então aí já existem as duas condições que definem uma revolução: é um projeto de modificação profunda da sociedade, a ser obtido mediante a centralização do poder. Maquiavel é claramente um pensador revolucionário.

Aluno: Envio esta questão para resolver uma aparente contradição em seus ensinamentos recentes. Tempos atrás você disse que vivemos numa espécie de provincianismo temporal, por exemplo, quando relegamos os nossos sábios da antiguidade a uma espécie de “museu das idéias” e não utilizamos as resoluções deles para os nossos problemas presentes. Você, inclusive, enfatizou este pensamento com algo assim: “Devemos procurar saber o que Aristóteles diria do nosso mundo

atual”. Bem, na última aula do curso online de filosofia, você disse, rebatendo seus oponentes, que não se pode saber o que Santo Tomás de Aquino pensaria do fascismo. Parece uma contradição.

Olavo: Bom, é de fato uma contradição, mas uma contradição que está nos fatos mesmos e não no que eu disse deles. Não há em Santo Tomás de Aquino um conceito correspondente ao fascismo. Então nós podemos raciocinar tomísticamente sobre o fenômeno, mas não podemos ter certeza de que Santo Tomás de Aquino diria isto ou aquilo. Mas, em outros casos nós podemos, porque os problemas que estão sendo discutidos ainda são os mesmos.

Você não pode esquecer que Santo Tomás de Aquino é um autor que é anterior ao surgimento dos estados nacionais. E sem os estados nacionais o fascismo não faz o menor sentido. O fascismo, afinal de contas, é o socialismo nacional. Veja que Hitler dizia que iria invadir a União Soviética e instaurar lá o verdadeiro socialismo, porque o que ele estava fazendo não era socialismo; então, ele tinha a sua própria versão. E uma característica dessa versão era exatamente o nacionalismo extremado. Isso está na própria natureza do fascismo.

Então, o que entenderia Santo Tomás como nacionalismo, numa época em que as nações eram apenas entidades étnicas, sem uma auto-definição política? Que uma simples etnia pudesse ter a presunção de ser um estado já era uma coisa, naquele contexto, absolutamente inimaginável. Então nós teríamos de construir uma análise tomista da coisa, mas, certamente, não encontraríamos os elementos ali em Santo Tomás. Isso aí, aliás, é muito comum. E, em certos casos — não neste em particular —, você realmente só entenderá o que o filósofo disse se você prolongar o pensamento dele até uma situação atual. Ou seja, você vai acrescentar ali coisas que não estavam nele, mas que, em princípio, deveriam estar se ele estivesse em face da nossa situação. E essa coisa não é contraditória. A própria ausência em uma determinada filosofia de instrumentos para analisar uma certa situação atual marca uma distância. E esta distância é, de certo modo, [1:30] a própria interpretação que o filósofo daria a esta situação atual, marcando a distância de uma coisa que para ele é inconcebível.

“Isto aí para Santo Tomás de Aquino era inconcebível” é uma frase muito grave de se dizer. Mesmo as descobertas da ciência posterior, eu acho que nenhuma delas é inconcebível para Santo Tomás de Aquino. Leiam o livro de Wolfgang Smith, *O Enigma Quântico*, e vocês verão que de Santo Tomás de Aquino até a física quântica existe um prolongamento lógico bastante coerente, no sentido de que o que a física quântica está dizendo é, mais o menos, o que Santo Tomás de Aquino dizia, só que visto com outros métodos — métodos experimentais que ele não conhecia na época.

Mas uma coisa como o fascismo supõe o surgimento dos estados nacionais. E os estados nacionais já surgem como uma ruptura de uma ordem européia, onde reinava, de certo modo, a hegemonia da Igreja, mas não o domínio, pois a Igreja não tinha poder sobre a Europa inteira, mas tinha uma hegemonia cultural, por assim dizer. A hipótese da perda da hegemonia cultural da Igreja nunca passou pela cabeça de Santo Tomás de Aquino. Porém, um aprofundamento do conhecimento da estrutura da matéria, isso sim estava. Então, em um caso basta prolongar o que Santo Tomás de Aquino disse e chegaremos na física quântica; mas no outro não tem por onde puxarmos um fascismo de dentro da filosofia de Santo Tomás. Então, há uma estranheza.

