

Curso Online de Filosofia

OLAVO DE CARVALHO

Aula 155
19 de maio de 2012

[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.

Nesta aula eu gostaria de fazer uma experiência. Eu pedi a um aluno aqui presente, o Maurício Campos Marques, que lesse com atenção o parágrafo nº 1 do livro *A Nova Ciência da Política*, do Eric Voegelin e o expusesse aos colegas como ele exporia em uma aula para os seus alunos do curso de Direito, no Paraná. Em seguida nós vamos fazer uma operação em cima disto.

Vamos partir da idéia de que em qualquer texto filosófico você encontrará três camadas: a primeira é o texto propriamente dito com sua ordem interna, sua estrutura, seu significado, etc. Porém, o texto não se produziu sozinho, foi uma mente individual, uma pessoa real que o escreveu. Evidentemente, ao escrevê-lo, ele não sabia somente daquilo. O que está escrito no texto é parte de um horizonte de consciência que contém muitas outras coisas que estão implicitamente referidas ali — esta seria a segunda camada. A terceira é o objeto em si mesmo do qual o texto está falando e que das duas uma: ou você só pode percebê-lo através dos olhos do autor ou você sabe algo mais que ele não sabe e, portanto, você pode complementá-lo.

O ideal é chegar sempre a este terceiro ponto. Porém, para isso, é preciso passar primeiro pelo horizonte de consciência do autor que, sendo em geral um camarada mais experiente, com mais conhecimento e com mais leitura, possui uma série de referências que você não tem, mas que terá de preencher. Nesse sentido, proponho uma leitura de texto filosófico que é praticamente o inverso do método do Mortimer Adler. Ele diz para você ler o texto primeiro do começo até o fim, pulando os pedaços que não entende, tentando pegar apenas a unidade do texto.

Eu pratiquei durante muito tempo este método, quando era jovem, e cheguei à conclusão de que, pelo menos para certos livros de filosofia, isto não serve. Você tem de fazer exatamente o contrário. Você não pode pular nem uma linha sem ter entendido, ainda que leve um ano para ler o livro. Porque não se trata de entender o texto, mas de tentar saltar do texto para um objeto real. Este é o

propósito com que a coisa foi escrita. Nenhum autor filosófico escreve para aprisionar você dentro do horizonte de consciência dele, mas, ao contrário, para abrir o seu horizonte, e de preferência para que você perceba até mais coisas do que ele. Neste sentido, o texto está evocando a presença de um objeto real que no fim das contas é o juiz de tudo aquilo que ele está dizendo e de tudo aquilo que nós entendemos dele.

Captar estas referências que estão embutidas no texto pode ser uma coisa enormemente trabalhosa e que exige uma grande experiência de leitura não somente dos textos do próprio autor, mas também daquilo que ele leu. E em geral, quando nós lemos um texto de filosofia, saltamos por cima das referências bibliográficas como se fossem apenas um adorno ou reforço, mas na verdade não são. Eu mesmo uso esta técnica: quando há um pedaço de um argumento que é muito complicado, eu simplesmente coloco lá uma nota de rodapé, sugerindo que estou incorporando, ao que eu disse o que aquele outro autor disse, de maneira que não vou precisar explicar tudo de novo porque já está explicado. Às vezes, a nota de rodapé não é isso, se trata apenas de uma confirmação ou de uma fonte, uma coisa assim, ou às vezes apenas de uma sugestão. Mas, em outros casos, não é assim, a nota de rodapé está lá para incorporar, dentro da minha explicação, uma subexplicação que seria muito longa para dar.

É sempre recomendável quando você está lendo um texto de muita importância — e este texto é fundamental para a filosofia política do século XX —, saber o que o autor leu a respeito do assunto, o que ele está sabendo, quais são as informações que dispõe. Tentar recompor o universo desse grande espírito no mínimo para que você se eleve ao nível de compreensão que ele tem. Mas, de preferência que você vá um pouco além. O que parece muito difícil. Mas é difícil eu saber mais do que o Eric Voegelin. É difícil sob certos aspectos, porque ele tem uma grande experiência e uma capacidade de assimilação monstruosa. Porém, muita coisa aconteceu depois que Eric Voegelin morreu e ele não poderia saber, e nós estamos sabendo facilmente pelo simples fato de que assistimos a um telejornal e assim por diante. Sempre temos alguma desvantagem e alguma vantagem em relação ao autor.

Numa primeira leitura, o que você vai fazer é entender o texto. Não vai passar desse limite por mais esperto que seja. A segunda operação já não é de leitura, é de investigação, de pesquisa e de recomposição imaginativa, tentando enxergar a coisa exatamente como o autor enxergou, ou seja, já não é apenas um contato com o texto, mas com a pessoa, com o espírito que escreveu aquilo.

Então o Maurício fará uma exposição de uns 10 a 15 minutos. E depois nós vamos não analisar a exposição dele, e complementar com dados que me pareçam necessários para isto.

Olá a todos. Eu vim aqui para apresentar o primeiro parágrafo do livro *The New Science of Politics* do Eric Voegelin. E a primeira perspectiva é vocês imaginarem que estão em férias. Imaginem que vocês estão de férias e estão pegando o carro, indo para a praia. Então vocês entram no carro e

vão até a praia tranquilamente, ou seja, esta vivência de pegar o carro e ir até a praia é extremamente normal, tranqüila. Mas e se no meio do caminho o carro estraga? Se no meio do caminho acontece algum problema com o carro, o que você fará? O que você tentará descobrir? Você terá de tentar conhecer como o carro funciona como ele existe por dentro.

Esta é a primeira questão que o Voegelin nos traz: a compreensão da História não é simplesmente a compreensão dos fatos que ocorrem dentro da humanidade, mas principalmente a compreensão da política que determina essa própria História do Homem. Ou seja, simplesmente se não tiver nenhum problema dentro do carro, você não vai querer entender como o carro funciona, vai apenas aproveitar a viagem. Quando você percebe algum problema no carro, você tem de entender qual é o funcionamento dentro desse carro para saber como ele consegue se movimentar. A primeira impressão que o Voegelin nos traz é esta: como o carro funciona, ou seja, como funciona ou como poderia funcionar a teoria política que está subjacente e determinante na existência da História.

A partir do momento que ele nos traz a idéia de que a política determina a própria História, ele apresenta a idéia da representação, ou seja, do conhecimento de quais os símbolos os seres humanos utilizaram para, a partir deles, tentar representar, nas próprias palavras dele, a verdade transcendental. Ou seja, como o ser humano, a partir do momento em que busca esta compreensão da história, a partir da compreensão da teoria política, como ele conseguirá realizar símbolos que determinem essa verdade transcendental a qual determinaria a própria existência humana.

Ele nos mostra, com esta comparação entre o carro e a própria viagem, que o ser humano normalmente não está disposto a tentar compreender quais seriam os fundamentos determinados na realização da História. Normalmente, o ser humano vai no máximo querer compreender a própria história. Mas quando há momentos de crise, quando o carro quebra, aí então o ser humano vai querer saber como funciona esse carro. Ou seja, quais são os elementos subjacentes, quais são os elementos internos que determinam a própria existência dessa possibilidade de viagem, dessa própria possibilidade de história.

Ele nos traz o exemplo de Platão, quando fez o livro *A República*, estava justamente tratando de um momento histórico específico que era a própria crise da cultura helênica. Também fala sobre o livro *A Cidade de Deus* do Santo Agostinho, tratando justamente da crise romana e da crise do Cristianismo.

E também nos traz há pouco, há menos tempo, Hegel começou a delibar, isto é, a roçar com os lábios essa discussão da crise que nós podemos estar vivendo hoje. E que a própria superação da crise só seria possível com a possibilidade do conhecimento de quais são as formas políticas que são determinantes hoje. Então a teoria política que Voegelin está querendo

tratar é justamente a compreensão de quais princípios existem, quais são os princípios políticos que determinam exatamente essa própria existência histórica, e que justamente conseguirão nos trazer a compreensão não apenas de fatos isolados, mas de que toda a História está interligada em função desta verdade transcendental, que ele traz nessa teoria da representação, e nos busca fazer compreender que se soubermos quais são os princípios políticos que determinam a própria atuação humana, a partir daí poderíamos compreender como a própria História humana pode ser compreendida, como a própria História humana é determinada.

Ao final deste primeiro parágrafo, ele nos mostra que este empreendimento não é exatamente novo. Mas como estamos novamente num momento de crise — uma crise talvez com poucas proporções comparáveis a outras que já possam ter existido na humanidade —, ele nos traz que este estudo não é somente possível como extremamente necessário, como no início do século XX, já estava havendo vários autores tratando exatamente sobre este assunto: a possibilidade de compreensão dos princípios que determinam a própria teoria política, e esta teoria política que seria determinante da realização da própria história, da própria vivência do ser humano dentro da sua humanidade. Era isso, em resumo.

