Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 212
20 de julho de 2013

[versão provisória]

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

Boa noite a todos, sejam bem-vindos.

Temos aqui a continuação do texto [do livro] de Jean Brun, *Filosofia e Cristianismo*¹, que ainda vai nos ocupar por pelo menos mais duas aulas, creio eu. Então vamos lê-lo e comentá-lo. Eu repeti a última sentença do fascículo anterior.

“Estamos portanto aqui em presença de teorias da salvação pelo conhecimento, idéia que se reencontra no coração da gnose. Nada é mais claro, a esse respeito, do que o apócrifo Evangelho segundo Tomás, onde se pode ler: ‘O Reino está dentro de vós e fora de vós. Quando conhecerdes, então sereis conhecidos e sabereis que sois vós o filho do Pai-Vivente; mas, se vos acontece de não vos conhecerdes, então estais na pobreza e sois vós a pobreza.’”²

É evidente que nesta perspectiva o conhecimento que o sujeito adquire de si mesmo coincide em gênero, número e grau com o conhecimento que Deus tem dele, ou seja, na medida em que nos conhecemos, sabemos algo do que Deus sabe de nós. Porém, é claro que identificar as coisas de modo [a achar] que pelo simples autoconhecimento o indivíduo já adquire como que um olhar divino foi um grande engano, mas que tem um fundo de verdade que mais tarde se tornará claro nas *Confissões* de Santo Agostinho, em que, de fato, é Deus que revela Agostinho a ele próprio. Mas não quer dizer que Deus possa fazer isso integralmente; ninguém pode ter um conhecimento integral de si mesmo, pelo simples fato de que sua vida não acabou. Isso quer dizer que enquanto o sujeito está vivo, pode continuar se transformando, e por mais que tenha consciência de si mesmo, tem coisas que ele ignora simplesmente porque elas não aconteceram ainda ou porque aquele aspecto seu não se manifestou, de modo que seu autoconhecimento profundo só coincide muito parcialmente e é somente um fragmento do Deus sabe dele.

De fato, seria preciso levar em conta o seguinte: o conhecimento que Deus tem das coisas não é como o nosso; nosso conhecimento é puramente mental, ao passo que o pensamento de Deus é *realidade*, é um pensamento criador, Ele cria as coisas pela Sua *Palavra*. Isso se observa logo no começo da Bíblia, quando Deus fala “Faça-se a luz”, e então a luz aparece — eu quero ver alguém fazer isso. Logo, o nosso conhecimento é uma pura *representação* da realidade, não é a realidade, e basta isso para que [ele] seja necessariamente um conhecimento deficiente em comparação com o conhecimento divino, evidentemente. Porém, esse conhecimento é o único adequado ao ser humano. Por exemplo, nós podemos conhecer do universo um número infinito de coisas que não podemos alcançar e muito menos fazer. Então, a proporção entre a medida do conhecimento

¹ Traduzido por Olavo de Carvalho do original *Philosophie et Christianisme* (L'Age d'Homme, Québec, 1988). [As notas feitas pelo revisor da transcrição, como é o caso desta, serão designadas por “N.R.”, as marcadas como “N.T.” são as notas do tradutor, e as que não receberem designação são do autor do texto das citações.]

² *L'Évangile selon Thomas, logion III*, présentation et commentaire de Philippe de Suarez, 2e. éd. revue, Marsanne, Éditions Metanoia, 1975, p. 5.

humano e a do conhecimento divino é incomensurável, não só quantitativamente, mas também *qualitativamente*. O conhecimento divino *é outra coisa*; ele não é aquilo que nós chamamos de conhecimento.

Quando a Bíblia fala por exemplo da “árvore da vida” e da “árvore do conhecimento do bem e do mal”, trata-se evidentemente do conhecimento divino do bem e do mal, o qual não é o nosso conhecimento. Deus determina o que é bem e mal. Na verdade, a ambição de comer da árvore do conhecimento e conhecer o bem e o mal não é simplesmente [a de] adquirir o discernimento do bem e do mal — isso é uma capacidade humana natural —, mas [a de] adquirir o poder de *determiná-los*.

Muito bem, continuemos:

“Todavia, esse acesso à verdade, no qual o homem se faz agente da sua própria libertação ao encontrar em si mesmo o meio de se curar de si, (...)”

Isto é, o homem é ao mesmo tempo a doença, o meio de cura, a cura e a futura saúde.

“(...) implica um conhecimento iniciático árduo, e numerosos são os que, prisioneiros da caverna, ignorantes satisfeitos ou bárbaros irrecuperáveis, não chegam ao desenvolvimento supremo.

Seria totalmente diferente caso essa verdade fosse definida pelo homem em função de uma luz acessível a todos. O acesso à verdade cederia então lugar a uma *instauração* da verdade por um saber universalmente comunicável.”

Com “instauração” ele quer dizer que bastaria *declarar* a verdade para ela estar ao alcance de todos, ao passo que no outro caso — na perspectiva grega — havia um elemento secreto, havia um véu cuja retirada podia ser muito trabalhosa. A verdade, por existir fora e também dentro do homem, era acessível a ele; embora ela o transcendesse de algum modo, ele poderia, à medida dela, crescer até abarcá-la.

“A essa tarefa consagrou-se o humanismo de Descartes. Com ele a iniciação não comunicável se apaga em favor de um método que toma como ponto de partida que ‘a razão está inteira em cada um’³. A verdade vai, assim, sair do santuário, onde permanecia oculta aos olhos dos profanos, para vir habitar entre os homens ao tornar-se obra do entendimento.

Mas, se se trata de ‘bem conduzir sua razão e buscar a verdade nas ciências’, nem por isso a busca que visa a instaurar a verdade deixa de começar por uma reflexão do homem sobre o homem, o qual chega a isso por uma ‘inspeção do espírito’.”

Essa via não é muito diferente daquela concebida pelos gregos — [a de] um autoconhecimento que revelará a verdade —, só que a verdade [aqui] não é tida como um segredo, como algo que está oculto e precisa ser desocultado, mas como uma obra normal da inteligência humana, a qual está, como diz o próprio Descartes, em parte com ironia e em parte a sério, “igualmente repartida entre todos os homens”.

“O mista, que no santuário esperava que a verdade lhe fosse revelada, cede lugar ao homem que ‘permanece o dia inteiro fechado sozinho numa estufa’ (...)”

Como [era o caso] do próprio Descartes.

³ Descartes, *Discours de la Méthode*, 1a. parte.

“(...) e que tomou a resolução de estudar-se a si mesmo. Mas esse homem vai, ele também, trabalhar em esculpir a sua própria estátua; ele vai raspar, limpar, remover o supérfluo e endireitar o que era oblíquo.”

Só que em vez de fazê-lo no curso de um processo iniciático, ele o fará pelo simples exame racional da situação.

“Pois tal é mesmo o trabalho de abordagem ao qual se consagra Descartes na primeira *Meditação*, onde ele se entrega a uma autodepuração que, através da dúvida, deve conduzi-lo a descobrir o indubitável.”

Descobrir o caminho desde a dúvida até a certeza.

“À difícil démarche iniciática segundo a via ascendente praticada por Plotino, corresponde a laboriosa operação de ascese intelectual que permite a Descartes chegar às evidências fundadoras. Descartes vai em direção ao verdadeiro; sem que isso tenha algo a ver com um subjetivismo qualquer, (...)”

Ou seja, o que ele pretende descobrir dentro de si não é apenas a verdade da sua alma, mas verdades universais que estão depositadas, segundo ele, em todas as almas humanas.

“(...) ele aí vai partindo dele próprio e sem sair dele; a tal ponto que, fechando os olhos, tapando os ouvidos e desviando-se de todos os sentidos, Descartes chega a pensar que o mundo não é talvez senão ‘ilusão e engodo’ por meio dos quais um ‘gênio mau’ pega de surpresa a nossa credulidade.”

Durante algumas aulas⁴ que dei aqui [0:10] e também no livrinho que estou para lançar chamado *Visões de Descartes*⁵, eu tento demonstrar que, ao contrário do que a maior parte dos intérpretes de Descartes entendeu até agora, o “gênio mau” não é uma figura de linguagem, não é um truque ou um recurso literário que Descartes usou para expor os problemas dos quais estava tratando, mas era o problema central dele. Ele diz que estava num estado de dúvida atroz com relação a tudo aquilo que havia aprendido dos jesuítas no colégio de La Flèche, e que por isso mesmo foi levado a tentar essa via da dúvida radical por um processo, digamos, homeopático, ou seja, [o de] eliminação da dúvida pela intensificação dela própria. É o que mais tarde Viktor Frankl chamará de “método da hiper-reflexão”, que consiste em o indivíduo, atormentado por uma dúvida, ampliá-la até ela se tornar insuportável e desaparecer sozinha. Só que o método que Descartes usa não consiste em duvidar disso ou daquilo, mas em colocar praticamente tudo em dúvida, inclusive a existência do mundo, dele mesmo, etc. etc., e eu me pergunto se a simples dúvida em determinados pontos doutrinários específicos que ele aprendeu poderia levá-lo a criar e a adotar um método tão radical.

Eu também enfatizo que o método da dúvida radical tem dentro de si uma contradição psicológica insuperável: pode-se duvidar disso ou daquilo, mas duvidar do conhecimento no próprio ato de conhecer é realmente impossível. Para isso, seria preciso se desidentificar do “eu cognoscente”, mas este é o único que se tem, [portanto] não é possível sair dele para julgá-lo desde fora. Pode-se, depois que se conhece uma coisa, colocá-la em dúvida, mas não se pode conhecer e colocar em dúvida esse conhecimento no mesmo ato, porque isso implicaria negar-se a si mesmo enquanto sujeito cognoscente. Embora Descartes diga que faz isso, ele não o faz efetivamente.

⁴ O professor Olavo introduz o episódio que narrará a seguir do sonho de Descartes caminhando em direção à capela do colégio La Flèche na Aula 76, ministrada em 25 de setembro de 2010. [N.R.]

⁵ Olavo de Carvalho, *Visões de Descartes: Entre o Gênio Mal e o Espírito da Verdade* (Vide Editorial, Campinas, 2013). [N.R.]

Então, esse método da dúvida hiperbólica, segundo eu o entendi, não poderia ser explicado por uma simples dúvida intelectual; seria preciso algo mais profundo que sugerisse a Descartes a necessidade de um tratamento radical — um tratamento cirúrgico, por assim dizer —, e o que eu vi foi que naquele período ele estava de fato num estado de dúvida religiosa muito profunda. Na Holanda, ele conviveu muito com os protestantes, participando de um exército protestante e depois de um exército católico, e existem suspeitas de que lá ele fosse um agente secreto dos jesuítas, o que também não sei, mas é evidente que se ele o fosse, seria obrigado a levar uma vida dupla, o que não é muito favorável à estabilidade e à tranquilidade mental. Então eu vi que Descartes estava realmente vivendo um drama, que não sabia no que acreditar.

No primeiro dos dois períodos em que estive na Holanda, Descartes certamente recebeu o impacto da influência protestante, e embora ele sempre declarasse sua fé católica, suas idéias não conferem com ela, como veremos daqui a pouco. O fato dele interpretar aqueles três sonhos que teve na Alemanha (eu não lembro exatamente em que ano, mas acho que foi em 1611⁶) como se fossem uma mensagem divina revela uma conclusão que nenhum discernimento dos espíritos justifica, porque os sonhos são confusos, nebulosos, não têm nada de revelador, ao contrário, parecem um encobrimento, uma série de disfarces, e a interpretação que Descartes lhes dá depois [só] introduz novos disfarces. Por exemplo, quando ele vê aquele verso “Sim e não” no livro do poeta Ausonius⁷, diz que isso é o “sim” e o “não” pitagóricos, a oposição pitagórica entre a verdade e o erro. Mas o poeta Ausonius não tinha nada de pitagórico, ele era um poeta campestre que só falava de flores, de vacas etc. De onde Descartes tirou esse elemento pitagórico? Evidentemente não foi do próprio sonho, mas de uma interpretação superposta. Entretanto, o “sim” e o “não” podem ser vistos como a expressão de uma dúvida moral ou religiosa: Eu sigo isto ou aquilo? Na verdade, aquilo expressava o próprio estado de dúvida de Descartes.

