Curso Online de Filosofia

Olavo de Carvalho

Aula 227

9 de novembro 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.

Nós colocamos no fórum um texto que é um comentário à aula anterior. Eu havia colocado duas dessas notas no Facebook. Eu tenho usado o Facebook como uma espécie de depósito das coisas que eu vou escrevendo, mas estou vendo que não está funcionando muito bem porque, às vezes, somem coisas ou fica difícil achar depois. Eu coloquei duas, mas consegui localizar só uma. Se alguém conseguir a segunda nota – está escrito assim “segunda nota à aula de 2 de novembro do Seminário de Filosofia” –, por favor, mande para mim.

A primeira é que será o tema básico da nossa aula hoje, e ela diz o seguinte:

A idéia de que a coerência entre medidas tomadas por diferentes investigadores fornece uma sólida base para nossa crença num universo real cognoscível parece natural à maioria das pessoas, e mesmo dos estudiosos, mas, ao contrário, um universo real cognoscível é a condição prévia sem a qual nenhuma medição seria possível. É claro que podemos “fazer abstração” do mundo real, isto é, podemos medir uma infinidade de objetos supondo que são totalmente imaginários, ou dizendo a nós mesmos ou à platéia, com ou sem sinceridade, que “não sabemos” se são reais ou imaginários. Mas isso é apenas um giro verbal ou um fingimento interior: o ato mesmo de medir tem de ser efetuado por uma pessoa real com instrumentos reais, caso contrário a própria convicção de que medimos alguma coisa estaria posta em questão, e junto com ela a confiabilidade das medições também.

Estas observações nos remetem ao seguinte problema: a confiança no método experimental como única via de acesso à realidade leva a contradições absolutamente insolúveis. Uma delas é que a própria condição real e concreta na qual a experiência é efetuada jamais pode fazer parte da própria experiência. Ou seja, toda e qualquer experiência que se faça se refere a um setor mínimo da realidade recortado e separado da realidade concreta. Portanto, nenhuma pesquisa experimental jamais poderá garantir a realidade do que quer que seja. A noção de realidade – a noção do concreto e do abstrato – já está embutida, por assim dizer, no método experimental como uma de suas bases lógicas fundamentais. E esse método não tem como retroagir sobre essas bases provando-as ou desmentindo-as.

Pessoas que acreditam que o método experimental é a verdadeira via de acesso à realidade não têm muita idéia do que seja o método experimental. O método experimental só serve para conferir determinadas coisas, muito particulares, e sempre subentende toda uma teoria cuja validade – não realidade – depende do resultado desta ou daquela investigação experimental.

Um método que é concebido para legitimar determinados pontos, determinadas fases de uma

demonstração, não pode, por sua vez, ser a base que valida a demonstração inteira. Isto me parece uma coisa suficientemente óbvia: se você tem uma cadeia dedutiva, uma série de deduções, e uma das premissas é extraída de uma realidade experimental – e outras são tiradas sei lá de onde, dos princípios da lógica, de conhecimentos anteriores etc –, é claro que este pedacinho não pode ser, por si mesmo, a premissa primeira; nenhuma pesquisa experimental pode, jamais, dar uma prova de sua premissa primeira porque o dado experimental é sempre uma premissa segunda.

É incrível as pessoas não entenderem isto. Isto quer dizer que todo método experimental depende de pressupostos metafísicos que ele por sua vez não pode provar de maneira alguma. E querer que ele faça isso é exigir o impossível! É como o pessoal da escola analítica que exige da linguagem o que a linguagem não pode dar: primeiro proclama a onipotência da linguagem – ela deveria ser perfeita, tampar todos os buracos, não ter passível de nenhum salto intuitivo jamais (coisas que nenhuma linguagem pode realizar) – e depois conclui que ela é totalmente impotente. Mas isso são curtos-circuitos em que o pensamento moderno entra constantemente e, evidentemente, essas coisas não chegam jamais a ser esclarecidas porque a maior parte desse debate não é travada com a finalidade de obter conhecimento. Você tem a defesa de interesses de grupos, de interesses corporativos, de pressupostos ideológicos, e o panorama desse tipo de discussão melou de tal maneira que, hoje, não há muita diferença entre uma discussão científica e uma discussão partidária. Este é o ponto em que nós chegamos hoje.

Se você acompanhar as discussões, por exemplo, o debate que houve entre o Rupert Sheldrake e o Richard Dawkins, você vai ver que é exatamente assim. Os camaradas convidaram o Sheldrake para ir a um programa de TV que é feito pelo Richard Dawkins e, na hora H, quando o Sheldrake ia apresentar as evidências experimentais, o Dawkins disse: “Mas eu não quero ver as evidências experimentais”. Por que eles não queriam? O Sheldrake estava tentando provar alguma coisa e o programa de TV dirigido pelo Dawkins tem por único objetivo derrubar ou desmoralizar determinadas idéias. Portanto, apresentar evidências experimentais era incoerente com o plano do programa. Então não pode, o *script* do programa não aceita isso.

É claro que isso não é um debate científico: é um debate entre duas pessoas que são cientistas, mas não há debate científico algum. E o uso constante de procedimentos de difamação, calúnia, *character assassination* etc. já prova que o debate científico no mundo atual já foi para as cucuias – ele não existe mais. Hoje, praticamente, só há debate ideológico e as coisas, evidentemente, ficam muito difíceis porque toda a civilização ocidental moderna tem como base a confiança na ciência. Mas, a confiança na ciência, por sua vez, é baseada em outros pressupostos que a própria ciência não pode demonstrar. Isso é a mesma coisa que dizer que, como qualquer civilização, a civilização presente se baseia em certos pressupostos metafísicos que os praticantes da atividade incumbida de representá-la já não compreendem mais. Quem quer que compreenda um pouquinho de método experimental entende que ele tem fundamentos metafísicos sem os quais ele não pode funcionar de maneira alguma.

O que é uma experiência? Uma experiência é uma verificação no terreno dos fatos para ver se uma determinada teoria, se uma determinada dedução feita antes está certa – ela confere um pedaço. Isto funciona exatamente como uma investigação policial, por exemplo. Quando você acha a arma do crime na casa do criminoso, isto é usado como prova de toda uma cadeia de deduções a respeito da conduta do criminoso – se é verdade que ele fez isso, mais aquilo e mais aquilo então a arma do crime deve estar em tal lugar. Então você acha a arma do crime e ela funciona como uma comprovação de toda uma dedução que já foi feita antes – e que não pode ser feita só com base nela, tem de ter outros indícios também. Toda e qualquer experiência é assim, ela é uma parte. Ela fornece uma premissa para uma parte, para um capítulo de uma dedução que já está feita antes. E o

fato de não se compreender isso leva a confusões extraordinárias.

Por exemplo, nos anos trinta, quarenta, houve uma discussão muitíssimo interessante entre os partidários de Einstein e de um físico americano chamado Herbert Hives. Hives contestava a teoria da relatividade baseado na mais estrita ortodoxia newtoniana – ele era newtoniano de estrita observância. Ele acreditava no espaço absoluto e no tempo absoluto. E partindo dessas premissas, ele desenvolvia certas pesquisas experimentais que confirmavam que ele tinha razão; por outro lado as pesquisas experimentais também confirmavam que a teoria de Einstein, da relatividade espaço-tempo, também estava certa. Com o tempo eles decidiram esconder Hives – embora ele fosse talvez o físico americano mais brilhante e mais respeitado da época –, [0:10] tanto que os seus trabalhos ficaram escondidos em revistas científicas até recentemente quando foram reeditados. Mas esconder metade do debate não é resolvê-lo de maneira alguma.