Nesta breve exposição, o Maurício usou basicamente uma estratégia de tipo pedagógica, ou seja, ele toma o leitor ou aluno num estado em que a imaginação desse aluno ou desse leitor está no momento, ou seja, distante da matéria do texto, e vai trazendo gradativamente para ele. Isto evidentemente representa uma primeira abordagem absolutamente necessária — todo o ensino tem que passar por isto —, mas agora nós podemos inverter a perspectiva e tentar imaginar a coisa no sentido inverso: de dentro do texto para um leitor. O texto em si mesmo não está interessado em saber qual o leitor que vai lê-lo. Alguns autores fazem isto.

Quando você lê Ortega Y Gasset, por exemplo, percebe que ele está muito interessado em saber qual é a mente do leitor, qual é a forma da mente do leitor para poder atingi-lo, por assim dizer, pessoalmente. Mas em outros casos não. Por exemplo, o Voegelin está escrevendo para um leitor genérico e, em princípio, escreve para seus leitores e alunos habituais, quer dizer que já tem mais ou menos as referências que ele. Não está muito preocupado em explicar-se, mas sim em registrar o que ele percebeu. Ele não tem nenhuma estratégia pedagógica neste texto. Aliás, eu não vi isto em nenhum texto do Voegelin. Quer dizer, é um filósofo profissional que está falando para filósofos profissionais e que está tentando dizer alguma coisa que é tão complicada, que ele acabou de perceber, a qual não dá tempo de parar para pensar nesse segundo aspecto pedagógico ou literário da exposição.

Agora vamos tentar descobrir, desencavar, quais as referências que estavam na mente, na imaginação de Eric Voegelin quando ele estava escrevendo isto. Nós temos de perguntar, para cada palavra, para cada conceito que ele emite o que ele sabia a respeito. Neste caso nós não podemos lidar somente com o texto, nós

temos que ir para muito além dele. Em parte, vamos fazer isto por um esforço de conjectura e, em parte, com um esforço de documentação. É claro que quanto mais textos do mesmo autor você ler, mais fácil vai ficar esta operação, e não só para este autor como ao longo do tempo este processo se torna automatizado: você já está lendo uma coisa e já tem uma série de ramificações imaginárias, para compor, por assim dizer, o mundo ou o universo mental de dentro do qual este texto apareceu.

Como o Voegelin é um filósofo altamente técnico, tem um domínio excelente da linguagem filosófica e das referências filosóficas, então nós podemos supor que praticamente, para cada palavra que ele colocou no texto, ele tem uma retaguarda. Quer dizer, ele está usando essas palavras não somente num sentido filosófico convencional, que você pode descobrir num dicionário de filosofia, mas está usando com toda uma carga de referências históricas, de leituras, de meditações etc. Então para cada uma dessas palavras essenciais - e é claro que nós não vamos chegar ao ponto de investigar as conjunções, preposições e vírgulas, mas os termos substantivos que expressam conceitos - vale sempre a pena você puxar as referências.

Uma das técnicas para fazê-lo é, caso já existam as obras completas do autor publicadas com um índice analítico no fim, procurar aquela palavra no índice analítico e ver outros usos que ele fez das mesmas palavras em outro lugar, em outros textos para preencher de conteúdo. No caso aqui a primeira palavra que ele usa - “existência” -, se você procurar no índice analítico das obras completas de Eric Voegelin, achará uma série de usos desta palavra. É claro que, quando um autor usa palavra desse tipo, ele não está apenas se referindo ao significado convencional, o significado esquemático, mas a tudo o que ele pensa a respeito, de tudo o que ele pensou a respeito, quer tenha pensado antes, ou seja, tenha escrito outras coisas antes, quer esteja ainda em germe dentro da alma dele para ser investigado depois.

A palavra “existência” tem evidentemente uma longa tradição. Neste caso, a minha sugestão é que investigue esta tradição tal como ela aparece no próprio Eric Voegelin. Porém, logo na mesma linha, ele usa duas expressões: “sociedade política” e “existência histórica”. Quando ele fala em “existência histórica”, pelo menos, há três referências que você terá de buscar para entender o que ele especificamente está querendo dizer a respeito. É claro que um autor não espera que, ao ler um texto em particular, você entenda tudo o que ele está pensando. Mas é isto que nós temos de fazer, porque o nosso foco nunca pode ser o texto como tal. É a recomendação do próprio Eric Voegelin. “Não estude filosofia de Eric Voegelin, estude a realidade”. Desde que a filosofia é um esforço para apreender algo da realidade, ela é o termo final da investigação. No caso, para entender o que ele está querendo dizer com “existência histórica”, você tem de acompanhar a seqüência de discussões que houve a respeito deste tópico na filosofia, especificamente aquelas que documentadamente chegaram até Eric Voegelin. Então a discussão aí passa primeiramente por três etapas.

A primeira etapa é da filosofia da história. A filosofia da história é um domínio aberto, em primeiro lugar, por um filósofo italiano, do século XVIII, chamado Giambattista Vico, o primeiro sujeito que a sugere, digamos, desde os tempos da Bíblia - pois nela existia uma espécie de filosofia da história implícita, no Velho e Novo Testamento, a história da Criação, a Queda, a vinda de Jesus e o Juízo Final e a Redenção. Isso é uma filosofia da história, a tentativa de explicar a totalidade do desenvolvimento humano no tempo, desde a sua origem até o final. A idéia de uma visão completa do trajeto humano, na Terra, aparece então fora do contexto bíblico, pela primeira vez, neste autor do século XVIII, Giambattista Vico.

Em seguida aparece em Hegel. Uma das obras principais, mais marcantes de Hegel é justamente a *Filosofia da História*, que é baseada no seu livro anterior *A Fenomenologia do Espírito*, no qual ele mostra o acontecer humano na sua totalidade, como se fosse uma exteriorização do Espírito Divino que, ao manifestar-se no Homem, se reconhece como tal e, portanto, primeiro se exterioriza através do processo histórico e, em seguida, na culminação deste processo histórico, se reconhece a si mesmo. Este é o primeiro tópico.

Porém, ao mesmo tempo em que se desenvolvia a filosofia de Hegel, aparecia também, na Alemanha, a ciência histórica no seu formato atual, com Leopold Von Ranke que não estava nem um pouco interessado em interpretações gerais do trajeto humano, mas na recomposição dos fatos, o que definia a História como a narrativa dos fatos tal como aconteceram. Ele teve de desenvolver uma série de técnicas de documentação e de interpretação de textos — técnicas que, ao longo do tempo, evoluíram monstruosamente, como por exemplo, para que pudéssemos ler alguns textos antigos. Mesmo que tenham sido escritos na sua própria língua, foram elaborados num estágio anterior da língua, e às vezes com outro alfabeto, mais antigo e que você não entende. E na Idade Média, recorria-se muito a abreviaturas, muitas palavras eram abreviadas, além do que as palavras podiam ter um peso, uma nuance diferente. Só em matéria de interpretação de texto, você tem todo um continente de técnicas que tiveram que ser desenvolvidas.

Mais ainda, outras técnicas para decifração de documentos de época que permitissem, por exemplo, datar certos fatos aproximadamente conforme sua época. Por exemplo, o estudo das moedas, quais eram as que estavam circulando na época. Elas se tornaram então um jeito de situar historicamente e temporalmente um fato que não se soubesse exatamente como acontecera. Do mesmo modo, o formato dos edifícios, das roupas, o tipo de papel que se usava nos documentos etc., ou seja, as chamadas ciências auxiliares da História progrediram de um modo extraordinário. Tudo começado por Leopold Von Ranke e o seu cuidado de reconstituição documental.

Muitos desses cuidados e técnicas aparecem nos textos do Voegelin, que era um excelente dominador dessa tecnologia. Quando ele está lidando com um documento, sabe primeiro quais documentos pode usar e quais não. Por exemplo, num certo ponto ele esclarece que só usa documentos escritos e publicados, e não edifícios ou obras de arte, não interpreta quadros etc., porque aquilo que não

chegou a ter uma expressão verbal explícita, conhecida publicamente, não chegou a exercer uma influência direta no curso dos acontecimentos políticos e deve ser excluído. Você pode entender muito coisa de uma época através do exame das técnicas pictóricas utilizadas, que refletem a visão que o pintor tinha do espaço e, portanto, algo do horizonte de percepção da época, como nós examinamos aulas atrás na pintura do Hans Holbein, “Os Embaixadores” — ela nos diz até mais sobre a época do que seus documentos escritos. Porém, você não pode supor que, tão logo as pessoas viam o quadro do Holbein, elas entendiam tudo e saíam fazendo tudo do jeito que Holbein tinha mandado.

É uma influência mais indireta e às vezes de tipo subconsciente, quer dizer, aquilo que o pintor percebeu e gravou num quadro não chega a ser percebido na época, fica documentado para outra época. Através do Holbein, você percebe elementos da mentalidade da época que os próprios personagens envolvidos talvez não percebessem. Aqueles dois personagens, reais, são embaixadores da França e da Alemanha. Ele percebe por trás da glória social e mundana daqueles caras a imagem da morte, este é um mundo que está morrendo; eles talvez não soubessem disto. E mesmo se mostrassem o quadro do Holbein para eles, talvez rejeitassem, com o argumento do tipo “Não, esse cara é um agourento, ele está com macumba em cima de nós”, e não acreditassem naquilo. No entanto, nós vemos que a visão de Hans Holbein era perfeitamente exata.

