

Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 129

05 de novembro 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.

Antes de tudo, eu queria avisar que amanhã, domingo, seis de novembro, o poeta pernambucano Ângelo Monteiro vai proferir, no Instituto Olavo de Carvalho, em Curitiba, a palestra “A Arte como outra forma de Graça”, às 17h. Tanto para assistir ao vivo, na sede do Instituto, quanto para assistir por internet, há uma inscrição de cinquenta reais. Você pode assistir ao vivo pelo site do Instituto: www.institutotolavodecarvalho.com. Mais informações pelo telefone 041 3053 3391. Sugiro que não percam, porque o Ângelo Monteiro é um sobrevivente de outra época, uma das poucas pessoas que hoje continuam dando, pela sua presença, um testemunho do que foi a vida cultural brasileira em outras épocas.

Hoje vamos continuar a leitura das *Meditações* de Descartes, e tem algumas coisas muito importantes na Meditação Terceira, na qual entraremos em seguida. Vou terminar o parágrafo dezoito da Meditação Segunda, no qual não haverá nada a comentar, porque já o foi antes.

“Mas, enfim, eis que insensivelmente cheguei aonde queria; pois, já que é coisa presentemente conhecida por mim que, propriamente falando, só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que o meu espírito. Mas, posto que é quase impossível desfazer-se tão prontamente de uma antiga opinião, será bom que eu me detenha um pouco neste ponto, a fim de que, pela amplitude de minha meditação, eu imprima mais profundamente em minha memória este novo conhecimento.”

Estamos hoje na ponta de uma tradição de quase três séculos, em que a ideia de que percepção é criação arraigou-se tão profundamente na mentalidade ocidental, que a simples ideia de contestá-la parece esquisita. Existem milhares e milhares de livros baseados nisso, que vão desde teses filosóficas, clássicos da filosofia, até livros de autoajuda. No livro de Anthony Robbins, o homem da programação neurolinguística, tudo o que ele ensina é baseado nisso. Não existe propriamente realidade, existe uma criação da mente. Quanto mais se estuda o mecanismo da percepção, mais se confirma essa tese.

Isso é uma coisa muito interessante, porque vejo que não poderia ser de outro modo. Se você tem uma relação entre um objeto e um sujeito, e tenta estudar essa relação somente no sujeito, o que vai descobrir? Apenas o papel ativo do sujeito no processo da percepção. Isso é a coisa mais óbvia do mundo. Esse método de abordagem é tão científico quanto estudar uma relação sexual baseado nas reações de apenas um dos parceiros¹. Fazendo assim, você vai ver que tudo o que a pessoa sente ali

¹ NdR.: o texto falado pelo professor é: “Dizer que a coisa foi comprovada cientificamente é a mesma coisa de querer estudar uma relação sexual baseado nas reações de apenas um dos parceiros”. O texto foi alterado na tentativa de

acontece dentro do corpo dela. Veja que coisa extraordinária: nada vem do outro corpo, tudo está dentro de um só. O casal está tendo uma relação sexual, você enche apenas o homem ou a mulher de eletrodos, e inevitavelmente chega à conclusão de que tudo se passou dentro de uma pessoa só, e que não houve propriamente uma relação. Por um lado, os resultados serão certos, exatos e verdadeiros, mas por outro totalmente falseados desde a base, por faltar um dos elementos da relação.

Estudos sobre a percepção humana jamais poderão revelar o que quer que seja sobre o objeto da percepção. Isso é uma coisa que já deveria ter sido notada há muitos séculos. A bibliografia imensa que confirma a percepção acontecendo apenas no sujeito² está toda certa, só que não quer dizer absolutamente nada.

A maneira de escaparmos dessa espécie de alucinação é simplesmente lembrarmos que o sujeito da percepção nunca poderia ser sujeito de nada se não fosse também objeto. Se não fosse também objeto, não poderíamos falar dele. Quando examino, por exemplo, os mecanismos da percepção em um voluntário de um experimento, observo como se dão suas reações nervosas, como a estimulação epidérmica chega até o cérebro etc. No momento em que eu, o cientista, estou falando dele, sou o sujeito e ele é o objeto. Se ele não fosse objeto, não poderia ser estudado. Ele não poderia ser objeto de estudo se não fosse objeto de absolutamente mais nada. No momento em que paramos de considerá-lo como sujeito e começamos a considerá-lo como objeto, naturalmente existe um outro sujeito que está em uma relação com ele. Esse sujeito, por sua vez, emite informações para ele. Quando passarmos a estudar o processo da percepção a partir do objeto, chegaremos a uma conclusão exatamente inversa. Só que as duas séries de conclusão naturalmente se encaixam.

Dizer que a percepção é uma relação entre sujeito e objeto é uma obviedade inicial, mas essa obviedade tem sido sistematicamente esquecida. Se você assiste a um filme e os cientistas instalam na sua cabeça um monte de eletrodos para saber quais são suas reações, eles verão que tudo se passou no seu cérebro, não na tela do cinema. É óbvio que se passou no seu cérebro, porque é somente o cérebro que eles estão investigando. Mas se investigarem a coisa do ponto de vista da tela, ou da máquina que está projetando, chegarão a uma conclusão completamente diversa, e as duas séries de conclusão se encaixarão naturalmente uma na outra.

Acho que o avanço dos estudos sobre a percepção está tendo um efeito absolutamente hipnótico sobre esta civilização. Em parte alguma você vê esses estudos serem enfocados do ponto de vista do objeto. As famosas formas *a priori* da percepção e do entendimento, tal como descritas por Kant, são estudadas como se estivessem todas apenas na cabeça de Kant. Só que você esquece o seguinte: você não é Kant, e na hora em que você está lendo a respeito dele, ele é objeto para você. A coisa mais óbvia é que não existe um sujeito que possa ser sujeito sem ser também objeto.

Enquanto sujeito do processo cognitivo — não estamos falando do plano da ação —, o sujeito é o elemento que recebe a informação. No mesmo processo cognitivo, o objeto é o elemento do qual provém a informação, isto é, aquele que emite a informação. Mas se o sujeito do nosso estudo não pudesse emitir nenhuma informação, ele não poderia sequer olhar para um objeto. Por exemplo, você não pode tocar num objeto sem que esteja transmitindo uma informação para ele. Mesmo quando você apenas olha para o objeto, automaticamente o está colocando dentro de um campo de percepção ao qual ele não pertencia antes. Logo, alguma ação você está exercendo sobre o objeto pelo simples fato de olhá-lo. Então podemos partir desta premissa: o sujeito não pode ser sujeito de nada sem que seja também objeto.

melhorar o entendimento. Com o desenvolvimento do raciocínio, percebe-se que o professor questiona o método utilizado no estudo da percepção, aplicando o mesmo método ao caso de uma relação sexual.

² NdR: Texto falado pelo professor: “A bibliografia imensa que confirma isso”. Por questão de clareza, proponho a substituição de “isso” por “a percepção acontecendo apenas no sujeito”.

A hipótese do sujeito puro, que fosse única e exclusivamente sujeito, ou seja, que só recebesse informações sem nunca emitir nenhuma, isto é, sem influenciar em nada o seu meio ambiente, exigiria que esse sujeito não estivesse em parte alguma, [00:10] e que, no entanto, estivesse recebendo informações de toda parte. Seria uma espécie de olho universal que não interfere em absolutamente nada. Ora, naturalmente esse olho universal teria o dom da onisciência, mas teria a onisciência sem a onipotência: ele não poderia fazer nada; só ficaria sabendo de tudo. Veja que essa hipótese já é, por si mesma, inteiramente absurda e ridícula de alguma maneira. No entanto, quando se constitui um protocolo de investigações científicas, um método e uma tradição de estudos científicos sobre alguma coisa, é justamente essa maneira de ver e de focar os objetos que adquire um tal prestígio consuetudinário e rotineiro, que acaba parecendo a maneira normal de se olhar as coisas.

Por exemplo, Heinrich Wölfflin, no livro sobre o método da história da arte, conta a história de três pintores que decidiram pintar a mesma paisagem. Eles demarcaram o tamanho do que seria o quadro, pintaram exatamente a mesma paisagem e saíram três quadros completamente diferentes, donde se conclui que o quadro sai inteiramente da livre criação de cada um dos cérebros, sem ter absolutamente nada a ver com a paisagem. Isso foi tomado mais ou menos como um princípio pelos historiadores da arte. Esse gênero de preconceito subjetivista não é adotado somente na psicologia, mas também na história da arte, na sociologia e em toda parte. O mundo atual virou um mundo kantiano e também cartesiano.

Mas para que pudéssemos enfatizar tão unilateralmente o papel criador do sujeito no ato da percepção, teríamos de fazer um teste oposto e complementar com os pintores: colocaríamos diante do primeiro pintor um urso, diante do segundo um pinico e diante do terceiro uma árvore, e se eles continuassem pintando, algum dia teriam de fazer quadros que fossem parecidos uns com os outros. O primeiro pintor desenhará mil vezes o urso, o segundo desenhará mil vezes o pinico, e o terceiro mil vezes a árvore. Se o processo é totalmente subjetivo, há uma alta possibilidade que, se da mesma coisa podem-se obter quadros diferentes, de coisas diferentes deve-se poder algum dia obter o mesmo quadro. No entanto, é óbvio que por mais vezes que eles pintassem esses objetos, eles continuariam diferentes uns dos outros. Mas por que seriam diferentes? Se tudo viesse da imaginação não haveria motivo para serem diferentes, mas a diferença repousa justamente na estrutura objetiva e real desses objetos. Vê-se que o que está faltando nesse panorama é exatamente esse terrível desinteresse pelo objeto.