Do meu ponto de vista, eu creio que essas duas hipóteses – da absolutidade tempo-espaço e da sua relatividade – são premissas de ordem metafísica. E elas não são, por incrível que pareça, incompatíveis entre si porque o teste de Hives, da absolutidade espaço-tempo, é saber se o mesmo momento – por exemplo, este momento – vigora em todo o universo, ou se em outros lugares você está em outros momentos. E ele diz que isso aí é uma exigência imposta pela própria existência de Deus. E Einstein vai dizer o contrário: que pontos diferentes do universo não podem estar no mesmo momento do tempo.

Entretanto, a premissa usada por Hives é a mesma de Newton (as pessoas esquecem que esta é uma das bases da filosofia de Newton): existe uma eternidade e um Deus onipotente que enxerga tudo ao mesmo tempo. Então é evidente que do ponto de vista desse Deus existe um momento universal que está na mente de Deus. Nós podemos aceitar isso metafisicamente, como eu de fato aceito. A própria noção de eternidade implica isso. Se você a define como Boécio – “a posse atual de todos os momentos possíveis” –, então é claro que nesta posse, estando incluídos todos os momentos possíveis, existe a simultaneidade em todos os níveis de realidade – tanto na terra como no céu, como diz o Pai Nosso. É uma premissa metafísica que podemos aceitar perfeitamente.

Porém, o cosmos não é a eternidade, isso é básico. Nada do que se passa no cosmos é exatamente como na eternidade, então, sinais das duas coisas – sinais do momento universal e sinais da relatividade espaço-tempo – serão encontrados por meios experimentais sempre. É uma questão de ponto de vista. Se você estiver olhando a realidade cósmica como reflexo da eternidade, então o sinal da eternidade vai aparecer nela, mas, se você tomar o cosmos físico como uma entidade separada e procurar buscar as próprias bases internas desse cosmos físico, então você vai ter a teoria da relatividade. É a mesma coisa que dizer que os dois lados tinham razão, mas eles não estavam falando exatamente da mesma coisa: um estava falando do cosmos como reflexo da eternidade e o outro estava tentando descrever o cosmos em si mesmo, sem referência à eternidade. Portanto você vai ter resultados diferentes.

E é incrível como as duas séries de argumentos, do Hives como do Einstein, são altamente persuasivas. Embora eu tenha dificuldade de acompanhar todos os passos da demonstração matemática – se bem que não é uma matemática tão complicada assim –, a estrutura lógica da coisa eu entendo perfeitamente e me parece que os dois, de alguma maneira, têm razão. Só que este assunto não tem como ser resolvido na base da experiência: as experiências indicarão uma coisa como indicarão a outra.

É uma coisa que acontece também dentro da própria mecânica quântica. Você chega a resultados incompatíveis ao ponto de alguns físicos acabarem admitindo que existe essa incompatibilidade

dentro do próprio universo: a tensão permanente entre onda e corpúsculo; ou o fato de que você observa uma partícula atravessar duas superfícies ao mesmo tempo. Você chega a uma série de contra-sensos, mas esses contra-sensos são reais pela própria incompatibilidade entre o plano da eternidade e o plano cósmico. Eu não vejo como resolver isso sem você elucidar o fundo metafísico que está pressuposto nas duas hipóteses.

Mas é preciso decidir de uma vez por todas o que é ciência. Ou a ciência é uma atividade investigativa que está em permanente revisão, autocrítica e autocorreção, ou ela é uma seqüência de teses que tem de ser admitidas como verdadeiras de uma vez para sempre. Vocês já devem ter observado que, pelo menos no Brasil, todo professor proclama a primeira dessas hipóteses e pratica a segunda. Eles dizem: “A ciência é uma atividade autocrítica, mas tem aqui essas verdades, tais e quais, que não podem ser contestadas jamais porque senão você é louco”, e não percebem que há uma contradição. Essa contradição existe, evidentemente.

Não tem sentido você proclamar que você está disposto a corrigir sempre autocriticamente as suas teses desde que elas sejam aceitas de uma vez para sempre. Isso evidentemente não faz o menor sentido. Porém, não existe uma conciliação lógica para isso, mas existe uma conciliação psicológica. A conciliação psicológica é a seguinte: o que vigora é a crença nas teses definitivas. A proclamação do caráter autocrítico da ciência e da permanente auto-revisão é usada apenas como anúncio publicitário, como um mecanismo psicológico legitimador da crença em determinadas verdades tidas como definitivas e incontestáveis. Psicologicamente isto funciona. O indivíduo está lá reiterando sempre as mesmas teses e dizendo que elas são legítimas porque elas são obtidas através de uma atividade permanente de autocorreção, o que supõe que em determinados momentos essa autocorreção e essa autocrítica têm de cessar – “chegamos aqui e isso não se examina nunca mais.” Mas isto é impossível porque você está constantemente descobrindo novos fatos e você vai ter de coerir, de alguma maneira, esses fatos com as suas observações anteriores.

Eu me lembro que colocaram um vídeo – não chegou a haver uma confrontação direta, mas eu escrevi alguma coisa no *Facebook* — no qual os indivíduos afirmavam taxativamente que tudo na física de Newton tinha sido obtido por observação e experimentação. Mas como é que você pode obter por observação e experimentação uma noção como a de espaço absoluto, ou seja, o espaço vazio sem objetos dentro? Você não pode obter isto, jamais. Isso é um pressuposto de ordem metafísica ainda que uma experiência confirme depois. Se a experiência confirmou a sua tese, não quer dizer que ela seja verdadeira porque é preciso ver se a experiência não confirma também a tese contrária – que foi exatamente o que aconteceu na discussão entre o físico newtoniano Herbert Hives e Einstein. As investigações empíricas mostram isso, mas mostram aquilo, então nós temos, na verdade, a formulação não de uma solução, mas de um problema.

E em segundo lugar, os camaradas achavam horrível você colocar em dúvida qualquer elemento seja da filosofia de Newton, seja da de Einstein. Mas as duas são incompatíveis entre si. Em um plano experimental, ou você tem o espaço e o tempo absolutos ou você tem a relatividade tempo-espaço. Num plano metafísico nós podemos conciliar as duas coisas, como eu acabei de mostrar, mas isso quer dizer que esse problema não pode ser arbitrado pela ciência experimental. Ao contrário, a ciência experimental depende dele.

Mas é claro que aí se está discutindo a coisa em um nível em que não há, no Brasil — segundo acredito —, um universitário, um acadêmico capaz de acompanhar. Aliás, se você fizer uma pesquisa no Brasil e perguntar a todos os professores universitários de física quem foi Herbert Hives, eles nunca ouviram falar. Eles não sabem que houve essa discussão embora seja um capítulo importante da história da sua ciência.

O simples fato do sujeito se apresentar ao mesmo tempo como um newtoniano estrito e como um einsteiniano estrito já mostra que ele não está entendendo do que está falando. E todos nós sabemos que a formação de qualquer dessas áreas científicas não implica de maneira alguma, uma formação concomitante nas bases filosóficas que estão aí subentendidas. [0:20] São pessoas que nunca analisaram filosoficamente um conceito e não sabem como se faz isso. Sabem no máximo fazer a análise lógica do conceito, mas não a análise filosófica propriamente dita que implica a consciência da situação concreta da qual você está partindo.

Eu poderia dizer para qualquer cientista experimental brasileiro que uma investigação experimental jamais pode dar conta da própria condição concreta na qual ela foi realizada porque seria preciso que, além do objeto que está sendo testado em laboratório, o próprio laboratório, o próprio cientista, a situação, o momento, o lugar etc., tudo isso fosse levado em conta, o que é absolutamente impossível. É impossível você ter uma investigação científica experimental sobre qualquer realidade concreta — para ser objeto de investigação ela tem de ser separada dos elementos concomitantes.

Quando o pessoal da física quântica inventou a fórmula individual, quer dizer, você tem determinadas experiências, que levam a determinados resultados, porque foram feitas por determinado sujeito, num determinado momento, sob determinadas condições, tudo isso afeta o conjunto. Eles podem, no máximo, admitir isso como hipótese geral. Eles não têm como resolver e testar isso no próprio campo experimental.