Mas o Voegelin exclui este tipo de documentos, baseado precisamente nessa premissa altamente razoável de que os documentos não-escritos, não-verbais, não têm uma influência de tipo ideológico. Mas você vê, em toda a obra dele, especialmente em *Ordem e História*, a preocupação dele com o documental. Então onde está a visão que o Voegelin tem disso que ele chama “existência histórica”? Está num ponto de tensão qualquer entre os dois extremos, entre a tentativa de obter uma visão completa do trajeto histórico — visão, portanto, que tem um significado filosófico expressável — e a preocupação estritamente científica de recompor os fatos ainda que sem poder chegar a qualquer interpretação geral nem mesmo daqueles fatos. Então esta tensão entre a filosofia da história e a ciência histórica é o elemento que está presente cada vez que Eric Voegelin fala de “existência histórica”.

Uma coisa é você ler o texto tal como ele se apresenta, outra coisa é você tentar inserir aquilo dentro do horizonte de consciência do Eric Voegelin. Esse esforço de chegar ao horizonte de consciência de um grande autor é um esforço de alta transcendência, você vai ter de crescer durante aquilo. Ou seja, não se trata somente de leitura, mas de um aprendizado que vai equalizar os dois termos do processo de leitura: o leitor e o autor.

Do mesmo modo, ele põe um ponto-e-vírgula e usa em seguida a palavra “teoria”. O que é exatamente uma teoria para Eric Voegelin? Ele pode evidentemente usar a palavra sem nunca ter registrado nada que tivesse meditado a respeito. Porém, também não é o caso. Se você procurar no índice analítico do Eric Voegelin a palavra “teoria”, você verá várias referências a ela, e ele sempre remete ao sentido etimológico do termo. A palavra teoria vem do verbo “*theorem*” que

significa “ver, enxergar”. Portanto, a teoria não é, em princípio, um esquema verbal explicativo que você faz, mas uma tentativa de exteriorização de um algo que foi visto e que, portanto, remete-se a uma realidade. Isto quer dizer que a função da teoria, em Eric Voegelin, não é sempre explicativa, mas às vezes é puramente expositiva e descritiva. Também quando ele fala em “princípios”, o que ele quer dizer com isso? Claro, todo mundo sabe o que quer dizer “princípios”, mas vamos preencher isso de um conteúdo não genérico, não de um conteúdo de dicionário, mas do conteúdo intencional próprio com o qual o Eric Voegelin usava estava essa palavra. Este primeiro parágrafo está cheio de palavras que tem um peso enorme para o autor que as está usando.

Então mesmo que você leve três meses para ler o primeiro parágrafo, valerá a pena. Tanto mais vale a pena quando você tiver completado todas essas referências, você se lembrar que, quando Eric Voegelin escrevia, para ele tudo aquilo estava presente de modo simultâneo naqueles pequenos minutos que ele usou para escrever. Então você tem, no ato da passagem da escrita para leitura e da leitura para a escrita, uma série de ampliações temporais. Primeiro se leva alguns meses ou algumas semanas para se cercar daquelas referências e depois conseguir uma imagem sintética de tudo aquilo. Mas, “sintética” não quer dizer esquemática, mas sim uma síntese que é feita de tensões, de oposições, de paradoxos, de dificuldades etc. Daí depois você consegue conceber tudo isso junto. Nessa hora você tem uma idéia do que o Eric Voegelin estava escrevendo e não somente do que você estava lendo.

É claro que não é possível fazer tudo isto sem primeiro fazer o que o Maurício fez aqui. Quer dizer, você precisa pegar o leitor, que está pensando no quê? No filme que ele acabou de assistir, na mulher em que está interessado, na viagem que está fazendo etc. Depois é que você vai trazer o cara de lá para o texto. É preciso fazê-lo de qualquer maneira. Quando se chega ao texto, aí começam os problemas. A primeira estratégia de leitura, que é puramente pedagógica, você pode usar com relação a outra pessoa e com relação a você mesmo; Ou seja, como eu trago a minha imaginação desde o seu horizonte de distração até este foco em particular. E esse é um problema que tem de ser atravessado em primeiro lugar.

Na linha seguinte, já temos uma sutileza horrível. Tão horrível que, quando o Eric Voegelin falava destas coisas, quando de sua volta para a Alemanha para uma série de conferências na Universidade de Munique, havia importantes professores universitários, filósofos da política etc. que estavam assistindo, e não sabiam do que ele estava falando, porque ele não estava tratando dos temas usuais da filosofia política, ou pelo menos não usava as palavras no sentido usual que elas tinham em ciência política. É como se estivesse falando realmente um idioma estrangeiro. Quer dizer: Voegelin ficou nos Estados Unidos vinte anos, agora volta para a Alemanha e está falando de uns negócios que nós não temos idéia do que seja. E de cara ele usa um termo usual da Ciência Política, que é “representação”, e o faz num outro sentido completamente diferente de propósito. Ele poderia ter usado outro termo. Mas “representação”, na quase

totalidade da filosofia política existente, significa a delegação de poder de uma massa de súditos e cidadãos ou de eleitores para um determinado indivíduo.

Mesmo que não haja eleição, existe a representação no sentido em que a massa dos cidadãos ou súditos aceita aquele governante como seu representante, ou seja, ele fala em nosso nome, ele toma decisões que nós temos de respaldar porque foram tomadas em nosso nome, ou seja, ele nos representa de algum modo. Mesmo que seja um governante hereditário, um rei que recebeu o posto do seu pai, você supõe que o pai recebeu do avô, que recebeu do bisavô e assim por diante, e que na origem aquilo tem alguma legitimidade, por ser às vezes a família fundadora da comunidade, e tem, portanto, com a comunidade uma relação como de pai para filho. Isto é uma forma de representação.

Quando mais tarde se considera que esta forma de representação é ilegítima e que os cidadãos ou súditos têm de dar o seu consentimento agora, não se trata do consentimento dado há dez gerações atrás: “Meu tetravô aceitou esta família como representante, eu tenho que continuar aceitando”. Não, nós temos de ver se agora você aprova aqueles caras. Então teve início um processo eletivo. Entre esses dois períodos, você tem uma série de processos intermediários. Nós não podemos esquecer que “eleitor” - que hoje é uma função a qual todos recebem um título - era o nome de um cargo, ou seja, eram líderes locais importantes que tinham o direito e a incumbência de escolher o governante. Quando você observa, por exemplo, o eleitor da Saxônia ou de qualquer outro lugar, se trata de um cargo, é um sujeito nobre que era escolhido para votar, então eram dez ou quinze caras que votavam.

Esta discussão de quem vota e quem não vota até hoje prossegue de algum modo. Quando no Brasil baixaram a idade mínima de votação, houve uma série de controvérsia. Amanhã pode baixar até para cinco anos de idade e assim por diante. E tem alguns lugares, como por exemplo, na Flórida, em que até os mortos votam como ocorreu nas eleições norte-americanas. Agora querem aprovar nos Estados Unidos uma lei na qual o imigrante ilegal também vota. E há uma discussão incrível para saber se o sujeito precisa mostrar a identidade ou não na hora de votar. Algumas pessoas acham que é ofensivo você pedir uma identidade ao eleitor. Numa sociedade tradicional seria de fato ofensivo porque todo mundo se conhece e você confia nas pessoas, mas e num país que está sob a invasão de estrangeiros, incluindo uma série de delinqüentes? Então decidiram pedir a identidade. E o pessoal do presidente Barack Obama é totalmente contrário porque eles contam justamente com os votos desses e, sobretudo com os votos dos falecidos e de pessoas que percorrem várias zonas eleitorais, dando nomes diferentes e votam. Isso aconteceu de fato na última eleição. Então quem é eleitor e quem não é? Ou seja, quem confere legitimidade ao governante? A representação, na teoria política usual, está ligada à questão da legitimidade, isto é, da vontade popular que sustenta então a soberania do governante.

Porém, o Eric Voegelin, sem nenhum aviso prévio diz - na verdade ele está supondo aqui e, talvez, mais adiante, fique um pouco claro, mas eu acho que para

entender isso precisaria ler outros textos dele - que, por trás da representação neste sentido usual, existe um outro sentido mais profundo.

Ou seja, se eu aceito o rei ou o presidente como o meu representante, é porque eu o aceito como encarnação da visão do mundo que é a nossa. Neste sentido o governante incorpora, corporifica, personaliza não só a legitimidade de um cargo, mas toda uma visão do mundo que em princípio ele compartilha com todos os membros da comunidade. Por exemplo, se você aceita o princípio do governo hereditário, é porque você acredita que houve uma fundação da comunidade e que o direito de governo é como o direito de propriedade que você lega a seu filho. Se na sua cosmovisão, o direito de ser governante e o direito de propriedade não têm mais nada a ver uma coisa com outra, então você realmente não pode aceitar aquilo e só pode aceitar um governante eleito pelo voto ou por outra maneira qualquer. É incrível, mas você vê que, em geral, na teoria política não se leva a análise desse termo até essa profundidade o que o Voegelin está fazendo exatamente aqui.