Mas por que esse desinteresse? O objeto da nossa percepção é uma coisa chamada mundo. E o mundo, como vocês sabem, é relativamente grande — bem maior do que o nosso cérebro —. Se você somar todas as conexões sinápticas que existem no seu cérebro, é bastante coisa. Porém, some a quantidade de objetos que existem no mundo que dá muito mais. Então, é claro que é muito mais fácil você estudar o cérebro do que o mundo.

O objeto da percepção dificilmente pode ser objeto de estudo experimental. Você pode estudar a percepção de uma, duas ou três coisas, mas não do mundo. Quando você estuda a percepção de um objeto, você coloca entre parênteses o fato de que aquele objeto está no mundo, de que ele não está pairando no ar — até para ele pairar no ar precisaria existir ar —. O objeto não está pairando no nada. Todo objeto de percepção está sempre no mundo. Isso quer dizer que o estudo da relação cognitiva transcende infinitamente o estudo experimental da percepção. Você não pode chegar a conclusões realmente significativas sobre o que seja o processo cognitivo, sobre qual a efetiva relação entre sujeito e objeto, mediante o estudo da percepção. Isso é impossível. No estudo da percepção só há um elemento constante que é o sujeito, com seu aparato neuronal e seu cérebro. E os outros elementos? Eles são infinitamente variáveis, mas não são objetos possíveis de estudo.

Logo, para conseguirmos descobrir alguma coisa sobre o fenômeno real do processo cognitivo, temos de, em primeiro lugar, levar em conta que todo processo cognitivo acontece dentro de uma coisa chamada mundo. Se acontecesse fora do mundo, eu não poderia estudá-lo — onde é que eu, o cientista observador, encontraria meu paciente, o sujeito que vou estudar, se não existisse o mundo? —. Se não existisse mundo, o paciente também não existiria, só eu existiria. Então, preciso de um mundo para encontrar uma pessoa que consinta em ser objeto de meus estudos. O processo cognitivo tem como base não uma coisa chamada cérebro, mas uma coisa chamada mundo.

Quando recortamos essa relação e colocamos aqui um sujeito — o pintor — e ali um objeto — a paisagem —, e tentamos ver o que se passa no cérebro do pintor, é lógico que isso é apenas um fragmento do processo total. Para os sujeitos pintarem a paisagem foi preciso que você os levasse lá. Para você fazer esse teste foi preciso que alguém tivesse a ideia do teste. Esse alguém não foi nenhum dos três pintores. E para que isso fosse possível, foi necessário que outras pessoas tenham ficado sabendo do experimento, senão aquilo não significaria nada. O próprio Heinrich Wölfflin precisou ficar sabendo do experimento para escrever a respeito. Mas onde estava Heinrich Wölfflin enquanto os três pintores pintavam a paisagem? Ele não estava lá. Mas em algum lugar ele estava. Os três pintores, a paisagem, Heinrich Wölfflin, eu e o distinto público que me ouve, estávamos todos no mundo. Esse é um pressuposto básico. Qualquer que seja o mecanismo da percepção, ela se dá no mundo. Quando você se refere ao cérebro do indivíduo, o cérebro também está no mundo. Então, o que foi esquecido em todo esse processo foi o mundo. E como é que começa o esquecimento do mundo? É o que veremos no começo da próxima meditação.

“Meditação Terceira – De Deus; que Ele Existe”

“1. Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se poderia fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo.”

Ora, essa operação recorda de longe a sequência de meditações vedantinas, em que o meditante se pergunta: “quem sou eu?” ou “o que sou eu?”. A partir daí ele vai descascando as várias aparências que pretendiam constituir a sua pessoa e a sua natureza. Ele diz: “eu não sou o meu corpo porque o meu corpo muda e eu continuo o mesmo, eu não sou as minhas percepções, eu não sou os meus sentimentos, eu não sou as minhas memórias, eu não sou isso, eu não sou aquilo...”, e no fim ele vai chegar à conclusão de que ele é *brahman*. A realidade última que o constitui é uma realidade de ordem metafísica que o transcende. [00:20]

O que Descartes está fazendo aqui é mais ou menos a mesma coisa — evidentemente ele não tinha conhecimento dessa sequência vedantina —. Porém, essa sequência é exclusivamente um raciocínio. Ela não é e nem pretende ser uma experiência. Ela é uma análise que vai levar a conclusões que não aparecem diretamente na experiência, porque o *brahman*, por sua vez, que é a realidade metafísica universal, não é objeto de experiência em si. O que você vai descobrir ali é que a possibilidade da sua experiência, incluindo a sua experiência de si mesmo, se baseia na existência de uma realidade transcendente, permanente e absoluta, a qual radicalmente não é objeto de experiência. Tanto que você chega a ela não por experiência, mas pela análise.

Descartes está seguindo a mesma sequência, mas acreditando que é uma experiência de algum modo. O que há de verdadeiro aqui é uma sequência de raciocínio que ele está fazendo. Esse raciocínio não está errado. Porém, ele acredita que o tirou da experiência. Mas como fazer uma experiência na hora mesma em que você está negando a condição de possibilidade de qualquer experiência? Então se você, como ele diz, fecha os olhos, tapa os ouvidos e se desvia de todas as percepções — ou as coloca entre parênteses —, das duas uma: ou você sabe que fez isso, ou você

não sabe. Você não poderia negar essas percepções se elas não estivessem presentes. Isso quer dizer que você pode tentar raciocinar sem elas, mas não pode negá-las. Esse é o mecanismo normal da abstração, onde você decide considerar apenas um aspecto sem levar em conta o outro. Mas você só pode fazer isso se você continuar consciente de que o outro está presente.

Por exemplo, se vou fazer um desenho, eu não posso desenhar tudo ao mesmo tempo. Eu tenho de desenhar primeiro a linha, depois as sombras que dão relevo e depois a cor. Então eu tenho de separar. Isso quer dizer que num primeiro momento eu levo em conta somente o perfil e a linha. Mas como eu posso fazer isso se ao mesmo tempo o relevo e a cor desaparecem? Se o relevo e a cor da figura que eu estou desenhando desaparecem, a figura também desaparece. Eu estou tentando desenhar, por exemplo, uma maçã. Como eu vou desenhar somente o perfil e a linha da maçã, eu não presto atenção no relevo, no peso, na densidade e na cor. Mas se a maçã perder peso, densidade, volume e cor, ela desaparece, e eu não posso mais desenhá-la.

Isso quer dizer que o processo da separação abstrativa supõe a presença integral do objeto. Ele não suprime esta presença. Note que na meditação vedantina a existência do pensamento, da memória, das sensações, do corpo, não é posta em dúvida em nenhum momento. O que o meditante vedantino está fazendo é apenas perguntar: “qual é a minha natureza profunda e permanente?” que, por ser profunda e permanente, por definição não pode existir da mesma maneira que os caracteres acidentais e transitórios. Não se trata de negar esses elementos secundários, mas apenas de colocá-los no seu lugar, relativamente modesto, dentro de uma escala da realidade metafísica. É só isso. Colocá-los em dúvida é uma coisa completamente diferente. Isso é tão impossível que na frase seguinte Descartes já vai nos mostrar a impossibilidade de fazer o que ele mesmo está dizendo que está fazendo.

“...e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo.”

O que ele descobre a respeito dele?

“Sou uma coisa que pensa, isto é, que duvida, que afirma, que nega, que conhece poucas coisas, que ignora muitas, que ama, que odeia, que quer e não quer, que também imagina e que sente.”

Ora, ele acabou de dizer que não é possível sentir sem o corpo. Isso quer dizer que para eu isolar este “eu” do mundo circundante, seria preciso também isolar o meu corpo dos demais corpos e do espaço que me rodeia. Então não se trata somente de uma abstração, ou seja, de levar em conta somente os meus pensamentos sabendo que os demais elementos continuam presentes, mas de criar quase que um sentimento de isolamento não só entre eu e o mundo, mas entre o próprio corpo e o mundo. Se eu não posso negar o meu corpo — se eu admito que sou uma coisa que sente e sei que não posso sentir sem o corpo — então automaticamente o corpo entrou na definição do meu “eu”. Mas como estou negando, não que eu tenha sensações, mas que essas sensações venham de algum objeto, e estou tentando considerar essas sensações como coisas que se passam exclusivamente em mim — por exemplo, eu passo a mão no vidro desta mesa, sinto um frio e decido pensar nesse frio como se fosse somente uma reação minha, e não algo que veio de um objeto —, então isso quer dizer que esse processo de isolamento do “eu” não é só do “eu” pensante, mas também do “eu” corporal.

O “eu” corporal também está isolado do mundo. Quando Descartes diz: “eu sou uma coisa que pensa”, ele está querendo dizer também: “eu sou um corpo isolado dentro do nada; não há mais nada a não ser o meu corpo”. Porém, no mesmo instante em que ele faz isso, está supondo que está também separando o “eu” pensante do próprio corpo, coisa que ele mesmo diz que não pode fazer.