A física quântica não é uma anormalidade; é um procedimento normal das investigações científicas. Mas elementos como o fascismo e o comunismo não são um desenvolvimento normal de nada. Eles são, justamente, sinais de uma época na qual a própria noção de norma foi perdida completamente. Voegelin dizia que nessas épocas, pessoas que normalmente estariam no fundo da sociedade e que seriam totalmente ignoradas, sobem ao primeiro plano e ocupam os altos postos.

Então ao estudar você pode fazer a pergunta “O que Santo Tomás de Aquino diria sobre isto?” Bom, em um caso, você pode obter essa resposta por uma dedução ou por um desenvolvimento do pensamento dele. Mas, em outro caso, o abismo é tão grande que o elemento que está sendo estudado não poderia estar presente naquela filosofia de maneira alguma, a não ser como uma possibilidade patológica. Quer dizer, Santo Tomás de Aquino se limitaria a rezar para que isto não acontecesse.

Aluno: Se O Príncipe não vale a pena ser estudado, então, Napoleão Bonaparte estava enganado ao fazê-lo?(...)

Olavo: É claro que não! Claro que é preciso estudar Maquiavel. Senão, por que eu mesmo o estudei? O que você não deve procurar nele são receitas de política. Maquiavel tem de ser estudado como sintoma de uma patologia que começa numa certa época. E patologia que não é para ser imitada de maneira alguma.

Aluno: (...) E quando vai sair um debate entre Olavo de Carvalho versus Eric Hobsbawm?

Olavo: Eu espero que jamais, porque daí eu terei de ler todos os livros dele. E eu espero ser poupado desse sofrimento.

Aluno: Dizem que a mentira tem pernas curtas, então, que tipo de poder ou forças — ou seja lá o que for — mantém vivo e admirado o engodo deste, depois de tantos séculos?

Olavo: Eu não acredito que a mentira tem pernas curtas. Eu acredito que a mentira é um dos pilares da história humana. Você nunca ouviu falar do demônio? Você acha que é fácil neutralizar e vencer o demônio? Não, o demônio é muito mais inteligente do que nós. Veja, tem um detalhe dele do qual nós nunca vamos entender nada: o demônio é mais inteligente do que nós e ele não tem corpo. Quer dizer, ele vive de entrar no corpo dos outros. Ele, então, pensa umas idéias e faz você acreditar que elas são suas. Está aí a antiga arte, ou técnica, do discernimento dos espíritos, ou seja, de onde veio esta idéia de que eu estou pensando agora? Na hora que você consegue identificar o elemento demoníaco na sua cabeça, você percebe que você é um trouxa! Que você é uma pobre marionete na mão do diabo e que não vai vencê-lo pela inteligência. E, aliás, a idéia de vencer o diabo pela inteligência me parece (...).

Fiz um estudo sobre o René Descartes, numa apostila que está no meu site chamada “Consciência e Estranhamento”. Está horivelmente mal explicado e mal escrito, mas nós vamos ver se agora damos um jeito nisso. A minha idéia é a seguinte: Descartes quis vencer o demônio na base da lógica e da discussão — mas isto não é possível. Você nunca vai superar o demônio. Na hora em que você quiser superá-lo nesta base, aí é que ele vai usá-lo como instrumento. Então, quando Cristo diz “sem mim nada podeis fazer”, isto é a coisa mais certa do universo, meu filho!

O esforço de você raciocinar, de encontrar argumentos etc. pode ser uma coisa absolutamente destrutiva, porque é justamente aí que você entra na *hybris*, quer dizer, aquele esforço vão, aquele gasto de energia vão que só vai impedi-lo de ver as coisas como são. Mas, ver as coisas como são, implica admitir a total impotência humana fora da existência do Espírito Santo. Você não pode nada. É zero, zero e zero. Então não adianta nada ser inteligente, não adianta estudar.

Aliás, eu queria falar sobre isso no começo. Quando você transcende a esfera daquele ambiente limitado, deprimente e culturalmente desértico, no qual praticamente todos os brasileiros são criados hoje, e descobre o universo da alta-cultura, você quer engolir tudo aquilo de uma vez e, então, surge uma avidez de conhecimento. Mas, acontece o seguinte: a aquisição de conhecimento

impõe um peso sobre a alma: você ficou sabendo o que antes não sabia. Para cada coisa que você sabe, aparecem mil dúvidas. Então você entra no mecanismo das perguntas sem respostas, do “e se isto, e se aquilo, e se aquilo outro”. Você, evidentemente, se neurotiza. Isso quer dizer que a aquisição de conhecimento deve ser acompanhada de um devido fortalecimento da alma para enfrentar isso, senão você está lascado, meu filho!