E ele, neste livro, após uma breve menção que faz nesse capítulo à teoria da representação tal como empregado usualmente na teoria política, já passa a usar o termo “representação” no seu sentido. Quer dizer, é representação no sentido cosmológico ou metafísico, é a concepção do mundo que está incorporado naquele sistema de representação no sentido usual, e daí não fala mais da representação em sentido usual e só fala em sentido cosmológico e metafísico. Quer dizer, é uma coisa para um teórico da política ficar realmente atônito e se perguntar: “Do que esse cara está falando?”

“As seguintes conferências levarão a investigação para além de uma descrição das instituições convencionalmente chamadas representativas” — que é exatamente o sentido usual a que eu estava me referindo — “e levá-la desta, do estudo destas instituições, para a natureza da representação como a forma pela qual a sociedade política ganha existência para a ação na História”. A frase é de uma densidade enorme. Existe um processo pelo qual uma sociedade política se constitui, e se constitui não só em geral, mas como um sujeito capaz de agir dentro do plano histórico. Lembrando que “histórico” se refere àquela tensão entre filosofia da história - visão integral da história - e a história como ciência.

A este modo pelo qual a sociedade ganha existência ele vai referir mais adiante. A menção que ele faz aqui a Santo Agostinho e a Platão — através de Santo Agostinho, ele vai se referir a São Paulo, o Apóstolo, que vai falar da comunidade do espírito, da identidade de espírito, da solidariedade no espírito, isto é, uma “homonóia”, uma homogeneidade dos espíritos. Sem esta homogeneidade não se forma a comunidade política ou pelo menos ela não se forma — isto é importante — com capacidade para agir na História. É a coisa mais fácil de ver, depois que você adquiriu um conhecimento histórico mais extenso, que existem sociedades que se constituem, mas simplesmente estão num território, não agem historicamente, não pesam historicamente. O Brasil é uma delas evidentemente: a ação do Brasil no mundo é absolutamente irrelevante, ele não age, só padece a ação. Existe uma série de estudos sobre isso, produzido no próprio País: como a

política brasileira é um reflexo longínquo de transformações que aconteceram em outros lugares. Qual é a diferença entre esses lugares e próprio Brasil? É a *homonóia*. O que é você ser um brasileiro? É você ter nascido num território e ter um vago apego à riqueza deste território que jamais está em suas mãos completamente, como por exemplo, nos slogans “o petróleo é nosso” ou “a Amazônia é nossa”.

Em suma, as referências de identidade espiritual, no Brasil, são demasiadas distantes e diluídas para que signifiquem alguma coisa para o indivíduo no decorrer da sua existência. Mas se você perguntar: o que é você ser um inglês ou um americano? Eu digo: é outra coisa. Ser um inglês ou americano é ter certos direitos sagrados, que ninguém pode pisar em cima. Você não pode esquecer que, quando os ingleses diziam que a casa de um homem é o seu castelo, nem o rei pode entrar lá; para entrar tem de ter um motivo muito sério. E eles acreditam realmente nisso, mesmo quando é descumprido, mesmo quando os direitos são pisoteados, eles continuam existindo e a coisa significa algo. Ou seja, esses direitos estão presentes na vida de todos os dias e significam algo. Como, por exemplo, o apóstolo Paulo, quando estava preso, levanta e diz: “*Civis romanus sum*” (“eu sou um cidadão romano”). Quer dizer, eu não sou um qualquer, vocês não podem ir mexendo em mim. Se eu sou um cidadão romano, estou sob o controle da autoridade romana, e não de vocês. Do mesmo modo um sujeito, um americano que é preso na Tailândia, na China ou no Brasil, ele diz: “Eu sou um cidadão americano, então chama aí o meu embaixador”. Às vezes o embaixador não vai, mas que ele é chamado é. Então mesmo quando a expectativa não se cumpre, ela continua existindo como uma realidade.

É disto que o Eric Voegelin está falando, desta *homonóia*, desta homogeneidade de espírito, coisa que todo mundo acredita. E não é só questão de acreditar. Como todo mundo acredita, aquilo se torna prática de algum modo. Então não vive somente no universo da crença, mas sim no universo da realidade. É disto que ele está falando. Se nós pudermos pegar esse conjunto de crenças e de símbolos que estão presente na vida de todos os dias para os membros da comunidade, então nós podemos descrevê-la numa linguagem que já não é a dela, descrevê-la numa linguagem científica. Podemos transformar aquele conjunto de expectativas implícitas em afirmações explícitas, ou seja, em uma teoria. Teoria seria então a visão verbalizada de um universo que pode ser quase pré-verbal.

Ele continua: “*Mais ainda: a análise não parará neste ponto*”. Aí você já viu que o programa é bastante complicado. “*A análise não parará neste ponto, mas prosseguirá numa exploração dos símbolos, pelos quais as sociedades políticas se interpretam a si mesmas como representantes de uma verdade transcendente*”.

Ou seja, aquele conjunto de crenças e de símbolos que forma a *homonóia* vale para os membros daquela comunidade. Por que vale? “Porque nós acreditamos neles?”. Não, vale porque nós acreditamos que eles incorporam um valor de veracidade, e esta veracidade diz respeito à própria constituição da realidade. Por meio desta visão comum, nós estamos instalados na realidade, não estamos no

mundo da lua, não somos um bando de loucos que se fecharam dentro de um sonho. Mas, através da nossa crença comum, nós nos estalamos na realidade. Portanto, aquilo que sai ou que choca com a nossa visão, não apenas que está errado, não é apenas que é ruim, é irreal. Então faz parte da natureza das sociedades humanas pensarem: “Os normais somos nós, os outros são loucos”. Se não existisse isso, não poderia haver, por exemplo, preconceitos culturais, um julgamento negativo de uma outra cultura porque ela pensa uma coisa diferente da sua. Não interessa se esses preconceitos são objetivamente justificados ou não, eles existem por causa disto, por causa da representação no sentido em que Eric Voegelin usa o termo.

Da idéia de uma mera transferência de legitimidade, ou transferência de poder, transferência de direito, a noção se aprofunda, primeiro, na concepção da *homonóia*, da homogeneidade dos espíritos e, por trás dela, se projeta ainda numa concepção da estrutura da realidade. É nisso que ele quer chegar. Só que, ao fazer isso, ele não está inventado todo esse negócio, ele está fazendo isto, a partir da documentação colhida da filosofia política de todos os tempos e de alguns documentos que não são diretamente da filosofia política, como por exemplo, documentos de ordem religiosa. Os de ordem artística são poucos. Ele usa alguns textos literários. Mais no fim da vida, ele usa T. S. Eliot ou Henry James como documentos. Mas ele só faz isto quando já estava mais velho.

Talvez antes não se sentisse seguro para fazer. Veja a prudência do homem: para usar um documento como sinal de um estado de coisas na política ou como sinal de uma representação, de uma visão do mundo, ele precisava que esse documento fosse suficientemente explícito. E evidentemente uma obra de arte narrativa não explicita diretamente as suas idéias, as suas convicções e ideologia. Mas, quando ficou mais velho, eu acho que ele se sentiu mais seguro para examinar essas coisas — coisa que hoje qualquer moleque de doze anos já faz com a maior desenvoltura.

E ele diz: “*E a multiplicidade desses símbolos, em última instância, não formará um catálogo plano, mas se provará acessível a uma teorização como uma sucessão inteligível de fases*”. Notem bem que isso ele acreditava quando escreveu este livro. Ele diz que esse conjunto de símbolos mediante às quais uma visão coletiva das coisas expressa uma outra visão da estrutura da realidade, não é apenas a distinção de que existem vários destes conjuntos em vários lugares, mas também a percepção de que eles formam uma ordem histórica. Ele não diz que esta ordem seja um fato, mas ela pode ser teorizada como. Ele não diz: “Eu descobri uma sucessão de fases”, ele diz: “pode ser teorizada como”, ou seja, eu posso criar uma teoria. Não quer dizer que a teoria não vai ser provada, mas sim que ela vai ser dotada de alguma dignidade inteligível pelo menos.

Porém, quando ele parte desta hipótese para a tentativa de realizá-la mediante uma descrição da sucessão dos fatos, ele consegue somente até uma certa época. Porém, quando chega lá na chamada civilização helenística, ele vê que a ordem que estava procurando está bagunçada: coisas que deveriam aparecer em ordem sucessiva aparecem simultaneamente. Então ele morre sem saber o que

isso vai dar. Quando este grande espírito chega ao auge de seu desenvolvimento, ele termina como Aristóteles: com uma pergunta, e não com uma resposta.