Na mesma época, ele encontra a peça de Plauto, *O Anfítrião*, na qual já está colocado com mil e tantos anos de antecedência o tema do engodo universal e o tema do *cogito*, da consciência que o “eu” tem de si mesmo como garantia contra a dúvida universal. Descartes encontra isso pronto numa peça, repete esse argumento e jamais cita a fonte. O argumento do “gênio mau” aparece para ele como a primeira formulação séria da dúvida integral, e ele o recebe pronto. Então, o “gênio mau” não é de maneira alguma um artifício, ele é o próprio problema, ele é a dúvida universal. Não é que Descartes já havia formulado todo o problema da dúvida universal e depois encontrou o gênio mau: ele o encontrou na peça de Plauto, e foi como se ele encontrasse ali a descrição do seu próprio estado interior, e portanto a primeira formulação do problema da dúvida universal. Isso está lá no meu livrinho, que deve sair daqui a uns meses.

“É portanto justo na ocasião de uma iluminação interior que são descobertas as ‘sementes de verdade’ (...)”

Notem que no primeiro sonho, Descartes se vê empurrado por um vento em direção a uma Igreja para rezar. O vento é tão forte que ele sente que não consegue caminhar direito, seu pé direito falha e ele tem de se apoiar mais no esquerdo. O Dr. Freud estudando esse sonho disse, com muita razão, que o pé esquerdo é geralmente o símbolo daquilo que está errado, que é pecaminoso, que deve ser evitado de alguma maneira. Assim, já se vê no sonho de Descartes sua consciência de culpa [de] que ele está fazendo algo errado. Ele está resistindo ao vento que o impele à Igreja, mas interpreta o vento como uma força demoníaca; ele inverte o sentido, porque, afinal de contas, o que pode haver

⁶ Na verdade, Descartes teve seus três sonhos em 10 de novembro de 1619. [N.R.]

⁷ O verso é o que inicia a *Écloga 4* do *Eclogarum Liber* (O Livro das Éclogas) do poeta romano Ausonius (c. 310 – c. 395). O verso em latim diz: “*Est et Non cuncti monosyllaba nota frequentant.*” (Em tradução livre: “Sim” e “não”: eis os familiares monossílabos que todos usam constantemente). [N.R.]

de mau num vento que está empurrando um católico à Igreja para rezar? Não há nenhum elemento maligno aí, mas há certamente o medo, e Descartes associa então esse medo à consciência de culpa que ele tem dos seus pecados. Mas que grandes pecados poderiam ter sido esses? É verdade que ele teve um caso amoroso com a empregada e teve uma filha ilegítima — que depois ele batizou —, mas isso foi muito mais tarde. Naquela época, eu não considero que ele estivesse cometendo grandes pecados exteriores que pudessem justificar esse estado de temor a ponto de fugir de Deus. Só podia ser um pecado interior, que seria o próprio estado de dúvida, a contaminação protestante, as dúvidas teológicas. Só podia ser de um estado interior que ele estava falando.

No segundo sonho, Descartes aparece fechado num quarto, e esse detalhe é importante: o quarto evidentemente simboliza sua própria mente. No primeiro sonho, alguém lhe oferece um melão, e os melões, na literatura francesa da época, eram um símbolo de tudo o que existe de mais delicioso no mundo. Descartes diz que esse melão, esse objeto de prazer, era para ele a solidão meditativa — poder se afastar de todo mundo e ficar fechado no quarto investigando a verdade. No segundo sonho, então, ele está fechado no seu quarto, e ali se sente protegido contra o vento. Mas se o quarto é a mente [0:20] e o vento é o símbolo mais tradicional do Espírito Divino, é óbvio que [o significado do sonho é que] o indivíduo se fecha na sua mente fugindo do Espírito Divino. O Dr. Freud dizia que esse é o que se chama de “sonho vindo do alto”, que não quer dizer uma inspiração divina, mas um sonho que oferece automaticamente a sua interpretação na própria formulação da história, a própria narrativa já tem um significado auto-evidente. Só que Descartes inverte esse significado: ele é o homem que é impelido pelo Espírito Divino e [que] se refugia d’Ele no seu próprio quarto, onde tem o prazer de ficar pensando e onde então aparecem várias luzinhas, e estas são as tais “sementes de verdade” que ele diz ter descoberto.

“(…) ‘sementes de verdade’ que as escórias das quais as haviam recoberto os sentidos e os nossos preceptores haviam tornado irreconhecíveis.

Assim, doravante a verdade é aquilo que o homem compreende graças à ‘luz natural’ que está nele e à qual ele pode ter acesso após ter transposto os obstáculos que a mascaravam.”

Vejam que o tema da máscara ainda existe, só que no contexto grego arrancar os véus que mascararam a realidade impunha uma série de exercícios ascéticos, uma série de práticas iniciáticas, um guiamento por um mestre etc., mas aqui, para Descartes, basta ao indivíduo sentar e examinar a coisa à luz da sua própria razão, e ele mesmo, através desse exame crítico, removerá as máscaras que encobrem a verdade.

“Em conseqüência, aqui também pode-se dizer que a verdade é aquilo a que chega ‘o pensamento que se pensa [a si próprio]’, (…)”

Notem bem que Aristóteles havia descrito a mente divina como *noesis noeseos* — o conhecimento do conhecimento, e evidentemente nós também podemos ter algum conhecimento do conhecimento, podemos tomar consciência da nossa atividade conhecedora, o que nos torna, de alguma maneira, análogos a Deus. Mas uma analogia é uma síntese de semelhanças e diferenças, não é uma igualdade de maneira alguma. Aí há sobretudo uma diferença de proporções.

“(…) já que ‘tudo aquilo que sabemos claramente ser verdade é verdade’⁸, (…)”

Eu até coloquei como epígrafe do [meu] livrinho o *haikai* de Antonio Machado que diz: “*En mi soledad he visto cosas muy claras que no son verdad*”. Essa identificação da clareza e do

⁸ Descartes, *Principes de la Philosophie*, I, 10.

sentimento de evidência com a verdade propriamente dita é um passo de ousadia extraordinária que Descartes dá. Ainda falta demonstrar que tudo o que parece claro é verdade, porque uma coisa é o sentimento de evidência, outra coisa é uma *evidência forçosa*, e a clareza não tem absolutamente nada a ver com isso. Às vezes aquilo que é mais evidente pode ser muito difícil de perceber.

“(…) e que o *cogito*, primeira idéia clara e distinta, foi descoberto mediante um retorno do espírito a si mesmo.”

O espírito sozinho, sem nenhuma ajuda divina particular e sem a necessidade de nenhum processo iniciático, descobre dentro de si uma verdade fundante, a partir da qual pode então construir por si próprio todo um universo do conhecimento que deve coincidir em princípio com os universos de conhecimentos construídos por todos os outros seres humanos, já que a razão é a mesma e igual em todos.

“Essa verdade instaurada pelo homem a partir das idéias claras e distintas não tem senão de se desdobrar segundo aquelas ‘longas cadeias de razões todas simples e fáceis das quais os geômetras costumam servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações’.”

Ou seja, dadas algumas premissas iniciais — e a primeira delas é a certeza do “eu” por si mesmo —, o resto se segue por dedução, [como] na construção de uma demonstração geométrica.

“Pode-se, desde então, construir o edifício da ciência e da técnica, graças às quais nos tornaremos ‘como que senhores e possuidores da natureza’.

Eis-nos portanto em presença, não mais de uma filosofia da contemplação, mas de uma filosofia da ação.”

Isso é fundamental. No sentido grego, a verdade tinha uma acepção contemplativa; ela era algo que existia e a qual veríamos. Em Descartes, já não se vê a verdade; a premissa fundante é apreendida e dela *constrói-se* o restante da verdade, e essa construção, que é a do universo das ciências e das técnicas, dá o poder de ação sobre o mundo exterior. Na época de Descartes, a tendência de passar de um conhecimento enquanto contemplação e visão a um conhecimento enquanto domínio técnico é geral. Isso é observado em Bacon, Galileu, Newton, em praticamente todo mundo.

“No entanto, quaisquer que sejam as suas diferenças, uma e a outra conduzem a uma autodivinização do homem; (...)”

Só que aqui a autodivinização é um pouco diferente. Nos dois casos evidentemente é o próprio homem que se salva a si mesmo de sua condição terrestre, mas no primeiro caso há uma transformação *interior* do homem em Deus, [ou seja], pelo conhecimento do conhecimento o homem adquire uma visão que coincide com a visão que o próprio Deus tem dele e, portanto, se transfigura em Deus. No outro caso, a autodivinização é a transformação do homem em “senhor e possuidor da natureza”; o homem, depois de ter feito esse trajeto interior de Descartes, adquire a ciência, mediante a qual domina a natureza externa e então adquire uma posição semelhante à de Deus. Trata-se de autodivinização nos dois casos, mas eles não só têm *meios* diferentes como também *sentidos* diferentes. No primeiro caso, ela é apenas uma transformação interior; no segundo, é o exercício de um poder sobre o mundo material.

“(…) pois a verdade racional, ao libertar-nos do erro, mas também da culpa, nos assegura da nossa salvação, já que ‘basta bem julgar para bem fazer’.”

Esta é uma das grandes ilusões da filosofia daí por diante: a de que quem erra, quem pratica o mal, o faz porque não tem o conhecimento efetivo da realidade, quando, evidentemente, qualquer pessoa com alguma prática da vida moral sabe que o conhecimento não é de maneira alguma suficiente para melhorar sua conduta ou para impedir que ela erre ou peque. Ao contrário: o conhecimento é justamente o começo do problema, não sua solução.

“Os teólogos que acusaram Descartes de pelagianismo enxergaram com muita clareza; (...)”

Pelagianismo é uma heresia que negava o pecado original e, portanto, negava a necessidade da Providência Divina. [Segundo ela] o homem poderia de certo modo salvar-se a si mesmo, exatamente como na perspectiva helênica.

“(...) tal como no platonismo, no aristotelismo e no plotinismo — em suma, como no helenismo —, estamos lidando aqui com uma filosofia da salvação pelo conhecimento (e a coisa será ainda mais nítida no spinozismo). Mas esta é reforçada por uma filosofia da salvação pela ação, ao passo que em Plotino a ação não era senão ‘a sombra da contemplação’.”

No século XX, toda essa escola tradicionalista, de René Guénon, Frithjof Schuon etc., fará o possível para restaurar a idéia da superioridade da contemplação sobre a ação e condenará a civilização Ocidental praticamente inteira, a partir da modernidade, por ter privilegiado a ação. Acontece que essa é uma discussão que se dá dentro de um campo que está abalizado eminentemente pela idéia da salvação pelo conhecimento, embora Guénon e Schuon usem freqüentemente uma linguagem religiosa. Mas, [0:30] bem analisadas as coisas, o capítulo decisivo dessa transformação é a iniciação. É preciso entrar numa organização iniciática, passar por certos rituais, para de certo modo repetir a experiência plotiniana e transformar-se em Deus de alguma maneira. A raiz gnóstica é comum à duas linhagens, não de forma explícita, mas em todo caso [ela] está ali. Uma delas leva a idéia do domínio sobre a natureza, e portanto ao domínio da ação — o mundo do Doutor Fausto, o homem cáustico que quer o domínio do mundo —; a outra volta as costas ao mundo para transformar-se em Deus. Esses dois problemas são puramente gnósticos; é, como se diz, uma briga interna.

“Desde então, a instauração da verdade pelo homem se prolongará no afã de instaurar uma hipernatureza construída pela mão do homem.”

É evidente que é nesta hipernatureza que vivemos hoje; vivemos em uma rede de equipamentos técnicos de toda a sorte sem a qual não sobreviveríamos nem por vinte minutos. Como dizia Lévi-Strauss, entre o ser humano [de] hoje e a natureza existe uma “almofada” sociocultural e civilizacional que lhe impede o acesso direto à natureza. A própria idéia atual de natureza já é a de uma natureza vista pela lente da técnica, de duas maneiras: ou ela é vista como matéria-prima para a transformação técnico-industrial das coisas em objetos humanos, ou é vista como um depósito misterioso de um conhecimento sacro que teria sido abandonado há muito tempo. Nos filmes de Hollywood, [por exemplo] não há um índio que não seja um sábio [detentor de] “segredos iniciáticos”; os brancos são sempre uns idiotas que só têm o poder técnico, de maneira que Deus está sempre do lado dos índios. Se é assim, eu não entendo porque eles sempre perdem as guerras. Se eles têm um conhecimento superior, diretamente divino, então deveriam ter algum domínio, a não ser que Deus [lhes] tenha virado as costas.

No entanto, é claro que essa visão da natureza como templo é ambígua; a natureza *sob certos aspectos* é um templo e um sinal dos céus, mas por outro lado ela também é um inferno. Então, essa espécie de divinização da natureza tem de ser levada com muito cuidado. É claro que na civilização

técnica há uma tentação muito grande de divinizar a natureza [e de] achar que tudo nela é bom, quando o fato é que, na perspectiva cristã, a queda não foi só a do homem: o universo inteiro caiu.