Basta isso para você entender que qualquer tentativa de fazer da ciência experimental o critério supremo da realidade já é autocontraditória — não tem como fazer isso. É impossível. É claro que nesse ínterim, no curso desse processo, você vai vendo uma crise civilizacional e esta crise civilizacional é aproveitada pelos representantes de outras civilizações concorrentes que apelam a outros modos de pensar.

Por exemplo, como nós analisaríamos isso do ponto de vista marxista? Como seria o enfoque marxista deste problema do qual estamos falando? O enfoque marxista seria o seguinte: esses camaradas estão chegando a essas contradições porque isso é característico das limitações internas do formalismo burguês. O que é o formalismo burguês? É um tipo de pensamento que os marxistas chamam de metafísico. Por exemplo: você separar o conteúdo de uma experiência da condição social e histórica concreta na qual a experiência está sendo realizada. Na verdade, isso é uma fatalidade pois uma experiência científica não tem como abranger nela mesma a própria condição social e histórica na qual ela é realizada. Mas para o marxista é ilegítimo você fazer essa separação, e, até certo ponto, o marxista tem razão porque tudo isto, tanto o conteúdo da experiência quanto a condição concreta na qual ela é realizada, faz parte da realidade. E nesse sentido, o marxismo é imensamente mais realista, mas há o seguinte problema: é impossível tornar a condição histórico-social da experiência objeto da própria experiência. Isto é uma limitação do formalismo burguês, mas é uma limitação que é inescapável. Ora, o marxismo, nesse sentido, tem uma abordagem mais profunda porque ele admite que a ciência experimental não é o limite último do nosso conhecimento da realidade, que a ciência experimental depende de uma outra coisa. Depende, inclusive, de um modo de produção, de um estado físico no qual está a sociedade e tudo isso também é verdade.

Mas quando você vê a ciência ocidental entrando nesses becos sem saída, é um prato cheio para um marxista que vai ver neste próprio dado, neste próprio fato da história cultural, um exemplo a mais da impotência do formalismo burguês para resolver qualquer problema. Isto quer dizer que, quando chega neste ponto, não tem como resolver o problema do espaço e tempo absolutos versus relatividade. O marxista resolve o assunto tapando a verba do laboratório, demitindo cientistas e

evidentemente mandando-os para o *gulag*. Quer dizer que a questão foi resolvida não no campo teórico onde ela se colocou, mas é resolvida no campo da *praxis* onde há uma confrontação de conceitos dentro de uma sala de aula.

Então, uma coisa é o terreno teórico que foi delimitado como objeto da discussão e outra coisa é a escola onde isto está se desenvolvendo, as bases sociais e econômicas daquela escola etc. Mas, o marxista sempre resolve os problemas teóricos apelando ao seu enquadramento sócio-histórico e mudando esse enquadramento, no qual, na etapa seguinte, aquela questão deixou de ser uma questão. Os marxistas têm uma tecnologia maravilhosa para lidar com isso, para resolver questões dissolvendo-as no seu panorama histórico-social e mudando esse panorama de maneira que, numa etapa seguinte, aquela questão não se coloca mais porque não há quem a coloque. Isto também é uma tecnologia, isto também é uma ciência e isto tem de ser levado muito a sério. Na verdade, é assim que os marxistas resolvem praticamente todos os problemas da filosofia — “você está colocando as coisas de tal maneira porque isto é um *modus pensantis* característico de tal ou qual classe social e nós vamos extinguir a sua classe social, esta maneira de pensar desaparecerá, e o que você achava que era um problema deixará de ser um problema”.

Mas nós que não estamos aqui nem para defender a prática ocidental dominante — quer dizer, a filosofia analítica —, nem o marxismo, e estamos simplesmente tentando entender a realidade, nós temos de conceder a sua parcela de razão a cada um desses dois e tentar vê-los dentro do conjunto de uma concepção filosófica abrangente que possa dar conta de um fenômeno e de outro, sem negar a existência de nenhum deles.

“Nossa presença real num mundo real não é uma “crença”, embora verbalmente possa ser formulada como tal.”

Muito antes de você dizer ou pensar “eu acredito que eu estou num mundo real”, você já estava nele. E estar nele é uma condição *sine qua non* para você pensar que está nele ou que não está nele. Você só pode colocar em dúvida a existência do mundo exterior caso você já esteja nele há muito tempo porque, se não, seria o caso de perguntar: mas onde você vai colocá-lo em dúvida? Onde estará você quando a coloca em dúvida?

A mente humana tem, como observava Hegel, essa capacidade de negar tudo exceto ela mesma. Que é o que se observa, por exemplo, no famoso *cogito* cartesiano: o “eu” se isola de todas as condições externas das quais ele emergiu e põe o mundo, o universo inteiro entre parênteses, e afirma a sua existência única e exclusiva. Isto é uma capacidade que nós temos. Porém, onde está esta capacidade? Está no próprio pensamento humano e chama-se simplesmente abstração. Abstração significa olhar uma coisa sob certos aspectos separando-os de outros aspectos. Existem vários tipos de abstração: uma separa uma parte de um objeto de outra parte, outra separa um objeto de um de seus aspectos e separa um dos seus aspectos dos demais e assim por diante.

Qualquer que seja o caso, abstração significa justamente você extrair uma coisa da outra, mas para que você extraia é preciso que ela esteja lá. Se eu decido encarar um fenômeno só sob um aspecto, separando-o dos outros, eu só posso fazer isso porque os outros chegaram ao meu conhecimento de algum modo. A abstração só faz sentido dentro de um panorama concreto do qual a abstração foi abstraída. Isso quer dizer que a minha instalação, por assim dizer, num mundo real, que é a condição na qual eu estive desde que eu nasci e da qual eu tomo consciência tardiamente, ela já é a base para que eu tome esta consciência, e para que eu faça as operações intelectivas subsequentes que me interessam fazer.

Isso quer dizer que eu posso formular a minha instalação no mundo real como se fosse uma crença

no mundo real, mas eu pergunto para você: onde está a crença? Está na minha mente. Mas a minha instalação no mundo real, que foi a base para esta crença, não está. Se [0:30] eu expresse a minha instalação no mundo real como uma crença, então eu posso em seguida discuti-la, tentando prová-la ou impugná-la; mas eu só posso fazer isso se estou instalado no mundo real. Por exemplo: o tempo está correndo enquanto eu estou fazendo isto, e eu estou em algum lugar enquanto estou fazendo isto. Se eu estivesse no lugar nenhum, eu não ocuparia nenhum lugar no espaço e eu não existiria; o próprio fato de pensar em palavras seria absolutamente inviável porque palavras são uma coisa que existe no tempo e no qual você usa uma linguagem que você aprendeu com os outros, os quais teriam que existir para lhe ensinar alguma coisa, e assim por diante.

Então, em toda essa discussão sobre a existência ou inexistência do mundo real, e sobre a busca de um fundamento firme para nossa "crença" no mundo real, o problema já está de certo modo resolvido de antemão. Mas se você esquece as condições nas quais esse problema emergiu e o considera apenas na sua formulação lógica, ele se torna absolutamente insolúvel. Quer dizer, se eu posso colocar em dúvida o mundo real, então eu faço abstração da sua existência — eu finjo que mundo real é apenas um pensamento meu, um conteúdo de uma crença. Se eu o transformei em exclusivo conteúdo de uma crença, eu não posso mais descobrir que ele existe, nunca mais. Porque eu só estou pensando nele como conteúdo da minha crença e não como coisa real.

