



Pedro Damazio de Barroso Franco

Mitologia e Ideologia:
Contribuições de Eric Voegelin à ciência
da história e da política

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em História Social da Cultura, do
Departamento de História da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Rio de Janeiro
Março de 2019



Pedro Damazio de Barroso Franco

Mitologia e Ideologia:
Contribuições de Eric Voegelin à ciência
da história e da política

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa
de Pós-Graduação em História Social da Cultura
do Departamento de História do Centro de
Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela
Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcelo Gantus Jasmin

Orientador

Departamento de História - PUC-Rio

Prof. Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo Branco

Departamento de Direito - PUC-Rio

Prof. Jose Thomaz Almeida Brum Duarte

Coordenação Central de Extensão - PUC-Rio

Prof. Augusto César Pinheiro da Silva

Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de Ciências Sociais - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 22 de março de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Pedro Damazio Franco

Graduado em Comunicação Social pela PUC-Rio (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro). Mestre em História Social da Cultura, com a presente dissertação, pela PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Franco, Pedro Damazio de Barroso

Mitologia e ideologia: contribuições de Eric Voegelin à ciência da história e da política / Pedro Damazio de Barroso Franco; orientador: Marcelo Gantus Jasmin. – 2019.

168 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2019.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. História Social da Cultura – Teses. 3. Eric Voegelin. 4. Ideologia. 5. Mitologia. 6. Religião. 7. Símbolos. I. Jasmin, Marcelo Gantus. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de História. III. Título.

CDD: 900

Agradecimentos

Agradeço à minha família, especialmente meus pais, pelo apoio que nunca faltou. Esse trabalho é dedicado a vocês.

Agradeço aos amigos que nesses últimos dois anos colaboraram generosamente para a manutenção da minha sanidade.

Agradeço ao meu orientador Marcelo Jasmin, por aceitar me orientar, pela confiança que demonstrou no meu trabalho e pelos valiosos conselhos.

Agradeço à professora Flavia Eyler, pela carinho e motivação.

Agradeço à banca examinadora, Pedro Villas Bôas e Tomaz Brum, pela disponibilidade e leitura atenta do trabalho.

Agradeço a todos os funcionários do departamento de História Social da Cultura da PUC-Rio, pelo apoio e paciência.

Por fim, agradeço à PUC-Rio, ao CNPq e à FAPERJ pelos auxílios concedidos, sem os quais esse trabalho não poderia ter sido realizado.

Resumo

Franco, Pedro Damazio de Barroso; Jasmin, Marcelo Gantus (orientador). **Ideologia e Mitologia: contribuições de Eric Voegelin à ciência da história e da política.** Rio de Janeiro, 2019. 168p. Dissertação de Mestrado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O objetivo do presente trabalho é examinar o quadro teórico proposto pela obra do filósofo germano-americano Eric Voegelin (1901-1985), seus paradigmas orientadores e suas possíveis contribuições para a ciência da história e da política. Tomando como pressuposto a existência de uma dimensão espiritual na experiência humana, a obra voegeliniana procura oferecer instrumentos conceituais aptos a vislumbrar pontos de encontro entre a política e a religião. No cerne de sua problemática está o papel que símbolos exercem no ordenamento da vida humana e a natureza das experiências às quais esses símbolos procuram se reportar. Procuraremos explorar como Voegelin discerne as experiências que denominamos ‘religiosas’, como elas se manifestam na realidade política ao longo da história e como elas adquirem autoridade social. Paralelamente a isso, procuraremos explorar como símbolos podem se desprender das suas experiências engendradoras e gerar discursos ideológicos em desarmonia com a experiência da realidade. Na medida em que examinarmos como Voegelin trata esses e outros problemas, procuraremos expor os parâmetros através dos quais esse pensador elabora a sua própria filosofia da política e da história.

Palavras-chave

Eric Voegelin; ideologia; mitologia; religião; símbolos; filosofia política.

Abstract

Franco, Pedro Damazio de Barroso; Jasmin, Marcelo Gantus (Advisor). **Mythology and Ideology: Eric Voegelin's contributions to the science of history and politics**. Rio de Janeiro, 2019. 168p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The objective of this study is to examine the theoretical framework laid out in the works of German-American philosopher Eric Voegelin (1901-1985), its guiding paradigms, and its tentative contributions for the science of history and politics. Presupposing the existence of a spiritual dimension to human existence, Voegelin's work seeks to provide conceptual instruments fit to explore the meeting points between politics and religion. At the center of its problematic is the role of symbols in the ordering of human life and the nature of the experiences to which these symbols refer. We shall seek to explore how Voegelin discerns the experiences we term 'religious', the way in which they manifest in political reality throughout history, and how they acquire social authority. Parallel to these questions, we shall explore how symbols can detach themselves from their engendering experiences and develop ideological discourses removed from the experience of reality. As we examine how Voegelin deals with these and other questions, we shall seek to expose the parameters through which this thinker elaborates his own philosophy of politics and history.

Keywords

Eric Voegelin; ideology; mythology; religion; symbols; political philosophy.

Sumário

1. Introdução	11
2. Secularização e História	21
2.1. Secularização – Origem e implicações	21
2.2. A Metáfora da secularização e sua persistência polêmica	24
2.3. Secularização Histórico-filosófica – Forma e conteúdo	26
2.4. Continuidade e potencialidade	32
2.5. Filosofia da História e Presente Categórico	35
2.6. História e Responsabilidade	39
3. Símbolo e Espírito	44
3.1. Os limites da linguagem	44
3.2. Voegelin e o imperativo antropológico	46
3.3. Ernst Cassirer e a Ação Simbólica	53
3.4. O objeto do Mito	59
3.5. Consustancialidade e Representação	63
3.6. Verdade e Representação	67
3.7. <i>In illo tempore</i> – Magia e Legitimação	72
3.8. Atrofia simbólica e a crise cosmológica	76
3.9. O mito do Estado e os limites da cultura	80
4. O Salto no Ser	86
4.1. Nomeando o Inominável	86
4.2. Razão e Revelação	89
4.3. Razão – experiência e símbolo	90
4.3.1. O crepúsculo do mito e o nascimento da filosofia	91
4.3.2. O sofismo e a Lei	94
4.3.3. Vida, morte, e autoridade espiritual	98
4.3.4. Necessidade e Persuasão – uma nova dinâmica do mito	101

4.3.5. A <i>metaxy</i> e o complexo tensional	104
4.3.6. A boa polis e a verdade da existência	108
4.3.7. O princípio antropológico e a ciência política	110
4.4. Revelação – experiência e símbolo	113
4.4.1. Moises, a Sarça, e autenticidade da experiência	115
4.4.2. O Deserto e a Lei	118
4.4.3. A Terra prometida e o regresso ao Sheol	119
4.4.4. Os Profetas - o êxodo de Israel de si mesmo	121
4.5. História e Transcendência	124
 5. Descarrilhamento e modernidade	 128
5.1. Descarrilhamento da História	128
5.2. Descarrilhamento da Política	129
5.3. Descarrilhamento da Religião	134
5.4. Gnosticismo – experiência e símbolo	138
5.4.1. Gnose – circunstâncias de atualização e variações	141
5.4.2. A imanentização do eschaton	144
5.4.3. Tipologia da imanentização	147
5.4.4. Marx e a gnose moderna	151
 6. Conclusão	 159
 7. Referências Bibliográficas	 164
7.1. Obras de Eric Voegelin	164
7.2. Bibliografia secundária	165

Lista de figuras

Figura 1: Experiência histórica	36
Figura 2: Experiência histórico-filosófica	36

*“Yet all experience is an arch wherethrough
Gleams that untravelled world, whose margin fades
For ever and for ever when I move.”
(Ulysses, Alfred Tennyson)*

1

Introdução

Um estudo que se propõe a expor as contribuições de um pensador com a envergadura de Eric Voegelin (1901-1986) se defronta imediatamente com a necessidade de limitar o seu escopo. Nascido Erich Hermann Wilhelm Vögelin, o filósofo germano-americano foi um dos mais prolíficos pensadores do século XX. Como autor, legou uma obra de 34 volumes que inclui entre suas realizações uma história das ideias políticas, uma filosofia da história, uma filosofia da consciência, uma nova ciência da política e análises pormenorizadas de assuntos extraordinariamente variados. Como coloca um de seus leitores mais argutos, Mendo Castro Henriques,

*Não estamos muito acostumados a um autor que passa de uma análise exigente de um texto da teologia egípcia de Mênfis do séc. XIII a.C. para uma análise rigorosa da constituição austríaca de 1934; que empreende exegeses sobre uma epístola paulina, um texto escolástico, sobre Maquiavel e sobre Husserl. Pode depois convocar-nos para uma exegese do direito anglo-americano, da sociologia weberiana, da economia liberal e, pelo caminho, dialoga com obras de Platão e Aristóteles, parando para considerar fontes chinesas, hebraicas, mesopotâmicas ou pré-históricas atinentes ao assunto.*¹

Esse breve catálogo talvez possa sugerir a imagem de um *scholar* desinteressado, um nostálgico enterrado em meio a relíquias antiquárias. Nada poderia ser mais longe da verdade. Ainda que navegasse pelas águas mais profundas da história, a obra de Voegelin foi, principalmente, um esforço para compreender os cataclismas políticos da sua própria era, com os quais teve contato direto. Não fosse sua fuga para os EUA em 1938, o seu embate com o nazismo teria lhe custado a vida, e após testemunhar a violência sem precedente ocasionada pelas ideologias de massa do século XX suas investigações sempre voltariam à questão que a motivou: determinar a natureza e as causas da capitulação do espírito humano ao irracionalismo ideológico.

¹ HENRIQUES. *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*. p. 15

A questão certamente não é apenas de interesse historiográfico. Em nossa própria época praticamente todos já tivemos a experiência de tentar dialogar com alguém que considerássemos impassível à razão. Em um clima político tenso e polarizado, também é comum testemunharmos discordâncias onde o objeto em disputa não transparece de maneira tão clara. Combinado aos exemplos de cinismo e hipocrisia diariamente bombardeados sobre nós pelos veículos de comunicação, somos cada vez mais levados a suspeitar que as palavras proferidas com tanta pompa nesses debates - ‘liberdade’, ‘igualdade’, ‘justiça’ e tantas outras - não passam de jargões vazios ou - pior - instrumentos de manipulação. Frente a esse quadro não seria insensato dizer que algo vai muito mal com a linguagem da política, e que uma parte fundamental da nossa capacidade comunicativa parece se perder com isso.

O estudo da história mostra que, pelo mero fato de aprender a falar e se socializar através da linguagem, o homem do ocidente moderno está efetivamente herdando um acervo cultural milenar que constitui não apenas as suas instituições e normas sociais, mas uma constelação de símbolos, imagens e narrativas que ele pode mobilizar tanto na sua interpretação do mundo quanto na crítica a interpretações rivais. Apesar do imenso uso criativo que podemos fazer da linguagem, devemos lembrar que a linguagem em si não é criação do indivíduo e sim um herança que ele adquire da sociedade. Cada símbolo desse precioso acervo não significa nada senão uma experiência comum, pois que a linguagem não é nada senão a capacidade de encapsular um experiência vivida e compartilhá-la com outro ser humano. Uma linguagem funcional, enfim, não é nada senão uma comunidade de experiências compartilhadas, e a manutenção dessa comunidade requer a constante revivificação das experiências às quais os símbolos da linguagem se referem.

Ao refletir sobre a linguagem, a filosofia política procura mostrar que muitas das experiências referidas pelos símbolos que usamos no debate corrente são o resultado de reflexões largas e extenuantes, e que o uso que se faz desses símbolos nem sempre cobra a devida resposta reflexiva dos seus usuários. Há muito os pais da filosofia já nos alertavam que falar sobre filosofia pode conferir autoridade e status a certos homens, mas que proferir aforismos filosóficos definitivamente não *faz* de ninguém um filósofo. A linguagem é, em suma, uma

herança que pode ser desperdiçada quando utilizada em desarmonia com suas experiências fundantes.

Ao longo do trabalho procuraremos mostrar como certos símbolos têm a curiosa capacidade de permanecer em uso corrente e preservar sua autoridade social mesmo quando seu significado há muito já se perdeu de vista. Podemos começar tomando os exemplos da nossa própria época. Ao trazer cada vez mais cidadãos para dentro do debate político, a moderna democracia de massas se incumba da tarefa de criar uma linguagem através da qual os cidadãos possam debater os rumos da sociedade em uma plataforma comum. Não se trata de demérito à democracia admitir que essa linguagem por vezes exige um altíssimo grau de abstração, e que termos como representatividade, legitimidade, justiça e tantos outros se referem a realidades muitas vezes distante da experiência cotidiana. De todo modo somos forçados a utilizar esses termos. Eles compõem a constelação simbólica que guiam nossas ações políticas e, de um modo ou de outro, teremos a impressão de que eles significam alguma coisa. Círculos especializados empreenderão esforços louváveis para discernir a história e aplicação apropriada desses conceitos, mas todos sabemos que, em uma democracia moderna, o mais comum é que os termos do debate político se sedimentam no colóquio popular através da mídia de massa e da propaganda - meios cujos interesses pedagógicos estão cada vez mais em suspeita.

Voegelin dirá que a vulgarização da linguagem política e filosófica é um dos ingredientes principais para o irracionalismo ideológico. Na medida em que são usados de modo irrefletido, os símbolos da linguagem se desprendem da realidade que buscavam descrever em sua origem e se tornam cada vez mais vulneráveis àqueles que estão dispostos a se apropriar de sua autoridade para avançar a própria causa. Com a corrupção da linguagem, símbolos mais facilmente se tornarão bandeiras, e conceitos mais facilmente se tornarão palavras de ordem. Restaurar a integridade experiencial da linguagem filosófica portanto se torna muito mais que uma incumbência acadêmica - trata-se da primeira e última linha de defesa da sociedade contra o autoritarismo ideológico.

E eis o principal motivo para o meu ódio das ideologias: elas vulgarizam as discussões intelectuais e conferem ao debate público uma coloração nitidamente oclocrática²... Para lidar com esse tipo de retórica, é preciso antes desenvolver uma filosofia da linguagem e abordar problemas como o da simbolização, que está na base da experiência que o filósofo tem da humanidade, e o da perversão desses símbolos, no nível vulgar, por pessoas totalmente incapazes de ler uma obra filosófica... Não podemos encarar com leveza esses problemas relativos à vulgaridade e à oclocracia. Não podemos simplesmente fingir que não existem. São problemas seríssimos, de vida ou morte, pois os vulgares constroem e dominam uma atmosfera intelectual em que a ascensão ao poder de figuras como Hitler se torna possível.³

Um estudo sobre distorções ideológicas, devemos lembrar, implica a concepção de *algo* que estaria sendo distorcido. Em outras palavras, um estudo da mentira requer uma concepção da verdade. Daí podemos inferir que um diagnóstico da desordem tal como Voegelin o concebe implica necessariamente uma busca pela Ordem, e também um esforço de resgatar a realidade com a qual a linguagem havia perdido contato. Para ele, os objetos de estudo de um filósofo devem ser então 1) a verdade tal como o homem a experiencia, 2) os símbolos criados pelo homem para expressar essa verdade e 3) a perda de contato do homem com a verdade simbolizada. Nesse contexto, o trabalho historiográfico do filósofo pode ser tido como um esforço preliminar de recolher relatos da desordem em outras eras, traçando paralelos e extraindo parâmetros através dos quais ele possa empreender sua própria busca pela ordem. Ele tomará como modelo os grandes espíritos da raça humana - filósofos, profetas e místicos - sendo Sócrates entre eles o exemplo paradigmático da resistência oferecida por uma alma bem ordenada contra a desordem da *polis* corrompida. Para uma época entregue ao cinismo e à desilusão, esses relatos poderão servir, se não como prescrições, ao menos como *evidência* da capacidade humana de vislumbrar a ordem por trás da desordem, de perceber a verdade por trás da mentira. A obra de Voegelin pode ser lida então como um esforço de provar

² Oclocracia é um termo advindo do grego clássico que se traduz por 'governo das multidões'. Assim como a tirania e a oligarquia são, na classificação aristotélica, as formas degeneradas da monarquia e da aristocracia, respectivamente, a oclocracia é a face negra da democracia, onde as instituições são regidas pela irracionalidade das massas.

³ VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 85-86.

*that the spiritual disorder of our time, the civilizational crisis of which everyone so readily speaks, does not by any means have to be borne as an inevitable fate; that, on the contrary, everyone possesses the means of overcoming it in his own life... No one is obliged to take part in the spiritual crisis of a society; on the contrary, everyone is obliged to avoid this folly and live his life in order.*⁴

Muitos consideram, no entanto, que a linguagem idiossincrática de Voegelin não parece transmitir com muita clareza quais exatamente seriam os ‘meios’ que ele diz estarem à nossa disposição para superar nossa crise atual. Ao ler sua obra, muitas vezes podemos nos defrontar com a pergunta: afinal, *o que é que ele está propondo?* A resposta a essa pergunta se tornará ainda mais obscura quando utilizado o corriqueiro artifício heurístico de catalogar um pensamento de acordo com sua afiliação política, isso é, como ‘conservador’, ‘progressista’, ‘liberal’ ou qualquer ‘corrente’ que o valha. Voegelin não era um ideólogo, e seu desprezo por dogmatismos frustrará qualquer tentativa de rotulação. Dificilmente a leitura dessa obra proverá prescrições legislativas, reformas institucionais ou argumentos que um político profissional possa mobilizar em prol da sua causa. Isso não significa dizer, no entanto, que a obra não tem utilidade para a política - temos apenas de ter em vista que seu objetivo principal não é falar sobre política e sim o de resgatar as condições experienciais necessárias para que uma discussão política possa existir em primeiro lugar. Para que a linguagem volte a prover um canal de comunicação substantiva entre homens racionais, Voegelin não via outro caminho a não ser “retornar às experiências que engendram os símbolos” da linguagem.⁵ Sua obra assim adquire um caráter menos descritivo do que evocativo - sua intenção não é apenas falar *sobre* filosofia mas *despertar as experiências* que constituem a filosofia enquanto tal. Para Voegelin, somente quando estabelecida essa comunidade de experiências compartilhadas será possível empreender uma discussão racional sobre os fatos da política.

Naturalmente, revivificar as experiências dos grandes espíritos da história humana não é tarefa fácil. Ao buscar o sentido por trás daquilo que filósofos místicos ou profetas antigos legaram à linguagem moderna, Voegelin teria de explorar dimensões de significado que transcendem a própria linguagem - e, como certa vez sugeriu Terrence McKenna, se essas dimensões de fato existem, elas

⁴ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

⁵ VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 143.

certamente são difíceis como o diabo de descrever! Muitos pensadores chegarão a dizer que, para preservar a objetividade da nossa linguagem, questões inefáveis seriam melhor ‘deixadas em silêncio’. Voegelin dirá, ao contrário, que é *obrigação* do filósofo tentar articular a sua experiência do inefável. Proibir domínios de investigação filosófica poderia tornar nossa linguagem mais ‘objetiva’, mas isso não significa torna-la mais *verdadeira*. Isso porque o mistério da transcendência não deixa de ser um fato constituinte da experiência humana quando paramos de falar sobre ele. Por toda a dificuldade de exprimi-la, por todo o interminável debate sobre o que ela realmente significa, a experiência em si é real, e “se deixarmos qualquer parte da realidade sair de vista recusando-lhe status público no mundo dos símbolos, ela levará uma espécie de vida subterrânea e fará que sua realidade seja sentida em disposições intensas de alienação, ou mesmo em puros e simples distúrbios mentais.”⁶ Censurar discussões sobre a transcendência seria então outro ingrediente importante para o irracionalismo ideológico. A busca por um sentido que vai além da experiência vivida é constituinte da experiência humana e não pode simplesmente ser abolida por um mandamento da comunidade científica - isso apenas negará à sociedade os instrumentos apropriados para empreender essa busca de modo responsável e auto-consciente. Perguntas sobre a transcendência, mesmo quando não verbalizadas explicitamente, podem acabar sendo respondidas de modo implícito através de símbolos pretensamente seculares. Daí a importância que Voegelin e muitos outros teóricos viriam em explorar categorias da fenomenologia religiosa para se obter uma visão mais abrangentes da realidade política da nossa era.

Seguindo essa intuição, não foram poucos os que procuraram analisar o fanatismo político do século XX como uma canalização malfadada de impulsos religiosos. O próprio Voegelin lançaria um livro crítico ao nazismo intitulado *As Religiões Políticas*. Embora ele mais tarde ainda fosse reformular esse quadro de análise, o trabalho de Voegelin continuaria perseguindo o ambíguo ponto de encontro entre o político e o religioso, a razão e a fé, o intelecto e o espírito. Para Voegelin, uma das formas mais ingênuas e perigosas de *wishful thinking* seria imaginar que a política possa ser racionalmente empreendida quando o intelecto ignora a proeminência do religioso, a força da fé e a ação do espírito. Para ele, um

⁶ VOEGELIN. *Published essays 1966-1985*. p.93

cientista político verdadeiramente realista deve tomar todo o campo de experiências humanas como o seu objeto - caso contrário ele arrisca perder de vista correntes causais que influem de maneira avassaladora nas sociedades humanas. O cientista político deve então admitir “the inclusion of the spiritual problem [as] a theoretical postulate, for man as a whole is engaged in the historical process, and we have no right to define our concepts on the basis of a fragmentary anthropology.”⁷ Um dos objetivos do presente estudo será então o de responder como Voegelin aborda o ‘problema espiritual’ tal como se manifesta não somente na realidade histórico-política, mas também na concepção que o cientista social tem da verdade que sua ciência busca. Para alcançar esse objetivo, nosso esforço preliminar deverá ser então uma determinação mais apurada do que consiste esse problema e qual é a linguagem que pode ser usada para abordá-lo. Através desse esforço, esperamos tornar mais compreensível o alcance teórico do ‘realismo espiritual’ de Voegelin - um pensador há muito tido como obscuro e inabordável.