Com a ideologia da Nova Era, a idéia de encantamento pela natureza e do retorno a ela chegou a tal ponto que pessoas passaram a criar ursos e tigres em casa — e depois foram comidos por eles, evidentemente. Já dizia Simone Weil: “Estar no inferno é acreditar por engano que está no céu”; [essas pessoas pensam] que retornaram à natureza, e agora estão todas peladas, andando juntos aos animais — bom, ficar pelado [até] facilita a coisa, [já que] o urso não vai ter de digerir a roupa delas; assim como se depena uma galinha para comer, tirar a roupa facilita o serviço do urso.

“Logo, o homem deverá assegurar o crescimento da *Árvore do Conhecimento*, da qual fala implicitamente a carta-prefácio dos *Princípios da Filosofia* [de Descartes], a fim de poder construir um universo à sua medida e fazer-se ele mesmo um demiurgo.”

Essa idéia de construir uma cidade perfeita, onde todos os problemas estarão resolvidos, todos terão segurança e tudo o mais do que precisam, vai fazendo, progressivamente, [com] que o problema do bem e do mal seja transferido da escala moral humana para a escala administrativa. Eu me lembro, por exemplo, quando começaram aquela campanha no Paraná: “Não dê esmolas na rua; dê à Prefeitura, e ela as distribuirá”. Fazer o bem se torna uma ocupação da prefeitura, e ninguém tem mais de assumir a responsabilidade pessoal por isso. É evidente que nessa mesma medida a estrutura político-administrativa se torna a grande mestra da humanidade, e toda a autoridade moral é transferida para a administração pública. O comunismo é exatamente isto: o Estado e o Partido têm toda a autoridade moral, a consciência individual humana já não tem nenhuma e Deus foi abolido, e isso evidentemente cria um problema muito maior do que o que havia antes. Este é um dos temas permanentes da filosofia de Jean Brun: o sofrimento que retorna duplicado após cada remédio que o ser humano inventa; ele resolve um problema e cria outro pior, porque em todos os casos está apostando ou na sua salvação por si mesmo ou na criação de um paraíso terrestre por força da administração e do domínio técnico. Hoje, essa tendência está mais forte do que nunca, porque muita gente acredita que é possível eliminar a violência humana através de modificações genéticas ou através de substâncias químicas. Só que a administração dessas modificações genéticas e dessas substâncias químicas vai estar na mão de uma classe governante que então se tornará onipotente sobre as outras pessoas e eliminará o livre-arbítrio delas. Não será preciso sequer reprimir a liberdade delas desde fora, porque o próprio livre-arbítrio já terá sido eliminado geneticamente. Será criado então um poder francamente demoníaco, e certamente isso trará muito mais sofrimento do que toda a criminalidade, todas as doenças e todas as loucuras [de antes].

“Todavia, a instauração da verdade, na qual havia trabalhado Descartes, perfilava-se sobre o fundo de uma *regionalização* desta última.”

Esse é outro tema importantíssimo. Com “regionalização” Jean Brun quer dizer que não se busca mais a verdade em toda a parte, em todo o universo; circunscreve-se um pedaço [dela], e diz-se que só esse pedaço, ou essa região, ou esse tipo de verdade é que interessa, o resto fica entre parênteses ou é abolido. De fato, a partir da consagração e do sucesso obtidos pelas ciências físicas entre os séculos XVII e XVIII, vai se criando cada vez mais a idéia de que somente as verdades que são acessíveis a esse método interessam; as outras ou são deixadas por conta da fantasia de cada um ou são realmente negadas. Logo, a verdade não se refere mais ao campo total da experiência humana ou ao universo inteiro, mas só a um pedacinho [deles]. Isto quer dizer que o método escolhido passa a definir os limites e as fronteiras da verdade. Não é que exista, fora e dentro do homem, uma realidade que está em aberto, que está para ser investigada em todas as direções: ao contrário, o método recorta o objeto à sua imagem e semelhança.

Por exemplo, quando uma nova ciência é fundada, o que se faz exatamente? Como é que os objetos de uma ciência são unificados e separados dos objetos de outras ciências? Imaginem, em primeiro lugar, que há um certo conjunto de objetos que obedecem a uma certa regularidade ou constância. [0:40] Essa hipótese é anterior à ciência, mas de acordo com ela o cientista recorta os objetos e passa o resto da vida trabalhando dentro disso. Ou seja, a delimitação inicial do terreno da ciência tem como pressuposto a [própria] lei fundamental dela, que por sua vez jamais será testada, pois a ciência só pode investigar aquilo que já foi determinado anteriormente por esta mesma lei fundante. Isso é praticamente o mesmo que dizer que toda e qualquer ciência é fundada em um engodo inicial que, na medida em que não desminta as experiências obtidas de acordo com aquele mesmo método e desde que continue a ser aplicado coerentemente, deve resultar em alguma possibilidade de ação sobre aqueles objetos considerados tão somente naqueles aspectos que foram recortados. Essa ação, evidentemente, será eficiente caso a premissa inicial não tenha sido desmentida pelas observações subseqüentes.

Acontece que os objetos de qualquer ciência não são objetos concretos, mas abstratos; se o cientista selecionou um aspecto pelo qual vai vê-los e os separou dos demais aspectos que não fazem parte dessa ciência, é evidente que ele não está lidando com objetos concretos de experiência, mas com uma seleção abstrativa, e portanto a ação que ele exercerá sobre esses objetos também será abstrativa, pois incidirá somente sobre aqueles aspectos que foram selecionados de início. As demais conseqüências que existem fora daquela ciência não são da conta dela, e ela não tem de responder por isso. Se, por exemplo, a aplicação de um certo tratamento para resolver determinado problema médico tenha conseqüências econômicas e sociais devastadoras, não se pode culpar a ciência médica, ela não tem nada a ver com isso. Ela alegará que é apenas a ciência médica, não a ciência econômica.

Portanto, essa regionalização vai não só tornando proibitivos universos inteiros da realidade, como também cria um tipo de ação sobre o mundo que jamais pode responder pelas suas conseqüências. Por um lado, as aplicações técnicas serão eficientes, mas [por outro lado elas] serão seletivas. Acontece que o universo real e o ser humano real não são seletivos; ninguém existe só sob o aspecto da sua fisiologia, ou da sua identidade social, ou da sua posição na História, ou do seu aspecto espiritual: o ser humano é tudo isso junto, não há como separá-lo. Qualquer ação que incida seletivamente sobre um de seus aspectos terá conseqüências sobre todos os outros, mas ninguém responderá por elas, porque cada ciência só pode responder por um deles. Mais ainda: é impossível que a soma e a articulação progressiva de todos esses aspectos cheguem a constituir uma “superciência” universal. Ainda que se somem todas as ciências e se criem as “interciências”, o objeto com o qual se está lidando será abstrato, porque a própria definição inicial de cada ciência já foi um recorte, e se se está somando recortes, não se está partindo de uma realidade em aberto e estudando-a, mas lidando desde o início com uma realidade recortada e fechada. Este é, por assim dizer, o pecado original das ciências modernas.

Além disso, é evidente que cada ciência se considerará a si própria como a “rainha das ciências”; o ponto de vista dela será sempre o ponto de vista superior para aqueles que a praticam, e isto cria uma deformidade mental terrível. É claro que a análise filosófica tem, entre outras funções, a de dismantelar esses quadros ilusórios de impressões criados pela autoridade científica. [Aqui], não estou levando em conta sequer os interesses econômicos que sustentam a profissão científica e que têm um peso enorme. Estou falando só do aspecto teórico e intelectual da coisa, que já pressupõe um pecado original, sem contar qualquer desvio ocasionado por fatores sociológicos.

“Pois ‘as sementes de verdade’ que o espírito descobriu nele mesmo nasceram *com ele*, mas não nasceram *dele*: (...)”

Neste ponto, Descartes reconhece: o espírito humano *descobre* a verdade universal, mas ele não a *cria*. Ele só cria do edifício das ciências para adiante.

“(...) elas são inatas e constituem ‘a marca de Deus na Sua obra’.”

Descartes elabora o famoso raciocínio de que o homem descobre que tem dentro de si noções como identidade, causa e efeito etc. que ele mesmo não poderia inventar e que sabe que não as inventou, que foi Deus que pôs nele essas idéias. Mas há aí um outro problema: se Deus colocou no homem a noção da identidade, então o *cogito*, a descoberta do “penso, logo existo”, não é possível sem ela. Logo, essa presença ou essa ação divina no homem é um pressuposto do *cogito*, e portanto o *cogito* não é um princípio fundante, mas a conclusão de um princípio anterior. Se ele é apenas uma conclusão, como pode ser ele o princípio de construção de todas as ciências? É por isso mesmo que Descartes reconhece que precisa de dois princípios: o primeiro é o *cogito* e o segundo são as idéias inatas que Deus colocou nele. Só que depois de ter confessado a teoria das idéias inatas, Descartes não retroage sobre o *cogito* para examiná-lo à luz dela. O *cogito* e a ação divina que inoculou no ser humano o senso de identidade pelo qual ele chegou ao [próprio] *cogito* são nivelados como se fossem dois princípios diferentes e independentes entre si, quando na verdade não são.

[Esse] é um erro que não está dado no famoso *cogito* de Santo Agostinho, em que ele constata que sabe que é e que existe, embora não saiba *por que* existe. No *cogito* de Agostinho, Deus é um princípio fundante do próprio *cogito*, [do que Agostinho deduz que] sabe que existe porque Deus lho faz saber, ao colocar nele a identidade. Já em Descartes, primeiro há o *cogito*, ao qual ele chega sem ter sequer de passar pela idéia de Deus, e depois há o reconhecimento das idéias inatas. Só que entre elas ele não teria como deixar de incluir a identidade, que é a condição de possibilidade do próprio *cogito*. Então não há dois princípios — o *cogito* e Deus — só há um, que é Deus, e desse princípio nasce o *cogito*.

Em Descartes, o *cogito* e Deus são duas premissas — e não é possível construir um silogismo sem ter duas premissas —; a premissa maior é o *cogito*, e a premissa menor são as idéias inatas ou a ação divina, e a partir delas ele vai construindo todo o seu universo das ciências, ao passo que no *cogito* agostiniano não era possível a construção do universo das ciências, porque não havia duas premissas, só havia uma, que era o próprio Deus, e portanto a construção da ciência seria um segundo problema a ser resolvido. A partir da hora que Descartes coloca os dois princípios, eles se tornam as duas premissas, das quais pode-se começar a construir silogismos — não sei se eu estou explicando isso muito depressa.

“Além disso, a verdade instaurada pelo entendimento humano é filha daquelas ‘verdades eternas’ que Deus estabeleceu ‘na natureza assim como um rei estabelece leis no seu reino’⁹; [0:50] elas perpetuam-se na ‘criação contínua’, elas são ‘inatas em nossos espíritos’¹⁰ e o nosso entendimento não pode senão inclinar-se diante delas, permanecendo passivo em relação a elas¹¹. É preciso, portanto distinguir a *compreensão*, pela qual abarcamos pelo pensamento, e o *conhecimento*, pelo qual somente tocamos uma coisa pelo pensamento.¹²

Há, em consequência, uma presença de Deus em nós, como mostra o exercício da nossa vontade, que é infinita, ativa e livre, (...)”

Segundo Descartes, evidentemente.

⁹ Descartes, *Carta a Mersenne*, 15 de abril de 1640.

¹⁰ *Mentibus nostris ingenita*, *ibid.*

¹¹ *Intellectio proprie mentis passio est*, *A Regius*, maio de 1641.

¹² *A Mersenne*, 25 de maio de 1630.

“(…) e uma distância de Deus a nós, como a testemunha o uso do nosso entendimento, que é passivo e limitado.”

Ora, isso não corresponde à experiência humana. [Em primeiro lugar], a nossa vontade nem sempre é livre, ela é parcialmente livre, ou *problematicamente* livre, porque o ser humano sempre opera em cima de instintos e paixões que não controla. Descartes entende as paixões apenas como erros do entendimento, quando na verdade elas têm uma existência e uma função por si. Em segundo lugar, ele diz que a vontade prova a nossa identidade com Deus porque temos a vontade livre, e que os limites do entendimento provam a nossa distância de Deus, porque não sabemos tudo.

“Na inadequação entre nossa vontade e nosso entendimento situa-se a possibilidade de erro. Por um lado, esse erro é a marca da nossa grandeza, pois é a contrapartida do risco a que nos expõe o exercício da nossa liberdade; por outro lado, ele é o sinal da nossa fraqueza, pois provém de não sermos Deus.