Ele quer dizer que uma investigação concernente à representação, se as suas implicações teóricas forem desenvolvidas, desdobradas, desmembradas consistentemente, se tornará de fato uma filosofia da história. Qual a razão? Essa sucessão de representações, com as suas respectivas *homonóias*, se articulam, segundo ele nessa época, justamente numa sucessão de fases. O que é uma sucessão de fases? É uma filosofia da história, como existe na Bíblia a Criação, a Queda, o nascimento do Nosso Senhor Jesus Cristo, a História da Igreja e o Juízo Final.

Tudo isto não são fatos que estou acrescentado agora, era neles que Eric Voegelin estava pensando porque era esse o sentido que, na mente dele, tinha cada uma dessas palavras; na mente dele, e não no texto. Agora, se você não parte do texto para supor o conjunto do que a outra está realmente pensando quando ela escreve, você não entendeu, porque só é possível escrever uma palavra de cada vez, mas, na sua imaginação, você está vendo tudo aquilo ao mesmo tempo. E a grande dificuldade da escrita é justamente este afunilamento, esta passagem de uma visão simultânea que há em sua mente para uma ordem sucessiva de palavras — nisto está de fato toda a arte da escrita. Arte que, neste caso, não é desenvolvida por meios propriamente artísticos, mas pelo uso do vocabulário técnico mais ou menos convencional da filosofia, ao qual ele dá um remanejamento aqui e ali. Ou seja, não é uma tradução artística, é uma tradução teórica.

Toda essa análise é para dar uma ideia do trabalho que tem de ser feito com todos os grandes textos filosóficos que você lê, e esse processo vai aumentando no decorrer do tempo. Por exemplo, quando você lê Platão, as referências que Platão tinha estão praticamente todas explicitadas ali; ele se refere aos seus antecessores e se refere vagamente a uma ciência egípcia, de modo que a tradição à qual Platão está se referindo implicitamente não é tão longa. Mas, depois disso, nós temos dois mil e quatrocentos anos de História e o número de obras ao que o filósofo atual pode se referir é enormemente grande. É somente este esforço que lhe garante se você entendeu o que o filósofo está dizendo, e não apenas o que o autor daquele trecho está dizendo. O indivíduo nunca é autor só daquele trecho, ele escreveu outras coisas também e, para além do que ele escreveu, existe o que ele imaginava e compartilhava, pelo menos idealmente, com a parte mais preparada, mais letrada do seu público, ou seja, um filósofo escrevendo para outros filósofos.

Quando você observa colegas de geração do Eric Voegelin, como por exemplo, Alois Dempf - o grande autor do livro sobre a teoria do Império Cristão - ou o próprio Leo Strauss, ou Karl Löwith, eles evidentemente tinham todas essas referências, e o diálogo entre eles de certo podia ser mais abreviado do que o nosso diálogo com Eric Voegelin. Ou seja, nós temos de reconquistar, no esforço da leitura e da investigação, aquele material anímico, psíquico que estava presente no diálogo entre esses pares, por assim dizer. E fazendo isto é que nós

nos tornamos um deles, quer dizer, entramos na conversa. Nós chegamos de fora, chegamos numa festa, há umas pessoas conversando, nós não sabemos exatamente do que elas estão falando, mas arriscamos um palpite aqui e outro ali. Porém, aos poucos, vamos nos imbuindo daquela atmosfera e sabendo do que eles estão falando, compartilhando das suas memórias, das suas experiências da vida e então nos tornamos um deles. E este é exatamente o objetivo da formação, ou seja, fazer do estudante um participante no diálogo geral entre os filósofos.

Eu vou parar por aqui, mas eu li apenas uma parte do primeiro parágrafo. É claro que esses mesmos termos vão entrar de novo e de novo e de novo, e você não vai precisar fazer novas sondagens porque você já vai ter esta referência. Então eu espero que com isso vocês tenham entendido o que é a leitura de um texto filosófico. Porém, ela termina aqui onde eu disse? Não, tudo isto é para você saltar do texto para o horizonte de consciência do autor com quem você está falando. E deste horizonte de consciência, ainda tem uma outra dimensão: ele está falando de algo. Por enquanto é ele que está falando deste algo, deste objeto que é a sociedade política. E eu pergunto: E o que a sociedade política nos diz para além daquilo que ele disse? Há sempre um esforço de sair do universo subjetivo para permitir que o próprio objeto fale.

É um esforço interminável, que vai como uma curva, uma assíntota, se aproximando da reta, mas nunca chega. Mas é este esforço que orienta, é a meta teleológica, a meta final de todo o esforço na filosofia e nas ciências humanas: permitir que a própria realidade fale. Então esta seria a terceira fase. Mas você não chegará a ela sem este primeiro trabalho que o Mauricio fez, de aproximação, e depois sem este outro trabalho que é o de você tomar posse do que o indivíduo está dizendo, não só do texto. A análise do texto em si mesma jamais levará você a isto. É por isto que eu escrevi naquele artigo “Dois Métodos”, dizendo que você pode aprofundar a análise do texto até os seus últimos detalhes, até a estrutura inteira do texto, mas como fica o que está fora do texto? O que o autor não disse, mas que estava presente necessariamente na alma para que ele pudesse escrever aquilo? Ou seja, o que ele precisaria saber para dizer aquilo? Sem isto não há diálogo filosófico, há apenas uma troca de um texto por outro texto. Então é um serviço que idealmente um computador poderia fazer.

Saltar disto para a compreensão do horizonte de consciência já é estabelecer um diálogo humano. É como se estivesse Eric Voegelin em pessoa falando para você. Às vezes vocês têm um professor falando diretamente - como vocês me têm aqui - mas o Eric Voegelin carnalmente não existe mais, ele só existe na nossa memória e imaginação. Então nós temos de recompô-lo imaginariamente e permitir que ele fale como uma pessoa real e não somente um texto. E desta pessoa real ainda tem a terceira etapa que é transcender o horizonte do próprio filósofo e ver qual é o objeto do qual ele estava falando e no qual podia estar presentes mais elementos do que ele mesmo percebeu.

Aluna: Sem essa visão que você está ensinando agora, seria impossível você fazer todo aquele estudo que você fez sobre o Descartes?

Olavo: Sem dúvida. Ela está dando exemplo do Descarte. Eu fiquei anos pensando neste negócio do Descarte e fazendo esta pergunta: Para ele dizer isto, o que ele precisaria saber? E para além do que ele sabia, o que eu posso saber que ele não sabia? Quando ele anotou aqueles três sonhos que teve, não tinha a menor idéia de que viria um dia outro sujeito que tentaria relacionar os sonhos com que ele escreveu no livro das *Meditações*. Talvez a idéia jamais lhe tivesse ocorrido. E veja: o que acontece nesse ínterim? A idéia do gênio mau que ocupa o centro dos três sonhos já aparece no texto, tal como foi lido pelo grande leitor que foi Martial Guérault, como se fosse apenas um artifício, uma figura de retórica. E eu, comparando uma coisa com outra, vi que não podia ser. Eu falei: o gênio mau não é um artifício retórico, o gênio mau é o assunto das *Meditações*, ele está por trás de tudo assombrando Descartes e pondo nele a dúvida geral.

Quando eu pensei na dúvida geral sobre a totalidade do nosso conhecimento - nós podemos estar enganados sobre tudo - eu perguntei: Isto é uma questão filosófica, uma questão acadêmica? Não, isto é um pesadelo! Pense bem! Daí eu imaginei uma história horrível que eu li, escrita pelo pai do Idries Shah - e que já era um grande vigarista espiritual, porém acima de qualquer outro vigarista conhecido - chamado Ikbāl Ali Shah, irmão de Omar Ali Shah. Ele escreve a história de um sujeito que morava numa cidade pequena onde era o camarada mais importante e mais rico, e tinha a casa maior e mais bonita. Ele vivia se gabando da casa, levava as pessoas para ir visitá-la, com muita ostentação, e todo mundo foi ficando com raiva daquilo. E um dia, quando ele viajou, o que eles fizeram? Demoliram a casa inteira, plantaram grama no lugar. Quando o sujeito voltou e foi para casa, não a encontrou. Ele perguntava: “Cadê minha casa?” E as pessoas falavam: “Que casa?”. “Estava aqui”. “Você está louco, aqui nunca teve casa nenhuma, aqui sempre foi um grama, nós trazemos os burros para pastar”. “Você não me conhece?”. “Não, nunca vimos você”. Evidentemente o sujeito é reduzido à completa loucura. E eu tentava imaginar esta situação com Descartes, tentando não apenas ler o texto, mas vivenciar a situação que ele está expondo ali. Essa experiência implicaria um terror mais ou menos como esse sujeito sentiu, uma coisa horrorosa, um pesadelo. Aquilo parece realmente como um pesadelo na história do Descartes. Então, eu percebi: artifício retórico uma pinóia, este é o grande assunto.