Então você deve pedir auxílio do Espírito Santo, abrir-se a Ele, humildemente e calmamente. Se você não fizer isso e continuar estudando, você ficará doido e logo começará aparecer sintomas neuróticos e distúrbios de conduta e etc. Isso aí eu sempre deixei claro para vocês. Quer dizer, a idéia de que a aquisição de cultura seja um bem em si, incondicional, é uma idéia maluca! Porque se a aquisição de cultura por si mesma fosse uniformemente boa, então não haveria, entre as pessoas mais cultas, os mais admiráveis neuróticos do universo.

E, quando eu digo fortalecer a alma, significa o seguinte: retornar ao estado de calma e paciência que você tinha antes, quando você não tinha perguntas. Daí você começa a lançar perguntas: “e isto? E aquilo? E aquilo outro?”. Calma! Espere aí! No devido tempo isto lhe vai ser dado. Não é a sua mente que encontrará a resposta. Não é nunca! Isso é o próprio Deus que o guia, devagarzinho, na medida da sua necessidade e dependendo de você manter a calma e a humildade. A calma você obtém pensando o seguinte: “e se eu não descobrir a resposta desta pergunta? O que é que isso alterará na historia humana? Nada! Depois que eu sair daqui, o mundo vai estar exatamente [1:40] como estava antes de eu chegar. O que eu diga ou deixe de dizer não terá a mais mínima importância. Então eu posso esperar mais um pouco”. Se você descobrir alguma coisa boa, que seja útil para as pessoas, então você diz. Mas mesmo isso não vai alterar muito.

Então isso não é tão importante. Você tem de deixar-se guiar pelo que Deus realmente quer que você faça, e não pela sua simples avidez de conhecer ou de intervir na ordem das coisas. É claro que a gente tem o direito de querer intervir na ordem das coisas. Mas se é preciso intervir com eficiência, então você tem de intervir escorado numa força divina, senão não vai funcionar — porque você não está lutando contra outras pessoas, é o demônio mesmo! E não é com a sua força que você vai derrotar o demônio. Você nunca vai derrotá-lo. Porém, Deus pode enganar o demônio, pois tem coisa que o demônio não entende. O demônio, por exemplo, não entende o amor de que Deus tem por nós. Ele nunca entenderá isso.

Eu acho que sem isso uma vida de estudos é uma fábrica de neurose. É mais importante restaurar aquela centralidade, aquela sinceridade com a qual você possa falar com você mesmo, do que saber tudo ou ler enciclopédias inteiras.

Nestas semanas eu vi o caso do Sidney Silveira, que apesar de ter estudado coisas ótimas, como a escolástica e etc., não sabe perceber quando comete um crime. Então é uma cultura teológica monstro, acompanhada de uma falta de discernimento moral na coisa mais patente. E pensei: será que eu, às vezes, também não faço a mesma coisa? Será que eu não posso fazer um negócio desses? Eu espero que não, porque isso aí é um vexame federal. E por isso mesmo eu não digo que eu sou o porta-voz, ou repetidor do magistério infalível, porque se eu for repetir eu vou falar besteira.

Nada, absolutamente nada, substitui a sinceridade do homem que se confessa para Deus — eu não estou falando da confissão sacramental. A confissão sacramental coroa o processo, termina o processo. Mas, por exemplo, às vezes verificar isto é muito bom: “Olha, eu já estou com tantos anos. Eu já estudei tanta coisa. Eu já passei por tanta experiência. E tenho certos defeitos, Deus, dos quais eu não consigo me livrar. Eu sou um merda”. São Paulo Apóstolo falava do “espinho na carne”. Olha, isso é muito bom para você ver que não está com essa corda toda e que, portanto, você não tem as obrigações temíveis de que você se impôs.

O negocio é ir com calma. Então, de cara, vamos tirar esta ilusão de que a mentira tem pernas curtas. A mentira pode se prolongar por séculos.

Muito bem. Acho que hoje não dá mais, pois já fomos longe demais. Por hoje vamos parar por aqui. Até semana que vem.

Transcrição: Fabiano Rollim, Rafael Guedes da Silva

Revisão: Mariana Belmonte e Julio Belmonte