O homem é portanto realmente possuidor da verdade, mas não é o seu criador; há nele ‘sementes de ciência’ como [sementes de fogo] num sílex; os filósofos as extraem pela razão¹³; se o homem instaura verdades, ele não pode fazê-lo senão a partir de verdades mais altas.

O Deus de Descartes é ‘pura inteligência’, e em consequência Descartes não diz que Deus seja amor; por essa via ele intelectualiza Deus, abrindo inconscientemente a porta a teodicéias e a teologias racionais.”

Teodicéia é a justificação de Deus. Esse gênero se tornou muito comum — Leibniz, [por exemplo], escreveu uma teodicéia —, e até hoje surgem discussões como: “Se Deus existe, por que Ele tolera o mal no mundo?”, e daí por diante, e seguem-se páginas e páginas de justificações.

“Eis por que a filosofia de Descartes não é uma filosofia trágica; não há nenhum lugar nela para a Paixão do Cristo; quanto às paixões dos homens, elas emanam de conflitos de idéias e de uma simples biopsicologia. Quando Descartes escreve ‘Estou como que no meio entre Deus e o Nada’¹⁴, ele situa-se nos antípodas daquilo que essa fórmula poderia significar num Pascal.”

Em Pascal, esse elemento do “nada” está presente em nós e é marca permanente de nossa insuficiência. Pascal não acredita de maneira alguma que a nossa vontade seja infinita. A idéia de uma vontade infinita é absolutamente incoerente, porque só podemos desejar aquilo que de algum modo conhecemos. Como não podemos conhecer tudo, então a nossa vontade já está limitada na base pela seleção dos seus objetos. Se essa vontade não pode ser totalmente livre, ela também não pode ser infinita.

“E isso tanto mais porque, se Descartes reconhece o poder de Deus e escreve: ‘O Senhor fez três maravilhas: as coisas do nada, o livre-arbítrio e o Homem-Deus’¹⁵, ele aproxima a tal ponto o homem de Deus que está bem perto de identificar um ao outro. Pois, se Deus fez as coisas do nada, o sonho tecnicista de Descartes incita-o a dizer que o homem poderá, por sua vez, fazer outra coisa com aquilo que Deus criou.”

A permanente modificação da natureza a partir daí se alastra até realmente criar uma hipernatureza.

¹³ *Olympiques*, em: *Œuvres Philosophiques*, ed. F. Alquié, Paris, Garnier, 1963, t. I, p. 61.

¹⁴ *Meditação Quarta*.

¹⁵ *Olympiques*, t. I, p. 63.

“Ademais, se Deus fez o livre-arbítrio, esse livre-arbítrio torna cada um de nós tão livre, que lhe dá a possibilidade de dizer ‘Não’ a Deus mesmo, já que ‘esse livre-arbítrio [...] nos torna de algum modo semelhantes a Deus ao fazer-nos senhores de nós mesmos’¹⁶. Eis por que Descartes não fala de Deus que se fez homem pela *kenosis*, (...)”

Kenosis é o total auto-sacrifício de si feito por Cristo.

“(...) ele fala do Homem-Deus, (...)”

E não do Deus-Homem. Muito característico, não é?

“(...) parecendo atribuir ao homem a capacidade de se instaurar como Deus, e passando assim sob silêncio a Encarnação, a Paixão e a Ressurreição, que não lhe servem de nada.”

Esses fatos da história sacra estão ausentes do universo de Descartes, mesmo porque não seria possível chegar a eles pela via do *cogito*. Se existe o *cogito* e existem as idéias eternas, praticamente todos os problemas já estão resolvidos, é só uma questão de tempo, de permitir que o universo das ciências vá crescendo. Não haveria lugar aí para uma intervenção salvadora de Deus sobre os homens, porque ela só tem sentido se não existe nenhuma possibilidade de o homem salvar-se a si mesmo. Se os problemas humanos fundamentais tivessem solução na própria escala humana e terrestre, para que Deus iria sacrificar-se e submeter-se a toda aquela humilhação?

Devemos entender portanto que, se houve sacrifício na perspectiva cristã, é porque os esforços humanos são vãos, que, a rigor, nada terá jamais solução na escala terrestre e que esse mecanismo de criar mais problemas e mais sofrimentos quanto mais domínio o homem pretende ter adquirido sobre a realidade jamais cessará. Podemos entender a profundidade e a seriedade disso doutrinariamente, mas humanamente falando, como experiência pessoal, é muito difícil entender, porque na vida terrestre estamos continuamente açoitados por problemas e sofrimentos que temos de enfrentar e de superar de qualquer jeito; não há escapatória senão lutar nessa escala. Saber antecipadamente que os esforços humanos para aliviar certos problemas criarão outros problemas maiores e que isto jamais terá solução é uma idéia que, se entrar no indivíduo muito prematuramente, produzirá nele um desencorajamento terrível. Só lhe restará duas saídas: virar santo instantaneamente ou desistir. Esse terrível desafio só poderá ser assimilado e enfrentado no decorrer da existência, é uma coisa para se pensar por muito tempo e ser confirmada de novo e de novo, até que se comece a entender realmente o que diz o Cristo sobre acumular tesouros no céu, não aqui; é tomar providências para uma outra vida, o que implica começar a agir com uma motivação totalmente diferente da que se tinha antes. O indivíduo não precisa mais ser movido pela esperança terrestre porque tem uma outra; tudo o que ele fazia por esperança, passará a fazer por um dever de caridade.

Esta é uma mudança fundamental no ser humano: passar a agir não por ter efetiva esperança de que tais ou quais problemas serão resolvidos na escala terrestre, mas por ser um dever de amor ao próximo. A eficiência dos remédios propostos já não é tão importante quanto o simples fato de estar se esforçando pelo próximo. Na medida em que o indivíduo age não pela esperança terrestre, mas por amor ao próximo, aquilo que não tiver efeito terrestre terá efeito *celeste*. Mas é até possível que pela intervenção da *Providência* as ações dele adquiram uma eficácia maior do que [aquela que] poderia ser obtida pelo simples encadeamento [1:00] técnico de causas e efeitos. Por vezes, uma ação pequena, se empreendida com vistas ao amor ao próximo, e não à sede irrefreável de mudar as coisas, pode até mudar as coisas — não porque seu agente vai mudá-las, mas porque Deus vai.

¹⁶ *Le Passion de l'Âmt*, 3ª parte, art. 152.

Nesse sentido a ação se torna uma forma de prece e a prática da verdadeira caridade. Essa é uma mudança fundamental que, quando começa a acontecer, muda tudo. Entretanto, dentro da nossa civilização técnica, essa mudança é bastante incompatível com a educação e com a cultura, e, ao contrário, a única forma de bem conhecida é a ação técnica sobre a natureza ou sobre a sociedade para criar um mundo melhor, mais justo etc. Isso passa a ser o bem em si, e esse bem, evidentemente, é condicionado à eficácia técnica; em vez de ser uma prece, é portanto uma *ação* que, para ser boa, tem de prescindir da prece, tem de ser ela mesma o topo da moral e das virtudes.

Tudo isso foi inaugurado por Descartes. Até que ponto ele tinha consciência disso eu não sei, mas o fato é que o mundo tal como ele o descreve é o mundo onde a razão técnica impera sobre a realidade, constrói todo um universo e exerce nele uma liberdade quase divina. Porém é evidente que essa liberdade se transforma quase que automaticamente em sujeição. Diz-se normalmente que a ciência e a técnica dão poder de ação à humanidade, mas isso é absolutamente falso: elas dão poder a alguns homens, que passam a agir sobre outros homens. Não há nenhuma conquista científica e técnica que não concentre o poder na mão daqueles que terão os meios técnicos e científicos de agir, e que portanto tire esse poder da mão dos outros, o que quer dizer que aquilo que antes o sujeito sofria por efeito de sua fragilidade natural, agora passa a sofrer por efeito de sua fragilidade *social*, por assim dizer, estando inerte na mão de poderes descomunais e incontroláveis.

Por exemplo, a capacidade de matar aumentou na modernidade a um ponto que Júlio César ou Gengis-Khan jamais poderiam ter imaginado. E a capacidade do controle pelo conhecimento e pela informação aumentou [a um ponto] não digo que Júlio César poderia ter pensado, mas aumentou além do que qualquer pessoa nos anos 50 do século passado poderia ter pensado. Outro exemplo é o grampo universal, a história de que todas as conversações telefônicas estão sendo gravadas e processadas em computador, e conforme apareçam certas palavras, haverá uma segunda rodada de exames até que se identifiquem aqueles que podem ser os inimigos do povo. Há alguns anos, a possibilidade de ouvir conversas a distância simplesmente não existia e passou a existir. Um agente do FBI pode estar a dois quilômetros daqui e ouvir o que estamos falando. São possibilidades que apareciam somente em sonho, se tanto, e que [agora] colocam as pessoas comuns num estado de total inermidade.

Comparem, por exemplo, a conspiração contra Júlio César — meia dúzia de pessoas que não o agüentavam mais por ele ser um ditador [planejaram e] deram-lhe umas facadas — com o acesso que se tem [hoje em dia] a um governante. Simplesmente não há acesso. Pior: o governante não é necessariamente quem manda; existe por trás dele sempre um esquema que o representa e que ninguém sabe qual é. Nos anos 60, o sociólogo esquerdista C. Wright Mills escreveu um livro chamado *A Elite do Poder*, no qual ele mapeou pela primeira vez a sociedade americana tentando descobrir quem mandava nela — não quem estava no governo, quem exercia o cargo nominal, mas quem efetivamente tomava as decisões. Ele viu que essa elite do poder era altamente ramificada, incluindo clubes, igrejas, famílias, e que [ela] não poderia ser descrita em termos apenas do poder político nominal, o que obviamente é uma verdade. Hoje em dia, um mapeamento desses seria quase impossível, pela vastidão e complexidade da coisa. É muito fácil dizer, por exemplo que quem manda [no mundo] é o Grupo Bildeberg ou esta ou aquela família, mas isto são metonímias. Eu, por exemplo, quando falo do grupo Bildeberg estou consciente de que [isso] é uma metonímia, de que não conheço a rede inteira e [de] que estou designando um monte de entidades e pessoas desconhecidas pelo nome de uma que conheço.

Freqüentemente imaginamos o camponês medieval como o suprassumo do sujeito que está dominado, escravizado, que está por baixo; no entanto, ele tinha total conhecimento de quais eram as fontes de poder na sua sociedade, e ele tinha com essas pessoas uma proximidade *física*.

Algumas sociedades modernas ainda têm esse resíduo arcaico. Estudem, por exemplo, o assassinato do rei da Arábia Saudita. Ele ainda abria as portas do castelo e dava audiências para o povo, que falava com ele, reclamava o que queria, fazia suas reivindicações, e um desses deu uma facada no rei¹⁷, uma situação que no mundo Ocidental só se observava até a Idade Média. Já na entrada da modernidade, o rei vai se tornando uma figura cada vez mais inacessível. Hoje em dia, se alguém pedir uma audiência com o presidente da república — de qualquer república — vai ter a vida vasculhada, vai ser revistado e não irá à presença dele [nem] com um palito de fósforo. Ademais, em geral, cometer um atentado e remover o governante não quer dizer mudar a situação, porque todo o esquema por trás dele continua presente e pode facilmente substituí-lo por outro até pior.

Isso quer dizer que não há meios de ação política física como [os] tinham os assassinos de Júlio César, ou como tinha o próprio camponês medieval. Existe um famoso livro de George Coulton, o grande historiador da Idade Média na Inglaterra, que mostra a convivência diária do senhor feudal com os seus camponeses. Ele andava no meio deles, às vezes algum camponês tomava carona na garupa do seu cavalo, de modo que ele poderia a todo momento ser acertado por uma paulada ou [sofrer] uma facada, [porque] estava à disposição das pessoas. Então, a distância entre o homem comum e poderoso não era tão grande. [1:10] Também há o fator realçado por Carrol Quigley, que eu até mencionei num artigo¹⁸, que é o tipo de armas que existem à disposição: quando as armas são de fácil manejo e acesso, existe uma espécie de democratização da sociedade, mas quando as armas se tornam demasiadamente complexas e caras, predomina o sistema hierárquico, [pois] só os de cima têm aquelas armas, o que é exatamente o caso de hoje.