No segundo capítulo, *História e Secularização*, tomamos como ponto de partida uma discussão acerca do conceito de secularização de modo a adentrarmos um contexto de debates onde diversos problemas relevantes ao nosso estudo se apresentam. Em seu uso corrente, o termo ‘secularização’ normalmente denota uma separação entre atribuições da igreja e do estado, o que implica debates acerca dos domínios apropriados da religião e da política. Nos interessará menos o desenrolar de conflitos institucionais entre igreja e estado do que a maneira como esse conceito desperta reflexões sobre qual é, precisamente, a fronteira que separa a política da religião. Tomando como ponto de partida as ideias avançadas por Reinhart Koselleck, Karl Löwith, Hans Blumenberg e o próprio Voegelin, procuramos identificar alguns problemas conceituais que surgem dessas reflexões. Na medida em que exploramos o potencial que certos símbolos têm de evocar experiências que denominamos ‘religiosas’, somos lançados então à questão de qual é a natureza dessa experiência e qual é a sua relação com a linguagem que o homem usa para interpretar a sua realidade histórico-política. O problema passa a ser então o processo através do qual o homem se constitui simbolicamente

⁷ VOEGELIN. *From Enlightenment to Revolution*. p. 177-8

enquanto agente político, o qual procuramos explorar mais detidamente em seguida.

No terceiro capítulo, *Símbolo e Espírito*, usaremos o trabalho de Ernst Cassirer entre outros para contextualizar um debate teórico a respeito dos limites e potencialidades da linguagem. Exploraremos a maneira como certos pensadores, incluindo Voegelin, romperam com a filosofia positivista e o quanto isso foi determinante para suas respectivas abordagens teóricas. Procuraremos então estabelecer um diálogo entre a *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer e a obra voegeliniana de modo a compreender como que as formas simbólicas do mito, da arte e da ciência influem na auto-interpretação do agente humano. Nesse capítulo também discutiremos a maneira como sociedades podem se constituir politicamente através da forma simbólica do mito. Procuraremos mostrar como o potencial evocativo dos símbolos mitológicos é o fator determinante na constituição do que Voegelin denomina *sociedades cosmológicas*, onde a legitimidade política é estabelecida através de ritos e narrativas mitológicas. Nessa discussão procuraremos estabelecer alguns dos princípios através dos quais Voegelin elabora a sua teoria da representação, a qual procuraremos relacionar à obra de Mircea Eliade de modo a refletir como a experiência religiosa pode estar relacionada ao processo legitimação política. Discutiremos também como sociedades que condicionam a sua legitimidade política à manutenção de uma tradição religiosa estariam sujeitas a crises relacionadas à atrofia espiritual.

No quarto capítulo, *O Salto no Ser*, falaremos sobre como os símbolos mitológicos da antiguidade são substituídos por uma nova classe de símbolos que procuram expressar a relação do homem com uma dimensão transcendente de significado. Com o instrumental teórico apresentado nos dois capítulos anteriores, procuraremos esclarecer o motivo pelo qual o surgimento desses símbolos é visto por Voegelin como uma etapa revolucionária da história humana e porque a compreensão desses símbolos é imprescindível para a realização da ciência política tal como Voegelin a concebe. Ao discutir a maneira como Voegelin descreve a Razão e a Revelação, procuraremos expor também porque esses símbolos costumeiramente tidos como antagônicos são vistos por Voegelin como expressões ‘equivalentes’ de uma mesma verdade experienciada. Tratando dessa equivalência, procuraremos obter uma visão mais apurada de como Voegelin enxerga o ponto de encontro entre o político e o religioso.

No quinto capítulo, *Descarrilhamento e Modernidade*, trataremos do diagnóstico que Voegelin lança sobre as crises da modernidade. Munidos de uma compreensão mais sólida do quadro teórico voegeliniano, revisitaremos aqui alguns problemas lançados no primeiro capítulo, procurando mostrar como os símbolos desenvolvidos pela tradição filosófica e religiosa do ocidente podem sofrer transformações que distorcem o seu sentido original e ocultam o cerne espiritual das construções ideológicas modernas. Aqui trataremos também da distinção que Voegelin traça entre experiência e dogma, e como a dinâmica entre esses dois elementos pode nos ajudar a compreender disputas tanto religiosas quanto político-ideológicas. Encerraremos o capítulo com uma exposição da teoria voegeliniana do gnosticismo moderno, onde discutiremos porque Voegelin considerou adequado usar esse termo para descrever os distúrbios espirituais da nossa era. Falaremos então de alguns pensadores que Voegelin considerou representativos desses distúrbios, com destaque a Karl Marx.

Apesar da pluralidade de temas abordados nas páginas que seguem, procuraremos nos orientar ao longo do caminho pelas questões que Voegelin considera imprescindíveis ao inquérito histórico e filosófico: 1) a verdade tal como o homem a experiencia, 2) os símbolos criados para expressar essa verdade e 3) a perda de contato do homem com a verdade simbolizada. Dadas as considerações expostas nessa introdução é de se esperar que, na medida em que seguimos a trilha da obra voegeliniana, nosso esforço não poderá se limitar apenas a falar *sobre* Eric Voegelin. Não será possível compreender essa obra, suas intenções e contribuições sem nos abirmos ao seu potencial evocativo e aceitarmos dialogar *com* Eric Voegelin. Mesmo cientes de que isso encurta perigosamente a distância analítica exigida de um estudo monográfico, não devemos temer o convite - são poucos pensadores capazes de nos inserir no grande diálogo da humanidade com tanta intensidade e competência. Não há como falar da sua busca pela ordem sem darmos alguns passos ao seu lado - não há como lê-lo sem nos inserir, no mínimo que seja, no esforço de reaver contato com a realidade que nosso próprio 'clima de opinião' ameaça soterrar. Esperamos então que expor essas contribuições de Voegelin à ciência da história e da política possam não apenas estimular o interesse por uma pensador ainda amplamente desconhecido, mas também apresentar instrumentos valiosos legados por um dos

grandes espíritos da nossa era àqueles interessados em resistir a desordem contemporânea.

2 Secularização e história

2.1. Secularização - origem e implicações

Como mostra Reinhart Koselleck, o termo ‘secularização’ procura indicar, em seu âmbito de origem, um fenômeno de ordem jurídico-institucional. Nas negociações da Paz de Vestfália, em 1648⁸, a palavra é usada para se referir à transferência de bens eclesiásticos para principados seculares em meio ao processo de pacificação das guerras religiosas da Europa cristã. Com o avanço da modernidade, cada vez mais bens materiais e atribuições institucionais da igreja seriam apropriadas pelo estado - uma onda secularizante que levaria finalmente, após o Iluminismo, à concepção de um estado que reivindica para si o monopólio sobre a política temporal.⁹

Embora normalmente apontasse na direção de um acirramento da disputa entre estado e igreja, o termo também agrupou movimentos de conciliação, como se observa até mesmo dentro da história da *Secular Society* da Inglaterra. Como relata Giacomo Maramao, essa organização usaria o termo ‘secularismo’ para indicar o fenômeno hoje comumente definido por ‘laicização’, isso é, o processo de emancipação das instituições seculares em relação à autoridade eclesiástica. George Holyoake, fundador da *Secular Society*, procurou mostrar que essa dinâmica de emancipação “era perfeitamente compatível com os preceitos éticos da cristandade,”¹⁰ e não pretendia colocar os objetivos da organização em conflito direto com a religião cristã.

⁸ A Paz de Vestflália designa os tratados que puseram fim à Guerra dos Oitenta Anos. Desses tratados surgirão uma série de novos conceitos referentes à soberania e poder institucional dos estados-nação emergentes na Europa moderna.

⁹ KOSELLECK. *Futuro Passado*. p. 167-9.

¹⁰ MARAMAO. *Céu e Terra*. p. 72.

Essa atitude de fato era harmonizável com certas tendências dentro do debate teológico, onde havia tentativas de legitimar a secularização como uma consequência positiva do próprio cristianismo. Essa corrente teológica, como descreve Maramao, teria como base um preceito fundamental transmitido pelo Evangelho: dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. Essa teologia então não estaria preocupada em preservar uma ‘civilização cristã’, mas em permitir que o mundo seja ‘apenas’ o mundo. Procuravam, em outras palavras, voltar os olhos do fiel para um reino que não é desse mundo, despidendo a religião da ideia ilusória de que o Estado possa ser ‘cristianizado’. Essa teologia então legitimaria a emancipação da sociedade em relação à religião na mesma medida em que promovia um “resgate da *religio* dos grilhões do *saeculum*,”¹¹ promovendo dessa forma uma ‘purificação’ da tradição espiritual cristã.

A direção conciliatória desses movimentos no entanto se complica quando, ao assumir a condução da *National Secular Society* em 1866, Charles Bradlaugh incorpora nela uma inspiração abertamente ateuista e anti-clerical. Não mais uma tentativa de delimitar os domínios legítimos da religião e da política secular, a organização empenhará a partir de então um esforço para deslegitimar a religião enquanto tal. Para Maramao essa reviravolta acabaria tendo dois efeitos nesse contexto de debate: de um lado, “uma deslegitimação da religião, por parte dos adeptos do *secularism*” e, do outro, “uma deslegitimação do *secular thinking*, por parte da teologia conservadora.” Ou seja, quando energizado pela retórica de Bradlaugh, o processo de secularização produziu um “um ciclo vicioso em que as pretensões totalizantes do secularismo ‘laicista’ acabam servindo de alibi para uma condenação sumária, em âmbito teológico, da ‘secularização’ como tal.”¹²

Esse episódio na história da *Secular Society* serve como exemplo de como a secularização tende a implicar um debate mais amplo a respeito do princípio de legitimidade do processo a que se refere. Como vimos, o espírito secularista radical de Bradlaugh invoca princípios muito diversos daqueles embutidos na retórica conciliatória de Holyoake e, mesmo que as reivindicações jurídicas não se alterassem necessariamente, a natureza do processo secularizador promovido pela organização se alteraria drasticamente por conta dessa mudança de direção. A

¹¹ Idem, p. 70.

¹² Idem, p. 72.

secularização tende então a evocar não somente um terreno de disputa institucional por bens materiais mas, de certa forma, também uma disputa por princípios imateriais. Quando essa dimensão do debate é vislumbrada, ele implica não somente as delimitações apropriadas do par *estado-igreja*, mas também uma delineação apropriada do par *política-religião*. A tarefa de distinguir a natureza desses dois pares será, para Voegelin, um dos grandes problemas que o teórico moderno se defronta ao lidar com os problemas propostos pelo presente trabalho.

A dificuldade dessa tarefa, diz Voegelin, é imposta por circunstâncias históricas. O desenvolvimento dos conceitos de ‘religião’ e ‘política’ na história intelectual do ocidente está intimamente atrelada à história pragmática das suas instituições correspondentes, isso é, a igreja e o estado. Isso fez com que, nos usos discursivos do par religião-política, a intenção de descrever a realidade fosse muitas vezes sobrepujada pela intenção de demarcar territórios em uma disputa institucional - circunstância que, para Voegelin, comprometeria a utilidade teórica desses conceitos.¹³ Associar esses conceitos à história de suas instituições correspondentes seria teoricamente inadequado pois nem a igreja tem monopólio sobre o religioso e nem o estado monopólio sobre o político. Para Voegelin, um olhar crítico sobre os conceitos de religião e política poderia revelá-los como “merely different examples of the effectiveness of closely related fundamental human forces”¹⁴ - forças que podem fazer o ‘político’ transbordar no ‘religioso’ e vice versa.

Diversos teóricos usariam o termo ‘*religiões políticas*’ para explorar o ponto de encontro entre essas duas dimensões - uma formulação que impulsiona o surgimento de um verdadeiro gênero literário no qual se argumenta que a apropriação da linguagem religiosa por movimentos políticos seculares seria uma das características essenciais das ideologias de massa do século XX.¹⁵ Sob a chave analítica desse gênero, o próprio Voegelin produziria um penetrante estudo em seu livro *As Religiões Políticas*, de 1939. Muito frequentemente se ignora, no entanto, que Voegelin mais tarde diria que o conceito de ‘religião política’, por mais sugestivo que seja, é teoreticamente inadequado. Em sua obra madura, o

¹³ VOEGELIN, “The Political Religions”. In: *Modernity Without Restraint*. p. 27. Ver também: KOSELLECK. *Futuro Passado*. p. 27.

¹⁴ VOEGELIN, “The Political Religions”. In: *Modernity Without Restraint*. p. 27.

¹⁵ Para um compêndio de obras desse gênero, ver SILVA. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Ver também GREGOR. *Totalitarianism and Political Religion*.

filósofo “não usaria mais o termo religiões, por ser muito vago e já deformar o problema real da experiência, misturando-o com outro, que é o da doutrina ou do dogma.”¹⁶ Para penetrar a real natureza dos problemas evocados pelo par religião-política, seria preciso então desenvolver um vocabulário técnico adequado para distinguir certos domínios da experiência humana que na linguagem contemporânea se encontram confusos e indistintos.

No presente capítulo não procuraremos nos aprofundar ainda no instrumental teórico desenvolvido por Voegelin. Antes disso, alguns dos problemas para os quais eles foram desenvolvidos precisam ser apresentados mais apropriadamente. Com esse intuito, prosseguiremos a discussão acerca do conceito de secularização de modo a catalogar certas questões que surgem no embate entre o religioso e o não-religioso no campo da teoria.

2.2.

A metáfora da secularização e sua persistência polêmica

Na medida em que a problemática em torno do conceito se revela, não serão poucos os teóricos que usariam o termo ‘secularização’ para estudar as fronteiras do religioso e não-religioso na vida humana. A abundância de termos para indicar essa fronteira (sagrado-profano, transcendente-imanente, temporal-atemporal, espiritual-material, divino-terreno) e a sua transposição (secularização, desencantamento, dessacralização, desdivinação, imanentização, laicização) indicam a imensa variedade de contextos nos quais essa investigação foi empreendida - uma variedade dentro da qual a nossa própria investigação poderia facilmente se desnortear caso ambicionássemos uma catalogação exaustiva. O importante a se notar agora é a transposição que se faz de um conceito do âmbito jurídico-institucional para o âmbito das ciências sociais mais amplas. Essa transposição, como alerta Hans Blumenberg, faz com que o conceito de secularização adquira um caráter metafórico que precisa ser criticamente aprofundado, pois a amplificação semântica pela qual o conceito passará nesse processo muitas vezes pode ocasionar equívocos e confusões.

¹⁶ VOGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 86-7.

O uso de metáforas nas ciências sociais não é de modo algum inédito. Analogias extraídas da medicina, do esporte, do teatro ou do campo jurídico são frequentemente aplicadas às ciências sociais, muitas vezes revelando processos antes ocultos e lançando a base de largos edifícios teóricos. No entanto, por mais útil que seja, o instrumental metafórico das ciências requer alguns cuidados. Blumenberg alerta que uma metáfora sempre traz consigo certas implicações do seu contexto de origem que, quando ignorados, podem vir a confundir mais do que esclarecer a natureza dos problemas científicos que ela pretende trazer à luz da teoria. No caso da metáfora da secularização extraída do campo jurídico, é preciso ter em mente que dentro de qualquer tentativa de desenvolver uma ‘teoria da secularização’ existe, por princípio, uma pretensa diferenciação entre duas esferas de realidade entre as quais um trânsito de objetos pode ser rastreado. Em outras palavras, toda teoria da secularização pretende ser capaz de estabelecer, à sua maneira, quando um objeto sai da esfera religiosa e adentra a secular. Em contextos onde não há mais a textualidade jurídica para fundamentar a delimitação inequívoca de objetos, diversas precauções devem ser tomadas para não confundir a observação do fenômeno. Quando saímos do contexto jurídico, afinal, temos de tomar um novo cuidado em definir precisamente qual é a ‘propriedade’ que está sendo transferida, e quais as ‘partes’ envolvidas no processo.

Para Blumenberg, também é preciso ter em mente que, apesar do teor não-valorativo que muitas teorias da secularização procuram adotar, o termo surgiu em um contexto de disputa e o seu uso metafórico poderá envolver os fenômenos observados nesse mesmo contexto. A secularização poderia então carregar a conotação de uma apropriação ‘indevida’ de substâncias ‘próprias’ ao domínio religioso pelo domínio secular. Alimentando-se dessas conotações, muitas críticas seriam formuladas sobre o caráter eminentemente ‘religioso’ de certas ideologias seculares, como já mencionamos acima. Blumenberg nos lembra, no entanto, que a validade dessas críticas pende sobre uma definição do que seria uma religiosidade ‘autêntica’ em contraposição à inautenticidade das ‘religiões substitutivas’ seculares. O uso teórico do conceito de secularização impõe quase que necessariamente a tarefa de determinar os domínios *legítimos* da religião e da política, lançando o teórico diretamente no centro da disputa. A discussão se torna virtualmente inseparável de uma prática de crítica cultural, seja para denunciar o

processo como uma apropriação indevida ou para louvá-lo como um sintoma de progresso.¹⁷ Nesse contexto, a delimitação de fronteiras conceituais sempre poderá ser vista como uma ‘tomada de posição’ no conflito.

Não faltariam tentativas de posicionar o pensamento de Voegelin nesse campo de disputa. Apesar do seu conceito de ‘ imanentização’ parecer, “on the purely semantic level, to be free of such connotations, indeed to be something of a ‘value-free’ term”,¹⁸ é seguro dizer que o autor não escaparia à apropriação partidária de sua teoria. Seja louvando a sua potencial justificativa para um projeto político cristianizante ou denunciado o seu ‘cripto-fascismo’ teocrático, muitas resenhas da obra voegeliniana procurariam trazer à luz o projeto político que supostamente estaria implícito nela.¹⁹ Seja como for, rastrear essa modalidade de crítica e as apropriações políticas da obra não é o nosso interesse no momento. Entendemos que, ao longo de sua carreira, Voegelin não demonstraria grande interesse em abastecer a retórica de movimentos políticos particulares, e suas teorizações seguiriam frustrando tanto progressistas, quanto conservadores, quanto tantos outros que se empenharam em lançar rótulos de fácil digestão à obra do filósofo.²⁰ Embora precisemos ter em mente o estrato polêmico da temática voegeliniana, não nos deteremos sobre questões da sua apropriação partidária para não nos desviarmos dos objetivos do presente estudo.

2.3.

Secularização histórico-filosófica - forma e conteúdo

Em grande medida, as críticas de Hans Blumenberg ao conceito de secularização serão formuladas em resposta à obra de Karl Löwith, *Meaning in History*. Nela, Löwith procurara argumentar que a ideia de ‘progresso’ que integra certas formulações histórico-filosóficas modernas seria uma versão ‘secularizada’

¹⁷ Ver KROLL. *A Human End to History?* p. 92.

¹⁸ Idem, p. 162.

¹⁹ Essa discussão é aprofundada em MCALLISTER. *Revolt Against Modernity*; FEDERICI. “Voegelin’s Critics”. In: *Eric Voegelin*; LILLA. “The Immanent Eschaton: Eric Voegelin”. In: *The Shipwrecked Mind*; e também nas diversas introduções escritas pelos editores da *Collected Works of Eric Voegelin*, onde a recepção das obras é discutida.

²⁰ “...fui chamado, por partidários desta ou daquela ideologia, de todos os nomes possíveis e imagináveis. Tenho em meus arquivos documentos tachando-me de comunista, fascista, nacional-socialista, liberal, neoliberal, judeu, católico, protestante, platônico, neo-agostiniano, tomista, e, é claro, hegeliano... Dou grande importância a essa lista, pois os vários rótulos permitem identificar a *bête noir* do respectivo crítico e dão, assim, um retrato bastante fiel da corrupção intelectual que caracteriza o mundo acadêmico contemporâneo.” VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 80-1.

da ideia bíblica da história como um movimento em direção à sua consumação divina. Blumenberg enxergaria na teoria de Löwith uma acusação implícita sendo lançada contra a modernidade: a substância verdadeira dessa era haveria sido sorrateiramente apropriada de um domínio que não era seu por direito. Para ele, a insinuação de ‘ilegitimidade’ transmitida pela teoria acabaria alimentado o que Blumenberg chama uma ‘retórica da secularização’, uma forma discursiva empenhada em denigrir o avanço da era moderna. É uma retórica que insinua “not just the mere fact that temporal authorities had grown in power over spiritual ones, but that religious ideas had been transformed into secular ones *whilst maintaining something of the substance of the former*.”²¹ Na medida em que se proliferam tentativas de explicar o nazismo e o comunismo como formas de ‘religiosidade’ substitutiva, a retórica da secularização ganha apelo e será mobilizada para fortalecer argumentos desse gênero. Despendido como arma na ‘guerra fria’ intelectual contra o marxismo e outras variantes de utopismo político, a teoria da secularização estaria então correndo o risco de esvair sua utilidade científica.²²

Um longo debate entre esses dois teóricos se desenrolaria em torno do que Blumenberg enxergava como pressuposições essencialistas na teoria da secularização de Löwith. Para Blumenberg, Löwith não haveria sido capaz de provar a continuidade essencial de uma ‘substância’ que supostamente haveria sido apropriada pela modernidade. Afinal, como é possível dizer que uma ideia permanece ‘a mesma’ uma vez que foi secularizada? Löwith argumentara convincentemente que a articulação simbólica da experiência do progresso seria

²¹ KROLL. *A Human End to History?* p. 9.