Temos aí a ambiguidade do “eu” pensante. Por um lado existe o “eu” pensante, que somente pensa, como se fosse apenas um programa abstrato de computador tirando suas deduções. Por outro lado, temos o “eu” que pensa nesse segundo sentido: o “eu” que conhece, que quer e não quer, que imagina e sente e, portanto, tem um corpo. Essa ambiguidade perpassa o livro inteiro das Meditações. Por um lado há o “eu” de Descartes, o “eu” cheio, com pensamentos, imaginações e, portanto, corpo. Por outro lado há o “eu” pensante, considerado apenas em si mesmo.

Ora, é evidente que esse “eu” pensante, considerado apenas em si mesmo, não pode ser objeto de experiência, mas somente de dedução. Eu não posso me conceber a mim mesmo como sendo puro pensamento, pois para isso precisaria isolar este “eu” pensante de todas as funções secundárias que o sustentam, inclusive a memória, e ao chegar ao fim da frase eu não me lembraria do começo dela. Isso quer dizer que o “eu” pensante existe somente como conceito, não como objeto de experiência. Mas como Descartes está tentando obter este “eu” pensante por um processo de experiência, ele tem necessariamente de entrar na contradição entre o “eu” considerado na sua totalidade existencial — como dotado [00:30] de imaginação, sentimento, memória etc. — e, por outro lado, o “eu” pensante. Quando ele diz: “penso, logo existo” e “essa frase é verdadeira exatamente no momento em que a penso”, ou esse momento dura alguma coisa ou não dura nada. Se ele não dura nada, não pode ser pensado, e se dura alguma coisa, subentende a continuidade da memória e, portanto, das demais funções que estão ligadas a ela.

O que vemos aqui é o relato de uma experiência impossível, mas formulada de maneira hiperbólica, de modo a criar, pela ênfase retórica, um sentimento de realidade no leitor. O leitor sente que isso está acontecendo, e só percebe que não aconteceu se, em vez de se deixar levar pela retórica e reiteração do texto, parar e disser: “agora vou eu mesmo fazer essa experiência”. Mas acontece que ninguém faz isso, porque existe todo o prestígio do autor como filósofo, que faz com que você foque sua atenção no texto e no argumento dele e não na situação real que está subentendida. Isso quer dizer que todo mundo levou muito a sério a tese filosófica de Descartes, mas não o experimento de Descartes. Dito de outro modo: acreditaram em René Descartes porque não o levaram suficientemente a sério.

Isso é um malefício, um vício que se espalhou por toda a leitura de textos filosóficos no ocidente, onde você lê o texto, tira dele uma doutrina e em seguida compara essa doutrina com outras doutrinas. Pode ser que você tenha uma doutrina oposta, então você contesta a doutrina que está lendo com base na sua. Porém, o que é uma doutrina filosófica completamente separada do entendimento real e concreto que seu autor teve dela no momento em que a pensou e a escreveu? Isso não existe. É apenas um produto criado pelo leitor.

Descartes, quando escreveu esse texto, era uma pessoa real que, como ele mesmo diz, tinha vontade, imaginação, sentimento, memória, uma existência, uma biografia etc. Era um indivíduo de carne e osso dotado de todas as propriedades de um ser humano existente. Porém, na hora em que você lê aquilo e apaga esse pedaço, cria um discurso filosófico que tem uma aparente independência em relação à circunstância existencial concreta da qual ele surgiu. Essa é uma circunstância que você acaba por ignorar quando toma como documento do pensamento de Descartes apenas os escritos dele, assumindo que não pode sondar toda a sua biografia e saber tudo o que se passou. Na verdade, você pode saber alguma coisa, mas há um limite, e por uma questão de facilidade as pessoas se concentram no texto e na filosofia enquanto tal, isto é, no filosofema, por assim dizer, e esquecem o sujeito concreto que produziu aquilo.

Acontece que fora daquilo que aquelas palavras significaram para o sujeito concreto, elas não significam nada, a não ser o que você deseja projetar nelas. Isso alimenta infundáveis discussões sobre a filosofia de um ou outro autor, porque cada pessoa se sente no direito de remanejá-la conforme seus próprios interesses e desejos. Já que você não pode e nem quer perguntar o que René

Descartes quis transmitir exatamente, isto é, qual a experiência real à qual ele se referiu, o que sobra é um esquema abstrato que você chama de “filosofia de Descartes”. É essa “filosofia” que você começa a discutir academicamente, e isso alimenta discussões que nunca terminam. Deve ser muito interessante para quem está envolvido nisso, mas, se você pensar bem, é uma coisa de uma futilidade absolutamente monstruosa.

Isso coloca naturalmente o problema das relações entre o texto filosófico ou filosofema e o indivíduo concreto do filósofo. Ora, quando leio um romance ou um poema, não tenho esse mesmo problema, porque como o romance e o poema apelam diretamente ao meu senso de experiência, à minha memória, aos meus sentimentos etc., algo dos sentimentos do indivíduo que produziu aquilo eu tenho de captar. Se eu não capto absolutamente nada do que ele sentiu, então eu também não capto o que ele quis transmitir. Então, ainda que eu não conheça o sujeito, ele está expondo a sua experiência concreta, isto é, o que viu, sentiu ou imaginou. Aí tenho uma espécie de contato direto. Nas obras literárias, a completa separação entre o conteúdo do texto e a pessoa concreta que o produziu não é possível. Por isso, a importância do elemento biográfico é sempre reconhecida em literatura. Por exemplo, certos poemas não serão entendidos se você não souber algo da circunstância concreta em que foram produzidos, porque contêm alusões que podem se referir a qualquer coisa. A alusão pode ser algo que o poeta viu, que lhe aconteceu, algo que ele leu e assim por diante. Se você não capta as alusões você não captou nada.

Mas por que a mesma preocupação não existe em relação aos textos filosóficos? Porque todo mundo quer tratar os textos filosóficos como se fossem teses científicas. As teses científicas são afirmações gerais que têm um sentido uniforme para todos os que as lêem e que, em princípio, remetem a certas experiências que podem ser refeitas em laboratório e que, portanto, dependem pouquíssimo da variação subjetiva dos vários indivíduos envolvidos. Ora, justamente por serem assim, as teses científicas jamais se referem a realidades concretas, mas somente a recortes abstrativos que nada significam fora delas mesmas. Qualquer conclusão genérica que você tire a partir de um experimento científico é abusiva. Um experimento científico só indica que determinados objetos em tais ou quais circunstâncias se comportam de uma certa maneira. Não é possível tirar mais nenhuma conclusão além disso. Quando você começa a tirar mais conclusões, você está filosofando em cima do experimento. Todavia, as conclusões filosóficas que você tira de um experimento científico não fazem parte do experimento, não sendo validadas por ele. Isso se comprova pelo fato de que do mesmo experimento você pode tirar conclusões diferentes.

Isso quer dizer que, além de haver uma diferença entre o texto filosófico e o texto literário, há também uma diferença entre o texto filosófico e o texto científico. O texto filosófico conserva algo daquela tensão entre a sua forma externa de tese e a experiência concreta que o originou. Ele ainda tem essa tensão, que na obra literária é mais visível. Se você desprezar essa tensão, você não estará estudando a filosofia de René Descartes, mas a sua própria filosofia, que você criou neste momento, a partir de um esquema que você leu em René Descartes.

Aqui entra o problema que [00:40] eu mencionei no livro sobre Maquiavel: o problema do horizonte de consciência. Você não pode saber tudo o que o indivíduo sentiu, pensou e imaginou quando escreveu o texto, mas pode fazer um perfil do seu horizonte de consciência. O horizonte de consciência é exatamente até onde o sujeito enxerga e a partir de onde ele não enxerga mais nada. Logo, fazer um perfil do horizonte de consciência de um autor sempre supõe que você sabe algo que ele não sabia.

Você sempre pode saber algo que o autor não sabia. Em primeiro lugar, quando você vai ler os textos do filósofo, já existe uma coisa chamada suas obras completas, que ele não tinha no momento em que estava escrevendo o texto. Ou seja, você pode comparar os escritos de um autor com seus escritos subsequentes, coisa que ele não podia fazer no momento em que estava escrevendo.

Quando Descartes estava escrevendo as *Meditações Metafísicas*, ele não sabia o que ia escrever no ano seguinte, mas você sabe porque você veio depois dele — obviamente, todo leitor vem depois do autor —. Então, você sempre tem este privilégio de ter a respeito do autor alguns dados que ele não tinha no momento em que estava escrevendo o texto.

Por isso, você sempre se coloca num patamar hermenêutico superior e isso é inevitável. Ainda que você conheça pouco das obras do autor, você tem a possibilidade de conhecer o restante, o que ele não tinha naquele momento. Mais ainda, no instante em que o indivíduo está escrevendo uma coisa, ele está pensando naquilo e não na comparação entre aquilo e tudo o mais que pensou antes ou depois. Se ele fizesse isso, iria se dispersar e não conseguiria escrever coisa nenhuma. No momento em que escreve, ele concentra a sua atenção apenas naquilo que está querendo dizer.

De nossa parte, podemos ler o escrito de duas maneiras: podemos seguir o fio da exposição dele ou, quase que ao mesmo tempo, comparar a exposição com outras coisas que ele disse antes ou depois. Aliás, é fatal que isso aconteça. Se estou lendo a *Meditação Terceira*, lembro do que está na *Meditação Primeira*. Mais ainda, sei que isso foi escrito por um sujeito chamado René Descartes, que nasceu no dia tal, na cidade tal, morreu em tal dia, viveu em tal época, foi conhecido de fulano e sicrano. Ou seja, tenho uma imensidão de dados que estão presentes na minha memória no instante em que estou lendo aquilo.