É um esforço para você revivenciar a situação. É claro que é mais fácil você revivenciá-la numa peça de teatro ou num romance que esteja lendo, porque ela já está exposta para você como situação real humana. Mas quando ela é exposta em linguagem teórica, esta substância de acontecimentos, a substância fática só está ali referida longinquamente, está por assim dizer compactada. Então veja que estranho: o normal seria acreditar que as grandes verdades aparecem compactadas numa obra de arte, porque estão sob a forma de símbolos, intensamente compactos, e que depois, na exposição teórica, você os descompactará. Então você analisa — analisar quer dizer decompõe em partes. Sim, isto acontece, mas também acontece o contrário. Se a verdade teórica está compactada no símbolo, a verdade simbólica está compactada na linguagem teórica. E a verdade simbólica é aquela que nos tira do mundo das meras idéias abstratas para a substância real dos acontecimentos. Então não é que você tem

de descompactar a obra de arte em discurso teórico, você também tem de descompactar o discurso teórico em esforço imaginativo que vai recompor a situação real, senão você não entendeu a coisa inteira.

Foi exatamente isto que eu fiz com o Descartes e é o que eu estou propondo que vocês façam com o Eric Voegelin. É claro que eu fiz isso com o Voegelin também. Mas o conteúdo das experiências básicas que determinaram a carreira e todo o esforço investigativo de Eric Voegelin é de uma natureza completamente diferente daquela do Descartes. Este foi uma experiência de pura interioridade, isto é, um “Eu” lutando contra a sua própria confusão, ao passo que o Eric Voegelin vê esta confusão não dentro dele, mas esta confusão o cerca. No meio daquela confusão entre a ascensão do nazismo, comunismo, é isso que o impressiona e é por trás deste caos que ele quer encontrar uma realidade. Do que se trata afinal essa confusão? O que é isso que está acontecendo? E, ao final do seu esforço investigativo, ele conseguiu introduzir apenas um pouquinho de clareza, não obteve uma resposta final. Mas, de algum modo, ele tornou aquilo mais inteligível para nós. Inteligível não quer dizer inteiramente compreensível, quer dizer que pelo menos você consegue equacionar o problema, de uma maneira mais dominável intelectualmente.

Então isto aqui é uma amostra de uma técnica de leitura que eu mencionei ao longo do curso várias vezes e que da qual eu dei exemplo, como no caso do Descartes, mas que estou agora exemplificando de uma maneira ainda mais detalhada e pretendo voltar ao assunto. Evidentemente o Mauricio vai continuar lendo este livro, aliás, até já continuou — eu disse para ele ler só o primeiro parágrafo, mas ele leu boa parte. E se houver assunto para isso, nós podemos prosseguir nas outras aulas. Por hoje é só.

Antes mesmo de passar para o intervalo, eu queria acrescentar aqui mais algumas observações. De cara você já vê nesse primeiro parágrafo da *Nova Ciência da Política* que a obra inteira do Eric Voegelin não é propriamente uma filosofia da história, mas é uma longa especulação sobre a possibilidade de uma filosofia da história. E esta especulação chega a um resultado meio positivo, meio negativo. Até certo ponto é possível você filosofar sobre a história, mas você não chegará àquelas famosas narrativas chamadas meta-históricas que pretendiam abarcar o conjunto do acontecer humano numa interpretação teórica geral, muito menos será possível reduzir o conjunto do acontecer histórico ao predomínio de uma ou outra força causal. Não é possível uma explicação total da história, uma teoria completa do acontecer histórico. No entanto, é possível observar alguns elementos constantes como o próprio Voegelin assinala. E um deles é a descompactação dos símbolos: símbolos que se apresentam de uma maneira mais compacta ou mais enigmática no começo vão sendo submetidos a um processo analítico que os tornam cada vez mais inteligíveis até um limite indefinido. Mas isso não significa que as gerações subsequentes cheguem a ter um domínio intelectual perfeito do que se passou antes e do que está contido no universo de símbolos.

Quando você vê um grande espírito como o Eric Voegelin, o máximo que ele chega é a isto. E quando nós recuamos dois mil e quatrocentos anos e vemos que o término, o ponto final da filosofia de Aristóteles é uma pergunta, é um enigma — quando ele diz que o ente só existe sob forma de individualidade e que só existe ciência da generalidade —, então isto quer dizer que a filosofia dele culmina na fórmula de um problema, de uma tensão, de uma dificuldade e não de uma solução. Por que isso é assim? Isso nos leva a outra pergunta que já não diz respeito à técnica de leitura, mas é uma indagação sobre o assunto substantivo do livro do Eric Voegelin: em que medida nós podemos ter acesso a uma coisa que nós chamamos de verdade? O que significa a verdade para nós? Quais são os graus de verdade que nós podemos chegar a conhecer durante a vida? Como que a verdade chega a nós?

O primeiro e mais elementar sentido da palavra “verdade” é a verdade da memória, do testemunho e da confissão. Se não houver isso, o resto é tudo absolutamente impossível. Se não somos capazes de narrar aquilo que vimos, que fizemos, que sentimos, que pensamos etc., então acabou toda a comunicação. Então existe um o primeiro grau da verdade que é facilmente conhecível, embora ele seja problemático em si. Problemático porque todo testemunho ou toda a narrativa implica evidentemente dois elementos: existe aquilo que você recorda dentro de si e existe aquilo que você é capaz de expressar ou que você deseja expressar. E estas duas coisas nunca coincidem perfeitamente. Ou seja, você sabe mais do que você pode falar. Existe uma limitação intrínseca da comunicação humana.

Em segundo lugar, existe o fato de que, quando você fala, o faz para uma pessoa, para outra, para outra, para outra, e você tem diferentes tipos de relações com essas várias pessoas e o que você pode falar para uma, não pode para outra. Então existe uma tentativa de controlar a audição: o que o outro vai pegar daquilo que eu falei. Então você já não está, por assim dizer, fazendo um testemunho direto, um testemunho indireto que passa por uma filtragem imaginária que você faz do que lhe convém dizer ou do que cabe dizer na situação e assim por diante. O ser humano, na medida em que ele se dirige a outros seres humanos, nunca pode ser completamente sincero, isto é materialmente impossível. Então existe uma tensão. Existe uma busca da sinceridade que nunca se perfaz completamente, nem mesmo com as pessoas que você tenha a maior intimidade possível. Por quê? Porque as suas relações com essa pessoa se modificam ao longo do tempo. E veja que pessoas que viveram vinte ou trinta anos, tem coisas do outro que elas de repente descobrem depois de todo esse tempo. Não quer dizer que o outro estivesse mentindo, mas quer dizer que é a limitação natural da sinceridade humana decorrente da desproporção entre a riqueza da experiência e as limitações da fala, limitações das quais umas são intrínsecas da própria fala, outras são determinadas pela situação. Então esse é primeiro o nível de verdade, é o mais simples, o mais direto e o mais indispensável para o prosseguimento da discussão. Mas mesmo esse já contém problemas.

Existe em seguida o que nós podemos chamar de “verdade simbólica” — ou imaginativa, ou artística, ou ficcional, ou mito-poética, como queiram —, que é uma verdade que não pode ser julgada no sentido em que você julga um testemunho porque ela é alusiva: ela não visa a lhe dizer o que as coisas são e não visa a lhe dizer o que aconteceu, mas visa a sugerir algo que poderia acontecer, que seria objeto de uma experiência hipotética. Então ela visa ampliar a sua imaginação. Para que serve ampliar a imaginação? Justamente para que, na comparação com os dados da realidade, você consiga avaliar melhor as coisas que aconteceram. Quer dizer, se o indivíduo tem uma imaginação pobre, tem um mundo imaginário pobre, então os pontos de comparação dele são escassos. E isto quer dizer que o valor, o sentido e o peso das situações lhe escapam. Se a sua avaliação do peso, do valor e do sentido dos acontecimentos é pobre, a possibilidade de uma narrativa sincera, vindo da sua boca, é pior ainda, é mais diminuta.

Em terceiro lugar, nós temos acesso a uma “verdade formal”, como a das matemáticas, onde você alcança um plano de certeza absoluta, mas onde o objeto do qual você fala é de uma pobreza extraordinária. Quando você diz que um quadro tem quadro lados iguais e quatro ângulos retos, isto é verdade em todos os casos e as conclusões geométricas que você tira disso são universalmente verdadeiras, porém, você está falando apenas de um objeto hipotético (um quadrado), e o que você diz é independente da existência do quadrado. Então é uma verdade, mas uma verdade meramente formal. Aquilo que se entende por ciência, desde o século XVII ou XVIII, é algo que idealmente juntaria esse caráter de certeza formal das matemáticas com a presença de um conteúdo fático experimental real, ou seja, seria uma certeza matemática sobre dados de experiência.