Então você entra num curto-circuito e essas discussões podem prosseguir indefinidamente. Mas isso revela apenas uma inabilidade lógica e uma falta de autoconsciência; você não está mais consciente das condições nas quais esta pergunta surgiu. Então você isola a pergunta num universo meramente hipotético e ideal e daí você quer, dentro desse mundo hipotético e ideal, encontrar uma prova da existência do mundo real. Não é possível uma coisa dessas! E, no entanto, você vê que discussões desse tipo são correntes. Elas começam ali no próprio tempo de Descartes — Descartes em parte já coloca isso aí, se bem que ele não chega a duvidar efetivamente do mundo real, ele apenas concebe isso como hipótese —, mas, sobretudo no século XVIII com David Hume, o George Berkeley, isso se torna um problema filosófico sério. E até hoje as pessoas discutem isso aí como se fosse um problema sério, mas é porque estão confundindo o que é a instalação no mundo real com a crença no mundo real.

A crença é só uma coisa que você pensou e, se é só uma coisa que você pensou, como é que você pode provar o conteúdo dela — isso é importante — se esse conteúdo já foi abstraído, já foi objeto de abstração? Tudo isso, é claro, são doenças da mente; são fatalidades inerentes à nossa própria capacidade de abstração. Se a capacidade de abstração não vem junto com uma memória clara das condições nas quais a abstração foi realizada, certamente você vai se enganar a si mesmo.

"A nossa presença no mundo real não é uma "crença", embora possa verbalmente ser formulada como tal."

Quer dizer, existe uma diferença entre a formulação verbal, formulação mental da crença, e o objeto dessa crença. E é preciso ver que o objeto não está dentro da crença.

"É uma condição prévia sem a qual crer ou descrer no que quer que seja seria impossível. Formulá-la como crença e depois querer encontrar provas dela ou provas que a desmintam, é confundir uma proposição com o objeto dela (...)"

Se existe um mundo real, ele não existe como objeto do meu pensamento. Eu não posso pensar o mundo real na sua totalidade. Quer dizer, o conceito de mundo real é para mim como se fosse um conceito vazio, é como o conceito do ser: é um negócio genérico. Eu não posso pensar o mundo real concretamente. E o mundo real só pode existir concretamente e não abstratamente. Então o próprio

fato de eu querer tratar desta questão dentro dos limites do meu pensamento já exclui a possibilidade de solução *a priori*. Então:

"(...) como se negar, por exemplo, a existência de leões, tigres ou ursos equivalesse a suprimi-los do planeta e impedir, para sempre, que eles nos comessem."

Então, isso quer dizer que se eu provo em uma demonstração lógica a inexistência de leões, eles não me atacam mais. É mais ou menos uma coisa do mesmo tipo.

"Um conceito da linguagem que faça a abstração do mundo como mediador de toda comunicação lingüística resulta em proclamar a onipotência da linguagem e, em seguida, mediante análise, concluir pela sua total impotência."

Isso se refere inclusive às minhas comunicações comigo mesmo: eu não posso continuar pensando num assunto se eu não estou dentro do tempo. Se eu não estou dentro da dimensão "tempo", então todos os meus pensamentos teriam de ser simultâneos, durariam uma fração zero de segundo e eu não tomaria conhecimento deles jamais. Quer dizer, a simples possibilidade da reflexão me impõe a aceitação de que eu estou no tempo. Pior ainda: como essas palavras têm uma ressonância inclusive dentro da minha cabeça quando as penso – eu, por assim dizer, "ouço" o que eu estou pensando – você já tem aí uma relação espacial embutida também.

Então, eu preciso estar no espaço-tempo para eu poder pensar alguma coisa independentemente de espaço-tempo. Mas existe aí, claro, uma defasagem entre a condição real no qual esses pensamentos foram efetuados e o conteúdo abstrativo dos próprios pensamentos. Então essa tensão entre abstrato e concreto — essa tensão entre a condição real dentro da qual você está pensando e o conteúdo do que está pensando – é insolúvel, não tem jeito. E isto, em última análise, é um reflexo longínquo — é o reflexo mental, por assim dizer – da defasagem entre eternidade e tempo. Quer dizer que nós estamos dentro do tempo e por isto mesmo nós estamos dentro da eternidade; quer dizer que se não existisse eternidade, também não poderia existir tempo. Mas os meus pensamentos podem copiar na sua estrutura, imitar na sua estrutura, a simultaneidade do eterno ou o fluxo das coisas no tempo. Mas, note bem, o meu pensamento se refere a essas duas coisas, ele não é essas duas coisas e nem as abarca. Ele é apenas um simulacro mental dessas duas coisas.

Ora, se a relação entre a eternidade e tempo é uma coisa que não podemos abarcar no seu conjunto e à qual só podemos chegar por abstração, então nós sabemos *a priori* que a nossa representação dessas duas coisas é falha; que ela é analógica; que ela só se aproxima delas, assim, numa assíntota — é uma linha curva que vai se aproximando de uma coisa, mas nunca chega lá. É o que Mario Ferreira dos Santos chamava "tímese parabólica"; quer dizer que é um pensamento parabólico: que ele descreve uma curva que não chega ao seu objetivo jamais, mas que está sempre se dirigindo a ele. Nós temos essa capacidade. Ou seja: temos a capacidade de pensar algo sabendo a limitação do nosso pensamento e sabendo que ele se refere a um objeto que ele próprio não alcança. Na verdade, isso é uma maravilha do pensamento humano: se nós estivéssemos totalmente fechados dentro das limitações do pensamento humano, nada poderíamos conceber fora dele. Então, essa tensão, por exemplo, entre o objeto no qual eu estou pensando e o lugar e momento dentro do qual eu estou pensando é insolúvel, mas eu posso estar consciente dela. Nada me obriga a esquecer disso aí, ainda que eu não consiga resolver totalmente todas as contradições que surgem dessa coexistência de planos.

Então, um elemento central da formação filosófica é o desenvolvimento da consciência desta simultaneidade e deste problema insolúvel — que ao mesmo tempo só é um problema se você quiser resolvê-lo. Se você admite que essa é a nossa condição e que nós vamos ser sempre assim,

pronto, está resolvido o problema de algum modo.

Então, eu tinha colocado uma segunda nota aí, eu não sei se vocês têm. Alguém encontrou no Facebook um negócio que chama "Segunda Nota a Aula de 2 de novembro do Seminário de Filosofia"? Eu tentei localizar, não localizei. Se alguém conseguir colocar isto agora online aí vai me ajudar muito. A coisa realmente se perdeu. [0:40] Aqui alguém diz: “eu coloquei no fórum a segunda nota”. Você pode nos mandar o *link*? Coloque aí no *chat*. Está aqui. Então, onde eu observei ali:

"Poder isolar-me mentalmente do mundo pressupõe um mundo do qual eu me isole, mas o mundo não depende de que eu me isole dele."

Quer dizer: o mundo existe quer você faça essa operação de abstração quer não faça. Para você se abstrair dele ele precisa estar lá; mas ele estar lá não depende de que você se isole mentalmente dele – tanto que a sua presença nele é anterior a este pensamento do isolamento. Segunda nota:

"Outra razão pela qual a convergência entre medições não pode fundamentar por si a crença num mundo real cognoscível, nem essa crença pode depender dela, é que essa idéia nasce de uma confusão também entre tamanho e medida."

Isto é absolutamente fundamental.

"Tamanho é a quantidade de espaço que um objeto ocupa."

Quer dizer, ele ocupa *em si mesmo e por si mesmo*.

"Medida é o resultado da comparação entre esse tamanho e o tamanho de alguma outra coisa."