²² Para mobilizar a teoria dessa maneira, muitos críticos culturais ignorariam - conscientemente ou não - que “Löwith’s critique of the philosophy of history does not defend a supposedly authentic Christian core against its secular appropriations, but rejects both as aspects of a single historical error. Yet many Conservative cultural critics were prepared to overlook this aspect in favor of the possible use of Löwith’s theory as an intellectual weapon in the struggle against Marxism.” KROLL. *A Human End to History?* p. 129. De acordo com Jayne Svenungsson, tanto Blumenberg quanto Löwith errariam o alvo em suas críticas. Ambos teriam sido incapazes de vislumbrar o potencial construtivo da herança religiosa do Ocidente para a política moderna pois nenhum deles teria sido cuidadoso o suficiente para diferenciar a diversidade de vertentes teológicas dentro da própria tradição judaico-cristã. Por negligenciar essas tensões internas, Löwith só seria capaz de ver “the ultimate outcome of the messianic impulse of the biblical heritage [in] the totalitarian ideologies of the 20th century, whereas Blumenberg, in equally unflattering terms, depicts religion as first and foremost an obstacle to the human struggle to create a better world through political and scientific means.” SVENUNGSSON. “A Secular Utopia: Remarks on the Löwith-Blumenberg debate” p. 14.

inconcebível sem a tradição judaico-cristã anterior (já que, afinal, foi o cristianismo que impregnou a cultura do ocidente com símbolos que expressam a expectativa esperançosa do futuro).²³ Blumenberg responderia, no entanto, que não basta dizer que ‘A’ seria impensável sem ‘B’ para concluir que ‘A’ é uma versão secularizada de ‘B’ - isso só significa que a tradição anterior prestou auxílio simbólico para uma determinada formulação posterior.²⁴ Para Blumenberg, é perfeitamente possível articular uma ideia ‘autônoma’ de progresso, desemaranhada das implicações salvacionistas que decorrem de sua inserção em uma forma simbólica escatológica. Para ele, estaria disponível à modernidade uma ideia de progresso livre de implicações religiosas. A formulação essencialista e generalizante de Löwith estaria então obscurecendo a percepção de elementos legítimos e autênticos da era moderna que são independentes da fenomenologia religiosa.

Apesar do antagonismo que o debate gerou entre os dois autores, é crucial enfatizarmos alguns pontos de encontro. Blumenberg admite em sua argumentação que, embora não haja nada intrínseco à ideia de progresso que obrigue sua inserção em uma perspectiva escatológica, essa inserção de fato ocorrerá em alguns momentos da história intelectual moderna e que, devido a essa inserção, o progresso de fato adquire um teor religioso em certos contextos. Mesmo negando a continuidade substancial entre a ideia da salvação cristã e a ideia de moderna do progresso da humanidade, Blumenberg acabaria então admitindo uma outra espécie de continuidade que se manifesta “not in the permanence of ideal substances but rather in the *inheritance of problems*.”²⁵ Daí temos um indicativo de que a ‘substância’ religiosa que perdura nas formulações ideológicas não está, afinal, no conteúdo das ideias, mas na continuidade de certos *problemas* que, se colocados, tenderão a levar a linguagem para o domínio religioso. “The historical identity and methodical identifiability of the supposedly secularized ideas is an illusion created by *the identity of function* which completely heterogeneous contents can assume at certain positions *within the system of man’s interpretation* of himself and the world.”²⁶

²³ LÖWITH. *Meaning in History*. p. 73.

²⁴ BLUMENBERG. *The Legitimacy of the Modern Age*. p. 30.

²⁵ Idem. p. 48.

²⁶ Idem.

No século 5 depois de Cristo, Santo Agostinho inaugura um poderoso sistema de interpretação do homem e do mundo que coloca uma série de novos problemas no horizonte especulativo da cultura cristã. Na sua filosofia, a história adquire uma dimensão profana e uma dimensão sagrada - a cidade dos homens e a cidade de Deus. Os eventos da história só adquirem verdadeiramente um sentido quando referidas a essa segunda dimensão. O problema que esse sistema em particular procura colocar é, então, o da interpretação do homem e do mundo em sua dimensão escatológica, e os conteúdos desse sistema serão incorporados na medida em que auxiliam a exploração dessa pergunta. Na medida em que a autoridade espiritual do cristianismo é corroída, essa forma simbólica esvai-se de seus conteúdos mas, não obstante, sobrevive enquanto forma simbólica - uma casca vazia aguardando ser preenchida por novos conteúdos. O 'problema' original que a forma pretendia evocar, no entanto, continua a permear a forma simbólica. Os conteúdos alternativos que surgem na era moderna para preencher a forma da história seriam mobilizados então para cumprir funções para as quais esses conteúdos não eram aptos a cumprir. Como resume Joe Paul Kroll, a posição de Blumenberg era a de que:

*What had occurred ... was that religious ideas concerning God's ways to man had exhausted their explanatory power and secular ones, emerging from the realm of the natural sciences, had stepped in to take their place, ultimately stretching their own, initially limited claims. That an idea may assume the function of an older one should not be confused with any substantial continuity between them.*²⁷

Com isso, Blumenberg traçaria então uma distinção entre o *conteúdo* específico da ideia de progresso e a *função* que a ideia exerce quando inserida em um determinado contexto simbólico. Koselleck parece lançar mão de uma distinção semelhante na sua avaliação do conceito de secularização. Procurando responder à pergunta se haveria uma experiência temporal caracteristicamente moderna que é independente das heranças religiosas sugeridas pelas teorias da secularização, Koselleck aponta a experiência da *aceleração* como uma categoria temporal que se torna autonomamente articulável na era moderna e que oferece à dinâmica histórica uma temporalidade independente da experiência implícita no simbolismo escatológico.²⁸

²⁷ KROLL. *A Human End to History?* p. 19.

²⁸ KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo*. p. 182-6.

A aceleração é sentida quando eventos associados a uma ordem sequencial recorrente passam a proceder em intervalos cada vez menores. Essa sensação se dá porque o tempo não é experimentado pelo homem somente através dos ponteiros do relógio - ele é percebido através da interrelação de eventos concretos diacrônicamente articulados. Por esse motivo perceberemos o tempo transcorrer de maneira acelerada quando o intervalo esperado entre eventos recorrentes diminui.²⁹ Durante a era moderna diversos fenômenos se prestam a tal modo de simbolização, gerando expressões da aceleração temporal sentida nos âmbitos político, social e econômico. Daí que na aceleração, como diz Koselleck, o conteúdo da experiência é específico à era moderna e estritamente temporal.

Koselleck reconhece, no entanto, que a articulação simbólica da experiência da aceleração pode adquirir uma qualidade salvacionista quanto os conteúdos de experiência temporal são transpostos para um estrato de significação supra-temporal que procura atribuir sentido à ‘história em si’. Koselleck enfatiza que existem acelerações “não *da* história, mas apenas *na* história... A ‘própria história’ ou a ‘história em si’ não parece se qualificar como sujeito de uma ação com sentido acelerado.”³⁰ As tentativas de simbolizar uma aceleração *da* história de qualquer modo ocorreria - em grande parte devido ao fato de que os instrumentos simbólicos disponíveis para expressar a experiência da aceleração ainda tinham grande parte de suas conotações implicadas àquelas que tentavam expressar uma outra experiência temporal à qual Koselleck se refere como *abreviação*. Essa experiência, ocasionada pela expectativa apocalíptica do fim dos tempos, deixara marcas profundas no acervo cultural do ocidente, uma herança que geraria interpretações da nova experiência temporal através de associações metafóricas com a antiga. Daí que “a abreviação temporal pré-formulada pelo apocalipticismo transforma-se em metáfora para a aceleração, que, desde o século XVI, verbaliza outros e novos conteúdos, diferentes daqueles pretendidos no horizonte da escatologia cristã.”³¹ A ‘justificativa parcial’ que Koselleck vê em falar da experiência moderna do tempo como uma ‘secularização’ da experiência cristã, portanto, estaria nos casos onde uma forma simbólica atrelada à experiência de abreviação *do* tempo se presta a usos metafóricos de quem trata de

²⁹ Idem. p. 142-6.

³⁰ Idem. p. 156.

³¹ Idem. p. 142-6.

eventos que estariam se acelerando *no* tempo.³² Daí que “a abreviação temporal pré-formulada pelo apocalipticismo transforma-se em metáfora para a aceleração, que, desde o século XVI, verbaliza outros e novos conteúdos, diferentes daqueles pretendidos no horizonte da escatologia cristã.”³³

Aqui Koselleck parece convergir com Löwith na afirmativa de que o único canal através do qual se pode abarcar o todo da História é uma forma simbólica escatológica. Essa conclusão poderia ser corroborada ainda pelo pressuposto metodológico colocado por Koselleck em seu *Estratos do Tempo*, onde afirma que toda história que se pretende uma unidade requer um ‘mínimo de transcendência’ para ser contada. Nas palavras do historiador, “todas as unidades de experiência precisam de um *mínimo de transcendência*: sem ela não haveria uma explicação última - por mais provisória que esta possa ser - e nenhuma experiência poderia ser convertida em ciência.”³⁴ Essa ‘transcendência’ não precisa necessariamente se referir a um além atemporal - qualquer unidade de experiência *na* história pode ser transcendida pelo próprio tempo, assim adquirindo sentido e constituindo uma história com início, meio e fim do tipo que os homens podem contar uns aos outros. No entanto, para se atribuir sentido à unidade de experiência *da* história como um todo nada menos se pode exigir do que uma transcendência atemporal que evoque o começo e o fim do próprio tempo. Os preceitos de Koselleck parecem indicar, portanto, que qualquer elemento temporal lançado em um contexto simbólico que se refere ao *telos* da ‘história em si’ está sujeito a adquirir conotações atemporais e escatológicas.

Com auxílio dos autores tratados acima, nos tornamos capazes então de fazer uma distinção preliminar entre formas simbólicas de um lado e conteúdos semânticos do outro. Vimos, por exemplo, que mesmo quando o conteúdo semântico de um conceito não procure indicar o além transcendente em sua formulação original, ele ainda arrisca se imbuir de promessas salvacionistas quando é transposto para uma forma simbólica (como a ‘história em si’, por exemplo) que evoca a relação do temporal com o atemporal. Com isso pode parecer então que a distinção entre forma e conteúdo se trata apenas de uma

³² Idem. p. 177.

³³ Idem. p. 143.

³⁴ Idem. p. 25.

distinção analítica e não uma separação que ocorre de modo unívoco nos usos concretos da linguagem. A interação hermenêutica entre forma e conteúdo que ocorre no ato da fala e da interpretação (atos sem os quais não existe linguagem nenhuma) farão surgir novas perguntas a respeito da determinação precisa de como e quando as potências religiosas de uma linguagem de fato se manifestam ou não. Precisamos nos deter mais atentamente sobre esses problemas de modo a determinar com mais clareza quando e como um suposto ‘teor religioso’ se torna mais ou menos saliente em um determinado discurso.

2.4. Continuidade e potencialidade

Até o momento nossa discussão parece indicar que seremos forçados a lidar com uma certa dose de ambiguidade nas tentativas de apontar se uma linguagem é imbuída ou não de uma substancialidade religiosa. Tomemos como exemplo um caso comum: é costumeiro acusar o *Manifesto Comunista* de lançar mão de fervor evangelista, de expectativas apocalípticas, ou de conotações ‘cripto-religiosas’. Um texto tão difundido quanto o *Manifesto* naturalmente produzirá diversas leituras - e que algumas dessas leituras tenham ocasionado um fanatismo quase-religioso não há dúvida. Mas não há dúvida também de que muitos que se juntaram ao partido comunista (sejam trabalhadores honestos ou oportunistas políticos) esperavam nada mais do que a melhoria de suas condições materiais e nunca aspiraram qualquer dose de realização espiritual ou religiosa através do marxismo. Dessa forma podemos dizer que se há continuidade no ‘problema’ que a filosofia marxista propõe (seja esse problema ‘religioso’ ou não), ela é apenas uma continuidade *potencial* que se manifesta de acordo com a apropriação concreta que se faz da sua linguagem pelos homens que a utilizam.

A análise que Eric Voegelin faz do pensamento de Auguste Comte e da sua recepção fornece um exemplo ilustrativo de como esse princípio de potencialidade pode se desenrolar na história intelectual, gerando bifurcações como a que se observa na história do positivismo.³⁵ A obra de Comte, como coloca Voegelin, é normalmente dividida em duas fases: o ‘primeiro’ Comte estabelece princípios teóricos que fundam a ciência positivista e conquista um séquito considerável de

³⁵ Ver VOEGELIN, Eric. “The Apocalypse of Man”. In: *From Enlightenment to Revolution*.

intelectuais seculares ao redor do mundo. O ‘segundo’ Comte se torna fundador e sumo-sacerdote de uma nova religião da humanidade, uma mudança de ênfase que fez até com que alguns seguidores do primeiro Comte acusassem a influência de distúrbios mentais. Voegelin argumenta, no entanto, que não há cisão substancial entre a primeira e segunda fase de Comte e que a intenção dos primeiros trabalhos sempre foi a de substanciar o messianismo do *pouvoir spirituel* que seria colocado mais explicitamente na segunda fase. A obra inteira de Comte, na análise de Voegelin, teria seguido a trilha de uma intuição espiritual original, havendo somente uma mudança de acento mas não de substância entre as duas fases: as conclusões teológicas da segunda fase estariam propositalmente implícitas nos preceitos epistemológicos da primeira.

Essa trilha, no entanto, não foi seguida por todos os positivistas. Aqueles que não tinham interesse ou sensibilidade para perceber a lógica interna do movimento que levou Comte do positivismo intelectual ao positivismo religioso estacionaram na primeira fase sem ver necessidade de levar a posição até suas conclusões últimas no reino do espírito. Na formulação inicial do ‘primeiro’ Comte, o cerne espiritual da teoria é ocultado sob camadas de terminologia cientificista que se prestam facilmente a outros estratos de significação quando o leitor não está particularmente interessado em penetrar o ‘problema religioso’ implícito na forma de seu pensamento. Voegelin inclui na sua análise que o ponto decisivo em relação a esses homens é que eles “estão dispostos a aceitar o Positivismo contanto que seja apenas uma atitude intelectual irresponsável, mas não o reconhecem mais quando ele os obriga a *praticar* seus princípios na vida diária.”³⁶ Além de todas as críticas que desfere a Comte, também há nessa análise um desapeço notável pela atitude do positivista ‘moderado’. Isso é explicitado enfaticamente pela comparação que Voegelin traça entre essa atitude e a convivência indireta da população alemã com os horrores do nazismo. De acordo com ele, aderir a um movimento intelectual ao mesmo tempo em que se procura manter uma distância sensata das consequências últimas de seus princípios teria sido uma atitude precursora àquela de muitos “bons alemães que se embeveciam

³⁶ Idem. p. 145.

emocionalmente com os discursos do salvador somente na medida em que seu estupor intelectual não os obrigava a fazer nada.”³⁷

Esses exemplos servem para indicar que uma linguagem ou forma simbólica escatológica imbuída de conteúdos temporais não irá *necessariamente* evocar o ‘problema religioso’ no nível da consciência. Que exista um número significativo de comunistas cristãos (e até mesmo de nazistas não-arianos) nos leva a somente uma conclusão possível: a vida é muito mais tolerante à contradição do que a linguagem tomada em seu aspecto formal. A maneira como o homem se insere na grande narrativa oferecida por qualquer ideologia, mitologia ou ‘visão de mundo’ evidentemente não depende somente da linguagem através da qual essa narrativa se expressa - ela depende também do *homem*, do sujeito concreto que interpreta e vive na sua própria hermenêutica existencial, e essa hermenêutica só irá operar (ao menos conscientemente) nos estratos de significação aos quais o homem estiver *disposto* a reportar sua experiência.

Daí que, voltando ao debate acerca da secularização, mesmo se admitirmos que Löwith não foi capaz de demonstrar com sua teoria um processo unívoco de derivação essencialista entre duas ideias, o seu argumento permanece válido se tomado como uma descrição das *condições de possibilidade*³⁸ para que a penetração de uma substância escatológica possa ocorrer na forma simbólica de uma filosofia da história progressista. Podemos dizer então, agora nas palavras de Voegelin, que essas condições são dadas pela permanência de um *problema* que, desde a formulação agostiniana da história da salvação, “has changed its appearance but not its structure.”³⁹ Os conteúdos da filosofia da história cristã podem ter “crumbled under the pressure of a vastly enlarged knowledge of history, but the symbolic form itself has survived.” Séculos após sua formulação original, “speculative thinkers of the Enlightenment and Romanticism continued to use the form for the construction of unilinear histories.”⁴⁰ Assim Voegelin parece convergir com a visão de Löwith, Blumenberg e Koselleck de que uma

³⁷ Idem.

³⁸ Pegamos o termo emprestado do trabalho Kroll: “The appearance of a straightforward process of derivation disintegrates under close reading; [but] the means of transmission are left open, and Löwith’s appears to argue for *conditions of possibility* rather than for the uninterrupted continuation of an eschatological substance.” KROLL. *A Human End to History?* p. 18.

³⁹ VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 231.

⁴⁰ Idem.

formulação simbólica de uma filosofia da história não é possível sem a inserção de um conteúdo determinado que passa a cumprir uma função escatológica.

Voegelin parece convergir também com a noção de que se há algo como uma ‘substância’ religiosa que se manifesta no discurso, ela não está tanto nas respostas mas nas *perguntas* que o discurso evoca. Em seus comentários sobre o cristianismo, Voegelin parece argumentar que a essência dessa religião reside justamente na pergunta com a qual ela confronta o homem. A crise da igreja moderna então poderia ser em grande parte explicada pelo fato de que “The answer will not help the man who has lost the question; and the predicament of the present age is characterized by the loss of the question rather than of the answer”.⁴¹ É relativamente fácil preservar respostas através de proposições, dogmas e instituições normativas. A pergunta, no entanto, exige que o homem evoque a experiência de questionamento que dá significância às respostas alcançadas. Como veremos mais abaixo, restaurar a dinâmica pergunta-resposta na dimensão espiritual do homem é também visto por Voegelin como um requisito fundamental no combate aos irracionalismos ideológicos.

2.5. Filosofia da história e presente categórico

Cabem aqui algumas considerações acerca do termo ‘filosofia da história’, que já usamos algumas vezes ao longo do presente trabalho. Muito poderíamos discutir sobre a sua aplicação adequada, mas a pergunta que mais nos cabe responder agora é se o termo vale 1) somente para as formulações das ‘clássicas’ filosofias da história do tipo que almejam Marx, Hegel, e Agostinho; ou 2) para toda e qualquer concepção da ‘história em si’ que se manifesta em discurso.

Na concepção de Koselleck, a experiência histórica é aquela que sintetiza um horizonte de expectativa com um espaço de experiência.⁴² Podemos também usar o seu conceito de ‘mínimo de transcendência’ que discutimos anteriormente para designar o limite até o qual o raio de experiência/expectativa alcança em uma determinada experiência histórica. Se designarmos o momento presente como o ponto onde o raio presente/futuro é sintetizado teoricamente, podemos visualizar

⁴¹ VOEGELIN. “The Gospel and Culture”. In: *Published essays 1966-1985*. p. 175.

⁴² Ver KOSELLECK. “‘Espaço de Experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas’. In: *Futuro Passado*.

esse ponto como o centro da onde o ‘mínimo de transcendência’ irradia. Na figura abaixo, procuramos oferecer um diagrama rudimentar da formulação proposta.⁴³



Figura 1: Experiência histórica

Se entendermos a circunferência do semicírculo como a fronteira que delimita o começo-meio-fim de uma ‘história’, podemos prever o que ocorre quando uma especulação histórico-filosófica pretende englobar todo o horizonte temporal da ‘história em si’. O mínimo de transcendência precisaria expandir o raio de experiência-expectativa para encobrir toda a linha do tempo, criando um espaço de especulação teórica atemporal.