Porém, a relação entre a formalidade matemática e o conteúdo fático é cada vez mais problemática nas ciências. Em primeiro lugar, por aquilo que eu já expliquei mil vezes: não existe nenhuma ciência que possa estudar fatos concretos, toda ciência estuda sempre um recorte abstrativo que nunca existe em si mesmo, que só existe para os efeitos daquela ciência e que nós nunca podemos ter a certeza de que ele próprio não constitui também somente uma formalidade matemática. Para aquele que assistiram o *Curso Conhecimento e Moralidade* ou o *Curso Filosofia da Ciência*, essa dificuldade chega ao auge na Física Quântica, onde os objetos que ela estuda são constituídos exclusivamente das suas propriedades matemáticas, sem que se tenha a menor idéia de algum conteúdo substantivo que elas possam ter. Ou seja, a própria idéia de matéria aí se diluiu completamente, porque essas partículas se constituem de *quanta* (plural de *quantum*), são uns *quantos*, uma certa quantidade.

Então esse caráter puramente quantitativo das entidades estudadas na Física Quântica é justamente o que leva o Wolfgang Smith a dizer que a Física Quântica não estuda propriamente objetos materiais, mas estuda a famosa *materia secunda* de Santo Tomás de Aquino, que é aquela faixa de realidade, aquela faixa da matéria-prima que já não é matéria-prima originária, desprovidas de quaisquer determinações, mas que só tem uma determinação diferencial que é de natureza

puramente quantitativa. Ou seja, a Física Quântica estuda puras quantidades e, neste sentido, voltamos à verdade puramente formal das matemáticas. E isto é ao que a ciência chega em seu máximo desenvolvimento. Então a promessa de obter uma certeza de tipo matemático com relação a entidades do mundo real, esta promessa já foi para brejo há muito tempo. Então este é o terceiro tipo de verdade que nós pudemos chegar.

Existe também uma verdade propriamente filosófica. E esta verdade consiste apenas na visão dramática das contradições e tensões encaradas como sistemas. Ou seja, o máximo que a filosofia chega a nos dar é nos dizer “o problema é esse”, ou seja, dar um quadro das dificuldades e das tensões que definem a nossa situação no mundo num dado momento. A filosofia nunca conseguiu passar disto. A grande filosofia termina sempre na formulação de um problema ou de uma dificuldade, porque ela é isto: ela consiste em dizer exatamente qual é o problema ou de que nós estamos falando, e não passa disso. As filosofias que tentam passar disso e que tentam realizar o próprio ideal da ciência, ou seja, tentam se transformar, transfigurar-se numa ciência, ou elas fracassam ou, quando dão certo, chegam a realizar exatamente aquilo que a Física Quântica realiza: oferecer-nos no fim das contas uma verdade meramente formal-matemática.

E, por fim, existe o que nós podemos chamar de “verdade divina”. O que é a verdade divina? Aquilo que está nas Escrituras? Aquilo que você obtém pela leitura das Escrituras? Não. Quando você lê as Escrituras, as lê como discurso mito-poético, no máximo porque você não sabe exatamente do que Deus está falando. Então você faz uma leitura analógica. A leitura analógica evidentemente, nesse caso, é de uma riqueza imensa porque aquelas figuras, aqueles símbolos se aplicam a inúmeras dimensões diferentes da realidade, sem nada perder do seu poder evocativo sugestivo e iluminativo. Mas no final das contas é uma leitura analógica. Então essa não é a verdade divina. A verdade divina é aquela que você só tem acesso quando existe a presença efetiva e a ação efetiva de Deus dentro de você.

Acontece que tem aquela advertência de Deus no alto do Sinai: “Ninguém jamais Me viu e continuou vivo”. Deus pode se mostrar apenas sob alguns aspectos muito limitados, durante um tempo muito breve. E a visão de Deus consiste num arrebatamento, numa passagem para outro nível de realidade, que transcende imediatamente a nossa vida terrestre e que modifica completamente o senso das proporções na alma do indivíduo para sempre. Isto quer dizer que a verdade divina não se apresenta para nós sob a forma de um discurso propriamente dito, mas de um fato e de uma presença.

Algumas pessoas tiveram um acesso direto a isto através de visões, da apresentação de Nosso Senhor Jesus Cristo ou de Nossa Senhora e, evidentemente, foram totalmente transfiguradas. Isto quer dizer que a verdade chega a estas pessoas sob a forma de uma apresentação direta. E esta apresentação direta é o arrebatamento do indivíduo desde a presente dimensão temporal até outra dimensão incomparavelmente maior, mais completa, mais

densa etc. Se você diz que nós queremos a verdade no sentido literal e definitiva, eu pondero: verdade literal não existe, meu filho, só existe a verdade da presença ou que é próprio Deus ou existe a verdade alusiva. E a verdade alusiva é a verdade narrativa, é a verdade simbólico-ficcional, é a verdade formal ou científica ou é a verdade filosófica. Isso é tudo o que nós temos.

É por causa disto que não se pode esperar de uma filosofia senão exatamente aquilo que o Eric Voegelin conseguiu: a filosofia é o sistema das tensões e contradições, é o equacionamento dos problemas que estão presentes na vida humana ou para uma civilização inteira num certo momento. Então é uma apoteose da consciência individual, quer dizer, o indivíduo que está entendendo mais ou menos qual é o problema, mas isto não quer dizer que ele tenha a solução do problema. Quando as filosofias tentam oferecer soluções dos problemas, às vezes caem num ridículo atroz. Por exemplo, nós estávamos falando da experiência inicial que desencadeou a carreira filosófica de Eric Voegelin, que foi o problema das guerras, dos grandes movimentos ideológicos de massa, das tiranias nazistas e comunistas etc. Então isto teve um impacto tremendo nele, e ele começa a raciocinar a partir daí.

Se formos observar a vida de Thomas Hobbes, a experiência inicial dele foi mais ou menos a mesma, o espetáculo das guerras de religiões, ou seja, um caos aterrorizante. Só que Hobbes acreditou que podia resolver o problema. E a solução que ele deu foi a formação de uma autoridade avassaladora que controlasse o conjunto do movimento na sociedade e domasse o caos. Essa solução evidentemente é completamente utópica. E como ele parte muito rapidamente da constatação do problema para a formulação da situação, isto significa que o caminho intermediário que seria a verdadeira substância da filosofia, ou seja, a discussão e o equacionamento do problema, do drama, foi muito deficiente. Ao passo que em Eric Voegelin você tem uma formulação muito mais eficiente, sem nenhuma solução final.

Aluno: Não sei o senhor já respondeu isto antes, mas há vários alunos novos, como eu, no curso, então vou: qual a grande crise do nosso tempo sobre a qual a filosofia deveria se debruçar?

Olavo: São várias, mas tem uma que me parece a mais decisiva porque está na raiz de todas elas. Nós estamos dentro de uma civilização que é a primeira na história da humanidade que tenta se constituir dentro de um horizonte exclusivamente terrestre e histórico — terrestre e histórico natural, por assim dizer —, ou seja, sem nenhuma referência àquilo que está para além da experiência sensível imediata, por assim dizer, ou do mundo abrangido pelas ciências naturais. Isso nunca existiu na história do mundo e é uma experiência cujos efeitos catastróficos já são mais do que visíveis, porque simplesmente não é natural no ser humano viver separado do espaço transcendental. Os próprios fatos de ordem miraculosa que arrebatam essa carapaça todos os dias e que estão nos mostrando que existe muito mais coisa além daquilo que a ciência pode chamar de Universo, já deveriam ser suficientes para mostrar que isolar a humanidade dentro deste quadro físico-químico e histórico é um suicídio.

Eu acho que este é um assunto para pensar: por que chegamos nisto? Por que tiveram esta idéia? Por que querem isto? Dito em termos mais religiosos: por que esse ódio a simples possibilidade da existência de Deus? Por que isto? Nenhuma civilização sentiu jamais necessidade disto. E nossa civilização que deve praticamente tudo ao Cristianismo, ou seja, cada uma das suas instituições, a própria existência das ciências, tudo isso surgiu por causa do Cristianismo. E que rumo ela pode tomar imediatamente, se prosseguir nesta coisa de rejeição total do Cristianismo? Uma dessas consequências já se anuncia: o vazio espiritual criado é preenchido pelo Islã. Você chuta fora o Cristianismo, o Islã entra ocupa o espaço. Quantas pessoas estão dispostas a aceitar esta alternativa, ou este resultado, esta consequência impremeditada, mas inevitável das suas ações?

Outra possibilidade de desenvolvimento possível, que é totalmente idealizada e nunca se manifestou, seria a de você criar uma civilização puramente científica, civilização por assim dizer ateuista ou materialista, totalmente administrada por uma elite de cientistas que ocupariam o lugar que teria sido do clero. Qual a possibilidade de que isso aconteça? Eu acho que a possibilidade é nula, eu acho que, caindo o Cristianismo, vem o Islã vem de qualquer maneira. Mas, na tentativa de você realizar uma coisa que é impossível, você sempre desencadeia alguns efeitos reais que são impremeditados. Quais seriam esses efeitos? Então eis aí alguns assuntos para pensar. Esses assuntos já não aparecem em Eric Voegelin, eles fazem parte da nossa vida de todos os dias. Mas, no tempo de Eric Voegelin, eles não tinham a presença que têm hoje.