Tudo isso é o mundo cartesiano. A ilusão de que a “humanidade” aumenta o seu domínio técnico tem de ser derrubada, pois não é a humanidade [que aumenta], e sim meia dúzia de pessoas que se torna cada vez mais inacessível. Mais ainda: à medida que esse edifício da ciência se torna [mais] complexo e se fecha num código grupal, num código corporativo quase inacessível ao profano, não é que não se pode interferir nele: não se pode sequer entendê-lo. O indivíduo levaria anos para entender o que tal ou qual grupo de cientistas está falando. No livro *O Sonho de Descartes*, que é só sobre as matemáticas, os autores¹⁹ mostram que os chefes dos departamentos de matemática das grandes universidades freqüentemente não tem condições de entender os projetos de pesquisa dos seus subordinados, porque eles precisariam ter um treinamento naquelas especialidades, e como não tem, aprovam ou desaprovam [os projetos] a esmo ou na base da amizade, da influência etc.

No entanto, embora a idéia do controle sobre a natureza implique de certo modo, por um lado, a hierarquização do poder, o aumento da distância entre governantes e governados — tomando “governantes” não no sentido oficial, mas no sentido genérico —, por outro lado ela alimenta também uma situação caótica na qual a própria classe governante não sabe muito bem o que está fazendo. A distância é grande, mas o controle não é tão grande [assim], isto é importante: a máquina controla quem está embaixo, mas não tem muito controle sobre ela mesma, e é por isso que eu não acredito nessa teoria dos “senhores do mundo”, dos “mestres do universo” etc. Eles mandam relativamente. Não se esqueçam, por exemplo, que o projeto de governo mundial era para estar implantado nos anos 80 do século passado e não está até agora; as coisas não vão tão bem e não são tão fáceis assim. Além [disso], há o fato de que não sabemos qual dos três projetos globalistas em competição vai ganhar, e quem está em cima também não sabe.

¹⁷ Faisal da Arábia Saudita (1906–1975) foi na verdade baleado à queima-roupa por Faisal bin Musaid, filho de seu meio-irmão. [N.R.]

¹⁸ “Quigley e as armas” (17 de fevereiro de 2000, disponível em: <http://old.olavodecarvalho.org/textos/quigley.htm>). [N.R.]

¹⁹ Philip J. Davis e Reuben Hersh. [N.R.]

Continuando:

“As Luzes do século XVIII quiseram despojar o cartesianismo da teologia oculta que nele se encontrava, (...)”

Ainda havia um resto de teologia em Descartes.

“(...) buscando fazer do homem o possuidor da verdade a título completo e suprimindo dele toda distinção entre compreensão e conhecimento, a fim de dar ao homem a possibilidade de se entronizar como criador da história e, por isso mesmo, do mundo.

Nesse processo, duas obras particularmente representativas desempenharam um papel capital: *Da Busca da Verdade*, de Malebranche, e o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de Locke. Esses dois autores foram lidos, estudados, citados por todos os *philosophes*²⁰ do século XVIII; eles representavam momentos históricos essenciais porque vinham inserir-se na démarche metafísica em busca, primeiro, de apropriar-se da verdade para poder, em seguida, construí-la.

Malebranche, grande admirador do mecanicismo cartesiano, terminará por preferir o mecanicismo da Natureza ao finalismo criacionista, o que, em nome do seu ocasionalismo, o levará a pensar que ‘Deus parece bem mais ‘admirável’ na conduta que a física e a biologia nos revelam do que naquela da qual nos fala a Escritura’²¹.”

O funcionamento do universo segundo leis mecânicas mostrava Deus sob um aspecto muito mais admirável do que todos os milagres da Bíblia.

“De nada adiantará Malebranche afirmar que sua teoria da visão *em* Deus não deve ser tomada por uma visão *de* Deus, (...)”

Conhecemos as coisas através de Deus, mas isso não abarca e não repete a visão que o próprio Deus tem das coisas, como no caso helênico.

“(...) nem por isso essa teoria do conhecimento deixa de levá-lo a ler tão bem em Deus, que, nas *Meditações Cristãs*, ele chega até a fazer o Verbo mesmo falar.”

Ele põe palavras da boca de Jesus Cristo! Nicolas Malebranche sabe como Jesus Cristo pensa, e Jesus Cristo fala de acordo com os pensamentos dele...

“Malebranche não hesita a estender seu mecanicismo à totalidade do projeto divino e à distribuição da Graça, (...)”

Ou seja, a Graça também obedece às leis da natureza.

“(...) o que implica que ele tenha podido apreender os desígnios de Deus e as razões da Sua conduta.

A distinção feita por Descartes entre *compreender* e *conhecer* desaparece portanto; a transcendência de Deus esfuma-se, (...)”

Tão logo [Ele é] conhecido, já está compreendido, não é?

²⁰ “Philosophe”, entre aspas no original, ou *philosophes* no meio de um texto vernáculo designa os literatos e agitadores de idéias das décadas que precederam a Revolução Francesa. [N.T.]

²¹ F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 293.

“(…) a verdade torna-se aquilo que o homem descobre ao fim da sua busca e que ele termina por possuir plenamente. De tal modo que a célebre fórmula: ‘A fé passará, mas a inteligência subsistirá eternamente’²² — a qual significava, para Malebranche, que um dia seríamos admitidos a possuir de novo aquela Inteligência que, antes da queda, nos permitia coincidir com o Verbo divino, ao passo que hoje devemos nos contentar em crer nas verdades que outrora compreendíamos — essa fórmula, portanto, será facilmente ‘secularizada’ pelos racionalistas, os quais afirmarão que os dois futuros utilizados por Malebranche relevam ambos da história.”

Quando Malebranche diz: “A fé passará, mas a inteligência subsistirá eternamente”, existem três nuances aí: a primeira supõe que precisamos da fé porque não temos o conhecimento direto de Deus. Como dizia São Paulo, “A fé é o conhecimento das coisas ainda não vistas”²³, mas quando forem vistas, não se trata mais de fé e sim de conhecimento. Em segundo lugar, a fé é uma necessidade, uma atitude, puramente humana, ela não existe em Deus, que não precisa ter fé em si mesmo. Então a inteligência que subsistirá eternamente é a inteligência de Deus, é o próprio Verbo divino. Quando o Cristo diz: “O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não hão de passar”²⁴, essas palavras e esse Verbo já existiam antes da criação do mundo e continuarão existindo depois da extinção dele. O terceiro sentido, [é o de que] a fé, historicamente, será superada pelo reino da inteligência. Aí entra, evidentemente, a presunção gnóstica de obter o conhecimento e prescindir da fé.

Mas isso só nos acontece *parcialmente*; [há] algumas coisas que já entendemos perfeitamente e que já estamos vendo com os olhos da cara nas quais não precisamos ter fé. Isso não quer dizer que não continuarão existindo milhões de objetos aos quais só teremos acesso pela fé. Por exemplo, o paraplégico que Jesus fez andar estava todo entrevado, quando Jesus chega e [lhe] fala: “Levanta-te e anda”, e surpreendentemente ele levantou e saiu andando. Depois que isso aconteceu, ele não precisou mais ter fé; sua fé lhe salvara antes, depois, não. Ou será que ele estava andando só pela fé? Ele acreditou que estava andando ou andou *realmente*? Antes, ele acreditava que poderia vir a andar, mas depois ele não apenas creu que estava andando, mas andou de fato, conhecendo esse fato por experiência direta e não mais como um objeto de fé. Porém, foi só isso que ele ficou sabendo. Por exemplo, ele poderia ter pensado que se Jesus o fez andar, então Ele poderia fazer também o cego ver; aí já haveria fé, porque ele não sabia disso. Um item passara da esfera da fé para a esfera do conhecimento, mas e todos os demais? O resíduo [de fé] sempre continuaria [existindo]. [1:20]

“Daí por diante, eles trabalharão para mostrar que toda crença não é senão credulidade, todo misticismo mistificação obscurantista e se esforçarão para instaurar um reino da Razão, fazendo da verdade científica a única luz capaz de esclarecer o homem nos seus pensamentos e nos seus atos.”

Descartes ainda concede alguma função a Deus ao afirmar que o homem pode chegar, por si mesmo, à primeira certeza indubitável, que é a certeza do *cogito*. A essa certeza, ele soma as verdades inatas — as verdades eternas que Deus pôs em sua mente —, e com elas constrói o mundo do conhecimento. Então Deus ainda tem uma função que o homem não pode desempenhar, que é a função de injetar na cabeça humana as verdades eternas. Mas, a partir de Malebranche e de Locke, isso já não é mais preciso.

“A verdade torna-se assim posse exclusiva do homem, e isso tanto mais facilmente que Locke, partindo em guerra contra o inatismo cartesiano (...)”

²² Malebranche, *Traité de Morale*, I, ch. II, §11.

²³ “Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam e a prova das coisas que se não vêem.” *Epístola aos Hebreus*, 11:1 (ACR). [N.R.]

²⁴ *Evangelho de Mateus*, 24:35. [N.R.]

Inatismo quer dizer a teoria das idéias inatas, das idéias eternas.

“(…) no qual ele via um retorno a superstições ultrapassadas, fazia do homem o puro produto das suas aquisições individuais e específicas, obtidas a partir da experiência sensível, a única capaz de mobiliar a *tábula rasa* do espírito.”

Locke dizia que nascemos com o espírito, a inteligência e a consciência absolutamente vazios — uma “tábua rasa”, como ele dizia, uma folha de papel em branco na qual as impressões sensíveis vão registrando progressivamente as várias formas, e estas, na memória, vão formando os conceitos gerais, e assim por diante. Tudo vem da experiência, que imprime em nós as formas com as quais vamos construindo gradativamente os conceitos gerais. Essa teoria não apenas está errada como é absolutamente impossível, porque essa acumulação de impressões sensíveis que vão construir os conceitos gerais se dá pela comparação de semelhanças e diferenças, e por qual critério são separadas as semelhanças e diferenças? Quais semelhanças e quais diferenças são notadas? Todo objeto é semelhante a algum outro sob certo aspecto e diferente sob outro aspecto. O número de semelhanças e [de] diferenças é absolutamente infinito; se não houvesse um princípio de seleção, seria impossível criar o primeiro conceito geral. Portanto, temos de voltar àquilo que dizia Leibniz: “Nada está no intelecto que primeiro não esteja nos sentidos, exceto o próprio intelecto” — isto é, a capacidade de fazer essas aproximações, de notar semelhanças e diferenças. Dizer que a inteligência humana é uma tábua rasa é o mesmo que dizer que nascemos não só sem nenhum conhecimento como também sem nenhuma capacidade. Isso é obviamente impossível. Locke é uma das inteligências mais precárias que a história da filosofia conheceu; pensando bem, ele era realmente um coitado que não é para ser levado muito a sério.

“O homem, portanto, não se encontrava mais ligado a uma Transcendência, à qual ele teria devido as ‘sementes de verdade’ que estavam nele; ele se tornava o simples resultado das suas relações com o mundo exterior. Daí por diante, era possível falar de uma *natureza humana*, como o fará Hume no seu *Tratado*, cujo estudo poderia relevar do método experimental (nada mais instrutivo, sob esse aspecto, do que o subtítulo ‘Ensaio para introduzir o método experimental nos assuntos morais’).”

Partindo da base estabelecida por Locke, Hume mostra que tudo aquilo que o intelecto é capaz de juntar não vem da experiência — ele contesta o Locke nesse aspecto —, mas, como ele só acredita no que vem da experiência, para ele não vir da experiência é o mesmo que *não existir*. Por exemplo, sobre a noção de causa Hume diz que [só] vemos fatos em seqüência, não vemos a causa deles. No famoso exemplo da bola de bilhar, [em que] uma bola vem rolando, bate na outra e a esta sai rolando, não vemos causa nenhuma, só vemos o movimento da primeira bola e [o] da segunda; foi a nossa inteligência que juntou os dois objetos. Só que em vez de concluir que existem idéias inatas, que conectam os elos da experiência, ele diz que não existem provas de que causas existem, porque ele só acredita nos dados da experiência. A condição intelectual da possibilidade da experiência acaba sendo negada, em Hume, pela própria experiência. Se a experiência é o único critério da verdade e não há nenhum critério racional anterior, então o que quer que a razão conecte para além do que foi dado na experiência só pode ser fictício — o que é afirmado por Hume, com o agravante de que ele diz que embora [isso] seja fictício, para que a sociedade não desabe e consiga viver, é preciso acreditar nisso *por fé*. A negação da fé em Deus termina portanto numa exigência de fé em praticamente tudo! Tudo agora se torna objeto de fé, e todos os nossos conhecimentos não têm mais fundamento racional, só subsistem por uma fé que é necessária para a subsistência da sociedade humana.

“A verdade vinha ‘por fim’ descer do Céu à Terra, o homem se dava não somente por seu único possuidor, mas também por seu único instigador [ou criador]. E isso tanto mais facilmente porque a noção de *vontade geral* fazia cada vez mais a figura de um oráculo infalível para definir a verdade.”