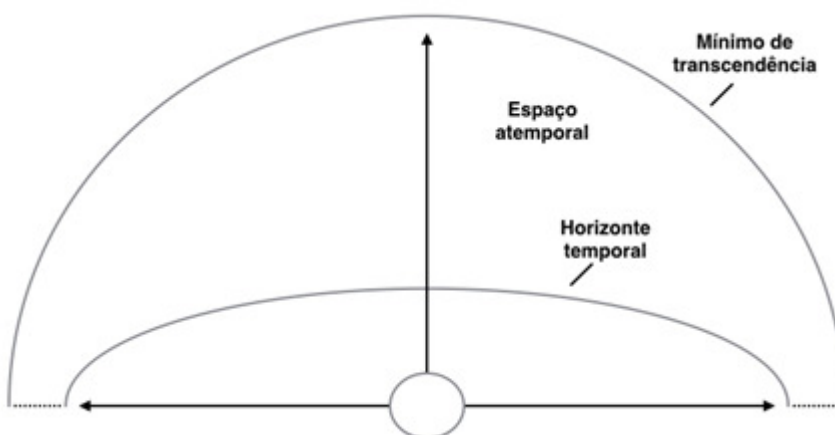


Figura 2: Experiência histórico-filosófica

⁴³ O diagrama proposto deve servir apenas de rascunho para a formulação de experiências históricas diversas. Outras dimensões poderiam de ser adicionadas para lidar com a experiência histórica da aceleração, por exemplo, ou com problemas relacionados à dimensão de alcance teórico que possibilita a síntese de elementos específicos colhidos do raio experiência/expectativa.

Quando um filósofo como Hegel constrói um sistema que pretende alcance teórico para englobar o todo da história, ele o faz deliberadamente, assim como Agostinho e Marx (embora esse último pareça negar a atemporalidade como espaço especulativo - problema que lidaremos em seguida). A partir daí já podemos delimitar uma fronteira entre uma especulação histórico-filosófica ‘clássica’ (1) e o uso corrente que pode se fazer do termo ‘história’ (2): é evidente que no discurso corrente o termo muitas vezes não pretenderá conter especulações sobre o fim da história e muito menos evocar uma experiência para além do horizonte temporal.

O fato se complica, no entanto, quando mesmo não havendo a intenção deliberada de especular teoricamente sobre o fim da história, certos conteúdos de experiência extra-histórica se acoplam ao discurso. Um exemplo claro que demonstra o problema é uso que se pode fazer do termo ‘humanidade’. Mesmo quando não se busca uma antropologia filosófica deliberada, a ideia de uma humanidade ‘universal’ tende a evocar, em seu raio de significação, todas as potencialidades da espécie humana atualizadas e ainda por atualizar. Ora, o que seria isso senão a expansão do horizonte teórico de modo a englobar o horizonte temporal de toda história humana? É claro que o termo ‘humanidade’ também pode escapar dessa significação abrangente no seu uso corrente mas, assim como a ‘história’, o seu potencial evocativo está dado e mesmo aquele que labora para demonstrar a inexistência substantiva de uma natureza humana universal acaba sujeito a prestar sua formulação a um encadeamento histórico-filosófico.⁴⁴

O conceito de ‘humanidade’ assim utilizado pode ser inserida no contexto que Koselleck se refere quando trata da modernidade como ‘a grande época das singularizações’. Assim como a era moderna fez dos homens uma Humanidade, “das liberdades fez-se a Liberdade, das justiças fez-se a Justiça, dos progressos o Progresso, das muitas revoluções ‘La Révolution’”.⁴⁵ De cada um desses aglomerados de eventos temporais seria extraído símbolo singular que serve de matriz intelectual para vislumbrar o movimento abrangente da história em si. Voegelin enxerga esse mesmo procedimento no que ele designa como o processo

⁴⁴ É o que mostra Steven Pinker em *The Blank Slate*, onde o autor enumera uma diversidade de projetos políticos imbuídos de ambições histórico-filosóficas que se sustentaram sob a ideia da natureza humana como *tabula rasa*. Ver PINKER. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*.

⁴⁵ KOSELLECK. *Futuro Passado*. p. 52.

de 'imanetização' histórico-filosófico.⁴⁶ Nesse processo, o telos da história (que na concepção 'clássica' da história cristã era explicitamente colocada nas mãos de uma fonte transcendente de significado) passa a ser extraído de conteúdos experienciados dentro da corrente intramundana de acontecimentos. Daí Voegelin dirá que, na medida em que Deus é descartado como possível fonte do sentido histórico, "a ideia do presente categórico [*authoritative present*] toma o seu lugar".⁴⁷ Isso porque a seleção de fatos observáveis no tempo presente (ou esperados no futuro iminente, em alguns casos) é o único recurso que resta para preencher a forma histórico-filosófica de algum conteúdo significativo quando a ideia de uma realidade criativa transcendente não existe mais no horizonte experiencial do especulador.⁴⁸ Será através desse procedimento que um pensador que não reconhece a existência de uma dimensão atemporal do ser - como Marx por exemplo - poderá lançar seu raio de alcance teórico para além do horizonte temporal. Um pensador que reconhece a dimensão atemporal enquanto tal, como Agostinho, conscientemente extrairá dessa dimensão transcendente o sentido que engloba a história. Marx, ao contrário, lançará o fenômeno categórico extraído a partir do presente (a Revolução a ser propiciada pela Luta de Classes, no caso) para além do horizonte temporal. Mesmo que não reconheça explicitamente adentrar com o seu raio de alcance teórico no que chamamos de espaço atemporal de especulação, nenhum outro procedimento permitiria a Marx declarar, categoricamente, que *toda* a história é a história da luta de classes.⁴⁹

Koselleck parece se referir a esse mesmo princípio de 'presente categórico' no seu estudo sobre a temporalização da utopia. Aqui ele procura mostrar que as construções imaginativas de um futuro utópico inevitavelmente se referem ao que o utopista percebe como soluções para a miséria *presente*. "Portanto, toda utopia

⁴⁶ VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas - Volume VI: Revolução e Nova Ciência*. p. 48.

⁴⁷ VOEGELIN. *From Enlightenment to Revolution*. p. 77. Optamos por traduzir '*authoritative*' por '*categórico*' pois, além de preservar o caráter imperioso que o presente adquire na formulação, a palavra remete também ao processo através do qual se extrai uma categoria peremptória para vislumbrar o movimento da história em si. O termo assim também poderá se associar mais facilmente ao processo de 'singularização' formulado por Koselleck, onde a Liberdade, Progresso, Revolução, etc., deixam de ser meros 'eventos' se tornam *categorias* através do qual todo o movimento histórico pode ser compreendido.

⁴⁸ VOEGELIN. *From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press, 1975. p. 77. Ver também KOSELECK. *Estratos do Tempo* p. 126, 131

⁴⁹ Há, evidentemente, muitos outros componentes da filosofia marxista que são relevantes para essa análise. Lidaremos com alguns deles no capítulo final, e advertimos que as observações lançadas no presente capítulo são, assim como o diagrama usado para ilustrá-las, apenas um rascunho rudimentar de considerações ainda por fazer.

do futuro vive dos pontos de contato com um presente,” do qual se extraem critérios para o seu aprimoramento.⁵⁰ No caso do progressismo iluminista, Voegelin aponta que a formulação explícita de um estágio final da história “não precisa ser esclarecido porque os pensadores progressistas, homens como Diderot e D’Alembert, presumem a seleção de fatores desejáveis [do presente] como padrão e interpretam o progresso como aumento qualitativo e quantitativo do bem presente - o ‘maior e melhor’ do slogan simplificador.”⁵¹ Para Voegelin, nem mesmo Kant e sua ideia de ‘progresso infinito’ teria escapado à noção de um presente categórico - um tema ao qual retornaremos no último capítulo, quando tivermos uma apreensão mais sólida do quadro teórico que Voegelin empreende nessa análise em particular.

2.6. História e responsabilidade

Na sua exposição do contexto sociopolítico da onde surgem certas concepções histórico-filosóficas da era moderna, Reinhart Koselleck nos proporciona um vislumbre esclarecedor da concepção que essas filosofias têm da responsabilidade moral que recai sobre a ação política do homem. Trata-se, para Koselleck, de uma formulação moldada em grande medida pela consciência auto-justificativa burguesa que se forma em oposição ao estado absolutista. Para compreendê-la, portanto, é necessário então tentarmos compreender os aspectos do sistema absolutista que ocasionaram essa oposição.

Para Koselleck, o absolutismo haveria se constituído ao tornar a moral uma esfera de discussão autônoma em relação à política. Isso porque para preservar a soberania adquirida pelo monarca que subrepuja os conflitos religiosos da Europa moderna, o sistema absolutista “teve que criar um espaço de indiferença... que protegesse o homem das atrocidades da guerra civil e lhe permitisse cuidar tranquilamente de seus afazeres.”⁵² O sistema justificativo do estado absolutista se apresenta então como uma nova teologia civil que reorganiza a hierarquia espiritual da sociedade de modo que o Estado se torna um fim em si mesmo, um domínio distinto e acima da moral religiosa. Na medida em que a Razão de Estado

⁵⁰ KOSELLECK. *Estratos do Tempo*. p. 126

⁵¹ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 93.

⁵² KOSELLECK. *Crítica e Crise*. p. 159.

preclui o certo e o errado, a discussão sobre a dimensão moral da existência humana será inteiramente apropriada pela esfera privada. Nasce assim um estrato da sociedade que empreende discussões sobre princípios morais que, por serem autônomos ao Estado, não prestam contas a ele. Embora essas discussões não tivessem qualquer poder de se suplantarem à estrutura institucional do estado absolutista, elas de todo modo mobilizam o que Koselleck chama um ‘assalto indireto’ a esse estado na medida em que invoca uma moral universal para falar em seu nome - uma moral que não presta contas à realidade política. “As sentenças de foro interior moral reconhecem na realidade [política] vigente apenas um ser imoral, cuja condenação era exigida, enquanto os próprios juízes morais não são capazes de executar sua sentença.”⁵³

Apesar de sua impotência inicial, Koselleck procura mostrar que essas discussões se desenvolveriam de modo a formular uma estratégia indireta de tomada de poder. A filosofia da história que surge desse contexto, dirá Koselleck, é desenvolvida de modo que a impotência do burguês em trazer à tona seus ideais fosse substituída pelo poder irresistível da História. O imperativo moral que a burguesia reivindicava para si na esfera privada é, através da filosofia da história, transformado em um imperativo teleológico da História em si, justificando assim a tomada de poder pela burguesia. Koselleck localiza nos discursos do século XVIII, a nítida passagem “da jurisdição moral para a garantia histórico-filosófica” do movimento anti-absolutista, onde a autoridade do movimento é legitimada por uma força intramundana que transcende o estado.⁵⁴ A apropriação da História como forma auto-justificativa confere então a esse revolucionário uma espécie de ‘anonimato’ moral: os reais agentes da política não são mais homens de carne e osso, mas as grandes forças-motores da história que trarão à tona a derrocada do imoral reinado absolutista.

Já na esteira da Revolução Francesa alguns se mostrariam cientes dessa transferência de agência pessoal para grandes forças impessoais. No seu ensaio sobre a nascente democracia americana, Tocqueville demonstra preocupação com certas tendências na escrita historiográfica da época, onde “one is tempted to suppose that... societies are acting unconsciously in obedience to some superior

⁵³ Idem. p. 159-61.

⁵⁴ Idem. p. 152.

dominating force.”⁵⁵ Enquanto nas histórias imbuídas pelo espírito aristocrático sobressaía a sugestão de que o homem pode, através da auto-disciplina, se tornar mestre do próprio destino, as histórias da era democrática parecem sugerir “that man can have no power over himself” frente às forças impessoais da sociedade. Tocqueville alerta que se essa perniciosa ‘doutrina da fatalidade’ se transmitir dos historiadores aos os cidadãos, “one can anticipate that it would paralyze the activities of the new societies... Our contemporaries are only too inclined to doubt free will because each of them feels restricted on all sides by his own weakness... we need [however] to raise men’s spirits not to complete their collapse”⁵⁶

Diversos outros estudos procuram explorar as catástrofes ocasionadas por modalidades de discurso que ofuscam a agência moral humana na história - e não nos desviará de nossos propósitos encerrar o presente capítulo com a menção de apenas mais alguns. Dostoyevsky, ao testemunhar na Rússia o embate de uma cultura cristã-ortodoxa tradicional com o súbito influxo de discursos modernizantes, se tornaria um dos observadores mais astutos dos dilemas morais que os novos discursos ocasionariam. Em *Os Demônios*, ele relata uma discussão entre um líder revolucionário e alguém que tentava apontar o custo moral de sua revolução: Até que medida o assassinato é justificável para o avanço da causa? Estaríamos justificados em matar centenas, milhares, ou até milhões de inocentes para atingir o fim almejado? A resposta do revolucionário é categórica: Milhões? Para que temer esse número!? O sofrimento de uma época, por mais acentuado que possa ser, é um preço pequeno a se pagar pela garantia de paz em todas as épocas futuras. A discussão é imaginária mas, já em sua época, surpreendentemente plausível - na época seguinte, se tornou verdadeiramente profética.⁵⁷

O romancista russo empreende uma análise semelhante através de Raskolnikov, o protagonista de *Crime e Castigo* que enxerga a si mesmo como um pequeno Napoleão, destinado a avançar as engrenagens da história e, portanto, justificado ao deixar alguns corpos pelo caminho.⁵⁸ No caso de Raskolnikov, o

⁵⁵ TOCQUEVILLE. “Volume 2, Part 1, Chapter 20”. In: *Democracy in America*.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ DOSTOIÉVSKI. *Os Demônios*. p. 377-402.

⁵⁸ DOSTOIÉVSKI. *Crime e Castigo*. p. 264-6, 280

esquema auto-justificativo não se sustentou perante a culpa inconsciente que corroeu a psique do personagem, eventualmente o levando a confessar seu crime e aceitar seu castigo. Nem todos os personagens da era moderna, no entanto, se renderam tão facilmente a tais instintos morais. No seu clássico estudo sobre a ‘banalidade do mal’, Hannah Arendt relata alguns dos truques psicológicos explorados por Himmler para preparar sua legião de assassinos para a tarefa que lhes era exigida. Ao convencê-los de que eram peças fundamentais para a consumação de um momento histórico singular, Himmler lhes permitia redirecionar a pena instintiva que sentiam em relação às suas vítimas para eles próprios. Dessa forma, explica Arendt, “ao invés de dizer ‘Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!’, os assassinos poderiam dizer ‘Que coisas horríveis eu tive de ver na execução dos meus deveres, como essa tarefa pesa sobre meus ombros!’”⁵⁹

Fica claro de quem é a culpa em nesses casos: não do homem, mas da História. Esse modo de auto-justificativa histórico-filosófica estará inconfundivelmente encarnado nos movimentos de massa da modernidade na medida em que diluem a substância moral do homem no *telos* da história. Auxiliada pela retórica de seus líderes, esse *telos* apontará para uma sociedade futura que vive em paz perpétua e liberdade absoluta. Daí, seguindo a lógica que Koselleck denuncia, o revolucionário adquire anonimato moral através da soberania absoluta da utopia prometida.⁶⁰

Com as reflexões desse capítulo, tocamos em diversos temas que Eric Voegelin se debruçaria com uma acuidade teórica muito maior do que tivemos oportunidade de expor até o momento. Quanto à filosofia da história, sugerimos que, embora ela não *necessariamente* desencadeie uma interpretação espiritual-religiosa, os autores que tratamos convergem na afirmação de que uma forma simbólica que pretende sistematizar um ‘sentido’ derradeiro da história estabelece, no mínimo, *condições de possibilidade* para que uma qualidade religiosa seja canalizada à força detentora desse sentido. Através dessa forma simbólica, o Progresso pode se tornar um conteúdo temporal que cumpre uma função escatológica na medida em que preenche um vazio deixado pelo conteúdo que

⁵⁹ ARRENDT. *Eichman em Jerusalém*. p. 121-122.

⁶⁰ KOSELLECK. *Crítica e Crise*. p. 161. Ver também CASSIRER, *The Myth of the State* p. 273: “No other philosophical system has done so much for the preparation of fascism and imperialism as Hegel’s doctrine of the state... [which] served as justification of right by might by identifying the agent of history with the self-revealing self-forming absolute spirit.”

cumpria essa função no simbolismo histórico-filosófico ‘clássico’ do cristianismo. A parceria divina entre o temporal e o atemporal, homem e Deus, é uma experiência que sai de vista e perde relevância entre os grandes pensadores da modernidade - mas isso de modo algum fará que os homens parem de falar sobre a História como um movimento em direção à sua consumação. Para preservar o sentido unitário de uma ‘história da humanidade’, haveriam então de ser buscados novos conteúdos com os quais o homem dialoga no grande drama que substancia a sua existência histórica - e esse novo diálogo terá grande impacto no modo como o homem vê a si mesmo e a sua relação com seus companheiros humanos. Sugerimos ao final do capítulo que uma filosofia da história proporcionará condições de possibilidade também para que se altere radicalmente nossas concepções de agência humana na medida em que a substância do homem é diluída na Humanidade histórico-filosófica. Esse debate está intimamente ligado ao tratamento que Voegelin dá à influência de experiências religiosas na política, mas para preparar nossa exposição de como ele abrangeu esses temas o próximo capítulo deverá dar outro passo para trás e explorar a seguinte questão: *como que formas simbólicas operam na concepção que o homem tem de si mesmo e da sua ordem política?*

3 Símbolo e espírito

3.1. Os limites da linguagem

A maneira com que Voegelin aborda os símbolos que surgem na história e na política pode se tornar mais clara se começarmos por contextualizar um debate intelectual que se dá no começo do século XX a respeito dos limites e potencialidades da linguagem. De um lado desse debate podemos colocar a tradição que viria a predominar nas academias filosóficas anglo-saxãs: o positivismo lógico (ou escola analítica), uma corrente que, apesar de suas divisões internas, apresenta alguns princípios orientadores que se destacam. Para essa corrente, a função principal da filosofia é estudar a linguagem; e a função da linguagem, por sua vez, é se referir a *fatos objetivos*.⁶¹ Em diferentes graus, proponentes do positivismo lógico permitiriam também que essa suposição básica sobre a natureza da linguagem transbordasse em suposições epistemológicas e ontológicas - em outras palavras, os limites da linguagem, dentro dessas concepções, seriam também os limites daquilo que podemos conhecer e, em última análise, os limites daquilo que é verdadeiramente real. Os aspectos da linguagem que não se referem a fatos, ou melhor, expressões que não se enquadram em formulações lógico-objetivas - o mito e a arte, a poesia e a religião - só poderiam se referir então a estados subjetivos ou a ilusões sem validade linguística, cognitiva, ou ontológica.

Susanne Langer dirá que o positivismo formaliza uma reorientação radical para o inquérito filosófico na medida em que essa corrente estaria não apenas rejeitando as *respostas* oferecidas pelas antigas filosofias, mas rejeitando a validade mesma das *perguntas* que elas procuravam responder.⁶² A esfera ‘além’ da lógica, “which Wittgenstein calls the ‘unspeakable’, both Russel and Carnap regard as the sphere of *subjective experience*, emotion, feeling, and wish, from

⁶¹ LANGER. *Philosophy in a new key*. p. 14.

⁶² Idem.

which only symptoms come to us in the form of metaphysical and artistic fancies. The study of such products they relegate to psychology, not semantics.”⁶³

Do outro lado desse debate, muitos enxergariam, como a própria Langer, que os lógicos e linguistas estariam deixando de lado “an unexplored possibility of *genuine semantic* beyond the limits of discursive language.”⁶⁴ Muitos rejeitariam os limites impostos pelo positivismo à expressividade, à cognição, e à realidade humana. Muitos veriam como dever da filosofia explorar dimensões da realidade às quais o homem não pode se manter indiferente por mera incapacidade expressiva. Para Leszek Kolakowski, por exemplo, a cosmovisão oferecida por certas versões mais radicais do positivismo funcionaria como uma espécie de artifício que “exempts us from the duty of speaking up in life’s most important conflicts, encases us in a kind of armor of indifference to the *ineffabilia mundi*, the indescribable qualitative data of experience.”⁶⁵

Um dos momentos mais emblemáticos da discussão delineada acima se deu no encontro entre Rudolf Carnap, Martin Heidegger, e Ernst Cassirer em Davos no ano de 1929. Nos anos seguintes ao encontro, Heidegger se tornaria um dos mais notórios oponentes dos pressupostos lógico-positivistas. Cassirer, por sua vez, também reconheceria limites na filosofia positivista defendida por Carnap. Cassirer no entanto veria a filosofia heideggeriana como indo longe demais na sua rejeição da racionalidade objetiva e, por vezes, suas críticas chegariam ao limite de acusar o existencialismo de ter contribuído à ascensão do totalitarismo alemão. Esclarece ele em *O Mito do Estado*:

I do not mean to say that these philosophical doctrines [such as Heidegger’s] had a direct bearing on the development of political ideas in Germany. Most of [national socialist] ideas arose from quite different sources. They had a very ‘realistic’ not a ‘speculative’ purport. But the new philosophies did enfeeble and slowly undermine the forces that could have resisted the modern political myths.⁶⁶

⁶³ Idem. p. 86.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ KOLAKOWSKI, Leszek. *The Alienation of Reason: a History of Positivist Thought*. (apud SKIDELSKY. *The Last Philosopher of Culture*. p. 130.)

⁶⁶ CASSIRER. *The Myth of the State*. p. 293.