Isso quer dizer que tudo o que você lê, o faz com uma amplitude de consciência maior do que a que o sujeito tinha quando estava escrevendo tudo aquilo. Mesmo que você esteja lendo Aristóteles ou Platão, você sabe mais sobre Platão e Aristóteles do que eles sabiam naquele momento — não em todos os momentos da sua vida, evidentemente —. Quer dizer, você tem uma simultaneidade de fatos que para eles não eram simultâneos, mas sucessivos, isto é, ocorreram no decorrer de suas vidas.

Delimitar o horizonte de consciência não é tão difícil. Há pelo menos dois métodos para se fazer isso. Em primeiro lugar, o indivíduo não sabia o que ninguém na época dele sabia. Por exemplo, ele não conhecia física relativista, a física quântica, a óptica de Helmholtz etc., que vieram depois. Ele não conhecia tudo isso, e eu conheço. Então, eu sei que isso está fora do seu horizonte de consciência. Sei que ele pode ter até entrevisto obscuramente alguma coisa do que foi descoberto depois, mas certamente não viu com a clareza que eu vejo quando estudo essas coisas.

Em segundo lugar, quando o expositor filosófico comete alguma contradição muito brutal, que não é compatível com o nível normal de inteligência dele, é porque algo ele não viu. Esse algo que ele não viu, marca uma coisa que ele não sabia e, portanto, delimita seu horizonte de consciência. Quando leio vários escritos do indivíduo e vejo que em um ponto ele não percebeu uma coisa, em outro ponto não percebeu outra, consigo delimitar o seu horizonte de consciência. Esse método, porém, tem um problema: só pode ser aplicado a autores mortos. Você nunca sabe qual é o limite do horizonte de consciência de um autor vivo, porque o que ele não percebeu agora, pode perceber daqui a dois segundos. Mas tão logo o indivíduo morreu, você vê o limite entre o que ele sabia e o que ele não sabia, entre o que ele percebeu e o que não percebeu. Não é um método difícil.

Creio que só através da delimitação do horizonte de consciência, em conjunto com outros métodos que estou expondo aqui — como o método da confissão etc. —, você tem a possibilidade de estabelecer um diálogo real com o filósofo que está lendo. Isto é, um diálogo não somente com a sua filosofia, mas com a sua consciência. É aí que você começa a entender o que o sujeito realmente diz e a entender também as dificuldades inerentes ao que ele está querendo dizer. Pode ser que ele mesmo não tenha percebido essas dificuldades naquele momento, mas elas estão lá presentes.

Em relação ao texto das *Meditações*, Descartes está lutando com um duplo sentido da palavra “eu”. Por um lado há o “eu” pensante, que só existe como conceito, e por outro lado há o “eu” que é objeto de experiência. Essa tensão está presente em todas as *Meditações*, da primeira à última linha, e ele não está consciente disso. Vamos cuspir nele? Não, o negócio é difícil mesmo. Depois que a coisa terminou é fácil você chegar lá e ver isso que estou vendo. Quero dizer, não é tão fácil assim, senão outros já teriam percebido, mas é mais fácil para nós percebermos do que para ele. Como ele estava lidando com um assunto que não era usual — ele era, por assim dizer, o primeiro a arranhar o negócio — é normal que caísse nessa dificuldade.

Acontece que se você se atém ao texto do filosofema sem perguntar qual é a experiência real que está subentendida, você não está discutindo com um filósofo, mas com um produto da sua própria imaginação ou com uma criação cultural chamada René Descartes. Essa criação cultural, por sua vez, tem uma existência própria. Por exemplo, a tradição inteira de estudos cartesianos, o cartesianismo como fenômeno histórico, e a tradição de interpretações de René Descartes têm uma existência histórica e podem ser objeto de estudo também. Mas elas não são a filosofia de René Descartes, são uma outra coisa, e entre essas duas coisas existe também uma relação que é tensional: uma coisa não coincide exatamente com a outra nem vive totalmente sem ela.

Isso quer dizer que a verdadeira via de acesso a um filósofo tem de levar em conta, por um lado, essa tradição — esses elementos todos que existem na discussão erudita a respeito —, tem de levar em conta as reações que outras pessoas tiveram àquilo, mas sobretudo tem de buscar o que o indivíduo estava realmente dizendo e qual a experiência concreta da qual ele partiu. É claro que essa experiência concreta, por sua vez, embora esteja subentendida e transparecendo, por assim dizer, na sua filosofia, não é totalmente apreensível. Não dá para descrevê-la totalmente, mas você sabe que ela está presente e é um elemento não totalmente obscuro, mas nebuloso. E é justamente essa nebulosidade que dá a essa filosofia, como a qualquer outra, aquela tensão que permite apreendê-la como um pensamento realmente vivo, como uma inteligência humana que está lutando com a realidade. Dessa maneira você revivencia a experiência filosófica de René Descartes e pode dizer que a conhece. Fora disso, você está apenas no plano das discussões sobre o fenômeno histórico do cartesianismo e sobre um personagem histórico mais ou menos estereotipado.

[00:50] Por isso é que há muito tempo cheguei à conclusão de que é preciso utilizar no estudo dos textos filosóficos o aparato inteiro das técnicas e conhecimentos que temos sobre leitura de textos literários. Quando você lê um texto literário, você quer realmente resgatar algo da experiência que estava subentendida, e se você não apreende a experiência, nada compreendeu do poema, romance ou peça de teatro. Mas se podemos fazer isso com autores de peças de teatro, poemas e romances, por que não podemos fazer do mesmo jeito com filósofos? Porque dá a impressão de que isso é uma espécie de promiscuidade, de invasão de privacidade que se está fazendo, porque o filósofo já escreve numa linguagem abstrata que imita, por assim dizer, o discurso científico, e se coloca por trás daquilo, colocando entre parênteses a sua pessoa.

Todavia, nem todos fazem isso. Alguns revelam a sua presença pessoal de maneira muito patente, como faz Santo Agostinho ou Pascal. E aqueles que se colocam por trás de uma linguagem padronizada e acadêmica, às vezes o fazem porque a experiência que estão transmitindo é muito difícil de ser exposta, e eles só conseguem trabalhar em linguagem abstrata. Às vezes também o fazem porque acreditam que assim serão mais facilmente compreendidos por aqueles que dominam a mesma linguagem. Tudo isso não é desculpa para você não se lembrar de que o filósofo é um ser humano de carne e osso, e de que existe alguma experiência real por baixo daquilo que ele escreveu, e que sem acesso a essa experiência você não entende realmente o que ele escreveu, entende apenas aquele extrato, aquela forma abstrata que ele extraiu dali e que pode ser preenchida com muitas outras experiências que talvez não sejam pertinentes ao caso.

Pergunto-me, por exemplo, por que entre tantos intérpretes bons de René Descartes nenhum deu importância a isto: que o “eu” cartesiano não é um, mas dois. Um que só existe como conceito e outro que existe como experiência real. Continuemos com a leitura:

“Pois, assim como notei acima, conquanto as coisas que sinto e imagino não sejam talvez absolutamente nada fora de mim e nelas mesmas...”

Mas de qual “mim” ele está falando? Do “eu” concreto que tem memória, imagina e sente, ou do puro “eu” pensante que só existe como um conceito? O puro “eu” pensante não tem nada dentro, e portanto você não pode dizer que tudo aquilo que se passa em mim se passa no meu “eu” pensante. O “eu” pensante só tem existência como um conceito que é pensado por abstração, quer dizer, por separação dos elementos concretos que estão por baixo dele, e ele não pode ser experienciado de maneira alguma. Então como posso dizer que as minhas percepções e imaginações estão dentro dele? Elas nunca podem estar dentro dele. Só podem estar dentro do “eu” concreto, que pensa, sente, imagina, tem memória etc., e esse “eu”, por sua vez, implica o corpo.

No mínimo eu teria de admitir: as coisas que se passam em mim se passam não só dentro do meu “eu” pensante, mas também dentro do meu corpo, de algum modo. E se elas estão somente no meu corpo, então não posso dizer sequer que este corpo está pairando no ar, porque até a existência de ar é duvidosa. O corpo está pairando no nada. Ora, que o “eu” pensante, no sentido abstrativo e extremo, seja uma coisa distinta do mundo real, é uma coisa óbvia porque o mundo real tem objetos que têm extensão e o “eu” pensante não tem extensão nenhuma, mas só existe enquanto pensamento. Mas você pode dizer a mesma coisa do “eu” no sentido cheio e pleno? Ou seja, o meu “eu” que sente, imagina, tem memória etc. é uma coisa total e ontologicamente diferente do mundo em volta? Não. Você não pode dizer isso. Esse “eu” está no mundo e existe como uma parte do mundo que raciocina sobre as outras partes e sobre si mesmo. Então, a famosa dualidade cartesiana — a coisa pensante e a coisa extensa — só existe se você tomar como “eu” pensante o puro “eu” abstrato, que só existe como conceito. Logo, Descartes está afirmando a unidade da substância na hora mesma em que afirma o dualismo.