É claro que se não temos as idéias inatas — a estrutura racional inata que nos permite orientar-nos no mundo da experiência —, e se a própria experiência tomada como critério último acaba por abolir essa capacidade intelectual prévia, então dependemos apenas da fé, que nos vem da “vontade geral”, afirmada por todo mundo, e na qual, [só] por isto, teremos de acreditar também. Isso teve e continua tendo conseqüências terríveis à sociedade humana. É aterrorizante o nível de credulidade a que as grandes massas urbanas chegaram já neste século 21, confirmando novamente o que dizia G. K. Chesterton: não é que o sujeito que deixa de acreditar em Deus não acredita em nada: ele acredita *em tudo* — acredita em Barack Obama, em Dilma Rousseff, em qualquer porcaria que lhe digam. É curioso que esse mesmo fenômeno coexista com a sensação de estar no topo da civilização, das luzes e da inteligência.

“Essa linha de força desdobra-se até o humanismo sartreano. Sartre, com efeito, via no Deus cartesiano, criador das verdades eternas, ‘o mais livre dos deuses que o pensamento humano forjou’²⁵.”

Ou seja, o ser humano inventou um “Deus” que lhe injetou as idéias eternas. Seria o caso de perguntar com base em quais idéias eternas ele teria inventado esse Deus. Eu [também] me pergunto, por exemplo, como o ser humano poderia ter inventado, a partir da experiência sensorial, a noção de infinitude.

“Mas, no cartesianismo, o homem não é livre senão para o erro; é preciso que, doravante, ele se torne livre para o verdadeiro [segundo Sartre], que ele ‘recupere aquela liberdade criadora que Descartes colocou em Deus’ (...)”

Em Descartes Deus ainda era o fundamento da liberdade humana; agora, existe a liberdade humana e esta inventa Deus. É claro que isso é apenas um jogo de palavras, um truque, uma maneira de dizer. Não há sequer uma maneira de expor racionalmente essa idéia; [1:30] só se pode *escrever, dizer* isso, mas há como expor isso como uma experiência humana real.

“(...) a fim de assegurar a base essencial do humanismo existencialista: o homem é o ser cujo aparecer faz com que verdades existam.”

Ou seja, é o aparecimento do homem que inaugura essa dimensão chamada “verdade”, mas ela é de fato apenas inventada.

“*Mutatis mutandis*, a atitude de Kant ante o problema da verdade pode ser comparada à de Descartes. O humanismo kantiano faz do verdadeiro aquilo que o homem pode instaurar por uma experiência definida, ao mesmo tempo, por um realismo empírico que a limita àquilo que provém das intuições sensíveis e pelo idealismo transcendental que a unifica graças às categorias do entendimento capazes de torná-la compreensível.”

Por um lado, temos a experiência sensível, o universo dos objetos a que temos acesso, além da qual não podemos ir, e temos, por outro lado, as categorias da razão, como causa, identidade etc., que são as mesmas em todos os seres humanos e que tornam esses objetos compreensíveis. Ao contrário de Descartes, Kant não [se] coloca sequer o problema da origem e do porquê da existência dessas categorias, tratando-as como uma espécie de muro no qual esbarramos e [além] do qual não podemos ir.

²⁵ J.-P. Sartre, *Situations I*, p. 331: “La liberté cartésienne”.

“A partir daí desenvolve-se uma teoria do conhecimento independente de todo fundo teológico, coisa de denunciar as imposturas a que conduzem os devaneios da razão e de dar fundamentos seguros, talvez definitivos, à ciência que o homem tem por missão instaurar.”

Só que a experiência, segundo Kant, só nos chega sob o aspecto de estimulações caóticas, e são as estruturas inatas da própria percepção e da razão que dão formato ao mundo. Portanto, tudo aquilo que podemos conhecer é o que essas formas *a priori* da intuição e do entendimento moldaram; se existe algo para além delas, não podemos saber. A regionalização do conhecimento chega aqui ao auge. De outro modo, só conhecemos aquilo que a nossa própria mente criou, e temos um acordo mútuo, porque as estruturas *a priori* da intuição e da razão são as mesmas em todos os seres humanos; se estamos enganados, estamos todos enganados juntos, e o que existe para lá do nosso engano geral não interessa e não pode ser conhecido. Aqui, o predomínio do método sobre o objeto chegou ao auge: só existe na verdade o método, e toda ciência não é senão esse método e as conseqüências do qual ela tirou.

“A tarefa da crítica é mostrar que o problema da verdade é doravante assunto do homem mesmo.”

O maior problema de Kant é que para ele só existe a comunidade humana e aquilo que ela imagina, aquilo que ela pensa, aquilo que ela acha que sabe.

“O conhecimento da verdade não pode ser fundado nem no Céu, como o crêem os teólogos, nem sobre a terra como o pensam os empiristas, ele não pode sê-lo senão ao nível do homem, (...)”

O empirismo depende das estruturas *a priori* da intuição e do entendimento e por elas já está limitado. Então o empirismo por si mesmo não prova nada além daquilo que a comunidade humana pode reconhecer.

“(...) com o qual, para o qual e pelo qual a verdade vem ao mundo. Pois o entendimento do homem é *mensurans*, (...)”

É *mensurante*: ele dá a *medida*. Voltamos à idéia de que o homem é a medida de todas as coisas.

“(...) já que a operação de conhecimento consiste em fazer as coisas girarem em torno dele. O homem é portanto instaurador e possuidor da verdade, esta não tendo nada a ver com algum mistério ao qual o homem não pudesse ter acesso senão parcial.

Todavia, tal como o cartesianismo, mas de maneira diversa, a crítica kantiana procede a uma regionalização da verdade; (...)”

É o famoso tema das “perguntas proibidas” de Eric Voegelin: só podemos conhecer certas coisas, e não faz sentido investigar as que estão para além delas, porque [elas ou] não existem ou não interessam.

“(...) pois, se para Kant a verdade é humana, ela *não é senão* humana; eis porque ele compara o país do entendimento a uma ilha fora da qual ninguém deve se aventurar. Assim é porque o homem não conhece senão em função de dados imutáveis que ele não pode modificar (...)”

Que são a estrutura da intuição — tempo e espaço — e do entendimento — as categorias da razão: identidade, causalidade, etc.

“(...) e que constituem a sua natureza, dados dos quais Kant se propõe fazer o inventário, desenhar o mapa ou descrever a anátomo-fisiologia. Dados, aquelas duas camadas do conhecimento, que são a

sensibilidade e o entendimento; dados, aquelas duas formas *a priori* da sensibilidade, que são o tempo e o espaço; dados, aquelas doze categorias do entendimento.”

E isso é tudo. Tudo isso é dado, o homem não pode modificá-lo; ele já veio assim, essa é a natureza dele, e tem de operar só dentro disso.

“Dados que nos levam a esbarrar num *a priori* anterior a toda experiência e a todo conhecimento verdadeiro, mas que os condiciona.”

Esse *a priori* é imutável, é um muro além do qual não podemos ir. Então, estamos limitados, por um lado, por essas estruturas *a priori* e, por outro, pela experiência.

“Esses dados *a priori* são constatáveis e inventoriáveis, mas é impossível ‘justificá-los’ por um genetismo qualquer.²⁶”

Ou seja, não podemos perguntar a origem nem tentar [encontrar] uma justificação dessas coisas.

“Eis porque as distinções entre o fenômeno e a coisa-em-si, entre conhecer (*erkennen*) e pensar (*denken*) são fundamentais, pois conduzem a uma regionalização da verdade. Kant é assim levado a comparar o mundo a um livro fechado²⁷, a convidar-nos a cultivar o nosso jardim²⁸ (...)”

“Cultivar o nosso jardim” é a conclusão da narrativa de Voltaire do indivíduo [que] sai em busca do conhecimento, não encontra nada e diz: “Agora, não vou [mais] me ocupar com essas grandes questões, vou cuidar do meu jardim”.

“(...) em vez de querer construir uma torre que subisse até o céu²⁹, e a incitar-nos a uma ‘sabedoria negativa’³⁰.”

Para Kant, o homem é portanto realmente portador de sentido mas não é criador do Sentido; ele não poderia ser o autor dos dados que o constituem e é por isso que Kant denuncia todos os genetismos do indivíduo ou da espécie que desejariam fazer do homem o produto das suas aquisições e o autor dos seus arquivos ontológicos.”

Aí entra curiosamente a crítica antecipada que Kant faz de uma possível teoria da evolução. Ele diz que o homem tem essa estrutura, é dela que ele entende tudo, inclusive a sua própria origem, e [ele] não tem como contar a origem dela. Não dá para saber como e por que o homem ficou assim.

“A verdade definida pelo homem perfila-se portanto sobre o fundo de uma Verdade fundadora à qual ele não poderia ter acesso, a despeito de todas as pretensões dos empiristas ou das dos sonhadores da razão.”

²⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, Anal. trans., 3^e section, §21, remarque I.

²⁷ Kant, *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée* (1971), in: Kant, *Pensées successive sur la théodicée et la religion*, Paris, Vrin, 1931, traduction de P. Festugière, p. 150.

²⁸ Kant, *Sonhos de um Visionário*.

²⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Méthodologie transcendantale, début; Kant se souvient probablement de *Luc*, XIV, 28.

³⁰ Kant, *Sur l'insuccès...*, p. 148; *Le conflit des facultés*, X.

Aluno: No início do curso, o senhor enfatizou a importância do chamado “adestramento da linguagem e do imaginário”. Temo, entretanto, que todo esse esforço de leitura seja frustrado em razão de uma deficiência de base, decorrente do método de alfabetização a que fui submetido. Nesse sentido, em vídeo recente, o senhor enfatizou esse problema ao salientar que a mera aquisição de cultura superior não pode corrigir as deficiências de base que estão na nossa apreensão auditiva dos fonemas. Como devo operar a correção dessa deficiência?

Olavo: Eu acho essa pergunta absolutamente crucial. Eu não sei exatamente como resolvê-la, mas acho que voltar a treinar certas habilidades que você adquiriu quando era muito pequenininho, muito antigamente, é sempre possível, só que você vai fazer isso muito mais rápido do que faria naquela época. Um pouquinho de treinamento do método fônico ou do método silábico³¹ já lhe daria uma inteira reconquista dessas capacidades que foram frustradas ao longo do processo [1:40] de alfabetização pelo método socioconstrutivista. Em todo caso, eu [lhe] sugeriria uma consulta a quem entende mais disso, que é o professor Luiz Carlos Faria da Silva. Eu não tenho o e-mail dele agora, mas acho que se você buscar esse nome no Google, acabará encontrando-o e acho que ele responderia a sua questão. Tente isto.

Eu acho inclusive que seria interessante aqueles que estão na profissão criarem cursos para a recuperação de pessoas educadas pelo socioconstrutivismo. Aqueles daqui que são professores de idiomas, professores de português, que dominam o método silábico e conhecem o outro método, e são capazes de fazer uma comparação [entre eles], poderiam arriscar uma técnica para isso. Eu acho que seria muito útil, porque de fato esse método socioconstrutivista entrava a inteligência das pessoas.

Um aluno faz aqui um monte de perguntas que não sei responder, mas vou citar algumas:

Aluno: Ainda estou por volta da Aula 50 do curso e, tomando os temas de experiências extracorpóreas e afins, tenho algumas dúvidas. Tomando o cérebro como uma espécie de freio da percepção do real que impede os seres humanos de perceber a inteligência de forma plena, seria plausível a hipótese de que indivíduos com deficiência mental e lesão cerebral, estariam com os seus freios mais agudos em relação ao cérebro humano? (...)

Olavo: Não sei. Mas esse é um tema para o resto de sua vida.

Aluno: (...) Se sim, seria possível que indivíduos com deficiência mental estivessem de alguma forma cientes do ambiente da realidade no qual estão inseridos, estando limitados em suas capacidades de expressar isso para as demais pessoas? (...)

Olavo: Não só de expressar, certamente, mas [também] de processar até o nível de transformar essas percepções num instrumento de ação prática. Isso certamente acontece.

Aluno: (...) No caso de drogas como o LSD, o que acontece? Pessoas afirmam aguçar as suas percepções. Entretanto, num caso assim, parece que ocorre ao contrário, que os freios aplicados pelo cérebro na percepção da realidade se intensificam. (...)

³¹ Nota do Revisor: Grandes alfabetizadores, como é o caso do prof. Carlos Nadalim, aluno do próprio Olavo, desaconselham esse método. Na gravação, parece que o professor, quando fala “método fonético”, quer se corrigir e diz depois “método silábico”. Será que ele se confundiu? De todo modo, articulei-os com a conjunção alternativa, já que são métodos diferentes.