Mais abaixo falaremos sobre como Cassirer enxergava a dinâmica simbólica dos ‘mitos políticos’ modernos que substanciaram a ascensão do nacional-socialismo. Por hora basta dizer que, para ele, nem o positivismo nem o existencialismo - embora tivessem os seus méritos - proporcionaria instrumentos adequados para ‘disciplinar’ as forças primordiais do mito. Com um pé em cada lado da disputa, Cassirer empreenderia o que Edward Skidelsky chamou um ‘esforço heróico’ de conciliação com a sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, onde o filósofo neokantiano procuraria apresentar as diversas formas simbólicas da cultura - a arte, o mito, e a ciência entre outras - como instrumentos complementares na percepção humana do real. A ciência, apesar de sua importância, não pode reivindicar o monopólio sobre o real pois ela abstrai apenas uma parcela da experiência humana - e, para ele, não devemos esquecer que “every feature of our human experience has a claim to reality.”⁶⁷ Para que a filosofia pudesse dar conta de todas as dimensões de significado à qual o *homo symbolicum* tem acesso, ela deveria buscar a comensurabilidade entre as diversas formas simbólicas dentro de um único processo espiritual que constitui a consciência humana. Excluir qualquer dessas formas seria como alienar o homem de si mesmo. Quando a razão corta relações com a imaginação, quando a filosofia abandona sua presença investigativa no território simbólico do ser, o caminho estará aberto para o assalto de forças irracionais ao terreno abandonado. As filosofias de Carnap e Heidegger podem ser vistas por esse ângulo como aliadas involuntários - como argumenta Skidelsky, “both worked to curtail the scope of reason, thereby giving free reign to its monstrous other.”⁶⁸

3.2. Voegelin e o imperativo antropológico

Se tentarmos localizar Eric Voegelin na disputa delineada acima, rapidamente deverá ficar claro que ele também se colocaria a fazer as perguntas que o positivismo rejeitara. Seus embates com os preceitos positivistas começam já no início da sua carreira, quando o jovem cientista político ainda tentava definir exatamente um dos objetos principais da sua ciência: o que é a sociedade? A

⁶⁷ CASSIRER. *An essay on man*. p. 77

⁶⁸ SKIDELSKY. *The Last Philosopher of Culture*. p. 130.

formulação da pergunta teria sido evocada pela dissonância que Voegelin percebia entre seus dois orientadores de doutorado, Othmar Spann e Hans Kelsen. Em sua autobiografia, Voegelin aponta que essa escolha de orientadores foi “uma façanha bastante admirada por meus jovens colegas na época, já que o universalismo de Spann e o neokantismo de Kelsen eram considerados incompatíveis.”⁶⁹ Embora acabasse se aproximando mais à figura de Kelsen, a quem considerava “um professor mais interessante que Othmar Spann,” Voegelin desenvolveria afinidades teóricas mais próximas às de Spann, cujo horizonte histórico e filosófico era, “sem dúvida, muito mais amplo que o do trabalho de Kelsen.”⁷⁰

Devido à familiaridade com problemas da filosofia clássica que adquirira com Spann, Voegelin desenvolveria divergências teóricas com Kelsen que, embora verbalizadas cordialmente por meio de cartas, acabariam levando a um rompimento decisivo entre os dois.⁷¹ A divergência se daria em torno do que Voegelin chamava o ‘componente ideológico’ da *Teoria Pura do Direito* de Kelsen, decorrente da “metodologia neokantiana que definia cada ciência com base em seu respectivo método de investigação - e, neste caso, o método era a lógica do sistema jurídico.” Voegelin enfatiza que esse fator não afetaria a aplicabilidade da teoria para a análise das formas normativas do direito. O problema se apresentaria, no entanto, pois

*de acordo com a terminologia da época, a área que Kelsen representava como professor era a Staatslehre [teoria política], e uma vez que a metodologia neokantiana circunscrevia como seu método a lógica do sistema jurídico, a Staatslehre precisava se transformar em Rechtslehre [teoria jurídica], e tudo o que estivesse além da Rechtslehre não mais podia fazer parte da Staatslehre. Essa era, sem dúvida, uma posição indefensável... Era obviamente impossível lidar com os problemas do Staat - e da política em geral - omitindo tudo, menos a lógica das normas jurídicas. Minha divergência com Kelsen se desenvolveu, portanto, a partir de meu interesse pelas fontes de uma ciência política que fora excluída da Staatlehre entendida como Rechtslehre.*⁷²

⁶⁹ VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 44. Mendo Castro Henriques, em sua palestra de lançamento da edição brasileira de *Hitler e os Alemães*, aponta Spann e Kelsen como representantes exemplares da incompatibilidade paradigmática entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* apontada por Ferdinand Tönnies.

⁷⁰ VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 43. Sobre a preferência teórica de Voegelin por Spann ver HENRIQUES. *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*. p. 32-6.

⁷¹ Adentrar as circunstâncias biográficas desse rompimento, por mais interessantes que sejam, nos desviaria dos nossos propósitos. Relatos mais detidos da relação ambígua entre Voegelin e Kelsen são dados em muitos estudos monográficos sobre esses autores, entre os quais podemos destacar um dos mais recentes e detalhados em SZAKOLCZAI. “Eric Voegelin and Neo-Kantianism”. In: *Eric Voegelin and the Continental Tradition*.

⁷² VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo. p. 44-46.

O embate com Kelsen tornaria Voegelin um crítico ferrenho das ciências políticas de sua época que tendiam a enxergar a sociedade exclusivamente através de sua dinâmica institucional-normativa - uma tendência que, para Voegelin, decorria de certos vícios prevalentes na tradição neokantiana dentro da qual Kelsen se encontrava. Embora se manifestasse com maior ou menor saliência entre os diversos adeptos do neokantismo, o principal entre esses vícios seria o de subordinar a ciência a um método circunscrito, o que acabaria conferindo à ciência uma linguagem cada vez mais rígida e ineficiente na descrição da realidade. Em talvez sua obra mais famosa, *The New Science of Politics*, Voegelin rastreia esse vício até a tradição inaugurada pelo positivismo. Essa corrente intelectual é denunciada então como uma das principais causas da degradação das ciências humanas da época - uma degradação que ele também veria como abrindo caminho para as 'religiões políticas' do século XX.⁷³

Voegelin no entanto não define o positivismo como uma doutrina específica de um pensador ou grupo de pensadores determinado. Sua análise começa tratando da atitude geral que predomina no clima intelectual da era moderna que, frente ao crescente prestígio das ciências naturais, faz proliferar diversas tentativas de tornar as ciências sociais mais 'científicas' através da apropriação de métodos que se assemelhem no mais possível aos métodos empregados nas ciências naturais.⁷⁴ Os resultados dessas tentativas seriam variegados demais para serem utilmente classificados sob um único movimento, mas Voegelin destaca um preceito difundido por essa atitude que acabaria tendo um efeito corrosivo para o debate público em geral: a irreducibilidade dicotômica entre *fatos e valores* - separação que pressupõe, por sua vez, uma barreira intransponível entre os domínios do objetivo e subjetivo. Nas palavras de Voegelin, essa dicotomia seria derivada da noção de que

⁷³ É digno de nota que em *The New Science of Politics* Voegelin presta louvores à obra e pessoa de Max Weber, mas aponta limites ao seu alcance teórico devido a imposições metodológicas. Ver VOEGELIN. "The Transitional Position of Max Weber". In: *The New Science of Politics*.

⁷⁴ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 7

*somente proposições relativas a fatos do mundo exterior eram ‘objetivas’, enquanto julgamentos referentes ao ordenamento correto da alma eram ‘subjetivos’... [E S]omente as proposições do primeiro tipo poderiam ser consideradas ‘científicas’, enquanto que as do segundo tipo expressam apenas preferências e decisões pessoais, não sendo passíveis de verificação crítica e portanto despidas de validade objetiva.*⁷⁵

Para restaurar critérios adequados às ciências sociais e combater a desorientação causada por exclusões arbitrárias no reino da investigação científica, Voegelin acreditava ser necessário então restaurar critérios adequados para uma ciência do Homem. Sua primeira tarefa nesse sentido seria abordar “the problem of the *order of the soul* and the corresponding science of *philosophical anthropology*”, uma investigação que “is neither a normative nor a causal science”⁷⁶ mas que, não obstante, precisa urgentemente reivindicar a sua dignidade enquanto ciência. Sendo a busca pelo ordenamento correto da alma essencialmente motivada pela pergunta O que é o homem?, a busca não poderia ser uma questão de meras preferências subjetivas mas a condição primeira para a manutenção efetiva de uma genuína ciência do homem.

Trataremos mais abaixo da maneira como Voegelin enxerga a busca pelo ordenamento da alma nas origens da ciência política. Por hora basta enfatizar que para ele essa busca se trata de uma investigação que, se abandonada (como é pelas ciências que dicotimizam fatos e valores), estará destruída a ciência como “orientação teórica do homem em seu mundo e como o grande instrumento para a compreensão da posição do homem no universo.”⁷⁷ Daí que Voegelin dirá que o ‘dogma positivista’ privilegiado pela *Staatslehre* neokantiana acabaria por transformar a ciência em um acervo de dados sem qualquer critério de relevância além da adequação ao método que os produziu. Sendo os dados de natureza institucional-normativa aquele aspecto da lógica interna de uma sociedade que é ‘objetivamente’ descritível, a *Staatslehre* estava fadada a se transformar em nada mais que uma discussão acerca desses aparatos institucionais, preterindo discussões políticas de maior alcance. Para Voegelin isso seria um modo inadequado de abordar o objeto da ciência política, pois que a sociedade humana:

⁷⁵ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 23.

⁷⁶ Citado em *Eric Voegelin and the Continental Tradition*, p. 30.

⁷⁷ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 23

*is not merely a fact, or an event, in the external world to be studied by an observer like a natural phenomenon. Though it has externality as one of its important components, it is as a whole a little world, a cosmion, illuminated with meaning from within by the human beings who continuously create and bear it as the mode and condition of their self-realization.*⁷⁸

Seguindo o princípio antropológico de Platão, Voegelin dirá que a sociedade é o homem escrito em letras grandes - e tanto o homem quanto a sociedade são realizações que vão além da dimensão objetiva. Assim como o *homo symbolicum* de Cassirer, poderíamos dizer então que para Voegelin a sociedade humana também pode ser vista como uma *civita symbolicum*: é da sua natureza que ela se realize em uma dimensão simbólica de significado. Uma ciência que não procura compreender a natureza dessa dimensão pode ser útil para muitas coisas, mas não merece o nome de ciência política.

Apesar de certas afinidades, a antropologia filosófica voegeliniana diverge de Cassirer em pontos cruciais. Muitos apontarão inclusive que a sua ontologia do humano remete mais ao *Dasein* heideggeriano do que ao *homo symbolicum* de Cassirer. Uma diferença significativa entre Voegelin e Heidegger no entanto vale ser apontada: Voegelin jamais viu sua ontologia do humano como particularmente revolucionária, chegando a dizer que, na elaboração de qualquer antropologia filosófica, “the test of truth... will be *the lack of originality in the propositions*”.⁷⁹ Se a realidade da natureza humana é a mesma onde quer que haja seres humanos, os parâmetros norteadores dessa ciência devem ser as experiências que se manifestam de forma equivalente nos grandes símbolos da história cultural humana. Embora então Voegelin rejeitasse a teoria da natureza humana calcada em uma teoria da cultura proposta por Cassirer - chegando a dizer que “there is no philosophy of ‘symbolic forms’ as such, but only a philosophy of the *experiences* that engender symbols”⁸⁰ - ele não obstante faria uso bem mais abrangente que Heidegger do acervo simbólico-cultural da espécie humana.

⁷⁸ “It [the cosmion] is illuminated through an elaborate symbolism, in various degrees of compactness and differentiation—from rite, through myth, to theory—and this symbolism illuminates it with meaning insofar as the symbols make the internal structure of such a cosmion, the relations between its members and groups of members, as well as its existence as a whole, transparent for the mystery of human existence.” VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 23.

⁷⁹ HUGHES. *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*. p. 13. Para uma comparação mais detalhada entre Voegelin e Heidegger, ver WALSH, David. “Voegelin and Heidegger: Apocalypse without apocalypse”. In: *Eric Voegelin and the Continental Tradition*.

⁸⁰ Citado em GERMINO. “Editor’s introduction”. In: *Plato and Aristotle*.

Mais abaixo falaremos sobre quais as proposições acerca da natureza humana que Voegelin julgou serem as menos ‘originais’ e, portanto, mais ‘verdadeiras’. No momento podemos dizer que, em termos gerais, assim como Heidegger ele rejeitaria a dicotomia sujeito-objeto como uma descrição inapropriada da relação do homem com a realidade. O homem, para Voegelin, não é um ‘espectador auto-contido’ de uma realidade da qual ele pode se abstrair a bel-prazer. A linguagem de um ‘sujeito’ que apreende cognitivamente um ‘objeto’ seria portanto inadequada para descrever a existência humana concreta. A realidade não é ‘apreendida’ pelo homem como uma ‘coisa’ - ela é *vivida* por ele como um *processo*. O homem, portanto, não se encontra como um observador desse processo mas como um *participante integral* dentro dele.

*Participation in being, ... is not a partial involvement of man; he is engaged with the whole of his existence, for participation is existence itself. There is no vantage point outside existence from which its meaning can be viewed and a course of action charted according to a plan, nor is there a blessed island to which man can withdraw in order to recapture his self. The role of existence must be played in uncertainty of its meaning, as an adventure of decision on the edge of freedom and necessity.*⁸¹

Para Voegelin, o homem pode utilizar termos como ‘sujeito’ e ‘objeto’ em uma descrição da sua experiência cognitiva contanto que não se esqueça que esses são conceitos abstraídos de *eventos* que ocorrem *dentro* do processo da realidade. Para compreender como Voegelin enxerga os elementos constituintes desse processo e os efeitos que eles produzem na linguagem humana, o trecho a seguir é significativo:

*There is no such thing as a ‘man’ who participates in ‘being’ as if it were an enterprise that he could as well leave alone; there is, rather, a ‘something,’ a part of being, capable of experiencing itself as such, and furthermore capable of using language and calling this experiencing consciousness by the name of ‘man.’ The calling by a name certainly is a fundamental act of evocation, of calling forth, of constituting that part of being as a distinguishable partner in the community of being. Nevertheless, fundamental as the act of evocation is—for it forms the basis for all that man will learn about himself in the course of history—it is not itself an act of cognition... At the center of his existence man is unknown to himself and must remain so, for the part of being that calls itself man could be known fully only if the community of being and its drama in time were known as a whole.*⁸²

⁸¹ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 39-40

⁸² Idem. p. 40.

Como o homem se compreende como parte da realidade, o conhecimento que ele tem de si está condicionado à forma como ele compreende o drama do ser que se desenrola à sua volta. O drama em si mesmo é um mistério, mas o homem é compelido pelo fato bruto de sua existência a buscar o seu lugar dentro dele. O papel que adotará nesse drama - ou, em outras palavras, *a parte da realidade* que ele escolherá chamar pelo nome de 'Homem' - acarretará também uma interpretação do drama como um todo, por mais incompleto e imperfeito que essa interpretação possa ser.

Isso significa que uma antropologia filosófica estará sempre mesclada com uma ontologia geral - ou, em outras palavras, uma concepção da natureza humana sempre acarreta sempre uma concepção da realidade na qual o homem se insere e vice versa. A partir daí podemos tentar compreender a frase enigmática que abre o primeiro volume de *Order and History*: "Deus e homem, mundo e sociedade formam uma comunidade primordial do ser."⁸³ No cerne do processo de auto-iluminação que constitui a consciência humana, a experiência primordial que o homem tem de si mesmo é ao mesmo tempo a experiência que ele tem do mundo, da sociedade, e de Deus. Não podemos formar uma concepção de nenhum dos elementos dessa estrutura quaternária sem uma concepção concomitante dos outros três. Daí que uma ciência política que pretende lançar luz sobre os símbolos através dos quais o homem interpreta a sociedade precisará lançar luz também sobre os símbolos concomitantes através dos quais ele interpreta o mundo, a si mesmo, e o fundamento divino de sua existência.

Dos quatro parceiros da 'comunidade primordial do ser' que Voegelin descreve, talvez o menos dócil à teorização formal seja, evidentemente, *Deus*. Os instrumentos através dos quais Voegelin procura articular a aplicação analítica desse termo serão explorado no capítulo seguinte, mas cabem aqui algumas considerações preliminares. Voegelin de fato utiliza palavra 'Deus' com uma falta de pudor que pode causar estranhamento e, como coloca Eugene Webb, "the reader not yet familiar with Voegelin's thought and language [can encounter] a pitfall at this point." Continua Webb:

⁸³ Idem. p. 39.

*One might assume that to speak in such terms is to presuppose or to assert dogmatically the existence of an entity or entities to which the terms refer. The same is true with regard to the term 'transcendent', which Voegelin uses frequently; one might assume that it refers to a transcendent 'place' or 'state'. To make such assumptions, however, would be to miss entirely the perspective from which he is speaking. This is not the perspective of a nominalist language and metaphysics but of symbolic exegesis of the experience of existence as it is undergone by an individual capable of reflection on the experience and its structure. The terms used in the exegesis are not names of entities but symbols used to identify poles of the experiential tension and to suggest their character in relation to the tension.*⁸⁴

Dessa forma, os termos 'Deus' e 'homem', 'mundo' e 'sociedade' tal como empregados por Voegelin não se referem a entidades discerníveis em um campo objetivo mas a domínios da experiência humana que se realizam em tensão uns com os outros no processo auto-iluminativo da consciência. Dentro desse complexo de experiências iluminativas, Deus é um símbolo desenvolvido para representar a experiência de unidade derradeira no drama do ser, a fonte última de significado para o Todo da realidade, "the mystery that lets all meaningfully structured stories within the process [of reality] be experienced as substories of the comprehending story."⁸⁵

Mais será dito sobre como Voegelin enxerga o desenvolvimento e o significado de símbolos referentes ao fundamento divino do ser. Dentro dos propósitos do presente capítulo, no entanto, essa discussão deverá emergir gradualmente na medida em que discutirmos o papel desempenhado por símbolos na articulação e ordenamento da experiência humana.

3.3. Ernst Cassirer e a ação simbólica

Apesar das críticas que Voegelin teria à filosofia de Cassirer (algumas das quais abordaremos mais abaixo), ele dirá que sua obra representa "the most serious attempt to deal with the problem of the myth on principle"⁸⁶ e um passo importante "toward the restoration of theoretical relevance"⁸⁷ nas ciências humanas frente às amarras metodológicas impostas pelo positivismo. Isso indica

⁸⁴ WEBB. *Eric Voegelin: philosopher of history*. p. 64

⁸⁵ VOEGELIN. *In Search of Order*. p. 98. Ver também: HUGHES. *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*. p. 112

⁸⁶ VOEGELIN. *Selected book reviews*. p. 157

⁸⁷ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 11

que, apesar de eventuais divergências - sobre as quais trataremos na conclusão do presente capítulo - a *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer inclui elementos que serão úteis para a compreensão da abordagem voegeliniana desses mesmos problemas.

Um bom ponto de partida para a compreensão da filosofia de Cassirer é a diferenciação que ele faz entre signo e símbolo. Um *signo* – muitas vezes referido também como ‘sinal’ – é algo que anuncia a presença de um referente. Uma nuvem trovejante é sinal de que a chuva está próxima. Uma cicatriz aberta é sinal de que um indivíduo foi ferido. A corneta da alvorada é sinal de que é hora da tropa sair da cama. O signo portanto pode ser pensado também como um *sintoma* referencial, isso é, como uma decorrência material direta daquilo que significa. Um *símbolo*, por sua vez, é a invocação de algo que não está presente. A diferença se torna clara através de um exemplo: se eu lhe digo a palavra ‘fogo’ e você diz ‘onde?!’, você compreendeu a palavra como signo. No entanto se eu lhe digo ‘fogo’ e você diz ‘o que é que tem o fogo?’, você compreendeu a palavra como símbolo. No primeiro caso a palavra *apresenta* um referente presente, no segundo ela *representa* um referente ausente de modo que ele possa se prestar ao discurso reflexivo. Signos ocasionam uma reação; símbolos ocasionam uma resposta.⁸⁸

Cassirer dirá que quando a linguagem utiliza uma palavra como símbolo, ela não se restringe apenas ao objeto referido. A linguagem simbólica necessariamente se expande a partir do objeto, inserindo-o em uma série de relações que configuram todo um mundo simbólico. Através da linguagem, essas relações potenciais que giram em torno do objeto simbolizado são preservadas na consciência a despeito de não se atualizarem no momento em que se reflete sobre elas.⁸⁹ A capacidade de preservar potências é o que dá aos símbolos a sua força, tornando-os instrumentos “by which consciousness frees itself from passive captivity in sensorial impression and creates a world of its own”.⁹⁰ Assim as formas simbólicas podem ser vistas não apenas como reproduções imagéticas da

⁸⁸ “Signals and symbols belong to two different universes of discourse: a signal is a part of the physical world of being; a symbol is a part of the human world of meaning.” CASSIRER. *An essay on man*. 32.