Ou seja, quem mede é alguém que está de fora e que compara um objeto com outro objeto, por exemplo, com uma fração da circunferência ideal da terra – como foi o modo pelo qual criaram a unidade chamada metro. “Metro” vem da palavra “mãe”, a medida matriz, a medida que será a base de todas as outras. Você escolheu essa medida como podia ter escolhido qualquer outra, como a unidade do pé, que era o tamanho do pé do rei da Inglaterra; ou seja, quando você diz que um elefante mede não sei quantos “pés” de altura, está simplesmente comparando o tamanho do elefante com o tamanho do pé do rei. Agora, o tamanho que um objeto ocupa no espaço não depende de que outro objeto ocupe determinado lugar no espaço, tanto que um desses objetos pode existir sem o outro. Existiam elefantes muitos antes que nascesse o rei da Inglaterra. Então, o tamanho é uma qualidade objetiva que um determinado objeto possui em si mesmo; e a medida é uma comparação que *nós* fazemos entre ele e um outro objeto qualquer tomado como padrão.

"Medida é o resultado da comparação entre esse tamanho e o tamanho de alguma outra coisa. Um objeto qualquer possui um tamanho em si mesmo e por si mesmo, independentemente do tamanho de qualquer outro objeto. Medir esse tamanho é aferi-lo pelo tamanho de outro objeto real, possível ou ideal, tomado como unidade de comparação. O tamanho é um dado objetivo, a medida é necessariamente subjetiva (...)"

Isso quer dizer que mesmo que você medisse tudo o que é possível medir em todas as direções possíveis, isto não provaria em absolutamente nada a existência de um mundo real objetivo. Mas, ao contrário, esse mundo real objetivo teria de já estar aí para que você o medisse. Portanto, você pode dizer que a convergência entre medidas pode ser um indício da existência de um mundo real objetivo, mas não uma prova.

"O tamanho é um dado objetivo, a medida é necessariamente subjetiva porque depende de quem escolhe o objeto que será usado como unidade de comparação. Não faz sentido imaginar que a soma de várias comparações subjetivas garanta a objetividade do que quer que seja."

Você pode prosseguir com essas medições o resto da sua vida e terá só comparações subjetivas e mais comparações subjetivas, e assim por diante.

"Mesmo que essas comparações se multipliquem indefinidamente, elas nem apreenderão jamais a objetividade do tamanho em si nem muito menos poderão esgotar todas as relações de proporcionalidade que um objeto tem com todos os demais objetos."

No entanto, essas relações existem num determinado momento. Por exemplo: aqui há o elefante e a formiguinha; existe uma proporcionalidade objetiva entre as duas coisas. Mas comparar uma coisa com a outra, que é o que eu chamo de "medida", é algo que só acontece na minha cabeça. Agora, pergunto eu: seria possível, através de medições, você restaurar todo o sistema universal de proporções entre todos os objetos? Seria possível você comparar todos os tamanhos de todos os objetos com todos os tamanhos de todos os outros objetos? É claro que não! Então, a medida nem apreende a objetividade do tamanho e nem muito menos as proporções todas. Quer dizer, há aí três coisas: uma coisa é o tamanho; outra coisa é a medida; e outra coisa é a proporção. Proporção é o quê? É o conteúdo objetivo da medida. A proporção existe antes que ela seja medida.

"(...) *não poderia nem apreender* a objetividade do tamanho nem muito menos esgotar todas as relações de proporcionalidade que um objeto tem com os demais objetos – relações que, não obstante, têm de estar objetivamente presentes para que ele simplesmente possa ocupar um lugar no espaço."

Então, a própria relação entre o objeto e o lugar que ele ocupa no espaço já mostra uma coisa: o lugar que ele ocupa no espaço não é ele, tanto que ele pode ocupar um outro lugar no espaço, pode se deslocar. O elefante está aqui e se move para lá. Nos dois casos ele está ocupando um lugar no espaço, mas não é o mesmo lugar. Isso quer dizer que alguma relação de proporcionalidade entre ele e o lugar que ele ocupa no espaço já existe anteriormente. O elefante "coincide" com o lugar que ele ocupa no espaço, mas ele não é esse lugar.

Então continuando aqui, eu vou voltar um pouquinho atrás.

"Mesmo que essas comparações se multipliquem indefinidamente, elas nem apreenderão jamais a objetividade do tamanho em si nem muito menos poderão esgotar todas as relações de proporcionalidade que um objeto tem com todos os demais objetos."

A medida é uma comparação que nós fazemos; a proporcionalidade é uma relação quantitativa objetiva que já existe antes de que nós façamos a sua medida. E essa proporcionalidade existe não somente entre vários objetos, mas entre o objeto e o lugar que ele ocupa no espaço porque na medida em que ele pode se deslocar, ele ocupa dois lugares diferentes no espaço e, portanto, tem uma relação de equivalência entre o seu tamanho e esse lugar. Então nós jamais conseguiremos apreender o tamanho em si mesmo – porque quando nós medimos o tamanho de alguma coisa só o medimos sob um determinado aspecto e não sob todos ao mesmo tempo – e, muito menos, poderíamos apreender todo o sistema das proporções que existe entre um objeto e os demais.

Para Leibniz, o que é a mônada? É um ente singular que tem em si mesmo todas as diferenças que o separa dos demais; se faltar alguma diferença então ele é o outro objeto. Então, considerado deste ponto de vista, qualquer objeto, qualquer ente em si mesmo, possui os traços [0:50] do universo

inteiro. Mas é fácil você perceber que isso não quer dizer que, examinando um único objeto, você possa encontrar o universo inteiro. Os traços têm de estar lá. Quer dizer, qualquer novo aspecto deste objeto que você descubra marca mais uma diferença entre ele e todos os demais objetos. Não só os objetos da sua espécie, mas todos os demais.

Você pode fazer essa experiência: pegue dois gatinhos e comece a fazer a lista das diferenças que existem entre um e outro. Você vai esgotar essas diferenças? Não, porque cada célula de um gatinho tem uma diferença em relação à célula do outro; você não vai terminar tão cedo. E as partículas subatômicas que estão lá também não são as mesmas. Então, quer dizer, entre dois bichinhos pequenos o conjunto de diferenças já seria inesgotável, e, se faltar uma, então isso quer dizer que a diferença entre um e o outro não está muito clara e eles podem ser o mesmo. Então, quando Leibniz disse isso, é claro que ele não tinha a menor ilusão de poder chegar a descrever todas essas diferenças nem mesmo entre uma bola de bilhar e outra bola de bilhar. Quando ele inventou o cálculo infinitesimal ele disse o seguinte: "para efeitos científicos, a partir de um certo momento, essas diferenças não fazem mais diferença". Quer dizer que, na prática, você não precisa chegar "até os finais" – você pode avançar essa comparação até um certo nível de detalhamento e, depois disso, a diferença se torna inapreensível para nós. Então, é como se – e ele usa esta expressão – "não fizesse diferença", mas, na realidade, faz. Não faz diferença para nós, para a nossa medição, mesmo que você leve esse cálculo até o último detalhamento.

Há um curso de cálculo no qual que o sujeito dá um exemplo muito bom: você vem com o seu carro, na esquina tem uma placa de *stop* e você vai desacelerando. Você chegou a parar o carro? Então vem o guarda e diz: você não parou na placa de *stop*! E você diz: eu parei. E ele diz: não, o senhor apenas desacelerou. Então, dá para você fazer o cálculo dessa desaceleração para ver se chegou até o ponto zero, mas acontece que depois de um certo nível você não consegue mais pegar a diferença entre o "alguma coisa" e o zero. Você poderia usar o cálculo infinitesimal para fazer isso aí, mas, mesmo assim, poderia continuar em dúvida porque o infinitesimal sempre levanta a pergunta: mas *quanto* infinitesimal, *quão* infinitesimal? Então, no problema do cálculo infinitesimal está dado todo o problema que eu estou explicando aqui – mesmo com instrumentos de cálculo infinitesimal nós não conseguimos estabelecer a diferença total entre um objeto e qualquer outro. Nós só vamos até um certo ponto e daí paramos e dizemos "daqui para diante não faz mais diferença". Não faz mais diferença objetivamente? Não, não faz diferença do ponto de vista da *minha* capacidade de observação.