Olavo: Isso é verdade. O LSD não abre as portas da percepção: ele realmente estupidifica.

Aluno: (...) Acredito que assim o sujeito drogado daria muito mais foco para as criações da sua própria mente, devido ao fato de que as percepções da realidade param de lhe chegar como antes. Seria uma hipótese válida?

Olavo: Eu acho que é perfeitamente válida. Mas essas duas últimas perguntas independem da primeira, que eu acho tremendamente espinhosa, e você terá de investigar isso por si mesmo. Eu, sinceramente, não sei.

Aluno: Gostaria de fazer uma pergunta que não tem nada a ver com a aula — pelo menos não até onde posso perceber —: O que o senhor acha do argumento cosmológico Kalam, hoje muito explorado pelo William Lane Craig, em debates com ateus?

Olavo: O argumento diz que, em última análise, tudo o que existe tem de ter uma causa, e que, de causa em causa, é possível remontar a uma causa primeira. Eu acho que esse, como todo e qualquer argumento, tem um alcance muito limitado; acho que a ciência da argumentação é algo derivado. Só se argumenta em favor de algo que já se sabe, quer dizer, o argumento não é uma maneira de alguém alcançar conhecimento, mas de persuadir um outro ou até persuadir a si mesmo. Eu acho que o argumento em si é válido se suas premissas forem aceitas. Mas as premissas são tantas, e isso depende de tanta coisa; depende inclusive do esclarecimento do que é a noção de causa, [o] que já é um bicho de sete cabeças.

E é por isso mesmo que eu não creio que a arte da argumentação ou da prova seja importante numa formação filosófica. O importante é a aquisição daqueles sete passos da técnica filosófica que eu descrevi. Provar as coisas para outros não é uma ocupação filosófica. Nós estamos aqui tentando compreender a verdade, então o que nos interessa não é provar nada, é analisar, descrever e tentar compreender a experiência tal como ela nos aparece. A argumentação e a prova são coisas absolutamente secundárias. Isso não quer dizer que eu não aprecie tecnicamente William Lane Craig, que é um artista, um sujeito fabuloso na arte da prova. O que digo é que eu, pessoalmente, não me interessou muito por ela, embora eu tenha até escrito alguma coisa a respeito. Se você estudar o meu livrinho³² sobre a *Teoria dos Quatro Discursos*, vai ver que a prova analítica está muito afastada da experiência. A prova exige uma série de operações abstrativas, que vão recortando o objeto até especificá-lo [como] um objeto quase que puramente mental cujas raízes na experiência estão muito remotas.

Aluno: No começo da aula foi dado como exemplo de distinção entre conhecimento humano e divino o seguinte fato: quando Deus diz “Luz”, ao contrário do homem, é a própria luz que surge e não apenas um símbolo sonoro — ainda que, claro, Deus também possa se comunicar por símbolos sonoros. Sabendo, pois, que a palavra de Deus é a própria expressão da realidade, quando [ela] diz que o homem não poderia comer do fruto da árvore [do conhecimento] do bem e do mal, deve-se interpretar que comê-lo é simplesmente impossível? (...)

Olavo: Eu acho que essa interpretação está certíssima. Comer da árvore [do conhecimento] do bem e do mal é uma ilusão: não é possível adquirir o conhecimento do bem e do mal tal como Deus o tem. Por mais que se comam todos os frutos da árvore, a [própria] árvore inteira e [até] a raiz, não se chegaria a isso. Quando Deus disse: “Não comerás dessa árvore”, foi o mesmo que ter dito que

³² Olavo de Carvalho, *Aristóteles em Nova Perspectiva: Introdução à Teoria dos Quatro Discursos* (Topbooks, Rio de Janeiro, 1996). [N.R.]

comer dela é impossível ou será inoperante, não vai funcionar, [ou] vai funcionar até em sentido contrário.

Aluno: (...) Resumindo, o pecado original é o delírio humano de conceber a realidade como se fosse criação sua, isto é, como se ele, o homem, fosse o próprio Deus. (...)

Olavo: Essa foi [justamente] a promessa da serpente: “Sereis como deuses”.

Aluno: (...) Resta-me apenas compreender melhor como esse pecado original, essa queda, se manifesta no universo.

Olavo: O aluno quer saber como a queda do homem degradou o universo em torno. Eu não tenho resposta para isso, mas parece que à pergunta “Para quem Deus fez o mundo?” o Catecismo da Igreja Católica responde: “Para o homem”. Nesse sentido, o homem é a medida do universo, o universo todo foi feito para ele. Portanto, se ele cai, a medida de tudo também cai.

Aluno: Estou pesquisando o pensamento de Leibniz e me chamou a atenção a tensão entre a perspectiva neoplatônica e a integração dos dogmas da teologia cristã. Como o senhor veria isso? Há possibilidade de integração de ambas? Parece que há uma contradição estrutural nos pontos de partida de ambas.

Olavo: Qualquer coisa da filosofia antiga que se tente integrar ao Cristianismo vai sempre esbarrar num obstáculo que não é de ordem teórica, mas de ordem temporal e histórica. O que separa o cristianismo do helenismo não é uma diferença doutrinal, é que um houve acontecimento de proporções cósmicas entre um e o outro: o nascimento, vida, paixão, morte [e ressurreição] de Nosso Senhor Jesus Cristo. Então, estamos falando de universos que são incomensuráveis, e, como tais, acho difícil dizer que existe [entre eles] contradição ou afinidade. Eu acho que não existe nem uma coisa nem a outra. Trata-se da experiência humana analisada *sem* a notícia da presença do Cristo e depois analisada *com* ela. Há uma diferença entre os *dados* que estão à disposição; não é questão de opinião ou de doutrina: há um dado faltante na filosofia grega, e portanto não tem sentido fazer uma comparação doutrinal entre experiências diferentes. [Isso] seria o mesmo que perguntar o que Dante achava da América; ele não sabia que a América existia. O que ele disse pode ser compatível ou não com a existência dela, mas não se pode julgar o pensamento dele com base nisso, vai ter de se entender cada um dentro da perspectiva da sua própria experiência. É o que diz Paul Friedländer: toda doutrina tem por trás uma experiência real, e é esta experiência que interessa. Eu não sei se ficar discutindo e compatibilizando doutrinas é totalmente inútil; para fins de governo, por assim dizer, para tomar [uma] decisão papal, para baixar um dogma pode ser muito importante, mas filosoficamente esse não é o caminho. [1:50]

Assim como eu não me interesso por argumentos, eu não me interesso por doutrinas. Levou tempo para que eu entendesse isso. Eu gastei muito tempo lutando com doutrinas, e embora não tenha sido um tempo totalmente perdido, se quando eu tinha vinte anos alguém tivesse me avisado que, ao ler um texto, eu não ficasse jogando só com as idéias e com a formulação doutrinal dele, mas procurasse entender qual é a realidade vivida a que o indivíduo estava se referindo, [isso] já teria adiantado muito o meu expediente. Por isso mesmo eu estou lhes avisando que o que interessa não é compatibilizar doutrinas, mas entendê-las como [a] expressão de experiências humanas. Nós todos estamos no mundo, dele temos uma experiência relativamente limitada, e então tiramos algumas conclusões, mas estas vão sempre depender da experiência originária. Além disso, às vezes, por trás de uma doutrina errada que o sujeito formula pode haver uma experiência muito valiosa e muito profunda, e é nela que interessa chegar.

Por sua vez, a idéia de Leibniz era conciliar todas as doutrinas possíveis. Ora, nenhuma doutrina pode se compatibilizar com outra que seja formulada de uma maneira diferente dela no próprio plano doutrinal: ou se cria uma terceira doutrina que abranja as duas ou coloca-se as duas no próprio contexto maior da experiência de onde elas emergiram — é só assim que se pode compatibilizá-las. A primeira dessas operações — a tentativa de formular, a partir de duas doutrinas opostas, uma terceira que as compatibilize — pode criar novas e novas dificuldades doutrinárias, como de fato acontece. Eu [lhe] aconselho simplesmente a não fazer isso, [mas] a fazer operação contrária: tentar justificar as duas [doutrinas] em função da experiência, ou seja, você não vai afirmar a validade universal incondicional dessa ou daquela [doutrina], mas vai obter a raiz de sua validação humana; dentro do horizonte de experiência e de consciência que estava à disposição dos sujeitos [que a formularam], eles entenderam melhor ou pior [as coisas].

Aluno: O senhor disse várias vezes que na infância se sentia burro, parecia que todo mundo estava entendendo tudo e o senhor nada. (...)

Olavo: Mas isso era batata! E o meu filho Davi também tinha o mesmo problema, ele achava que os irmãos eram inteligentíssimos e que ele era uma besta quadrada. Ele era tão inteligente quanto [os outros], mas nada tirava dele essa impressão.

Aluno: (...) Eu me sinto assim com relação à religião, principalmente. Muitas vezes quando eu abro o Facebook, vejo um sujeito lá dando cinco passos para se tornar um católico de verdade, enquanto eu não estou conseguindo nem mais visitar os Sacramentos. Todas as vezes que tento me orientar, seja com um padre, seja no site do Padre Paulo, seja estudando diretamente no Catecismo ou em Santo Tomás de Aquino, eu fico mais e mais confuso. Quanto a outros assuntos, eu suporto até bem o estado de dúvida, mas quando o assunto é religião, não posso deixar de me lembrar de eu ir para o inferno e da possibilidade de morrer a qualquer momento. E isso, sinceramente, me apavora. Gostaria de perguntar ao Senhor: diante disso, por onde eu começo a entender pelo menos o elementar da doutrina moral da Igreja? E como eu posso aplicar, em uma situação em que mesmo tendo um diretor espiritual é perigoso, o conceito geral em casos particulares com certa segurança?

Olavo: Eu não tenho solução para isso, mas tenho um arranjo prático que eu mesmo fui elaborando. Eu não confio no entendimento que tenho das coisas; em vez de buscar o entendimento, eu simplesmente frequento os Sacramentos: confesso, comungo e deixo o problema para Deus. Eu não posso cumprir séria e eficazmente uma norma moral cujo alcance me escapa, cuja aplicação na vida diária ultrapassa o meu entendimento, mas vou fazendo aquela parte que entendo, que ficou clara para mim e que sinto que domino. No mais, confesso, comungo e peço para Deus dirigir a minha conduta de maneira que eu mesmo nem perceba, porque se eu perceber, vou querer dar palpite e posso estragar tudo. Não sei se posso arriscar, não gosto de palpite nisso, mas talvez o miolo, a essência mesma do Cristianismo seja o indivíduo se deixar guiar sem pretender dominar a situação. Isso que é a *kenosis*, o sacrifício total da alma perante Deus, ou como [disse] Nossa Senhora: “Que se faça em mim segundo a tua Vontade”³³. [Diga a Deus:] “Eu sei qual é a tua Vontade? Não. Então, Senhor, por favor, faze-me fazer o que queres que eu faça, mesmo que eu não perceba.” Ou seja, você entrega a direção para Ele e O deixa dirigir. Faça isso insistentemente. Sempre que começar a pensar muito — será que é assim, será que é assado —, pare e reze: “Ó meu Senhor, não estou entendendo nada, então, por favor, dirige-me, e se puderes me fazer entender, faze-me; se não, faze

³³ Evangelho de Lucas, 1:38. [N.R.]

[com] que eu vá agindo da maneira que seja mais compatível com o teu desejo, levando em conta as minhas fraquezas, os meus desejos, etc.”.

Geralmente o sujeito acha que ele primeiro precisa entender o cristianismo todo para depois passar a praticar tudo”, mas não é assim. Se o cristianismo fosse uma doutrina a ser aplicada, ele seria como o aristotelismo, o platonismo, o marxismo ou o regulamento do Clube de Regatas Tietê, em que se estuda o regulamento e começa a praticá-lo. Mas o cristianismo não é isso: ele é uma coisa *real*, que *acontece*, e acontece na comunhão. A comunhão muda as coisas de uma maneira inimaginável. O mais importante é continuar indo aos Sacramentos; mesmo que você não esteja entendendo nada, se você sabe o que é confessar e o que é comungar, faça-o, isto é o essencial. Se a comunhão, a Eucaristia é o centro do cristianismo, então esteja lá. No resto, peça que Deus o guie. Siga o preceito do Padre Pio: reze e não se preocupe.