Ver também: LANGER. “The Logic of Signs and Symbols”. In: *Philosophy in a new key*.

⁸⁹ Ver CASSIRER. *An essay on man*. p. 38.

⁹⁰ Ver CASSIRER. *The Philosophy of Symbolic Forms - Volume 2: Mythical Thought*. p. 14.

realidade objetiva, mas também como ‘órgãos’ de significação através dos quais o homem navega por um mundo que, embora não seja atual, é de todo modo real.⁹¹

Alguns exemplos devem clarificar a significância dessa formulação. Para Cassirer, até mesmo a compreensão daquilo que denominamos ‘fatos científicos’ depende da compreensão dos processos envolvidos no ato de simbolização. Devemos nos perguntar, pois, “what is the meaning of a scientific ‘fact’? Obviously no such fact is given in any haphazard observation or a mere accumulation of sense data. The facts of science always implies a theoretical, which means a symbolic, element.”⁹² Para exemplificar o elemento simbólico presente nas ciências, Cassirer enfatiza diversos passos cruciais que ocorrem no desenvolvimento das ciências naturais. Em Galileu, por exemplo, vemos a construção de um modelo representativo do universo cujo ponto de partida seria a concepção de um corpo isolado que pode se mover sem a influência de uma força externa. “Such a body had never been observed and could never be observed. It was not an actual body but a possible body - and in a sense it was not even possible, for the condition upon which Galileo based his conclusion, the absence of all external forces, is never realized in nature.”⁹³ De qualquer modo, sem o auxílio dessa concepção ‘irreal’ Galileu jamais teria sido capaz de propor a sua teoria - que, apesar de seu fundamento imaginativo, é tida como um dos grandes modelos descritivos das ciências naturais.

Algo semelhante ocorre em Newton na medida em que ele procura esquematizar o tempo e espaço em termos ‘absolutos’ - noções que também são alheias à experiência empírica do homem. A ideia de que tais noções são ‘verdadeiras’ somente se confere no sentido em que elas proporcionam a base para uma esquematização das *relações potenciais* contidas na realidade, e não de objetos empíricos.⁹⁴ Os sistemas científicos de Newton e Galileu portanto não são puras observações objetivas da realidade sensível mas um agregado de conceitos

⁹¹ Idem. p. 216-7. Usamos aqui o termo ‘atual’ de forma a significar uma potência que se atualiza.

⁹² CASSIRER. *An essay on man*. p. 59.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Idem. p. 44. “We must admit that abstract space has no counterpart and no foundation in any physical or psychological reality. The points and lines of the geometer are neither physical nor psychological objects; they are nothing but symbols for abstract relations. If we ascribe ‘truth’ to these relations, then the sense of the term truth will henceforth require redefinition. For we are concerned in the case of abstract space not with the truth of objects but with the truth of propositions and judgements.” Idem.

condensados em torno de uma forma simbólica que, como coloca Susanne Langer, reapresenta (*re-presents*) a realidade de modo a enfatizar e sistematizar certas relações potenciais prescritas na forma do símbolo.⁹⁵ Para Cassirer, portanto, na base dessas ciências estaria uma ação simbólica cuja intenção não é descrever a realidade ‘em si mesma’, mas proporcionar à consciência uma matriz intelectual através da qual as potências contidas na realidade se revelam.

Exemplos mais claros desse tipo de operação ocorrem nas ciências humanas. Em Rousseau, por exemplo, vemos evocada a concepção de um ‘estado natural do homem’ cuja função última não era a de descrever a realidade mas de *reapresentá-la* de modo a despertar novas reflexões sobre a realidade humana. Como a reveladora citação que Cassirer extrai do próprio Rousseau nos mostra, o ‘homem natural’ está longe de ser um conceito descritivo. Diz Rousseau:

*Let us begin by laying aside facts, for they do not affect the question. The researches, in which we may engage on this occasion, are not to be taken for historical truths, but merely as hypothetical and conditional reasonings, fitter to illustrate the nature of things than to show their true origin; like those systems which our naturalists daily make of the formation of the world.*⁹⁶

No capítulo anterior mencionamos como metáforas tal como a da ‘secularização’ podem ampliar o alcance conceitual das ciências humanas. Símbolos agem de maneira semelhante ao evocarem uma série de relações analógicas que podem se prestar à construção de um novo mundo simbólico - ou, em alguns casos, de uma nova ciência. Os insights de Galileu, Newton, Rousseau e de milhares de outros cientistas naturais e sociais se devem, portanto, a um peculiar lance construtivo da ação simbólica que, anterior à percepção objetiva, evoca algo não-objetivo que dirige a atenção do homem a uma certa dimensão da realidade, iluminando uma nova área do ser que se abre para a exploração da consciência humana.⁹⁷

Em sua *Teoria da Interpretação*, Paul Ricoeur aponta algumas características semelhantes da linguagem simbólica. Diz o filósofo francês que a metáfora, embora possa ser analisada estritamente no campo linguístico, funciona como uma espécie de ‘reagente’ que permite acesso a um ‘campo não-linguístico’ de ação simbólica. Isso porque, quando a metáfora se torna um símbolo, ela cria

⁹⁵ LANGER. “The Symbolic Transformation of Experience”. In: *Philosophy in a new Key*.

⁹⁶ CASSIRER. *An essay on man*. p. 61-62.

⁹⁷ Idem. p. 59-61

um ‘universo contextual’ de exegese infundável. Os conceitos que surgem de dentro desse universo não abarcam o símbolo mas dão testemunho do contínuo processo de interpretação que o símbolo ocasiona. As relações que ele apresenta “não são tão meticulosamente articuladas a um nível lógico”, mas não obstante símbolos e metáforas podem servir como modelos de análise científica pois, “na linguagem científica, um modelo é essencialmente um procedimento heurístico que serve para demolir uma interpretação inadequada e abrir caminho para uma interpretação nova e mais adequada.”⁹⁸ Daí que Ricoeur afirma, semelhantemente a Cassirer, que modelos teóricos “consistem na construção de um objecto imaginário mais acessível à descrição como um domínio mais complexo da realidade”.⁹⁹

A criação de modelos mais adequados para a apreensão da realidade implica um aspecto de ‘novidade’ no ato simbólico que não pode ser abarcado na análise puramente linguística. O *ato simbólico* significa não somente uma representação descritiva mas um ato de incorporação - trata-se, como coloca Ricoeur, da *assimilação* de um modo de ver e, por consequência, de um modo de ser. Daí que Ricoeur dirá que o símbolo une a ordem da linguagem à ordem do ser - e como o mundo simbólico é um mundo não somente repleto de ‘coisas’ mas de potências, o homem é concomitantemente concebido nesse universo “como *um poder de existir*, indirectamente discernido a partir de cima, de baixo e lateralmente”¹⁰⁰ (ou, como Voegelin colocaria, um *participante* ativo da realidade). Daí que o símbolo pode ser tido como uma mescla de discurso e impulso, sentido e força, semântica e energética,¹⁰¹ e “eis porque falamos de *assimilação* mais do que de *apreensão*” de um universo contextual simbolicamente construído.¹⁰²

⁹⁸ RICOEUR. *Teoria da Interpretação*. p. 78.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Idem. p. 75.

¹⁰¹ Idem. p. 71

¹⁰² “Eis porque a teoria dos símbolos se aproximou da teoria kantiana do esquematismo e da síntese conceptual... Não é necessário negar o conceito para admitir que os símbolos suscitam uma exegese infundável. Se nenhum conceito pode esgotar a exigência de ulterior pensamento produzido pelos símbolos, esta ideia significa apenas que nenhuma categorização dada por abarcar todas as possibilidades semânticas de um símbolo.” Idem. p. 69.

Outro exemplo útil de um universo contextual engendrado por uma ação simbólica é o campo da ética. A dinâmica simbólica aqui é facilmente reconhecível, pois a ética evidentemente tem origem em uma ação imaginativa que concebe a realidade não somente em sua atualidade mas em sua potencialidade. Trata-se, em outras palavras, de um modo de ver que não presta atenção somente nas ações que os homens tomam mas também nas ações que eles *poderiam e deveriam* tomar.¹⁰³ Por todas as objeções que se possam fazer contra o caráter não-objetivo da ética, poucos negariam que o ato imaginativo que permite a sua existência de fato abre o caminho para reflexões cruciais à existência humana e social. Com base nisso, podemos enfatizar novamente por que Voegelin consideraria a perspectiva positivista inadequada para a ciência política. Ao equacionar a verdade com fatos, ela não confere ao *dever ser* o seu devido lugar no *ser*, e por isso jamais será capaz de fornecer um modelo inteiramente adequado nem para a orientação intelectual nem para a orientação existencial do homem.¹⁰⁴ Tanto Voegelin quanto Cassirer concordariam que o homem não vive somente em sua atualidade mas se encontra em um diálogo real e constante com suas potencialidades por meio dos símbolos que ele cria e assimila. Através desse diálogo ele reconfigura e redefine essas potencialidades, reconfigurando o seu mundo e redefinindo a si próprio no processo. Daí que Cassirer se refere às formas simbólicas como partes de um mesmo e único processo espiritual através do qual o homem se emancipa das forças que obstruem o alcance da sua consciência.

¹⁰³ CASSIRER. *An essay on Man*. p. 60.

¹⁰⁴ Ao tratar o propósito da ciência como o de oferecer não somente orientação intelectual mas também ‘existencial’ ao homem, Voegelin parece não traçar uma distinção muito clara entre o que convencionalmente se consideraria ciência política, de um lado, e *filosofia* política, do outro. Em carta a Leo Strauss, ele escreve: “*Epistēmē* não é apenas uma função do entendimento, é também, no sentido aristotélico, uma *aretē* dianoética. É para esse aspecto *não* cognitivo da *epistēmē* que eu uso o termo ‘existencial.’” “Eric Voegelin para Leo Strauss, 2 de Janeiro de 1950”. In: *Fé e Filosofia Política*. p. 92

3.4. O objeto do mito

Apesar da ‘comensurabilidade’ que Cassirer enxerga entre os símbolos da ciência e do mito,¹⁰⁵ ele dirá que as duas formas são movidas por motivações fundamentalmente diferentes. Ele rejeita abordagens que reduziriam o mito a uma espécie de ‘ciência primitiva’ que procura ‘explicar’ o mundo da mesma forma que pretendemos extrair explicações das ciências naturais modernas. Cassirer observa que uma natureza regida por leis abstratas e impessoais simplesmente “does not exist for myths. The world of myth is a dramatic world - a world of actions, of forces, of conflicting powers... All objects are benignant or malignant, friendly or inimical, familiar or uncanny, alluring and fascinating or repellent and threatening.”¹⁰⁶ Isso já sugere que as dimensões da realidade que o mito procura organizar são radicalmente diferentes daquelas que as ‘leis naturais’ da ciência articulam.

Cassirer procura enfatizar que a linguagem mítica, fortemente entrelaçada a linguagem ritual, “consists much more in *actions* than in mere images or representations.”¹⁰⁷ O mito está muito mais interessado em *evocar um modo de ser* do que descrever qualquer coisa que seja. O propósito dessa visão não é apenas proporcionar uma imagem que faça sentido do mundo, mas uma imagem que faça sentido do próprio homem. Daí que Cassirer observa que nas ‘explicações’ mitológicas do universo “we always find a primitive anthropology side by side with a primitive cosmology”¹⁰⁸ - para o homem pré-moderno, de nada vale uma descrição do mundo quando não acompanhada de uma tentativa de esclarecer qual é a sua própria posição nessa comunidade do ser. Enquanto o ‘universo’ descrito pela ciência moderna abstrai qualquer senso de hierarquia valorativa, o ‘cosmo’ primitivo é impensável sem um princípio de ordem e um mapeamento existencial capaz de orientar o espírito humano.

¹⁰⁵ SKIDELSKY. *The Last Philosopher of Culture*. p. 101.

¹⁰⁶ CASSIRER. *An essay on man*. p. 76-7

¹⁰⁷ Idem. p. 79.

¹⁰⁸ Para a mentalidade mitológica, “The question of the origin of the world is inextricably interwoven with the question of the origin of man.” CASSIRER, *Essay on Man* p. 3.

Com essas observações ainda não respondemos a pergunta: De que maneira esse mapa existencial se materializa na linguagem? Para procurar a resposta, precisamos nos referir àquilo que Bernard Lonergan apontou como “both the strength and weakness of early language”:¹⁰⁹ A linguagem primitiva parece não ter dificuldade em representar manifestações perceptuais ou, em outras palavras, de dar nome a coisas que podem ser externamente apontadas ou diretamente percebidas. Por outro lado, há categorias genéricas e impulsos subjetivos que não podem ser diretamente apontadas ou externamente percebidas, e será somente na medida em que essas experiências são projetadas em objetos do mundo exterior que a sua expressão articulada poderá ter início. Por isso que os objetos sensíveis que o homem mitológico utiliza em suas representações jamais se referem somente àquela ‘coisa’, mas ao que Langer chama ‘aquele *tipo* de coisa’.¹¹⁰ O objeto, não sendo percebido isoladamente da sua inserção no grande drama do ser, deixa de ser uma mera percepção sensorial e se presta à articulação simbólica das categorias que evoca, percebidas no mundo mítico como forças cósmicas com as quais o objeto se relaciona. Isso porque, de acordo com Voegelin, um “typical feature in the process of symbolization is the attempt at making the essentially unknowable order of being intelligible as far as possible through the creation of *symbols that interpret the unknown by analogy with the really, or supposedly, known.*”¹¹¹ Daí que, enquanto a força de um afeto não é inteiramente discernível, ela adquire na objetificação mitológica uma ‘forma’ que permite um primeiro vislumbre da sua natureza.

Para corroborar essa exposição da dinâmica mito-simbólica, diversos autores apontam como a linguagem primitiva costuma representar aquilo que hoje entendemos como categorias abstratas através de objetos concretos. Raramente encontramos nas sociedades primitivas uma concepção, por exemplo, do perigo ‘em si mesmo’. Para a mente mitológica, o perigo não é uma ideia abstrata - ele é uma criatura que habita a escuridão da selva e ameaça de morte aqueles que não estão preparados para enfrentá-la. Daí também que o amor, tal como imaginado pelos gregos antigos, só se torna uma ‘ideia’ com o advento da filosofia. Antes disso, o amor é verdadeiramente um personagem, um deus alegre cujas flechas

¹⁰⁹ LONERGAN. *Method in Theology*. p. 87.

¹¹⁰ LANGER. *Philosophy in a new key*. p. 89.

¹¹¹ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 43.

atingem sem dó os indefesos corações humanos. Na medida em que esses integrantes da comunidade do ser adquirem personalidade e se inserem numa narrativa organizada, essa narrativa servirá para organizar na psique humana as atitudes que devem ser adotadas perante o mundo no qual o drama do ser se desenrola - uma drama dentro do qual o amor e o perigo desempenham um papel misterioso porém tangível.

O psicólogo Jordan Peterson sugere que, para compreender como o comportamento afetivo é organizado mitologicamente na psique humana, podemos nos fazer valer das ideias modernas de ‘estímulo’ e ‘instinto’. Utilizar esses conceitos, diz Peterson, implica um modo de pensar onde não se distingue claramente aquilo que estimula uma resposta da resposta em si mesma.¹¹² Para distinguir uma ação humana daquilo que ocasiona a ação, é antes preciso saber distinguir “what is *us* from what is *world*”, algo que só é possível quando desenvolvemos métodos empíricos para abstrair “motive and affective power from the ‘object’, and leave it standing in its purely sensorial and consensual aspect”. Operar essa forma de abstração é difícil quando objetos são percebidos não somente como ‘coisas’ mas como ‘aquele tipo de coisa’ no sentido que Langer dá à expressão, isso é, quando objetos estão invariavelmente mesclados com os afetos que evocam.

A incapacidade de expressar a realidade de maneira a abstrair características puramente empíricas dos objetos sem dúvida dificultará o desenvolvimento de uma ciência empírica, mas Peterson argumenta que a objetificação mitológica dos afetos humanos oferece, por outro lado, um poderoso instrumento para a organização desses afetos. Esse processo permite que as diferentes forças que competem pelo domínio da psique humana entrem em cena através da imaginação criativa, onde suas potencialidades começarão a ser articuladas e melhor compreendidas. A narrativa mitológica fornece então uma espécie de ‘arena’ cósmica onde essas diversas potências entram em conflito e testam sua força.

¹¹² PETERSON. *Maps of Meaning: the architecture of belief*. p. 114.

*We no longer personify such 'instincts', except for the purpose of literary embellishment, so we don't think of them 'existing' in a 'place' (like heaven, for example). But the idea that such instincts inhabit a space - and that wars occur in that space - is a metaphor of exceeding power and explanatory utility. ... [for] motive forces do wage war with one another [and are] forced to come to terms with their powerful 'opponents' in the intrapsychic hierarchy.*¹¹³

Desta forma, mesmo que não se acredite na veracidade factual da narrativa, o mito ainda poderá representar uma 'verdade' da condição humana para a consciência mitológica. Com o auxílio do mito, o homem verá os deuses que emergem vitoriosos dessa batalha cósmica como aqueles que devem ter mais influência nas nossas ações e decisões no mundo real, e as atitudes que o herói mítico adota perante essas forças será também a atitude que devemos emular de modo que as vicissitudes do real sejam enfrentadas de modo significativo e eficaz. Como coloca Langer, as façanhas de um herói mítico que se defronta com deuses, monstros, fadas, espíritos e outros habitantes bizarros do mundo mitológico "may be make-belief, but the forces that challenge him are apt to be taken seriously. They belong to the real world, and their symbols mean something beyond the pipe-dreams in which they were formulated."¹¹⁴ Daí que Cassirer dirá também que, apesar dos conteúdos da mitologia terem "lost all objective and cosmological value" frente à ciência moderna, "their anthropological value persists. In our human world we cannot deny them and we cannot miss them; they maintain their place and their significance."¹¹⁵

Entre os mais clássicos exemplos da batalha mítica entre forças intrapsíquicas estão na poesia homérica - uma narrativa onde, como aponta Lonergan, processos mentais internos são frequentemente representados através de embates personificados: "Where we would expect an account of the hero's thoughts and feelings, Homer has him converse with a god or goddess, with his horse or a river, or with some part of himself such as his heart or his temper."¹¹⁶ A agência humana é vista então menos como resultado de um processo reflexivo interno do que como resultado de um conflito exterior de natureza cósmica que arrebatava os homens e os povos. O conflito sangrento entre Gregos e Troianos seria no fundo

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ LANGER. *Philosophy in a new key*. p. 185.

¹¹⁵ CASSIRER. *An Essay on Man*, p. 77

¹¹⁶ LONERGAN. *Method in Theology*. p. 88.

um reflexo da tumultuosa relação entre habitantes do Monte Olimpo, um conflito mal-resolvido que leva os homens a raptarem donzelas, declararem guerra, cometerem atos de nobreza e covardia. Embora esses personagens possam ser louvados ou condenados com base em suas decisões pessoais, é comum que a justificativa dessas ações se dê pela inserção delas em um conflito cósmico externo.¹¹⁷ Somente mais tarde - através da poesia lírica, da tragédia, e da filosofia pré-socrática - os Helenos elaborariam uma linguagem mais diferenciada para expressar os dramas internos da alma humana. Antes desse processo gradual de aquisição simbólica se desenrolar, no entanto, o mito permanece o instrumento proeminente na organização do cosmos em que vive o *homo symbolicum*.

3.5. Consustancialidade e representação

Cassirer descreve a forma simbólica do mito como aquela em que “all spontaneity is felt as receptivity, all creativity as being, and every product of subjectivity as so much substantiality.”¹¹⁸ Ao senso comum moderno, essa característica da linguagem primitiva pode sugerir que faltava ao homem antigo algo como ‘saber separar as coisas’ ou, mais especificamente, diferenciar o ‘eu’ do ‘mundo’. Mencionamos mais acima como, para Voegelin, “*Deus e homem, mundo e sociedade*”, formam uma comunidade primordial do ser que é sempre experienciada em sua unidade. Apesar dessa unidade experiencial, o homem gradualmente buscará articular as fronteiras entre os parceiros da comunidade do ser através de símbolos que variam em *níveis de compactação e diferenciação*. No programa de estudo que havia planejado para *Order and History*, Voegelin propõe que “the history of symbolization is a progression from compact to differentiated experiences and symbols”¹¹⁹ na medida “em que a análise reflexiva, respondendo à pressão da experiência, gerará símbolos mais adequados à sua tarefa. Blocos compactos do cognoscível serão *diferenciados* em suas partes componentes, e o

¹¹⁷ Em seu estudo da poesia de Homero, Voegelin argumentará que o poeta procurava dar expressão não só a desordem psíquica dos homens mas também à desordem social de sua época. Ver VOEGELIN. *The World of the Polis*. p. 135-180

¹¹⁸ CASSIRER. *Language and Myth*. p. 62.