O dualismo cartesiano não existe. Você pode admitir gradações, níveis, planos de realidade, mas não uma oposição radical entre pensar e ter extensão. Se do pensar faz parte o sentir, e do sentir faz parte o corpo, então o “eu” pensante tem alguma extensão. Se em qualquer coisa que você sinta não houver um elemento quantitativo, não existe mais nada. Por exemplo, se você sente medo, quanto de medo você tem? O medo tem necessariamente uma intensidade que varia. Você tem medo da crise econômica, mas se aparecer um tigre na sua frente querendo comer você, a intensidade desse medo será diferente. Um sentimento cuja intensidade não tenha uma expressão quantitativa não existe de maneira alguma. Quanto de medo você tem? Se você disser “zero”, significa que não tem medo. Se você tem só um pouquinho de medo, nem chama isso de medo, chama de suspeita, de desconfiança, de conjectura e assim por diante. E se o medo for enorme, absolutamente incontrolável, você não chama mais de medo, chama de pânico ou terror, que já é uma emoção diferente. As várias gradações quantitativas do medo determinam diferenças qualitativas entre os vários sentimentos de medo. Isso quer dizer que o elemento quantitativo, ou extensão, está necessariamente presente no sentimento. E se o sentimento faz parte do “eu”, o “eu” não é tão diferente da extensão quanto Descartes estava dizendo no começo.

“...estou, entretanto, certo de que essas maneiras de pensar, que chamo sentimentos e imaginações, somente na medida em que são maneiras de pensar, residem e se encontram certamente em mim.”

Ou seja, os sentimentos e imaginações só existem em mim enquanto modos de pensar. Mas se sentir e imaginar é um modo de pensar, então voltamos ao mesmo ponto. O elemento quantitativo do sentimento faz parte do pensar e, portanto, o pensar não é radicalmente estranho à quantidade ou à extensão, como a chama Descartes.

“E neste pouco que acabo de dizer creio ter relatado tudo o que sei verdadeiramente, ou, pelo menos, tudo o que até aqui notei que sabia.

2. Agora considerarei mais exatamente se talvez não se encontrem absolutamente em mim outros conhecimentos que não tenha ainda percebido. Estou certo de que sou uma coisa pensante; mas não saberei também, portanto, o que é requerido para me tornar certo de alguma coisa?

Ou seja, se eu penso, então posso me perguntar o que me dá a condição de pensar com certeza. Se às vezes tenho certeza e às vezes tenho incerteza, [1:00] então deve haver algo em mim que possibilita a certeza. Essa é a pergunta que ele está fazendo.

“Nesse primeiro conhecimento só se encontra uma clara e distinta percepção daquilo que conheço; a qual, na verdade, não seria suficiente para me assegurar de que é verdadeira se em algum momento pudesse acontecer que uma coisa que eu concebesse tão clara e distintamente se verificasse falsa.”

Lembro daquele versinho do Antonio Machado: “*En mi soledad he visto cosas muy claras, que no son verdad*”.

“E, portanto, parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e distintamente são todas verdadeiras.”

Muito bem, ele acha que concebeu clara e distintamente a autonomia do seu “eu” pensante e a sua radical diferença das coisas extensas. Mas acabamos de ver que as coisas extensas reentraram no “eu” através do fator sentimento. Elas também reentram no “eu” pensante por uma segunda via: quando ele diz que concebe as coisas mui clara e mui distintamente, este “muito” é quantitativo: existe o mais claro e o menos claro e há, portanto, uma escala de gradação. Se há uma escala de gradação, há um elemento quantitativo. Então a quantidade ou extensão, que Descartes só quer reconhecer nas coisas que ocupam espaço, existe também em outras coisas que não ocupam espaço, como é o caso da própria memória. Se você diz que se lembra de alguma coisa, eu pergunto: quanto tempo transcorreu? Isso foi muito antigamente ou foi agora? Logo, você tem aí uma quantidade. Há uma escala de duração na memória. Há uma escala de clareza e obscuridade no pensamento. Sem o elemento quantitativo, nada feito.

“3. Todavia, recebi e admiti acima várias coisas como muito certas e muito manifestas, as quais, entretanto, reconheci depois serem duvidosas e incertas. Quais eram, pois, essas coisas? Eram a terra, o céu, os astros e todas as outras coisas que percebia por intermédio de meus sentidos. Ora, o que é que eu concebia clara e distintamente nelas? Certamente nada mais exceto que as ideias ou os pensamentos dessas coisas se apresentavam a meu espírito.”

Ou seja, se eu concebo claramente a imagem de céu, se estou olhando e pensando nele, só uma coisa é certa: que estou pensando nele. Ou seja, este céu só está presente em mim como algo que pensei. Por que Descartes chega a essa conclusão? Porque ele está examinando a imagem do céu tal como ela está na mente dele, e não como ela estava no céu. Voltamos àquele vício estrutural dos estudos da percepção. Se eu estudo somente o sujeito, descubro que todos os elementos da percepção estão no sujeito, independentemente do objeto.

Agora, e se fizermos o contrário? Se estudarmos no objeto tudo aquilo que ele precisa ter para poder ser percebido, não por um sujeito, mas por qualquer sujeito? Veremos que existe em todo objeto uma série de traços, de elementos, de características que têm de estar presentes para ele poder ser objeto antes e independentemente de ele poder ser percebido por quem quer que seja. É isso que Nicolai Hartmann chamava o “*a priori* objetivo”. Ou seja, não há só um “*a priori* subjetivo”, há também um objetivo. E se eu estudar esses elementos em qualquer objeto, vejo que este estudo independe da forma de percepção do sujeito.

Por exemplo, se eu considerar um objeto que abarque completamente tudo quanto existe, já sei *a priori* que ele não pode ser percebido por nenhum sujeito finito. Isso é totalmente *a priori*. Mas isso está nas limitações do sujeito ou está no próprio objeto? Se eu digo que o objeto abarca tudo quanto existe, então ele abarca necessariamente o próprio sujeito que o percebe. Logo, o fato de ele não poder ser percebido por nenhum sujeito finito, não deriva exclusivamente de uma limitação do sujeito, mas da própria ilimitação do objeto considerado em si mesmo e independentemente de qualquer sujeito em particular que venha a percebê-lo.

Se eu digo que um objeto ocupa um lugar no espaço, estou supondo que ele ocupa um lugar no espaço para qualquer sujeito que venha a conhecê-lo, independentemente das limitações deste ou daquele sujeito em particular. Então, se tenho aqui uma bola, ela ocupa um lugar no espaço e ocupará um lugar no espaço para qualquer sujeito que venha a percebê-la. Eu não preciso estudar a psicologia do sujeito, a estrutura de percepção do sujeito, para saber isso. A estrutura de percepção pode ser enormemente variada, desde uma formiga até um ser humano, passando por um elefante, um hipopótamo, uma minhoca e assim por diante. Todos eles, se algo perceberem da bola, a perceberão no espaço, porque ela está no espaço. O objeto tem em si uma série de características que independem totalmente da forma de percepção do sujeito, porque elas são as mesmas para qualquer sujeito.

Descartes diz que o que ele concebia nesses objetos clara e distintamente era simplesmente o fato de que eles se apresentavam a seu espírito. Porém, ele não diz que esses objetos estavam presentes exclusivamente a esse espírito e que eles não fossem nada em si mesmos. Isso não está claro em lugar nenhum. Ele não provou isso em parte alguma. Ele provou que se ele sabe algo desses objetos é porque eles se apresentaram a seu espírito. Bom, mas isso é o óbvio ululante. Porém, que eles em si mesmos não eram nada, e que somente a atividade do seu espírito era transparente para ele, não está provado em parte alguma, porque ele simplesmente não examinou esse aspecto. Ele examinou somente o sujeito, e examinando o sujeito, naturalmente você nada vai concluir sobre o objeto.

“Mas havia ainda outra coisa que eu afirmava, e que, devido ao hábito que tinha de acreditar nela, pensava perceber mui claramente, embora na verdade não a percebesse de modo algum, a saber, que havia coisas fora de mim donde procediam essas ideias e às quais elas eram inteiramente semelhantes. E era nisso que eu me enganava; ou, se eu julgava talvez segundo a verdade, não havia nenhum conhecimento que eu tivesse que fosse causa da verdade de meu julgamento.”

Ou seja, a crença de que esses objetos existiam fora dele não era fundamentada. Eu pergunto: e a crença de que eles existem somente nele? Também não está fundamentada, porque ele nada pode dizer a respeito de um objeto se examina somente o sujeito. [1:10] Portanto, quando escapa de uma crença não fundamentada, ele cai numa outra menos fundamentada ainda, que naquele momento lhe parece muito clara e distinta.

“4. Mas quando eu considerava alguma coisa de muito simples e de muito fácil no tocante à Aritmética e à Geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas semelhantes, não as concebia eu pelo menos bastante claramente para assegurar que eram verdadeiras? Certamente, se julguei depois que podia duvidar destas coisas, não foi por outra razão senão porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse podido me dar uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no concernente às coisas que me pareciam mais manifestas.”

Porém, quando você soma dois e três, esse dois e esse três existem somente no seu espírito? Não há nada neles que imponha um limite intransponível ao seu espírito? Se o dois é dois ele não é três, e se o três é três ele não é dois. Por outro lado, não existe nenhum dois que não se transforme em três se lhe for acrescentado uma unidade, e não existe nenhum três que não contenha um dois dentro dele. Tudo isso são características dos próprios números e não depende que eu pense neles. No

próprio momento em que penso essas realidades elementares da matemática, esbarro em objetos que têm uma consistência própria e não deixam fazer com eles o que eu quiser. Todas as vezes que eu somar dois mais três vou obter cinco, ainda que eu não queira. Como eu posso dizer que esses objetos existem somente no meu espírito?