"O tamanho contém simultaneamente todas as medidas possíveis, das quais só algumas podem chegar a ser tomadas por um observador determinado."

Ou mesmo até por todos os observadores em conjunto.

"O tamanho é percebido de maneira imediata e intuitiva pela simples presença do objeto no espaço. Perceber essa presença é perceber um tamanho. A medida, ao contrário, é uma construção racional *ex post facto* (...)"

Você compara uma coisa com a outra. Quando você vê um elefante você não está vendo a comparação entre o elefante e a formiguinha, está vendo o próprio elefante. É claro que esta presença já contém potencialmente em si todas as proporções possíveis, e, portanto, todas as medidas possíveis. Mas você não as percebe indiretamente, através dessas proporções e medidas; você a percebe diretamente pela sua presença no espaço.

"O tamanho contém simultaneamente todas as medidas possíveis, das quais só algumas podem ser tomadas por um observador determinado (ou por todos). O tamanho é percebido de maneira

imediate e intuitiva pela simples presença do objeto no espaço. Perceber essa presença é perceber um tamanho. A medida, ao contrário, é uma construção racional *ex post facto*, que jamais poderia ser criada sem a percepção prévia do tamanho."

Se você não percebeu o objeto, como é que você vai medi-lo?

"O tamanho, sendo um componente intrínseco da mera presença no espaço, tem, portanto, prioridade sobre a medida, tanto do ponto de vista ontológico quanto do ponto de vista gnosiológico."

Quer dizer: nós temos de primeiro conhecer um objeto, primeiro percebê-lo e perceber o seu tamanho para que depois possamos medi-lo, isto é, compará-lo com outros objetos possíveis.

Eu pus aqui uma nota dizendo que eu falei numa "crença num universo ideal", mas já tinha explicado que a palavra "crença" é inadequada neste contexto. Nós temos uma admissão – ou aquilo que eu chamo de "conhecimento por presença. Não é um conteúdo de uma crença, mas é uma admissão prévia a toda a crença. É um pressuposto de toda crença. Claro que você pode, em seguida, pegar esse pressuposto e formulá-lo também como uma crença, mas ele é uma crença diferente de todas as outras crenças. Porque, nas outras crenças, para você acreditar numa coisa não precisa acreditar necessariamente em uma outra; pode acreditar em uma sem a outra. Mas, a nossa presença, como observou Louis Lavelle, é a primeira das nossas experiências – a nossa presença no mundo e a presença do mundo diante e em torno de nós. Então ela é uma crença que é diferente de todas as outras porque sem ela você não pode acreditar em mais nada, não pode sequer colocar o mundo em dúvida.

Eu escrevi tudo isto porque eu ouvi um professor de física dizendo o seguinte: "as medidas que nós tomamos, a convergência, a coerência entre as várias medidas, é uma prova do universo exterior." Para fins de ciência experimental você pode dizer isso, mas é uma verdade em si mesmo? Claro que não. Isto é um preceito técnico. Nós partimos do princípio técnico ou prático de que se as nossas medidas, as medidas efetuadas por vários observadores, coincidem entre si, isso prova que o objeto é objetivamente assim ou assado. Para fins de ciência experimental, isto é mais do que suficiente. Mas como crença filosófica não é suficiente de maneira alguma porque, o objetivo da ciência física, ou de qualquer ciência, não é jamais o de alcançar uma concepção total e abrangente da realidade.

O objetivo da filosofia também não é, mas a filosofia se caracteriza por ser a busca de uma concepção, a mais abrangente possível, dentro do quadro existencial de um determinado indivíduo ou de uma determinada época. Geralmente, na sua época, os filósofos chegam à concepção mais abrangente que é possível com os dados disponíveis naquela época; mas eles não podem adivinhar o que vai ser descoberto no dia seguinte. Portanto, esta concepção que eles criaram é verdadeira e adequada em face do conhecimento disponível, sem abranger necessariamente outros conhecimentos disponíveis. E é claro que existem concepções filosóficas que nesse sentido são mais duráveis, quer dizer, elas são mais compatíveis com as descobertas subsequentes do que outras. Há outras que basta, às vezes, uma pequena descoberta científica para derrubar uma concepção filosófica inteira – e ela não serve para mais nada. Só serve como documento de uma certa época.

Mas, por exemplo, as concepções de Aristóteles ou de Platão não foram derrubadas até hoje. Elas foram corroídas em pedacinhos – um pedaço aqui, outro acolá –, mas, no conjunto, você pode ser perfeitamente platônico ou aristotélico hoje sem chegar a nenhuma séria contradição com a ciência existente; tanto que existem platônicos e aristotélicos até hoje. Mas, você pode ser um epicuriano? Não tem jeito. Se vocês lerem o começo do *Jardim das Aflições*, verão que a física de Epicuro só pode ser exposta de maneira humorística porque ela foi uma imaginação, uma coisa que o sujeito imaginou num certo momento para a sua orientação pessoal. De certo modo, não se pode negar que

ele é um filósofo: ele está tentando realizar a unidade do conhecimento disponível na unidade da sua consciência; porém o fez de uma maneira muito limitada e provinciana que não resiste nem mesmo a crítica.

Aluno: O senhor vê como cabível a analogia entre a natureza vaidosa e soberba de Lúcifer e a prerrogativa metafísica da mentalidade revolucionária em que um indivíduo ou grupo de indivíduos tem a condição de encaminhar a humanidade a um mundo melhor e igualitário? [01:00]

Olavo: Mas sem a menor sombra de dúvida. Agora, o mais significativo é o seguinte: na primeira metade do século XIX, Auguste Comte propunha o império da ciência, ou seja, ele dizia que só a ciência tem a condição de arbitrar questões públicas e que, no futuro, o mundo seria governado por uma comunidade científica e no qual, por exemplo, estaria necessariamente abolido o direito à livre opinião. Porque ele dizia que não existe liberdade de opinião em astronomia ou em matemática — a ciência decidiu está decidido. E, embora praticamente ninguém no mundo se admita como discípulo de Auguste Comte, pois essa filosofia já foi desmoralizada em outras épocas, este princípio do Positivismo se impregnou na mentalidade contemporânea de uma maneira muito profunda. E pode-se dizer que no Ocidente ele é o plano que está em execução, é o que está se fazendo realmente. Cada vez mais questões públicas são assumidas pela comunidade científica que baixa sua sentença e não pode mais ser discutida. Isso não quer dizer que essas sentenças sejam cientificamente válidas. Coisas como o aquecimento global, o antitabagismo, essa coisa toda, não têm em si mesmas fundamento científico algum, mas é a autoridade da comunidade científica que se impõe justamente na base de usar a imagem de uma atividade racional autocrítica para fundamentar a proclamação de dogmas inabaláveis e indiscutíveis. Isso é a política geral que está sendo implantada, não só por governos, mas por organismos internacionais. É claro que isso tem algo a ver com a soberba metafísica luciferina. Não tenho a menor dúvida.

Aluno: Se os livros autobiográficos de Henry Miller podem servir de ajuda para entender a prática da confissão.

Olavo: Eu acho que sim porque a coisa mais notável do Henry Miller é a sua sinceridade, sua franqueza quase ingênua. É a total falta de pretensão não só nos seus livros. Existe aquela famosa entrevista da *Paris Review* — que entrevistou vários escritores — e eu acho que a mais notável entrevista foi com Henry Miller. O próprio repórter diz isso: “não é possível ouvir esse cara sem perceber instantaneamente que ele está sendo sincero, e até simplório, nas suas coisas.” O que não quer dizer que nas suas ideias ele não tropece – também não tinha essa cultura universal para entender de tudo. Mas ele fala o que ele realmente acredita e ele não tenta se embelezar de maneira alguma. Eu li esses livros com muito proveito – gosto muito deles até hoje. Claro que tem gente que assinala o lado fonográfico da coisa, mas o Henry Miller conta as partes comprometedoras da sua existência com a mesma franqueza com que ele conta qualquer outra coisa. Ele decididamente não está fazendo nada para escandalizar.