¹¹⁹ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 43

próprio cognoscível será gradualmente distinguido do essencialmente incognoscível.”¹²⁰

Isso significa dizer que dentro das primeiras sociedades humanas os instrumentos disponíveis para distinguir substâncias e categorias de fato serão conceitualmente limitados. Nessas sociedades, diz Voegelin, a “comunidade do ser é vivenciada com tal intimidade que a *consustancialidade* dos parceiros se sobrepõe à separação de substâncias.”¹²¹ Essa fluidez de substâncias se aplica também ao homem, o que significa dizer que, antes do surgimento de uma metodologia empírica capaz de distinguir conceitualmente sujeito e objeto, o homem só será capaz de conceber o seu ‘eu’ como mesclado às forças cósmicas que o rodeiam, fazendo com que aquela parte da sua substância que é única e exclusiva ao homem só entre em cena gradualmente e tardiamente no mundo dos símbolos - como nos é sugerido pelo surgimento relativamente recente de símbolos que se referem, por exemplo, ao livre-arbítrio humano.¹²²

Se a mentalidade mitológica tem dificuldade em distinguir o que é *homem* do que é *mundo*, também ela terá dificuldade em distinguir o que é *homem* do que é *sociedade*.¹²³ Como nenhuma narrativa simbólica pode surgir se não em um contexto social, o mito que posiciona o homem no drama do ser dificilmente evitará uma justificação cósmica para a existência da coletividade humana na qual ele está inserido. O mapa existencial que orienta o espírito humano servirá então para que entre em cena as forças que competem pela ordem não apenas da psique, mas de toda a sociedade humana. Dessa maneira, tanto homem e sociedade serão abarcados por uma única simbologia compacta e abrangente que procura dar conta da natureza dos dois - a narrativa toma então a forma de uma cosmo-antropo-socio-logia.

¹²⁰ Idem. p. 43.

¹²¹ Idem. p. 41

¹²² A *Stanford Encyclopedia of Philosophy* data as mais antigas discussões articuladas em torno desse símbolo no século IV a.C., com Platão e Aristoteles.

¹²³ Na mentalidade cosmológica, o homem só é verdadeiramente homem na medida em que participa da ordem cósmico-social. Aquele que vive fora desse *cosmion* é algo menos que um homem, e daí que a palavra para designar o ‘ser humano’ na linguagem do Egito Antigo será a mesma palavra que significa ‘egípcio’. Ver FRANKFORT. “Myth and Reality”. In: *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. p. 33.

Apesar dessa experiência de consubstancialidade entre homem e sociedade ser explicitamente evidente nos símbolos compactos dos mitos primitivos, vale dizer que ela não é de toda estranha à modernidade. Basta ver quantos homens modernos tendem a associar o seu senso de identidade à sua ideologia política - e o quanto o colapso de uma narrativa ideológica pode ter um efeito existencialmente devastador para um militante desiludido. Exemplos abundantes de devoção fanática e desencanto profundo com narrativas ideológicas sugerem que algo da natureza do homem moderno permanece dinamicamente condicionado à assimilação de um *modo de ver* a sociedade que leva a um concomitante *modo de ser*. Daí poderíamos deduzir que algo da consubstancialidade entre homem e sociedade permanece em voga na linguagem política moderna - uma hipótese que só teremos ocasião de explorar superficialmente no presente trabalho.¹²⁴

Seja como for, Voegelin dirá que entre as principais funções de um símbolo que justifica uma ordem política está a evocação de um modo de ser que seja socialmente harmonioso. Para isso, o símbolo deverá promover um modo de ver a sociedade que seja consistente com as concepções que o homem tem de si mesmo e do seu papel mais abrangente no drama do ser. Daí que podemos compreender o trecho supracitado em que Voegelin descreve a sociedade como um *cosmion*, ou ‘pequeno mundo’ que abriga a dimensão simbólica da sociedade. Para Voegelin, esse *cosmion* se expressa

*through an elaborate symbolism, in various degrees of compactness and differentiation—from rite, through myth, to theory—and this symbolism illuminates it with meaning insofar as the symbols make the internal structure of such a cosmion, the relations between its members and groups of members, as well as its existence as a whole, transparent for the mystery of human existence.*¹²⁵

¹²⁴ O quanto essa experiência de consubstancialização permanece em voga na política moderna é uma pergunta que se defronta com obstáculos teóricos e metodológicos colossais. De qualquer forma, nos parece que a obra de Voegelin é capaz de demonstrar que ao menos as *condições de possibilidade* para que essas experiências se manifestem na modernidade estão definitivamente dadas por certas formulações ideológicas. Falaremos mais abaixo sobre esse tema. Para uma análise do quanto visões de mundo podem ser constitutivas do senso de identidade de indivíduos, ver WEBB. *Worldview and Mind: Religious Thought and Psychological Development*.

¹²⁵ VOEGELIN. *The new science of politics*. p. 23.

Voegelin dirá, portanto, que toda sociedade que pretende agregar pessoas em uma ordem politicamente organizada é incumbida da tarefa de criar a imagem de um mundo ordenado, um *cosmion* que sirva de abrigo simbólico para o mistério da existência humana e, concomitantemente, como justificativa para a sua existência coletiva. Sem um mundo simbólico comum, uma sociedade não será capaz de formar o que Voegelin chama de *homonoia* - o termo original é de Aristoteles, e Voegelin o traduz para o inglês como ‘*like-mindedness*’. As traduções brasileiras da obra de Voegelin utilizam termos como ‘harmonia espiritual’ ou ‘substância comunitária’. Para os nossos propósitos, podemos dizer que se trata da homogeneidade existencial mínima que uma sociedade exige de seus membros para que permaneça uma comunidade coesa. É só quando há esse denominador comum no modo de experimentar a participação na ordem do ser que os homens serão substancialmente capazes de se comunicar, pois que somente assim eles viverão na mesma ‘realidade’, isso é, em um mundo estruturado não somente pelas mesmas coisas e pelas mesmas pessoas, mas pela mesma orientação existencial.

Esse *cosmion* simbólico, como já sugerimos, é capaz de abrigar a psique individual e gerar uma *homonoia* social na medida em que cria a possibilidade de tanto o homem quanto a sociedade se localizarem em uma narrativa – seja mítica, ideológica, ou de outra natureza qualquer – onde a ação se orienta por um papel a ser desempenhado no drama do ser.¹²⁶ Quando o homem enxerga uma ordem política como integrada no verdadeiro sentido desse grande drama, é aí que Voegelin dirá que essa ordem é *representativa*. Em seu *New Science of Politics*, ele distingue claramente a ‘representação’ no sentido *institucional* (objeto primário das ciências políticas modernas) e a ‘representação’ no sentido *existencial* que procuramos descrever aqui. Na sua crítica da ciência política moderna, Voegelin enfatiza que arrogar o conceito de ‘representatividade’ a um tipo particular de articulação institucional “is a symptom of political and civilizational provincialism. And provincialisms of this kind, when they obscure the structure of reality, may become dangerous.”¹²⁷ O perigo por trás dessas teorizações ‘provincianas’, como já sugerimos, está na ofuscação de fatores

¹²⁶ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 27-28

¹²⁷ Idem. p. 50.

essenciais que constituem os processos sociais. Voegelin dirá que para que um governo seja verdadeiramente representativo, “it is not enough for [it] to be representative in the constitutional sense, ... it must also be representative in the *existential* sense of *realizing the idea* of the institution.”¹²⁸ O aviso implícito nessa formulação soará mais claro para aqueles que testemunharam o surgimento dos autoritarismos modernos, pois que “If a government is nothing but representative in the constitutional sense, a representative ruler in the existential sense will sooner or later make an end of it; and quite possibly the new existential ruler will not be too representative in the constitutional sense.”¹²⁹ No mesmo trecho, Voegelin argumenta que o aviso também serve para explicar o fracasso das tentativas de exportar ‘instituições representativas’ para sociedades que não haviam assimilado o modo de ver e ser necessário para considerá-las verdadeiramente representativas - um erro de cálculo que custou muito sangue e suor às relações internacionais modernas.¹³⁰

3.6. Verdade e representação

Voegelin procura argumentar que, para aqueles que criam e assimilam os símbolos de um *cosmion* social, esses símbolos serão tidos como ‘verdadeiros’.¹³¹ Na medida em que constroem narrativas que abrangem a ordem da existência, sociedades históricas portanto se vêem elas mesmas como representantes da verdade que transcende a própria sociedade.

Para tornar menos abstrata a dinâmica através da qual uma sociedade procura se justificar como representante da verdade, podemos começar colocando um exemplo hipotético: suponhamos que alguém diga - como é comum ocorrer no colóquio popular - que ‘não existe verdade’. Mesmo que o enunciador desta frase esteja convicto da sua validade proposicional, isso não elimina a questão da verdade de sua existência, isso é, da *maneira como ele deve ser no mundo*. Afinal, se para ele é verdade que não existe verdade, então é verdade que ele deve viver

¹²⁸ Idem. p. 49.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ “Our own foreign policy was a factor in aggravating international disorder through its sincere but naive endeavour of curing the evils of the world by spreading representative institutions in the elemental sense to areas where the existential conditions for their functioning was not given...”

Idem. p. 51

¹³¹ Idem. p. 53.

como se não houvesse verdade. A aparente confusão deve se esclarecer quando transposta para o nível da sociedade: suponhamos agora que uma *sociedade* se considere absolutamente secular e pluralista, não admitindo ser guiada por nenhuma ‘verdade absoluta’. De um modo ou de outro, essa sociedade ainda precisará se constituir concretamente de forma a comportar a possibilidade de várias verdades antagônicas conviverem harmoniosamente, isso é, ela deve criar uma constituição apropriada que *reflita* a verdade de que não existe verdade absoluta. Pois se é verdade que não existe verdade absoluta pela qual se possa guiar uma sociedade, portanto é verdade que deve-se criar dispositivos institucionais concretos para acomodar o almejado pluralismo de verdades.

Não desejamos entrar na questão se tal forma institucional é viável ou se é realmente possível um indivíduo viver como um cético-relativista em sentido absoluto. Com esse exemplo procuramos apenas ilustrar que qualquer proposição que reivindique para si o status de ‘verdade’ (mesmo que se trate de uma negação cético-relativista da própria verdade) incita a manifestação de uma *verdade existencial* correspondente. Nenhuma proposição, por mais válida que seja no âmbito lógico-formal, encerra em si o fato da existência humana. Daí que, seja qual for a ‘verdade’ que o homem procura articular na sua linguagem, ela necessariamente incorporará à sua descrição do ser algum *modo de ser* correspondente. É a essa dimensão da ‘verdade’ que Voegelin se refere quando diz que uma sociedade procura se constituir como representativa da verdade.

Para dar outro exemplo desse processo de representação, o estudo de Voegelin sobre as *sociedades cosmológicas* é particularmente útil. Nessas sociedades arcaicas, dirá Voegelin, a compacidade dos símbolos faz com que os domínios que hoje diferenciamos das ciências naturais, da religião e da política sejam integrados em um complexo simbólico abrangente e unificado que justifica tanto a ordem natural quanto a ordem social quanto a ordem divina. Por esse motivo que, dentro do contexto cosmológico, dizer que ‘a sociedade é injusta’ seria quase equivalente a dizer, na era moderna, que a *natureza* é injusta. O pronunciamento pode ser feito, mas sabemos que simplesmente não há uma ‘outra’ natureza mais justa que possa ser contraposta à sua manifestação atual. Todos compreendem de uma forma ou outra que a natureza *é o que é*. Por mais enigmático que seja o arranjo de forças que a sustenta, as leis da natureza representam para nós algo como uma verdade cósmica, algo dentro do qual o

homem pode manobrar mas que somente um poder divino poderia alterar. Na ordem cosmológica, não havendo instrumentos conceituais para distinguir a sociedade do resto do cosmos (ou, em outras palavras, de distinguir o que é *sociedade* do que é *mundo*), a ordem do cosmos é a mesma que torna verdadeira e justa a ordem da sociedade. Em outras palavras: dentro do simbolismo cosmológico, a sociedade é representativa da verdade do cosmos por ser consubstancial ao próprio cosmos.

As a matter of fact, this relation is to be found as far back as the recorded history of major political societies beyond tribal level goes. All the early empires, Near Eastern as well as Far Eastern, understood themselves as representatives of a transcendent order, of the order of the cosmos; and some of them even understood this order as 'truth'. Whether one turns to the earliest Chinese sources in the Shû King or to the inscriptions of Egypt, Babylonia, Assyria, or Persia, one uniformly finds the order of the empire interpreted as a representation of cosmic order in the medium of human society. The empire is a cosmic analogue, a little world reflecting the order of the great, comprehensive world. Rulership becomes the task of securing the order of society in harmony with cosmic order; ... the great ceremonies of the empire represent the rhythm of the cosmos; festivals and sacrifices are a cosmic liturgy, a symbolic participation of the cosmion in the cosmos; and the ruler himself represents the society, because on earth he represents the transcendent power which maintains cosmic order. The term 'cosmion,' thus, gains a new component of meaning as the representative of the cosmos.¹³²

Dentro das várias ordens políticas que Voegelin estuda, talvez em nenhum outro símbolo a integração da verdade cósmica que se incorpora à ordem social é tão claramente representada quanto no *Maat* do Antigo Egito. Sobre a polivalência desse símbolo cosmológico, Voegelin explica que o termo “é compacto demais para ser traduzido por uma palavra individual numa língua moderna. Como a *Maat* do cosmos, ela teria de ser traduzida como ordem; como a *Maat* da sociedade, como bom governo e justiça; como a *Maat* do verdadeiro entendimento da realidade ordenada, como verdade.”¹³³ Dessa forma, tudo que o homem experimenta em sua existência natural, social, e individual se reporta diretamente à mesma fonte ordenadora do *Maat* divino. O *Maat* divino perpassa todo o cosmo e toda a sociedade. Ele se transmite do deus ao faraó, cuja soberania se torna então o condutor da verdade divina para o ordenamento social. As instituições reais, quando propriamente dirigidas pelo faraó, estarão imbuídas de

¹³² Idem. p. 54.

¹³³ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 118-9

Maat, assim como os agentes do faraó que agem sob a sua vontade. Essa transmissão da verdade divina da realeza até os agentes reais é, durante algum tempo, operada de modo hereditário, mas o mesmo princípio será evocado também nos processos de burocratização que se observam na IV Dinastia, onde o faraó apontaria funcionários para agir em seu nome. Voegelin cita o relato de Rekhmire, o vizier de Tutmoses III, na ocasião de sua nomeação:

*My abilities were not as they had been: my yesterday's nature had altered itself, since I had come forth [...] to be the Prophet of Maat... I acted in conformance with that which he [pharaoh] had ordained. . . . I raised maat [justice] to the height of heaven; I made its beauty circulate to the width of the earth. . . . When I judged the petitioner, I was not partial. I did not turn my brow for the sake of reward. I was not angry at a petitioner, nor did I rebuff him, but I tolerated him in his moment of outburst. I rescued the timid from the violent.*¹³⁴

Na ordem cosmológica do Egito, portanto, a verdade do cosmo se transmite “from the god, through the pharaoh and his administrators, into the existence of the humblest, most timid petitioner in court.”¹³⁵ Deste modo toda a sociedade Egípcia pode ser tida como representativa da verdadeira ordem do ser. Assim devemos entender que o símbolo cosmológico da verdade “não é nem uma teoria, nem uma alegoria. Ela é a expressão mítica da participação, experimentada como real, da ordem da sociedade no ser divino que também dá ordem ao cosmo”, e daí que faz sentido falar de uma experiência onde “cosmo e império são, em substância, uma mesma unidade.”¹³⁶

Sendo a sociedade consubstancial à natureza e sendo a natureza uma só, o “império é, assim, um microcosmo que, por princípio, só pode existir no singular.”¹³⁷ Isso significa que, por mais que o império cosmológico seja obrigado a reconhecer a existência de formas alternativas de simbolização, existe “uma incompatibilidade lógica com a existência de poderes rivais fora do análogo cósmico.”¹³⁸ Não será incomum, portanto, que guerras sejam interpretadas dentro do simbolismo cosmológico de modo que os exércitos do rei atuem como um braço do poder divino que ordena a sociedade e o cosmos. Assim, “those who are on the side of order represent the truth, while their enemies represent disorder and

¹³⁴ Idem. p. 120-121.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Idem. p. 66.

¹³⁷ Idem. p. 65.

¹³⁸ Idem.

falsehood” - os exércitos inimigos precisam ser suprimidos de modo não apenas a restabelecer a paz da sociedade, mas a restaurar a ordem do cosmos.¹³⁹

Voegelin enxerga essa mesma dinâmica de representação em várias ordens políticas de eras posteriores. Ele analisa, por exemplo, as mensagens enviadas pelo Khan Mongol às autoridades europeias que questionavam a legitimidade dos massacres promovidos pela Horda Dourada nos reinos cristãos. A resposta do Khan é ilustrativa do modo de simbolização auto-justificativa do imperialismo mongol:

*The eternal God has killed and destroyed the men in those realms.
Save by the order of God, anybody by his own force, how could he kill, how could he take?*

...
*By the virtue of God,
From the rising of the sun to its setting,
All realms have been granted to us.
Without the Order of God
How could anyone do anything?*¹⁴⁰

Para Voegelin, essas palavras refletem uma sofisticada teologia política. De acordo com a lei mongol, o Khan é considerado ‘imperador de todos os homens sob a terra’, o que significa dizer que seu império mundial já existe *de jure* mesmo que ainda não esteja realizado *de facto*. O Khan pode se arrogar tal poder pois sua ordem é construída em torno da verdade inegável que rege o *cosmion* mongol: Deus concede poder àquele que o conquista. A Ordem de Deus legitima a sociedade que reconhece essa verdade, e aquele que a coloca em ação adquire através dela a soberania sobre todo o mundo - mesmo sobre aquele mundo ainda por conquistar. Os inimigos do Khan portanto não estão em ‘guerra’ contra a Ordem de Deus. Sendo integrantes *de jure* do império mongol, eles são apenas rebeldes que vivem na mentira, ignorantes da verdade cósmica que rege o mundo.

Para Voegelin, devemos ter em mente que tanto o império cosmológico quanto a Ordem de Deus mongol “are not oddities of a remote past but instances of a structure in politics that may occur at any time, and especially in our own.” O princípio desse modo de representação permanece vivo e atuante em diversas ordens políticas da modernidade, como ele procura demonstrar na sua descrição do imperialismo soviético:

¹³⁹ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 55.

¹⁴⁰ Idem. p. 58.

*In Marxian dialectics, for instance, the truth of cosmic order is replaced by the truth of a historically immanent order. Nevertheless, the Communist movement is a representative of this differently symbolized truth in the same sense in which a Mongol Khan was the representative of the truth contained in the Order of God Its order is in harmony with the truth of history; its aim is the establishment of the realm of freedom and peace; the opponents run counter to the truth of history and will be defeated in the end; nobody can be at war with the Soviet Union legitimately but must be a representative of untruth in history, or, in contemporary language, an aggressor; and the victims are not conquered but liberated from their oppressors and therewith from the untruth of their existence.*¹⁴¹

O processo é parecido com o que vimos no capítulo anterior através dos estudos de Koselleck sobre as concepções histórico-filosóficas da modernidade. Na medida em que o revolucionário moderno se justifica com prerrogativas histórico-filosóficas (explícitas ou não), ele também se apresenta como representante da verdade da história - e daí que a Revolução Francesa pode ser vista pelo revolucionário não como uma guerra entre facções mas como o cumprimento histórico de postulados morais universais.¹⁴²

3.7.

***In illo tempore* - magia e legitimação**

Apesar das comparações sugestivas que podemos fazer entre os diversos símbolos políticos auto-justificativos que mencionamos acima, algumas palavras adicionais sobre a especificidade da forma cosmológica devem ser ditas para que as devidas qualificações acerca das ordens políticas modernas também possam ser melhor elaboradas. Como vimos, as formas modernas de representação que mencionamos pretendem representar uma verdade do movimento *histórico*. Como também vimos no capítulo anterior, as estruturas simbólicas que permitem ao movimento histórico absorver prerrogativas representativas desse tipo não surge *ex nihilo* na modernidade - elas têm uma longa história que data pelo menos desde a formulação agostiniana da *Civitas Dei*. Voegelin procura mostrar ainda que a filosofia da história cristã, por sua vez, também surge de uma longa história de conflito entre a forma cosmológica e a emergente ‘forma histórica’ que seria inaugurada com o surgimento de Israel. Exploraremos alguns elementos da forma histórica de Israel nos capítulos seguintes. Por ora, levemos em consideração somente que, para Voegelin, a história nasce em oposição à sociedade

¹⁴¹ Idem. p. 59.

¹⁴² KOSELLECK. *Crítica e Crise*. p. 161.

cosmológica. Para compreender verdadeiramente a modernidade, precisaríamos então explorar os primórdios desse conflito e os motivos pelos quais a forma cosmológica é fundamentalmente hostil ao surgimento da história.

Essa hostilidade foi amplamente catalogada e elaborada por outro pensador no qual Voegelin se apoiou extensamente. Nos seus estudos, Mircea Eliade procura demonstrar que o homem antigo expressa através dos seus símbolos religiosos um profundo ‘terror da história’.¹⁴³ Isso porque esse homem, argumenta Eliade, entende que nada daquilo que passa tem uma substância fixa e que, portanto, toda existência contingente está saturada da sua própria não-existência. A passagem do tempo aponta apenas para a decadência das substâncias, e assim é percebida como uma força impiedosa que nada preserva e tudo devora. O *homo religiosus* de Eliade, no entanto, tem sede pelo Ser.¹⁴⁴ Para saciar essa sede e experimentar a si mesmo como um participante real no drama da existência, ele buscará uma maneira de abolir o *tempo profano* que anuncia a aterrorizante insignificância da existência. Ele fará isso através da evocação de um *tempo sagrado* que vincula a existência temporal a uma realidade atemporal, imutável e divinamente ordenada.