Por exemplo, se eu concebo uma figura geométrica no meu espírito, meu “eu” pensante está com total liberdade em relação aos objetos exteriores criando um objeto. Esse objeto concebido permanece o que ele é ou não? Na hora em que eu inventei um quadrado, ele permanece um quadrado? Ou é somente o meu espírito que o mantém quadrado? Se isso dependesse exclusivamente do meu espírito, o quadrado deixaria de ser quadrado e adquiriria outra característica na hora em que eu deixasse de pensar nele. E, no entanto, pensei um quadrado, depois pensei uma outra coisa e em seguida voltei ao quadrado, e ele continua quadrado.

Isso significa que o meu espírito, na hora em que lida com objetos da aritmética ou da geometria, não está totalmente livre. Ele está esbarrando na estrutura de uma objetualidade que existe por si mesma. E se ela não existisse por si mesma, ela teria a fluidez e a inconstância do meu próprio pensamento. Meu pensamento, por sua vez, quando o considero como realidade concreta, tem toda esta fluidez e confusão da imaginação, da memória, do sentimento etc., e quando o considero somente na pureza do “eu” pensante, só existe como conceito e não como realidade experienciável.

“Mas todas as vezes que esta opinião acima concebida do soberano poder de um Deus se apresenta a meu pensamento, sou constrangido a confessar que lhe é fácil, se ele o quiser, proceder de tal modo que eu me engane mesmo nas coisas que acredito conhecer com uma evidência muito grande. E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que penso conceber mui claramente sou de tal maneira persuadido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder, ainda assim jamais poderá fazer com que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo;”

Aí existe uma convicção de que sou algo e de que existo. Onde está essa convicção? No “eu” pensante. Mas em qual dos dois “eus” pensantes? No “eu” puramente abstrato do *cogito*? Não pode ser. O “penso, logo existo” só sabe isso. E o sabe não como experiência, mas apenas como resultado de um raciocínio. Se existe um elemento de convicção, ele está presente no “eu” concreto, não no puro “eu” pensante. Portanto, este “eu” pensante, para poder ter convicção de qualquer coisa, precisa no mesmo instante afirmar a existência de tudo o mais, afirmar a existência do mundo.

“...ainda assim jamais poderá fazer com que eu nada seja enquanto eu pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu não tenha jamais existido, sendo verdade agora que existo;”

Ou seja, não apenas existo neste instante atomístico do “eu” pensante, mas existo temporalmente, biograficamente, com minhas ideias, minhas imaginações, meus sentimentos etc.; olha aí o “eu” pensante concreto retornando à cena com todos os elementos quantitativos que o compõem.

“... ou então que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas semelhantes, que vejo claramente não poderem ser de outra maneira senão como as concebo.

5. E, por certo, posto que não tenho nenhuma razão de acreditar que haja algum Deus que seja enganador, e mesmo que não tenha ainda considerado aquelas que provam que há um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bem frágil e, por assim dizer, metafísica. Mas afim de poder afastá-la inteiramente, devo examinar se há um Deus, tão logo a ocasião se apresente; e, se achar que existe um, devo também examinar se ele pode ser enganador: pois, sem o conhecimento dessas duas verdades, não vejo como possa jamais estar certo de coisa alguma.”

Ele acredita que isolou o “eu” pensante. Nós acabamos de ver que este “eu” pensante não existe como objeto de experiência, mas apenas como conceito. Portanto, radicalmente, Descartes não é este “eu” pensante abstrato do qual está falando, ele é um “eu” concreto. E, no entanto, ele se situa

do ponto de vista do “eu” pensante, e fazendo abstração de tudo quanto é mundo, ele pretende encontrar diretamente neste “eu” pensante, a marca do Deus que garante a certeza dos seus conhecimentos. Daqui para diante a coisa vai complicar um pouco e eu vou deixar isso para a aula seguinte. Vamos fazer uma pausa.

Perguntas dos alunos

Em primeiro lugar um aluno envia o seu exercício do necrológio e está muitíssimo bem feito. Como esclareci no começo, esse exercício tem de ser repensado de tempos em tempos, porque você parte de uma imagem abstrata e genérica e a coisa vai se precisando com o tempo, justamente na medida em que você vai se aproximando de realizar o que era o seu plano ideal de vida. Na medida em que você vai fazendo isso, a coisa vai modificando ou pelo menos se esclarecendo e se tornando mais precisa. Acho que o ideal disso é um dia, quando você estiver com a minha idade, por exemplo, poder dizer “eu estou fazendo exatamente o que eu queria fazer”.

Eu nunca quis ser outra coisa além do que sou. Eu gostaria de fazer mais, quantitativamente. Por exemplo, acho que o material escrito que eu publiquei é ridículo em comparação com a quantidade de aulas. Então eu gostaria de ter escrito muito mais. Mas não é uma diferença qualitativa, mas apenas quantitativa. Nesse sentido, não posso me queixar, não posso dizer que a minha vida deu errado e tomou outro rumo. A coisa está se desenvolvendo exatamente no sentido que eu esperava. Eu acho que se eu pude fazer isso, todo mundo pode.

Além disso, as limitações que você tem de aceitar para poder realizar o seu plano, para poder ser quem você quer ser, é uma coisa que vai ficando muito mais clara [1:20] com o tempo. Esse exercício só faz sentido se ele ficar para você como uma espécie de referência permanente a qual você pode voltar. Não que você precise fazer o texto de novo, mas você precisa pensar no assunto de novo. Se for preciso escrever, escreva, para não perder. Isso vai no mesmo sentido de quando você funda uma entidade, uma igreja, ou um partido político. Nessa situação você faz uma declaração de intenções — *statement of purpose*. Isso funciona no mínimo como uma régua para você avaliar se está se afastando ou se aproximando da coisa.

Aluno: Assisti à sua aula “Teoria do Estado” e compreendi a diferença entre conceito e símbolo autoexplicativo. Pareceu-me que a compreensão do conceito tem maior apelo para o indivíduo que busca sinceramente compreender o objeto de estudo, e o símbolo tem um apelo universal, ou à multidão, e é usado principalmente para persuadir...

Olavo: Para persuadir não. Persuadir outras pessoas é um objetivo secundário do símbolo. Em primeiro lugar é fornecer ao próprio movimento uma identidade, e aos seus membros um senso de participação. A persuasão já é um objetivo mais externo. O símbolo na verdade tem uma função muito profunda. Por exemplo, eu assisti o começo da formação do PT e vi que o sujeito participar do PT era uma forma de identidade que ele queria. Era outro círculo de amigos, um conjunto de emoções, um vocabulário específico, certas maneiras até de vestir e de falar. Tudo isso era o símbolo autoexplicativo. Quando se falava “PT”, tudo isso era evocado na cabeça das pessoas. Na verdade, lembro-me que no começo o PT tinha mais atividade social do que outra coisa. Eram festas, encontros etc. Não era uma atividade propriamente política. A ideia era congregar pessoas e fazer com que adquirissem aquele sentido de identidade comunitária, e foi por isso mesmo que funcionou.

Aluno: ...visto que os símbolos têm esse maior poder de persuasão...

Olavo: Usando persuasão neste sentido mais elástico, incluído o que foi dito acima...

Aluno: ...inevitavelmente não teremos de usá-lo, caso no futuro tenhamos alguma pretensão de participação política?

Olavo: Sem sombra de dúvida. Acontece que esses símbolos não surgem do nada. Acho que estudar a origem do PT, sobretudo a sua origem cultural, psicológica etc., seria muito interessante. Dificilmente você tem a chance de observar um fenômeno desses em toda a sua extensão, desde a sua origem. Por exemplo, o símbolo do operário: a coisa que mais faltava na esquerda brasileira era operários. Daí encontraram um, que era o Lula, e aquilo virou um símbolo unificador, de certo modo. É claro que ainda hoje os operários não são a grande massa militante do PT, mas são o símbolo que o unifica, do mesmo modo como o Partido Comunista da URSS também não era um partido proletário, mas tinha no proletário o seu símbolo unificador. O símbolo unificador, de alguma maneira vai surgir naturalmente, na medida em que uma certa visão do mundo vai se consolidando na cabeça das pessoas. O símbolo surge sozinho de alguma maneira e depois adquire um poder autônomo. Não é questão de você usar os símbolos; de certa maneira você vai ter de incorporar aquilo, vai ter de ser aquilo.

Nós temos, por exemplo, todos os símbolos do Cristianismo. O que você tem de fazer é infundir uma vida nova nesses símbolos. Infundir vida nova significa interpretá-los de outras maneiras, relacioná-los com elementos da vida presente que não estavam necessariamente incluídos no seu sentido originário, mas que têm uma continuidade com ele e assim por diante. De qualquer modo, a perspectiva de atuação política no Brasil é tão remota que nós não precisamos nos preocupar com isso agora.

Aluno: A respeito dessa questão sujeito-objeto, e a abordagem kantiana a respeito, o que podemos dizer da crítica de Schopenhauer, como apêndice à sua obra principal O Mundo como Vontade e Representação? Na medida em que Schopenhauer identifica sujeito e objeto como indissociáveis, e também a coisa em si como conhecida (vontade) e não oculta ao sujeito, além de atribuir à sua filosofia a investigação imanente restrita ao mundo dos sentidos e do entendimento, ele superou as inconsistências kantianas?