Aluno: Considerando a grande quantidade de leituras que o aluno do COF é proposto a realizar e tendo em vista a existência de momentos ociosos nos quais a leitura não se recomenda, pergunto se na audição de áudio books pode se absorver os benefícios que a leitura proporciona.

Olavo: Não só pode absorver como, no Curso de Artes Liberais que eu dei no Paraná, eu propunha que um lesse para os outros escutarem. Brasileiro é muito auditivo, aprende mais a mensagem oral do que a escrita. Claro que isso é uma falha da nossa sociedade. Essa falha existe e ela está um

pouco em cada um de nós, então, se alguém puder ler para você ou se houver um *áudio book*, melhor ainda.

Aluno: No que diz respeito à presença da mentalidade revolucionária na Reforma Protestante, gostaria de indagar um aspecto que me ocorreu: não haveria também, à parte da mentalidade revolucionária, algo que podemos chamar de idéias contra-revolucionárias entre os protestantes em oposição à tentativa católica de criação de um Império Cristão? (...)

Olavo: Sobre este aspecto não, pois eles tentaram fazer um Império Cristão do mesmo modo. O que existe é o seguinte: você tem razão quando diz que existe um lado contra-revolucionário dentro do protestantismo. Eu já expliquei que a Reforma Protestante em si mesma não foi um movimento revolucionário, mas foi um momento de estabilização de conquistas revolucionárias anteriores, assim como Napoleão pára a Revolução Francesa e estabiliza algumas conquistas dela. São momentos inevitáveis no processo revolucionário, nos quais fica difícil distinguir entre o que é revolucionário e o que é contra-revolucionário. Mas como esses momentos todos estão dentro da história do processo revolucionário, são apenas capítulos dele. Toda contra-revolução faz parte do movimento revolucionário.

Eu até enviei essa semana para o *Diário do Comércio* um artigo – que não saiu ainda por um engano do Reinaldo Azevedo que colocou o artigo na coluna dele, depois percebeu que ainda não tinha saído no *Diário do Comércio* e aí ele tirou – no qual eu explico o seguinte: o pessoal usualmente usa muito as expressões “extrema-esquerda” e “extrema-direita”. Acontece que “extrema-esquerda” e “extrema-direita” não são espécies do mesmo gênero, não há uma equivalência. Há uma diferença tão, tão, tão profunda que até o fato de você usar o mesmo prefixo para designar as duas é uma imprecisão. Porque entre a esquerda e a extrema-esquerda existe uma diferença de grau, quer dizer, o que o extremista da esquerda quer fazer é substancialmente a mesma coisa que qualquer outro esquerdista quer fazer. Ele só se diferencia pelos meios e pela intensidade, quer dizer, aquilo que um esquerdista normal ou moderado quer fazer gradativamente, por meio de eleições, de legislação, de debate parlamentar etc., o extremista de esquerda quer realizar pela violência e repentinamente. Mas é substantivamente a mesma coisa: é a socialização dos meios de produção e fim de papo.

Por outro lado, vejamos o caso de um direitista, liberal ou conservador. O que é ser liberal ou conservador? O liberal quer as seguintes coisas: a liberdade de mercado, a ordem democrática constitucional parlamentar normal e a liberdade de opinião. Estes são os três pontos de ideário liberal. Se ele for um conservador, ele se distingue só do liberal porque ele quer estas três coisas em nome de uma ética judaico-cristã — que para o liberal não significa grande coisa. Mas eles estão defendendo a mesma coisa por motivos e fundamentos diferentes. Ora, o que é extrema direita? Se você denomina como extrema-direita ou fascismo, ou nazismo, ou o regime do Franco ou do Pinochet etc., você vê que não é nada disso. O que a extrema-direita quer é um regime centralizador, autoritário, estatista que abole todos os valores liberais e conservadores em nome de alguma emergência que pode ser o combate ao comunismo, pode ser até o combate à própria extrema-direita – como aconteceu na Áustria em que o regime autoritário do chanceler Engelbert Dollfuss, um regime autoritário, centralizador etc., se levantou contra uma rebelião nazista. Pode ser contra a criminalidade, contra a corrupção, contra qualquer coisa. Em nome de um ideal e de um combate a alguma coisa se cria um regime que é exatamente o contrário do ideal liberal-conservador.

Portanto, a extrema-esquerda é a intensificação da esquerda, mas a extrema-direita é o contrário da direita. Então, o simples fato de usar as duas coisas como se fossem duas escalas do mesmo tipo, já tem uma fraude inserida. Em todas essas discussões, como, por exemplo, a da reforma protestante, se introduz o mesmo equívoco: de achar que porque um negócio parece reacionário, ele não é

revolucionário. Ao contrário: você pode fazer uma revolução em nome de ideais reacionários.

É curioso que na década de 30, quando o pessoal viu a ascensão simultânea do comunismo e do nazismo, todo mundo entendia isso. Eu estava lendo estes dias um livro de Curzio Malaparte, *Técnicas do Golpe de Estado*, em que ele divide o mundo assim: existe, por um lado, o *establishment* conservador que é democrático-parlamentar de esquerda ou de direita e, por outro lado, existem os movimentos revolucionários — fascismo, nazismo, comunismo etc. — que querem derrubar tudo e criar uma nova ordem. Esta maneira de descrever era como todos os contemporâneos viam. A ordem democrática-parlamentar já era tradicional na Europa fazia uns 120 anos — bem estável, funcionando — e estava todo mundo satisfeito com ela. Mas existem, então, os movimentos revolucionários [01:10] que querem derrubar tudo e criar uma nova ordem. Uns, em nome de pretextos comunistas, e, outros, em nome da reação contra o comunismo. Mas eram evidentemente dois movimentos revolucionários.

Então, explicar isso hoje se tornou impossível por causa da versão comunista da história, versão criada *ex post facto*. Porque o próprio Stálin, na década de 30, ainda entendia o nazismo/fascismo como um movimento revolucionário: a ala louca do movimento revolucionário, era assim que ele entendia. São uns loucos, vão derrubar tudo, mas não vão conseguir governar nada. Então eles ganham e nós levamos. Mas ele entendia como um movimento revolucionário. Então você veja que o reacionário, neste sentido, quando é identificado como sendo de extrema-direita, ele é ainda um revolucionário.

Outra coisa, a idéia do Império Cristão e do Estado Cristão de fato só surge no século XIX. Antes você tinha idéias muito vagas a esse respeito. O que você tinha era um desenvolvimento interno da Teoria Política Monárquica — que não tem nada a ver com a Igreja —, que é a famosa doutrina dos Dois Corpos do Rei, explicada e narrada no livro do Ernst Kantorowicz, que é uma obra prima – *Os Dois Corpos do Rei* é um livro absolutamente indispensável para quem quer entender isso. Existe uma espécie de teologia da monarquia que não tem nada a ver com a doutrina da Igreja. São especuladores, são teóricos completamente leigos. É a doutrina da própria monarquia que diz que o rei tem um corpo físico, que é mortal como o de todo mundo, e que ele tem outro corpo que representa a comunidade toda e que é imortal. Então isso é uma caricatura da idéia do corpo místico de Cristo. A Igreja nunca iria propor uma coisa dessa. Esta idéia é que fundamenta o Império. Isso não tem nada a ver com a doutrina do Império Cristão, embora seja uma caricatura. Toda caricatura é, de certo modo, uma cópia; é uma distorção, mas é uma cópia.

Aluno: (...) Muitos protestantes hoje afirmam que houve uma deturpação do cristianismo após Constantino tê-lo oficializado como religião do Império Romano (...)