Aluno: Se o conjunto desses símbolos historicamente verificáveis da ordem não é uma mera listagem, mas podem ser utilizados num processo de teorização, e se o senhor mencionou que isso era justamente uma questão que para Eric Voegelin era antes um problema, isto significa que a frase “a ordem da história é a história da ordem” era apenas uma hipótese de trabalho?

Olavo: Sim. Não passa disto. Quer dizer, ele não conseguiu ir além da elaboração de uma hipótese. Hipótese que permanece altamente sugestiva e que tem um valor simbólico. Simbólico quer dizer mais estimulante no sentido descrito Susanne Langer, de ser matriz de intelecções. Ou seja, essa intuição que ele teve, embora não possa ser comprovada como uma realidade fática, nos indica algo do processo real que está se desenrolando na nossa frente, dentro do qual nós estamos.

Outra coisa: esta idéia de que “a história da ordem é a ordem da história” parcialmente se verifica no terreno dos fatos, mas não se pode dizer que ela seja o processo central, fundamental, ela é um processo. E este processo é mal conhecido, ele só se verifica de maneira parcial e não no sentido seqüencial que o Eric Voegelin tinha imaginado no começo. Existem interpenetrações, existem idas e vindas, existem simultaneidades, o processo é muito mais complexo. Dessa seqüência de ordem, a parte que o Voegelin conseguiu realmente provar foi a passagem das civilizações cosmológicas para o novo mundo do monoteísmo e da

filosofia. Há uma passagem bastante notável. Mas, logo na fase seguinte, a coisa se complica e todo o sentido de sequência desaparece.

Antes de passar à pergunta seguinte, quero voltar a uma pergunta da semana passada. Um dos alunos me escreveu como o nome de “anônimo”, dizendo que ele, na gerência de uma empresa, cometeu uma leve desonestidade, e que isto criou uma crise moral muito profunda nele e que atrapalhou muito o seu progresso no estudo.

Uma das dificuldades que você tem na vida do estudo é justamente você estar buscando a verdade e às vezes você está vivendo em cima de uma mentira. Se você for esperar para eliminar, superar, destruir todas as suas mentiras interiores para depois estudar, você não vai estudar nunca. O que você tem é de ter uma instância reparadora, você tem de ter um espaço onde você coloca os problemas para Deus propriamente dito. A conquista da sinceridade perante Deus é que é o problema, não perante a humanidade inteira. É claro que sempre devemos fazer um esforço para melhorar e para que a nossa personalidade seja como uma coisa que irradia o bem, o perdão, a caridade etc. Nós devemos fazer um esforço para isso. Mas não deixe de fazer uma coisa boa porque você fez uma coisa ruim. Nunca faça isso.

Aluno: A distinção entre ciências descritiva e ciências normativa faz algum sentido? Não é um mero reflexo da separação positivista entre fato e valor?

Olavo. Não, não é. As ciências normativas têm um sentido técnico, são aquelas que estão tentando não descrever ou explicar um processo real, mas articular ações em vista de uma finalidade. Então nesse sentido ciência normativa seria quase que um sinônimo de técnica, por assim dizer. Por exemplo, o que é um Código Penal ou uma Constituição senão uma série de normas técnica que devem reger a conduta para chegar a certo resultado imprevisível. Claro que é uma construção freqüentemente idealística, cuja aplicação na realidade pode ser altamente problemática, mas em princípio um código é um texto normativo e se baseia numa lógica normativa. Eu acho que, nesse sentido, Hans Kelsen tinha toda razão: há uma lógica normativa no fundo do Direito. E o ajuste das normas umas com as outras, quer dizer, a coerência total do edifício, é uma condição absolutamente indispensável.

Você não pode dizer, por exemplo, que uma Constituição ou um Código Penal ou Civil estão descrevendo uma realidade. Não, eles estão baixando normas de ação, e isto tem de ser feito por um procedimento científico evidentemente. Neste sentido, a distinção de ciências descritivas e ciências normativas continua fazendo sentido, independentemente de você aceitar ou não o abismo kantiano entre fato e valor.

Aluno. Nas Reflexões Autobiográficas de Eric Voegelin, eu percebo que Voegelin dá ao termo “ideologia” um sentido pejorativo, principalmente na página 39, quando ele diz: “As ideologias destroem a linguagem, uma vez que tendo perdido contato com a realidade, o pensador ideológico passa a construir símbolos não

mais para expressá-la, mas para expressar a sua alienação com relação a ela". Ele usa isto como método de pesquisa das influências ideológicas ou só analisa o desvio de consciência do discurso ideológico?

Olavo: Ele está entendendo como discurso ideológico basicamente aquilo que Aristóteles entenderia como discurso do agente político: é um discurso que visa ou a propor ou a justificar ou legitimar uma certa ação a ser empreendida. Nesse sentido, o modo de argumentação do discurso ideológico é, na melhor das hipóteses, uma argumentação retórica baseada na verossimilhança, quando não uma técnica erística que já é uma falsificação da retórica, visando a forçar um certo resultado. Você vê que a característica das propostas ideológicas é excluir em princípio a discussão de qualquer hipótese contrária, ou seja, não pode ter hipótese contrária num discurso ideológico. Aquilo que é adotado como premissa hipotética, em seguida se torna argumento probante em favor do que vem em seguida.

Quando Karl Marx começa *O Capital*, e define o valor como aquilo que é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário para produzir uma mercadoria, ele nunca volta a discutir isso, está afirmado de uma vez para sempre. Você tem de engolir isso, e se você engoliu, vai ter de aceitar o resto da argumentação. Portanto, ele não está interessado em discutir se as coisas são assim ou se não são assim, ele parte do princípio de que são assim e está acabado. É por isso que o discurso ideológico não tem como ser discutido, ele não é uma proposta científica, embora possa usar de linguagem científica e de procedimentos científicos às vezes de argumentação, inseridos dentro de uma estrutura que, no fim das contas, não passará de retórica. O próprio Karl Marx faz amplo uso de elementos científicos, mas a estrutura inteira não é nem científica e nem filosófica. Quer dizer, ele não está tentando responder a nenhum enigma, ele está tentando induzir a uma ação determinada.

A lógica do discurso ideológico é a lógica da influência humana, é a lógica da ação, é a lógica do exercício de um poder, é determinar as ações alheias. E, portanto, não é a lógica da ciência, não é a lógica da investigação filosófica, não é sequer a lógica da confissão pessoal ou do testemunho, é uma lógica específica onde se trata realmente de induzir as pessoas a fazer alguma coisa. E justamente por isso é que o discurso ideológico não pode colocar as questões substantivas, que seriam prévias a qualquer proposta de ação possível. O discurso ideológico não se interessa em saber o que as coisas são ou o que está acontecendo. É como disse o próprio Karl Marx: "Os filósofos interpretam a realidade, nós queremos é transformá-la".

Por exemplo, você imagina uma classe onde você esteja discutindo se a demonstração de um determinado teorema é assim ou assado. Você pode modificar a situação, começando a jogar bolinhas de papel nos seus colegas ou começando a gritar para bagunçar a aula e de repente a situação mudou completamente e já não se trata mais de demonstrar um teorema. E, por assim dizer, você transcendeu a interpretação do mundo e passou para a sua transformação, você mudou a situação. No curso da mudança de situação, as

perguntas fundamentais perdem importância, porque a situação se precipita e se você cria novas urgências, então os problemas fundamentais não podem mais ser discutidos, só interessam os problemas que são criados pelo próprio processo de transformação da sociedade. Portanto, é claro que o discurso ideológico evita, contorna as perguntas, ele foge das perguntas e não raro chega a proibi-las. Assim, como por exemplo, o Positivismo proíbe a investigação de tudo aquilo não tenha a utilidade científica notória e quase imediata; ou o Marxismo, que proíbe classificando como “alienação burguesa” qualquer forma de investigação que não contribua para o processo revolucionário e assim por diante. Ocultar uma boa parte da realidade faz parte da natureza do discurso ideológico, ele não tem como não fazer isto.

Se você tem um objetivo determinado, você sabe aonde quer chegar, sabe o que quer fazer, então você não vai ficar discutindo os fundamentos de nada, tem de ir direto para aquele ponto. Por exemplo, suponha que você é um advogado que está defendendo um criminoso perante o tribunal do júri. O que você quer é a absolvição dele. Se você pode obter isso com um argumento, ótimo; pode obter com dois, ótimo; com três, ótimo. Mas, eu pergunto: interessa para você sondar até as suas últimas conseqüências a culpabilidade ou não do sujeito? É claro que não. Você vai contornar esta situação, você não quer que isso seja discutido, quer chegar logo ou a uma prova de inocência, ou a uma prova de que não há provas suficientes, e acabou. Então o discurso não visa a produzir conhecimento, mas visa a produzir uma decisão ou ação.

Transcrição: Julio Cesar de Sousa.

Pré-revisão: Jussara Reis de Abreu

Revisão Final: Fernando José da Silva