Olavo: Em parte sim, mas aqui ele diz “a vontade não é oculta ao sujeito”, e em grande parte ela é. A vontade tem muito a ver com o conceito do inconsciente, não como apareceria no Dr. Freud, mas como já circulava de alguma maneira no pensamento alemão desde o século XVIII, quer dizer, uma força oculta que nos conduz, nos arrasta inevitavelmente, e esse é o sentido em que ele fala da vontade. Então, você não pode dizer nem que a vontade é conhecida do sujeito e nem totalmente oculta. Aí também existe uma tensão entre as duas coisas. Eu não acredito que Schopenhauer tenha resolvido o problema colocado por Kant, mas em alguma coisa ele ajudou.

Aluno: Tenho uma pergunta que me acompanha há muito tempo: Platão é constantemente acusado de ser dualista, de fazer aquela distinção, separação da alma com corpo, sendo esta a prisão daquela, de maneira que a alma parece ser mais importante que o corpo. Isso parece muito com o gnosticismo. O senhor podia comentar isso?

Olavo: Claro. Existe toda uma vertente platônica no gnosticismo, mas você não pode esquecer duas coisas. Primeiro: tudo o que Platão escreve é experimental. Platão nunca é dogmático. Segundo: existe o problema da expressão literária. Ele está querendo expressar algo de uma experiência, e essa expressão toma esse sentido. Se você perde isso de vista, você consolida um negócio chamado doutrina platônica e cai no mesmo problema que eu estava mencionando no começo da aula. Quer dizer, absorver e discutir a doutrina platônica tal como normalmente se faz, e passar a discutir se ela está certa ou errada, se é gnóstica ou não, isso para mim é tudo perda de tempo.

Não será totalmente perda de tempo, se isto não for isolado de uma outra atividade mais profunda, que é compreender o pensamento platônico na sua fonte, ou seja, desde as experiências que o originaram e acompanhar sua transmutação. Às vezes eu chamo esse processo de extrusão. É um termo geológico, usado quando uma camada mais profunda vem à tona. É quando algo da experiência, uma experiência que em si mesma não é verbal, consegue se externalizar verbalmente. Nem sempre vale à pena você transformar isso numa expressão doutrinal, numa afirmação sobre a natureza da realidade. Às vezes é isso, mas nem sempre é, e mesmo quando é, o importante não é esse lado, não é o seu valor doutrinal, mas o que ela pode nos ensinar sobre este processo de exteriorização, de extrusão da experiência. É ali que você tem de entrar. Qual é a experiência de que se trata? O que Platão realmente viu? O problema da sua expressão filosófica é tão difícil, tão problemático em filosofia quanto em literatura. Quer dizer, nem sempre o sujeito acerta o que ele quer dizer. E o valor principal não está exatamente no que ele conseguiu dizer, mas naquilo que ele estava tentando dizer, e que às vezes você mesmo tem de continuar tentando.

Foi assim que eu descobri o negócio dos quatro discursos de Aristóteles. Eu vi que ele estava tentando dizer alguma coisa que não saía, mas estava lá, de alguma maneira. Por exemplo, quando leio autores católicos dizendo que Platão era um gnóstico, eu digo que ele é se você quiser entendê-lo assim, mas se você quiser interpretá-lo de outra maneira também funciona. Porque nada na obra de Platão indica que ele pretendesse estabelecer uma doutrina definitiva sobre alguma coisa. Tudo ali é experimental, é *tentativo*, como dizem aqui — não existe esta palavra em português, mas algumas pessoas [1:30] até usam —, e não dogmático.

O que você busca quando lê uma obra de literatura? Você busca o acesso a uma experiência interior que foi do autor e que pode ser sua, e eu acho que é com esse mesmo espírito que você tem de ler uma obra de filosofia, porque a tese separada da experiência que a originou não significa absolutamente nada. Existe um livro do Ferdinand Alquié, onde ele diz que o que caracteriza realmente as filosofias não são as suas teses, mas o procedimento, que ele chama *démarche*, ou uma série de procedimentos. Essa série de procedimentos é justamente a transfiguração da experiência num conteúdo intelectualmente relevante, e essa transfiguração nem sempre dá certo, mas é sempre valiosa de alguma maneira.

Foi na Idade Média, durante o período escolástico, que as pessoas se acostumaram a tomar as teses separadamente e discuti-las. Elas pegavam um problema e ouviam várias opiniões a respeito — o que não deixa de ser um método muito bom também, sob certos aspectos. Fulano diz isso, outro diz aquilo, e nós pegamos essas várias teses e tentamos articulá-las e ver o que há de comum entre elas para resolver o problema a partir daí. Isso é muito bom para estudar um objeto ou um problema filosófico, mas não para entender as filosofias daqueles indivíduos cujos materiais você está usando, porque afinal de contas você está separando uma tese não só do corpo da sua filosofia originária, mas está isolando da experiência que a originou.

Vamos supor que você vai estudar o problema da alma. Existe vida após a morte? Então fulano diz isso, outro diz aquilo. Bom, é uma maneira de fazer, é o método dialético do próprio Aristóteles. Mas com isso você está estudando o problema em si e não as filosofias que existem a respeito. Se você quer compreender a filosofia do seu fulano, você vai ter de penetrar na experiência dele, e isso quer dizer que o valor de afirmação das várias sentenças, o valor *tético*, de tese, tem de ser relativizado. Nada é propriamente uma tese filosófica. Tudo é parte de um processo, de uma *démarche*, como diz Ferdinand Alquié, e é justamente pegando essas *démarches*, aprendendo a revivê-las, que você entende esses camaradas.

Nunca se trata de discutir uma doutrina. Por exemplo, aqui em Descartes não estou discutindo a doutrina cartesiana para saber se ela está certa ou errada. Tudo o que eu estou investigando é a experiência da qual ele partiu, e se ela está exposta de maneira clara e correta no seu texto. Estou

chegando à conclusão de que não está, mas quem pode negar que essa experiência em si é importante e valiosa, e que o simples fato de ter chamado atenção para ela já justifica que nós ainda tenhamos interesse em ler René Descartes. Prossegue a pergunta:

Aluno: Diversas vezes vi professores universitários defendendo certas filosofias dizendo que se as postulações determinadas pelo filósofo não são corretas, ou não são mais válidas, pois foram válidas para o seu tempo, o método pode continuar valendo. Se não me engano é o caso de um texto de Georg Lukács defendendo o materialismo histórico dialético. É possível que as conclusões de um filósofo sejam descartadas e o seu método continue sendo utilizado com a segurança de querer dar conta do objeto pressuposto?

Olavo: Chamar isso de método é um exagero. O que Ferdinand Alquié chama de *démarche* é um certo procedimento, não é um método que possa ser formulado e transposto para outras ocasiões e ser usado por outras pessoas. Não é exatamente assim. *Démarche* quer dizer encaminhamento. Então um encaminhamento não chega a ser um método. Método quer dizer um caminho. Encaminhamento não é um caminho ainda. O sujeito está procurando um caminho. Então o que realmente vale é este encaminhamento, essa *démarche*, e se você procura isso nos filósofos você sempre vai sair ganhando, pois estará aprendendo com eles. Mesmo se ele chegar a uma conclusão completamente estapafúrdia.

Isso inclui o próprio Karl Marx. Por exemplo, quando ele decide encarar toda a vida social, cultural, etc. a partir do substrato econômico, é uma boa ideia. Nós temos de fazer isso. Algum dia alguém tem de fazer isso para ver o que dá. Mas como ele encaminha isso? Encaminha muito mal, porque na verdade ele não investiga isso. Ele parte desse pressuposto e não prova nunca que as coisas são assim. Ele está interessado justamente em afirmar esse predomínio do fator econômico, embora não o faça de maneira geral. Ele não coloca jamais isso como um preceito geral. Acusar Marx de economicismo nem sempre é justo, embora se torne economicista na análise que faz do capitalismo, não das outras formações sociais anteriores. Quando ele vai focar o capitalismo, o reduz ao esquema econômico, que ele chama de mais-valia, apagando a presença de todos os elementos religiosos, culturais, morais, intelectuais, políticos etc. Ou seja, primeiro separa e isola, e depois pega esse elemento que isolou e diz que isso é tudo, e que é a essência do processo. Mas como é que você sabe se isso é a essência do processo se você não examinou os outros fatores? Isto ainda sem questionar se a tal da mais-valia existe. Mas, supondo-se que exista, ela não precisa necessariamente ser o fator ativo principal do processo; há outros fatores também.

Os marxistas dizem isso: se o marxismo errou no seu conteúdo, o seu método continua válido. Eu nem sei o que essa sentença quer dizer, porque primeiro precisamos ver se o encaminhamento, se a *démarche* chegou a se consolidar num método. Se tivesse chegado a se consolidar num método, então esse método seria uniforme em todos os autores marxistas, o que não é absolutamente o caso. Cada um usa um método completamente diferente. Em que sentido, por exemplo, Antônio Gramsci ainda raciocina segundo o método marxista? Para ele o fator ativo é a cultura, e o sujeito preferencial da revolução não são os proletários e sim os intelectuais, e o partido é um partido de intelectuais, usando aí o artifício em parte leninista de denominar um partido proletário porque os intelectuais que o compõem falam em nome de um proletariado futuro. Em que medida isso aí é método marxista? Marx, quando partiu deste encaminhamento de procurar base econômica, acreditava que isso era real, não um artifício de retórica, como virou depois em Lênin e no próprio Gramsci. A base econômica da sociedade, em Gramsci, não existe, mas ela ainda continua sendo usada como um símbolo unificador do próprio partido. O partido quer se sentir um partido proletário, então apela àquela interpretação materialista da história como um argumento retórico, mas na verdade está usando uma interpretação da sociedade que é totalmente diferente da de Marx, e que não tem nada a ver com o método marxista.