Você diz que tem medo do inferno. Eu lhe digo: procurar muito essa coisa é que traz risco [de levar] ao inferno. O inferno está cheio de teólogos, e o céu está cheio de pecadores. Não espere praticar tudo e ficar bonito. Você quer a sua perfeição aos seus próprios olhos? Mas se você não sabe o que é a perfeição, o que Deus está querendo de você, como vou praticá-la? Então, não peça a perfeição, peça apenas o perdão: peça ao Senhor que o que quer que você tenha feito, quando chegar o último momento, Ele lhe lembre de pedir perdão. E pedir perdão é simples, mas é radical. Jesus explicou a Maria Valtorta que para ser perdoado é preciso perdoar todo mundo. Para fazê-lo, você tem de abdicar até da presunção de ter tido razão contra os outros. No meu caso, quando chegar a hora da minha morte, direi que eu *achei* que tinha razão contra Paulo Ghiraldelli, mas [vou ter de admitir que] só quem tem razão é o Senhor, eu não sei se eu tinha. Faça isso, meu filho, que vai dar certo. Estou ensinando o caminho mais leve, que é o que eu mesmo sigo. Isso não é a doutrina, não é ensinamento doutrinal, não sou um representante da Igreja, sou apenas o último e mais vagabundo membro, mas o que estou falando é sincero, e espero que isso funcione [para você]. Tem funcionado para mim, e espero que funcione na “hora H” também.

Sentir-se burro em relação ao cristianismo é a melhor coisa do mundo. É uma grande oportunidade que Deus está lhe dando. Ele só quer que você confesse e comungue, Ele não está fazendo questão de que você entenda nada. O cristianismo não é uma doutrina, é um fato da realidade, é um acontecimento histórico que aconteceu e que continua acontecendo. A doutrina é uma expressão parcial, limitada e altamente problemática deste fato. Se você estudar a história dos concílios, vai ver que a doutrina causava brigas em que as pessoas terminavam matando umas às outras. Se elas, que estudaram tanto, ficaram em dúvida a ponto de se matarem, como eu vou me orientar no meio disso? [2:00] Esqueça a doutrina; você [só] vai se preocupar [com ela] se tiver a infelicidade de ser um teólogo, [o] que é uma responsabilidade muito grande. E mesmo que você seja um grande teólogo, quando chegar na prática, você pode analisar as coisas errado e fazer a coisa errada.

Eu mesmo tenho um artigo³⁴ de 2009 que fala sobre o globalismo católico, em que eu analiso uma encíclica do Papa Bento XVI na qual ele, partindo de premissas universalmente válidas da doutrina cristã, em seguida interpreta errado os fatos e chega a conclusões erradas. A autoridade papal é infalível em matéria de moral e doutrina, mas não em matéria de análise da realidade, de compreensão histórica. O raciocínio tem duas premissas: a doutrina cristã — isso o Papa sabe — e o conhecimento dos fatos. Se ele falhar na segunda, a conclusão será errada; são necessárias duas premissas certas. [Isso] quer dizer que até o Papa pode errar e dar um conselho errado, por estar baseado numa doutrina certa mas numa visão errada dos fatos. Então, o problema do Cristianismo não é a compreensão da doutrina, não é a sua teologia; ninguém vai ser absolvido ou condenado por

³⁴ “Um globalismo cristianizado?” (*Diário do Comércio*, 10 de julho de 2009, disponível no *link*: <http://wpress.olavodecarvalho.org/um-globalismo-cristianizado/>). [N.R.]

sua teologia, mas pela comunhão, pela confissão, pelo pedido de perdão e pelo perdão oferecido aos outros — faça isso todo dia.

Às vezes o pessoal reclama e acha que sou muito bravo porque falo umas coisas horríveis para as pessoas. Se eu estivesse bravo, eu não conseguiria dizer nada contra elas. É porque primeiro eu as perdoei que eu penso: “O que devo fazer com esse sujeito? Devo lhe dar umas palmadas para [ele] aprender”. Aí eu dou. Mas se eu estivesse realmente com raiva, não conseguiria fazer nada.

Aluno: Frei Leonardo Boff tem 70 livros escritos, ele diz que é cristão e tem algumas coisas [em] que acho que ele se contradiz. Ele é um intelectual?

Olavo: Não: o Leonardo Boff é um empulhador, é um vigarista em toda a linha. Ele não acredita numa única palavra que fala, diz qualquer coisa que pareça bem à platéia e à sua corriola. Ele é um puxa-saco do próprio movimento a que pertence e tenta agradar a turminha do seu próprio clube, é só isto que ele faz. Isto não é uma atividade intelectual.

Esses dias, no Facebook — onde eu estou tentando colocar umas opiniões ao menos como rascunho para depois desenvolvê-las —, houve uma discussão em que um cidadão disse que era contra a esquerda, mas que devia-se respeitar a “liberdade das idéias”. Bom, deve-se respeitar o direito de o sujeito expressar a sua opinião, mas *onde* [ele vai] expressar essa opinião? Em casa, para sua mulher, para sua mãe e seu pai, no botequim, conversando com os amigos? Ou [deve-se respeitar] o direito de ele posar em público e ter todos os meios de difusão — televisão, editoras, jornais, etc.? O acesso aos meios de difusão não é um direito, é uma conquista que deve ser baseada no mérito. Todo mundo tem o direito de emitir uma opinião, mas não em *qualquer lugar* nem por *quaisquer meios* de difusão.

Quando se conversa com essa gente, não se trata de refutar as idéias dela, mas de questionar o direito que ela tem de ocupar a posição pública de intelectual, porque, antes de ser um intelectual público, o indivíduo precisa aprender a ser um intelectual em privado: precisa fazer trabalhos intelectuais, científicos, filosóficos ou artísticos sérios, que ninguém conheça durante anos, para [só] depois de ter provado sua qualidade real [poder] aparecer em público. Aristóteles passou vinte anos estudando na Academia de Platão, e ninguém o conhecia [antes disso]. Depois disso é que ele abriu o Liceu. Eu mesmo, que não sou um exemplo para ninguém, acabei dando um exemplo disso: eu publiquei meu primeiro livro com 48 anos de idade depois de ter dado muitos cursos privados, [de] ter escrito, pesquisado e descoberto muitas coisas. Eu não era um intelectual público, eu era intelectual privado, totalmente desconhecido, e aí, como se diz, eu testei as minhas forças para ver se merecia falar para um público maior.

Portanto, o que se deve contestar não são as idéias dessas pessoas, mas sua presença na vida intelectual. É preciso escorraçá-las da vida intelectual, dizendo que são vigaristas, farsantes, que estão enganando todo mundo, que não têm qualificação para entrar no debate intelectual. E digo mais: é preciso expulsá-las da vida intelectual não por um decreto administrativo, porque demiti-las simplesmente por não gostar delas seria o procedimento da ditadura, isso não se deve fazer, mas num confronto cara a cara, deixando-as tão envergonhadas, tão inibidas, quebrando a autoconfiança delas de tal modo que elas fiquem quietinhas [por] anos a fio. Então, não se trata de discutir idéias, nem [de] discutir o indivíduo pessoalmente, mas discutir a sua *função pública*, a sua qualificação para estar ali. Naquele debate entre mim e o senhor Alaor Caffé, eu não sabia quem era ele, ouvi o que ele tinha a dizer, e só no final, a partir do que ele disse, eu lhe falei: “O senhor não tem qualificação para discutir isso. Vá para casa e fique quieto”. É isso que a gente tem de fazer. E com

o senhor Leonardo Boff é a mesmíssima coisa: eu não sou contra as idéias dele, eu sou contra a presença de pessoas desse tipo na vida intelectual.

Aluno: Há cerca de dois anos, descobri através de um amigo a Igreja Ortodoxa Oriental. Comprei vários livros, participei algumas vezes da Liturgia numa paróquia ortodoxa grega e li vários textos e livros, entre os quais a biografia do Padre Seraphim Rose. Quase me converti, mas não cheguei a fazê-lo, principalmente porque a minha esposa, que sempre foi mais religiosa do que eu, não compartilhou da minha simpatia pela ortodoxia.

Olavo: Vou [lhe] responder com uma frase que eu ouvi de Frithjof Schuon — contra o qual eu tenho mil motivos de queixa, mas [que] de vez em quando dizia umas coisas extraordinárias —: mudar de religião é como mudar de planeta; você não muda realmente. Então, fique onde está. Só se muda de religião num caso realmente sério.

Aluno: Quando você citou aquele verso de Antonio Machado, eu lembrei de uma aula antiga deste Seminário em que você dizia que existem certos símbolos que encontramos numa pesquisa ou na própria realidade que servem como uma chave explicativa para determinadas coisas, e naquele momento temos a exata sensação de que estamos entendendo tudo, aquilo tem um efeito luminoso no nosso entendimento, e muitas vezes aquilo é um engano. Por exemplo, muitos jovens, e eu mesma vivi essa experiência, quando entendem a luta de classes que Marx explica, imaginam estar entendendo tudo naquele momento, e, na verdade, estão no maior engano, há muitas instâncias superiores àquelas que vão explicar tudo, senão tudo, muito mais, e, no entanto, pensamos que estamos entendendo a realidade.

Olavo: Qualquer coisa que passe pela nossa cabeça, qualquer opinião que pensemos e da qual tenhamos uma intuição, nunca tem o alcance dessas supostas grandes descobertas. A todas as grandes descobertas da humanidade havia misturado um princípio [2:10] de erro. Toda grande descoberta é parcial, limitada e destinada a ser corrigida — isto é inevitável e será sempre assim. Todas as nossas piores ilusões, os piores erros da humanidade são produtos da mente. Por isso ela tem de estar muito dócil à própria realidade, que não foi criada por nós e que não podemos abarcar. O que quer que descubramos, sabe o que [devemos] fazer em seguida? Esquecer, deixar para o dia seguinte e entregar para Deus, deixando que Ele vá trabalhando em nós.

Quando freqüentamos a comunhão, o que o Padre fala quando põe a hóstia na nossa boca? “Isto é a minha opinião”? Foi isto que Jesus Cristo falou: “Isto é a minha opinião. Esta é a minha doutrina”? Não, [Ele falou]: “Isto é o meu corpo e meu sangue”, ou seja, é algo que se passa não na mente, mas na realidade carnal, e isso é o que nos transforma e que é o centro de tudo — e na verdade é só isso que interessa; as nossas idéias vêm e passam. Por isso eu vejo muito pouco valor nessas grandes explicações doutrinárias. Temos a nossa mente para conseguirmos nos orientar no campo dos fatos que estão acessíveis a nós, e mesmo aí erramos.

Eu já lhes contei que quando eu tinha 15 anos de idade, descobri a Lei dos Três Estados; depois descobri que era de Comte, e que estava errada. Uma meia dúzia de decepções deste tipo me levaram a olhar essas descobertas com muito menos expectativa. Por exemplo, você lembrou a questão da luta de classes. Paul Lafargue, que era genro de Karl Marx, disse que quando ouviu a teoria da luta de classes, foi como se escamas caíssem de seus olhos. Muito bem, este é o primeiro sentimento de concordância que você tem com uma idéia, o que não mostra nem se você entendeu a idéia, mostra apenas que você gostou dela e que portanto você tem a aptidão de compreendê-la. Se você aprofundá-la e compreendê-la, logo vai ver as limitações dela. Tudo o que dizemos tem de ser

acompanhado desse sentimento de limitação, de modo que o nosso diálogo possa perdurar e ser útil de alguma maneira, que é o máximo de pretensão que podemos ter.

Eu quero avisar que o curso “Introdução à Filosofia de Eric Voegelin”³⁵ já está à venda para *download*. Em breve colocaremos à venda em DVD, como faremos também [com] os outros cursos. Quando o sujeito faz um *download*, fica com medo de perdê-lo, então, para garantir, [pode] comprar o DVD. Este curso já está à venda para *download*, e em breve colocaremos outros.

Também quero lembrar do curso que darei de 30 de setembro a 5 de outubro, que se chama “Sociologia da Filosofia”³⁶. Inscrições com o misterioso sr. Eduy (eduy.ferro@gmail.com; telefone: (041) 9650-9671/3209).

Transcrição: Aline Ribeiro Borges, Tamas Souza, Evandro Santos de Albuquerque e Jussara Reis de Abreu.

Revisão: Pedro Arthur Carlos de Lima

³⁵ Curso em 6 aulas gravadas entre os dias 27 de abril a 2 de maio de 2009, disponível para aquisição no *link*: <https://www.seminariodefilsosofia.org/produto/introducao-a-filosofia-de-eric-voegelin/>. [N.R.]

³⁶ Curso também em 6 aulas, disponível em: <https://www.seminariodefilsosofia.org/produto/sociologia-da-filosofia/>. [N.R.]