Olavo: Quem quer que diga isso é um analfabeto de pai, de mãe, de vó. Eu acho que o analfabetismo está no ADN e não vai sair nunca mais. Porque o que aconteceu foi o seguinte: tão logo a Igreja é declarada por Constantino como religião oficial, o que se inaugura de fato é uma longa luta que é a tentativa de apropriação da Igreja pelo poder temporal. Não só o poder temporal monárquico, mas cada senhor feudal.

Os senhores feudais construía igrejas nos seus territórios, e eles diziam “a igreja é minha então eu determino quem é que vai rezar a missa lá, quem pode entrar, quem não pode entrar”. Ou seja: é uma igreja particular. E isto é conhecido pelos historiadores como o processo de “patrimonialização” da Igreja, quer dizer, cada um considerava que sua igreja era o seu poder. Esse foi o único efeito imediato que houve na oficialização do cristianismo como religião oficial. Ou seja, ao invés da Igreja ter aumentado o seu poder, o poder diminuiu formidavelmente porque passou a ter concorrentes para tudo quanto é lado. E isso foi uma luta que durou um milênio.

Então, as pessoas não conhecem a história. Elas vêem o nome de um processo histórico e acham que o conteúdo objetivo do processo histórico está no nome – quer dizer que se a religião foi oficializada, agora a Igreja manda. De onde eles tiraram essa idéia? São pessoas que têm realmente cultura de almanaque. Nenhuma conclusão que se tire a partir de uma premissa tão frouxa e tão imaginária vale o que quer que seja.

Este processo praticamente só foi resolvido depois do Concílio de Trento, ou seja, decorridos mais de mil anos. Foi aí que o Papa, pela primeira vez, proclamou o seu direito de *ele* nomear os Bispos; ele, só ele, e ninguém mais. Aí a Igreja se torna um poder centralizado pela primeira vez. Até lá, ao invés da Igreja ter o comando do processo histórico na Idade Média, era o contrário. Foi uma luta.

Em segundo lugar, no Império Romano os delitos religiosos eram punidos pelo Estado. Antes de Constantino, se você dissesse algo contra a religião estatal romana, você iria preso e poderia ser condenado à morte. Eles continuaram fazendo a mesma coisa, só que agora o pretexto era o cristianismo. Mas isso era o Estado que fazia, a Igreja não tinha nada a ver com isso. Quando se criou a inquisição, por volta de 1200, foi para parar com isto porque as pessoas eram condenadas, sem investigação nenhuma, com base no Direito Romano que era acusatório.

No Direito Romano, se fazia uma acusação, a acusação entrava imediatamente em discussão pelo tribunal e o sujeito era condenado ou absolvido – geralmente condenado. E a inquisição instituiu a investigação preliminar – o que chamamos hoje de inquérito. Veja, se você é acusado de uma coisa na delegacia de polícia, isso não vai para a justiça direto, você não está sendo processado. Há o inquérito primeiro. Só se o inquérito confirma com probabilidade razoável a existência do crime e a sua culpabilidade, aí você é processado. Enquanto há inquérito, não tem perigo de você ser punido; você está apenas sendo investigado. A inquisição introduz isto que hoje nós entendemos que é um elemento básico dos Direitos Humanos, quer dizer, não é porque você foi acusado que existe um processo contra você; não é porque você foi acusado que o Estado está tentando te punir. Não, você está na fase de inquérito na qual não existem réus, existem suspeitos; e todo mundo é suspeito até segunda ordem. Para passar da condição de suspeito para a condição de réu é um salto tremendo. E a inquisição foi criada para isto. É por isso que no caso das acusações feitas à Inquisição, a quase totalidade não virava processo, morria ali no inquérito.

Se vocês têm dúvidas vejam isto aqui: foi um Congresso feito em 1998, a pedido do Papa João Paulo II, que reuniu os maiores historiadores da Inquisição do mundo que não eram católicos – tinha católico, judeu, protestante, ateu, tudo misturado. Você verá que a Inquisição foi um passo enorme na luta dos Direitos Humanos. Então, antes da Inquisição tinha muito mais gente condenada – condenada sem investigação, sem coisa nenhuma. Este livro foi editado pela Biblioteca Apostólica Vaticana em 2003, *L' inquisizione. Atti del Simposio Internazionale* (Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998). O autor-editor chama-se Agostino Borromeo. Um livro um pouco difícil de achar e custa caro, mas vale a pena. Eu já sugeri que a Vide Editorial o publicasse em tradução brasileira.

Aluno: (...) Não teria sido o Sacro Império, em alguns aspectos, o resultado de alguma influência da mentalidade revolucionária dentro do próprio catolicismo?

Olavo: Não, o Sacro Império não, de jeito nenhum. Então, ele não chega a ter esta ambição. Mas isto existe a partir dos séculos XV e XVI com o advento da mentalidade revolucionária e influencia a Igreja também. E, com as grandes navegações, com a conquista dos territórios ultramarinos, aí sim aparece esta idéia que está levada no próprio estandarte dos navegadores – “dilatara Fé e o Império”, como dizia Camões.

Só que havia vários projetos imperiais. O primeiro projeto imperial, que surgiu com Carlos Magno, aparece dentro do contexto feudal, então ele não implica em nenhuma grande centralização do poder monárquico. Eu já dei um exemplo para vocês: no tempo de Luiz XIV, o rei não tinha grande autoridade sobre os poderes locais [1:20] e havia toda uma rede de poderes intermediários que o rei dificilmente poderia tocar. Quando Luiz XIV quis formar o seu exército, ele teve de ir de cidade em cidade pedir autorização para o líder local para que as pessoas se alistassem. O recrutamento militar obrigatório, que é uma condição *sine qua non* do Estado Moderno, foi invenção da Revolução Francesa – não tinha isso no Antigo Regime. Então, o poder do Imperador era muito mais limitado do que qualquer poder que você possa conceber hoje. Pode-se dizer que tivesse talvez uma raiz remota de uma mentalidade revolucionária, mas não chega aos pés do que veio depois.

E, por exemplo, a idéia de um Estado que fiscaliza a vida de cada um dos cidadãos, inclusive a sua vida particular, é uma invenção protestante. Foi Calvino quem inventou isso. Calvino foi quem inventou o primeiro regime totalitário da história. Toda a reforma protestante tem uma ambiguidade: há uma proposta revolucionária inicialmente; tem um momento contra-revolucionário com o próprio Lutero; em seguida houve um regime verdadeiramente revolucionário e totalitário com Calvino e assim por diante. Há sempre as duas coisas.

Por exemplo, os puritanos na Inglaterra queriam implantar um regime de tipo Calvino: aqui nós temos a Bíblia, quem não seguir a Bíblia nós vamos matar. Eles não conseguiram, foram derrotados pela Igreja oficial da Inglaterra que já era uma Igreja reformada. Foi uma briga interna de protestantes. Como eles se deram mal lá, vieram para a América. Aqui não tinha governo para eles derrubarem, só havia o território; então eles criaram várias comunidades independentes que se caracterizaram por uma mentalidade democrática e quase anárquica, onde não tinha governo central. Mas a ideologia deles na Inglaterra era revolucionária e totalitária.

Essas transformações são normais dentro do movimento revolucionário. Esta circunstância de que um movimento criado para se opor a um Estado, de repente, se defronte com um território onde não há Estado nenhum para derrubar, o modificou completamente por dentro. Essa é a origem da democracia americana. Não foi uma teoria, foi uma situação real que criou esse desenvolvimento democrático — não contra-revolucionário, mas anti-revolucionário — que gerou a democracia americana.

Acho que hoje não dá para responder mais nada. Bom, fica tudo para semana que vem. Até semana que vem, obrigado.

Transcrição: Matheus Hahn Oliveira, Pedro Augusto Alves Brandão e Hestefani Lira
Revisão: Luciana Garrido Santos Mendaña