Quando um sujeito diz que o marxismo falhou na análise objetiva da realidade, mas que seu método continua valendo, muitas vezes — ou na quase totalidade dos casos — não é o método marxista que ele está usando, mas está usando outro método e ao mesmo tempo usando o marxismo apenas como símbolo autojustificador para dar um senso de unidade ao partido. É como se aparecesse uma religião e daqui a pouco as pessoas estivessem praticando outra coisa completamente diferente. É como a Teologia da Libertação. A TL ainda fala em nome do cristianismo, usa o cristianismo como símbolo unificador, mas substantivamente não tem cristianismo nenhum lá, assim como não tem marxismo nenhum dentro de Antonio Gramsci. O que tem é comunismo, isso sim. Tem um partido comunista, um movimento comunista. Antonio Gramsci só é marxista no sentido retórico da coisa. Substantivamente não é. E quando Ernesto Laclau tira aquela conclusão de que o partido não representa nenhuma classe, mas a sua [1:40] retórica cria a classe que vai trabalhar para ele, está tirando a conclusão que já está implícita em Gramsci. Essa história de que o conteúdo não é válido, mas o método ainda é, também é retórica. Isso não acontece realmente.

Em muitos pontos não vejo como algumas análises de Georg Lukács possam ser chamadas de marxistas. Quando ele diz, por exemplo, que heróis importantes do romance do século XIX como Raskólnikov, Lucien de Rubempré ou Julien Sorel são inspirados em Napoleão Bonaparte, isso é verdade. Napoleão Bonaparte provou por a+b que um sujeito podia sair do nada e virar um imperador, e dali a pouco todo mundo falou: “ah, é uma boa ideia, eu também quero”. Mas o que isso tem a ver com a classe proletária ou com o capitalismo? Nada. Do mesmo modo como no tempo de Maquiavel: todo mundo estava impressionado com as realizações de Tamerlão. Ele era um cara que ninguém sabia de onde tinha saído e que saiu arrasando e destruindo tudo: um bárbaro, analfabeto, que está nos derrotando. Todo mundo desejava se inspirar no exemplo de Tamerlão e ser tão brutal quanto ele, porque parecia que esse era o modo de se obter sucesso na vida.

O que há de marxismo nesse processo normal da imitação do sujeito bem sucedido? Não há nada. Mas é algo que pode ser enxertado depois num discurso marxista, até porque dentro do movimento comunista sempre houve pessoas que pensavam um pouco diferente do que estava em Karl Marx ou em Lenin, mas ao mesmo tempo tinham a sua identidade pessoal formada inteiramente pela identidade do partido, que era a sua vida, a sua família, o seu ideal, tudo para eles. Então, se você pensa uma coisa que é totalmente diferente do marxismo, tem de dar um jeito de fazer aquilo parecer marxista, não para enganar os outros ou só por medo de ser punido, mas por medo de perder a sua base existencial. Ainda que você não seja mais marxista, você tem de se sentir marxista, porque senão vai ficar solto no ar.

A imagem do indivíduo solto no ar, desgarrado de toda a raiz comunitária, é uma imagem terrorífica, que aparece, por exemplo, em Salman Rushdie. Quando ele se desliga do Islã, começa a aparecer essa imagem em suas narrativas. O sujeito está boiando no ar, atravessando o espaço sozinho. E quem é esse cara? É ele mesmo. Então, o cara que de repente rompesse com o marxismo ficaria assim. Isso aconteceu com muitas pessoas que romperam com o marxismo. Um exemplo característico é Arthur Koestler. A hora em que ele rompe com o marxismo, fica solto no ar e começa a procurar uma raiz mais profunda. Ele tenta primeiro encontrar uma raiz comunitária, vai para a Inglaterra e se torna um súdito britânico, mas não consegue se integrar na sociedade. Aquilo tudo é muito esquisito para ele, tem muita coisa ali de que ele não gosta, se sente mal, e as pessoas às vezes o rejeitam. Por exemplo, ele faz uma campanha violentíssima contra a pena de morte e a favor da eutanásia. Então todo mundo começa a jogar pedra nele, inclusive as mesmas pessoas que o aplaudiam no tempo em que falava contra o comunismo. Depois ele escreve um livro inteiro contra o behaviorismo. Então todo o pessoal do mundo anglo-saxônico, que era puxa-saco do behaviorismo, fica brabo com ele. Então você o vê buscando uma raiz mais profunda dentro da alma humana: já que ele não tem um arraigamento comunitário, tem de encontrar um arraigamento metafísico, por assim dizer. Mas, por outro lado, era um cara de formação científico-materialista e tenta usar esses mesmos métodos. Ora, a insistência nesses métodos acadêmicos, por assim dizer,

faz com que ele se interesse, por exemplo, pelas experiências com LSD feitas por Timothy Leary. E claro que ele teve decepções com a coisa. Por exemplo, ele tomou LSD e ficou ouvindo música e dizia que aquilo era maravilhoso. Quando terminou, porém, disse: “de fato é maravilhoso, mas agora eu não sei o que vi de tão maravilhoso ali, e pior, eu nem lembro que música era”. Tudo isso são caminhos que não levam a parte alguma. Mas a vida desse camarada, entre outras muitas de indivíduos que romperam com o marxismo, revela isto: o marxismo não é só uma filosofia, nem só um movimento político, mas um modo de vida, um estilo de vida, um modo de ser, uma ética, um conjunto de sentimentos de um poder que você não imagina.

Alguém aqui recomendou o livro de um sujeito chamado Jan Valtin. O livro chama-se *Out of the Night*, foi publicado no Brasil com o Título *O Espião Que Enganou O Terceiro Reich* — título medonho, porque o cara fez milhões de coisas e só uma tem relação com o Terceiro Reich —. O livro é a história de um militante que desde muito jovem se meteu na revolução comunista na Alemanha e passou por mil e uma aventuras. É extraordinariamente bem escrito, mas você, desde a primeira página, sente a identificação profunda dele com os companheiros. Aquele espírito de fazer parte de uma camaradagem mundial de pessoas que estão dedicadas ao bem futuro da humanidade. Nossa! isso põe uma personalidade de pé. Isso é tudo de que você precisa para sentir que é alguém, que é bom, que está do lado certo etc. E instantaneamente ele tem aquele ódio aos adversários — aquele mesmo a que me referi no artigo sobre Lionel Trilling —, aquela incapacidade de ver alguma coisa de humano no adversário. Isso não é só um símbolo persuasivo, é uma identidade.

Esse é o fator que leva alguns filósofos, pensadores e escritores a dizer que se desiludiram com o conteúdo do marxismo. Eles dizem que o conteúdo não funciona, então temos de resgatar o método. Na verdade ninguém faz isso. Por exemplo, eu vejo os autores discípulos de Georg Lukács tentando dar um simulacro de marxismo a coisas que já não são mais marxismo. É um problema de suas identidades pessoais que estão vacilantes, e tentam restaurá-las por outros meios. Quando li Ernesto Laclau, vi que ele não pode ser chamado de marxista em nenhum sentido, nem remoto, da coisa. Ele não é marxista, mas é comunista. Ele está dentro do movimento, ali está a sua identidade. Esse movimento já trocou de pretextos sociológicos e metodológicos mil e uma vezes, e vai continuar trocando.

O que é realmente transportável não é o método ou o caminho, mas é o encaminhamento, a *démarche*. Essa *démarche* é uma lição para sempre, porque é um exemplo humano da busca da verdade no meio de todas as suas complexidades. Você vê não uma doutrina acabada para ser discutida, mas vê uma inteligência humana mesmo, lutando com as suas dificuldades, tentando enxergar alguma clareza no fundo da experiência. Quando Aristóteles diz que a verdade só existe no juízo, note bem, ele não está dizendo que a verdade só existe no nosso pensamento. O juízo para ele tem um alcance objetivo, ou seja, são juízos, sentenças que estão de certo modo implícitas na própria estrutura da realidade e que através de nós se verbalizam. É isso o que todo mundo está procurando. Mesmo quando Descartes diz que está examinando apenas o pensamento dele, o que ele está querendo dizer é que isso é a estrutura da realidade. Até o mais extremo subjetivismo pretende ter uma validade objetiva.

Aqui há várias perguntas [1:50] interessantes do Benjamin Mann, que é o *proofreader* de algumas das nossas traduções para o inglês. As perguntas não são baseadas no curso, mas num artigo meu “A consciência humana em perigo”. São perguntas sobre Santo Agostinho. São perguntas extraordinariamente importantes e que valeriam até uma aula inteira a respeito. Vou fazer essa aula mais tarde. Nós temos de terminar Descartes primeiro.

Transcrição: Fernando Opis - Instituto Olavo de Carvalho – Curitiba

Revisão: Rodrigo Fernandes Moreira

Revisão Final: Fabiano Rollim