A maneira como esse tempo sagrado é evocado pode ser esclarecida através do princípio de consubstancialidade que já discutimos. Nas sociedades primitivas esse princípio é de tal maneira saliente que até mesmo a diferenciação entre signo e significado é difícil de articular. A distinção que traçamos mais acima entre signo e símbolo não existe no mito, e o símbolo é tido portanto como uma sintoma da presença do objeto que nomeia.¹⁴⁵ Esse aspecto da linguagem mitológica pode ser exemplificado através da norma consagrada em certas culturas primitivas onde se proíbe pronunciar o nome dos mortos para que não perturbemos o seu descanso. A pronúncia do nome não é tida nessas culturas como uma mera evocação da memória do falecido, mas como uma evocação da sua *presença* mesma. Isso porque, ao evocar aquilo que chamaríamos uma ‘memória’, a imagem do objeto lembrado de fato passa a agir sobre a consciência

¹⁴³ Ver: ELIADE. *The Myth of the Eternal Return*.

¹⁴⁴ Ver: ELIADE. *O Sagrado e o Profano*.

¹⁴⁵ Trata-se da mesma dinâmica que faz com que crianças fiquem “often greatly confused when they first learn that not every name of an object is a ‘proper name’, that the same thing may have quite different names in different languages. They tend to think that a thing ‘is’ what it is called”. CASSIRER. *An essay on man*. p. 37.

rememorativa - e como para a mente mitopoética 'ser efetivo' significa a mesma coisa que 'ser',¹⁴⁶ nomes, palavras e signos adquirem então algo como um poder de evocação substancial. Para essa mentalidade, "The 'image' does not represent the 'thing'; it *is* the thing; it does not merely stand for the object, but has the same actuality, so that it replaces the thing's immediate presence."¹⁴⁷ É então através da consubstancialidade entre signo e significado que se confere, para a mentalidade cosmológica, poder mágico a certas elocuições que pretendam fazer uso dessa substância comum à palavra e coisa.¹⁴⁸ Daí que nesses reinos de significado, quebrar potes de barro inscritos com os nomes dos seus inimigos, como faziam os faraós - ou agredir imagens confeccionadas com suas características, como no voodoo - é tido como um ato de agressão substancial a esses inimigos.¹⁴⁹

Algo semelhante ocorre com a evocação simbólica de um 'tempo sagrado'. Para que o homem possa conferir uma 'imagem' apreensível ao princípio divino ao qual ele procura se harmonizar, o homem simbolizará esse princípio na forma de uma narrativa cosmogônica, isso é, como uma história que reconta os eventos primordiais da criação do universo.¹⁵⁰ Ao recordar esses eventos o homem cosmológico não está apenas contando uma história - ele de fato procura fazer com que a força ordenadora dos eventos recontados se manifeste novamente. Evocando as forças míticas que ergueram o cosmo do caos, o homem 'primitivo' é então capaz de recriar a ordem do universo no momento presente, possibilitando a abolição do poder corrosivo da passagem do tempo.¹⁵¹ Daí que Cassirer observa que o princípio de consubstancialidade não atua simplesmente na dimensão do espaço mas também no tempo. No campo experiencial da mitopoética, o passado e presente são unidos pela mesma substância - uma substância cuja integração requer um constante esforço do homem e da sociedade para que o cosmo não se

¹⁴⁶ FRANKFORT. "Myth and Reality". In: *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. p. 12. Ver também CASSIRER. *An essay on man*. p. 94.

¹⁴⁷ CASSIRER. *The Philosophy of Symbolic Forms - Volume 2: Mythical Thought*. p. 38.

¹⁴⁸ "...man would not think of coming into a magical contact with nature if he had not the conviction that there is a common bond that unites all things - that the separation between himself and nature and between the different kinds of natural objects is, after all, an artificial, not a real one" CASSIRER. *Essay on man*. p. 94

¹⁴⁹ FRANKFORT. "Myth and Reality". In: *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. p. 13.

¹⁵⁰ "Mythical thinking lacks the category of the ideal, and in order to apprehend pure signification it must transpose it into a material substance or being". CASSIRER. *The Philosophy of Symbolic Forms - Volume 2: Mythical Thought*. p. 38

¹⁵¹ Ver ELIADE. *The Myth of the Eternal Return*. p. 49-92. Também: ELIADE. *O Sagrado e o Profano*. p. 73, 80-81

renda ao caos.¹⁵² Daí que o ritual da caça, por exemplo, frequentemente se reporta simbolicamente à imagem do primeiro caçador através de uma encenação ritual do mito que conta a história desse grande ancestral. O ritual da pesca, da mesma maneira, vai se reportar ao primeiro pescador ou a algum evento primordial que tornou o ato de pescar acessível ao ser humano pela primeira vez. O homem primitivo que constrói uma casa também procurará emular as ações do primeiro construtor, do ser divino que ergueu das águas primordiais um refúgio contra o caos circundante. Subjaz à realização desses ritos antigos uma tentativa de evocar aquilo que Eliade chamou *in illo tempore*, um ‘naquele tempo’ que aponta, em essência, para o campo experiencial da onde o homem primitivo extrai o senso de necessidade no transcorrer temporal das coisas. Toda ação humana que se pretende significativa e fundamentada na ordem do ser procurará, portanto, se reportar ao arquétipo daquela ação. O arquétipo, na linguagem de Eliade, se refere a uma forma de ser no mundo que foi ordenada por um mito fundador - e o *homo religiosus* só existe verdadeiramente no presente quando é capaz de evocar esses arquétipos nas suas próprias ações.¹⁵³ Será então através desses ritos que o homem comunica a experiência de que algo daquilo que ele faz - ou melhor, que algo daquilo que ele *é* - compartilha da substância última que perpassa o ordenamento necessário do ser.

Voegelin procura mostrar como os rituais de legitimação política dos impérios cosmológicos da Babilônia e do Egito Antigo também operavam dentro da dinâmica de evocação simbólica de um tempo sagrado. Os rituais de ano novo dessas civilizações antigas tinham como objetivo restabelecer periodicamente a legitimidade do poder monárquico através de uma encenação do mito cosmogônico, fazendo do ordenamento político algo necessário pois foi estabelecido *in illo tempore*. Para que o governante se torne legítimo, ele deve, assim como o caçador, o pescador e o construtor, evocar a presença do primeiro

¹⁵² CASSIRER. *An essay on man*. p. 83.

¹⁵³ Douglas Allen, em seu estudo monográfico sobre Eliade, diz que o historiador romeno “emphasizes that myths do not ‘represent’ or simply ‘commemorate’ the primordial time and the sacred history. In living myths, mythic persons break through and abolish the limits of profane time, space, and history. Mythic believers, through the ‘reiteration’ and ‘reenactment’ of myths, through their participation in rituals and other significant activities based on their superhuman, exemplary mythic models, actually become contemporaneous with the Supernatural Beings, Ancestors, and sacred events described in myths.” ALLEN. *Myth and religion in Mircea Eliade*. p. 192.

governante, isso é, ele deve se tornar ele mesmo uma personificação do princípio de soberania tal como se manifesta arquetipicamente no mito cosmogônico. O mito encenado reconta como as forças cósmicas que representam a soberania e a justiça emergiram do caos primordial e se incorporaram na ordem política por meio de decretos cósmicos. Como o nome ou imagem de algo é, para a mente cosmológica, uma forma de tornar presente esse algo, a encenação ritual da vitória dessas forças as tornam vitoriosas no presente mais uma vez, e o decreto cósmico que fundou a sociedade é novamente reestabelecido. É por isso que os rituais que buscam a abolição do tempo profano e a evocação de um tempo sagrado se tornam um elemento constituinte do processo de legitimação política da ordem cosmológica. Incorporado a essa concepção legitimadora está a noção de que tanto o cosmos quando a sociedade são divinamente ordenados. O mito cosmológico tomará então a forma de uma antro-po-cosmo-socio-teologia, uma narrativa que integra todos os quatro parceiros da comunidade primordial do ser.¹⁵⁴

3.8. Atrofia simbólica e a crise cosmológica

Voegelin diz que o sentido de um símbolo só é comunicado “se o símbolo evoca, e através da evocação reconstitui”¹⁵⁵ a experiência engendradora do símbolo. O que acontece então quando o mito cosmológico não é mais capaz de evocar a experiência do tempo sagrado? A legitimidade da sociedade cosmológica só é consumada quando os ritos políticos são capazes de evocar a consubstancialidade do passado mítico com o presente no nível da consciência, mas já vimos que essa evocação não depende somente do símbolo mas principalmente da consciência que assimila ou não o modo de ver representado no símbolo, do homem que se abre ou não para o modo de ser nele sugerido. Daí que, no império cosmológico, a estabilidade da ordem política está condicionada à manutenção da tradição espiritual que a sustenta. Eliade dirá, portanto, que essa

¹⁵⁴ Para exemplos de como o princípio de soberania é transformado em ‘força cósmica’ e encarnado no estado através do mito ver VOEGELIN. “The cosmological order of the ancient Near East”. In: *Order and History I: Israel and Revelation*. p. 55-156. Ver também: PETERSON. “Mythological representation: the constituent elements of experience”. In: *Maps of Meaning*. p. 89 - 136

¹⁵⁵ VOEGELIN. “Immortality: experience and symbol”. In: *Published essays 1966-1985*. p. 53.

dinâmica de legitimação “muda totalmente quando o sentido da religiosidade cósmica se obscurece”:

É o que se passa quando, em certas sociedades mais evoluídas, as elites intelectuais se desligam progressivamente dos padrões da religião tradicional. A santificação periódica do Tempo cósmico revela-se então inútil e insignificante. Os Deuses já não são acessíveis por meio dos ritmos cósmicos. O significado religioso da repetição dos gestos exemplares é esquecido. Ora, a repetição esvaziada de seu conteúdo conduz necessariamente a uma visão pessimista da existência. Quando deixa de ser uma veículo pelo qual se pode estabelecer uma situação primordial e reencontrar a presença misteriosa dos deuses, quer dizer, quando é dessacralizado, o Tempo cíclico torna-se terrífico.¹⁵⁶

Apesar de sua notável durabilidade, o abrigo existencial criado pela ordem cosmológica nunca esteve imune à crise que se dá quando a tradição que anima os rituais de legitimação política é esvaziada de seu sentido espiritual. Quando o mito legitimador da sociedade cosmológica não é mais capaz de evocar nos seus interlocutores a experiência de participação na ordem do ser, os símbolos componentes do *cosmion* podem continuar existindo como justificativa para as instituições sob as quais os membros da sociedade empreendem ações coletivas, mas o seu caráter será alterado de tal maneira que pode colocar em risco sua funcionalidade social. Os efeitos sociais ocasionados pelo esvaziamento espiritual dos ritos cosmológicos são tratados ao longo da obra de Voegelin, na qual ele procura mostrar que o obscurecimento do sentido dos símbolos é um perigo inerente não somente à ordem cosmológica mas a qualquer sociedade civilizada.

O significado que procuramos dar ao conceito de sociedades ‘civilizadas’ pode ser utilmente referido, no presente contexto, à definição que Whitehead dá ao processo de civilização: “Civilization advances by extending the number of important operations which we can perform without thinking about them.”¹⁵⁷ Através de um sistema normativo articulado que abrange cada vez mais ações sociais, o homem civilizado é capaz de empreender ações coletivas cada vez mais complexas sem precisar parar para refletir sobre a fonte ordenadora da sociedade enquanto tal. Na medida em que símbolos se condensam em normas sociais, formar-se-á uma espécie de roteiro social cada vez mais previsível onde se torna possível calcular com precisão o efeito social de certos modos de agir. Ritos e mitos passarão então a adquirir um teor cada vez menos existencial e cada vez

¹⁵⁶ ELIADE. *O Sagrado e o Profano*. p. 94-5

¹⁵⁷ WHITEHEAD, A.N. *An Introduction to Mathematics*. (apud PETERSON. *Maps of Meaning: the architecture of belief*. p. 150.)

mais pragmático, e sua função protocolar passará a ocupar cada vez mais a atenção de quem reflete sobre eles. A experiência de participação na ordem do ser que deu origem aos símbolos será gradualmente preterida em favor de considerações sobre sua ‘efetividade social’.¹⁵⁸

Voegelin argumenta que símbolos que deixam de cumprir sua função de abrigo existencial não tardarão em deixar de cumprir também a sua função de coesão social. Isso porque os membros da comunidade logo sentirão que conformidade às normas, instituições e rituais que se formaram em torno de símbolos extirpados de sua experiência originária não lhes oferece nada além de uma vida cômoda porém sem nenhum sentido além dela própria. Esses símbolos serão percebidos não mais como indicadores de uma verdade existencial incorporado pela sociedade mas como instrumentos de poder em torno dos quais se aglutina um aparato institucional cada vez mais arbitrário. Uma vez transposto para a linguagem do dogma social, aquilo que outrora tinha o poder de evocar o complexo de experiências que liga existencialmente o homem e a sociedade à ordem do ser se transforma em um agregado de normas cujo assentimento – sincero ou não – apenas garante ao indivíduo os benefícios materiais da comunidade. Esses benefícios, no entanto, não tardarão em se tornar escassos uma vez que os símbolos que justificam a ordem social não propiciam mais a lealdade de seus membros no nível existencial. Com a atrofia existencial do *cosmion* político a comunidade perderá contato com a verdade do mito, perdendo então um poderoso instrumento de ordenação psíquica. A desconexão com a experiência da ordem tornará as preocupações da sociedade cada vez mais restritas às conveniências pragmáticas e a impulsos desordenados, e a corrosão moral do tecido social inevitavelmente seguirá.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Para um estudo da dinâmica sociológica desse processo, ver SOROKIN, P. “Types and Fluctuations of the Systems of Social Relationships”. In: *Social and Cultural Dynamics*.

¹⁵⁹ Para um apanhado de estudos psicológicos sobre como a integridade psíquica é dependente da manutenção de narrativas abrangentes, ver também WEBB, Eugene. *Worldview and Mind: Religious Thought and Psychological Development*. Ver também o argumento de PETERSON. *Maps of meaning*. p. 83-5., sobre como a ação humana é construída em torno de narrativas hierarquicamente complementares, e como a corrosão das narrativas no topo da hierarquia existencial exerce um efeito corrosivo também nas narrativas subordinadas, causando desorientações psíquicas que se manifestam no comportamento diário. Para um tratamento de como o fundamento moral da ‘santidade’ evocada por experiências religiosas é necessário para gerar capital social, ver HAIDT, Jonathan. *The Righteous Mind*.

Essa desarmonia entre os símbolos do *cosmion* político e a experiência que eles outrora se propunham a representar será experimentada de modo particularmente angustiante pelo homem cosmológico. Já que para ele a sociedade é consubstancial à própria natureza, a decadência do *cosmion* social pode parecer a ele como uma decadência de todo o universo onde ele vive.¹⁶⁰ A própria vida humana poderá parecer perder sentido com a corrosão dos símbolos. Na sua análise dos documentos herdados dos momentos finais da VI Dinastia Egípcia, por exemplo, Voegelin enxerga “lamentações, reações agnósticas e hedonistas, expressões de ceticismo e de desespero até o ponto do suicídio” - descrições, enfim, não apenas de desordem material mas de uma profunda desorientação existencial ocasionada por uma sociedade em decomposição.¹⁶¹

Voegelin procura mostrar, no entanto, que os ‘tempos de crise’ egípcios são também palco de grandiosos esforços para recompor a ordem social, épocas onde reflexões profundas seriam realizadas sobre a fonte última da ordem humana. Durante o Reino de Ramses II (1301-1234 a.C.), por exemplo, esses esforços tomariam a forma de uma busca pelo sentido último por trás dos diversos símbolos que incorporam a verdade da existência de forma parcial e imperfeita. Na especulação preservada pelos Hinos de Amon,

*A natureza da substância divina que é manifesta nas classes existencialmente inferiores de seres torna-se o objeto da investigação, e a exploração leva - somos inclinados a dizer que inevitavelmente - a uma determinação da substância como ‘una’ e ‘espiritual’. Considerando esse resultado, é legítimo falar de uma evolução egípcia no sentido do monoteísmo na medida em que se permaneça ciente de que o pluralismo das manifestações divinas no mundo não é de fato rompido por uma experiência da transcendência.*¹⁶²

¹⁶⁰ “Since society is part of cosmic reality, a major breakdown of social order ... can impair the general trust in cosmic order, as well as the faith in its symbolization through the hitherto accepted myth.” VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 401.

¹⁶¹ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 135-6. Ver também a penetrante análise de Voegelin do texto herdado da crise cosmológica egípcia, ‘Disputa de um Homem, que Contempla o Suicídio, com Sua Alma’, em VOEGELIN. “Immortality: experience and symbol”. In: *Published essays 1966-1985*. p. 53.

¹⁶² VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 125.

Apesar das diferenciações logradas pelas especulações egípcias, essa civilização jamais conseguiria dar forma a um princípio divino que está para além da natureza e da sociedade. Até mesmo nos Hinos de Amon, onde um *Deus absconditus* aparentemente será revelado no processo de uma teologia negativa, a busca pelo princípio permanece “uma exploração especulativa dentro do limite da consubstancialidade.”¹⁶³ Amon, o deus uno e supremo que existia antes da criação do universo, fora do tempo e do espaço, ainda revela sua face e seu corpo através dos deuses cósmicos que sustentam a ordem política do império egípcio.¹⁶⁴ Ao longo de todas as catástrofes políticas e existenciais pelas quais passaram as dinastias do Egito Antigo, a solução para a desordem portanto jamais buscou outra fonte para a ordem social que não fosse uma encarnação efetiva do princípio divino na pessoa do soberano e na forma institucional do império egípcio. Daí que Voegelin dirá que “essas tendências nunca romperam de fato a forma [cosmológica] de modo que se pudesse falar de uma revolução genuína, pois, mesmo na profundidade da crise política, ... os contemporâneos atribuíram os males da época à queda da ordem faraônica e esperavam o alívio pela sua restauração.”¹⁶⁵ A literatura legada por essas crises cosmológicas, portanto, é “sempre fascinante, frequentemente profunda e às vezes grandiosa, mas nunca revela uma personalidade religiosa que pudesse ter se tornado o centro de uma nova vida comunitária para além dos limites da civilização cosmológica”.¹⁶⁶

3.9.

O mito do estado e os limites da cultura

Antes de abordarmos como Voegelin via os símbolos da transcendência que rompem com a ordem cosmológica, concluiremos o presente capítulo com algumas palavras sobre a forma como Ernst Cassirer abordou o problema dos mitos políticos modernos. Em sua obra póstuma, *O Mito do Estado*, Cassirer

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ Idem. p. 126-7 A simbolização dos deuses Re e Ptah como, respectivamente, o rosto e corpo de Amon “is a plain piece of political construction with the purpose of letting the three powerful rival cities participate on an equal footing in the exalted divinity of the Amon of Thebes... it provides decisive support to our thesis that the Egyptian monotheistic development is not motivated by a genuine experience of transcendence. The bland disregard for the conflict between the trinitarian, political speculation and the exaltation of the one, invisible god would hardly be possible, if a conflict were experienced at all. Such tolerance presupposes that both types of speculation are understood as moving within the range of mythical compactness.”

¹⁶⁵ Idem. p. 121.

¹⁶⁶ Idem p. 135-6

procura denunciar o nazifascismo como uma espécie de ‘mito tecnologicamente construído’, isso é, como uma instrumentalização consciente dos poderes da linguagem mitológica para avançar um movimento político. Essa forma de totalitarismo alcança sua eficiência eliminando a esfera privada da existência humana e sujeitando todos os mais mínimos atos a um processo de legitimação política abrangente. Nessa sociedade, “No one could walk in the street, nobody could greet his neighbor or friend without performing a political ritual.”¹⁶⁷ Isso porque, de acordo com ele,

*Nothing is more likely to lull asleep all our active forces, our power of judgement and critical discernment, and to take away our feeling of personality and individual responsibility than the steady, uniform, and monotonous performance of the same rites. As a matter of fact in all primitive societies ruled and governed by rites individual responsibility is an unknown thing. What we find here is only a collective responsibility. Not the individual but the group is the real ‘moral subject’.*¹⁶⁸

Para Cassirer haveria então um paralelo marcante entre o mito do totalitarismo moderno e o mito cosmológico de que Voegelin fala: ambos diluem a responsabilidade moral do indivíduo na agência de uma coletividade política abrangente. Para romper com o feitiço do mito, tanto a nossa época quanto a antiga precisaria então ‘disciplinar’ a sua força primordial através de formas simbólicas complementares. A arte, por exemplo, exercita o espírito lúdico do homem e permite-o desenvolver uma espécie de ironia controlada, uma zona de contemplação estética que serve de proteção contra a literalidade brutal do mito. Cassirer se refere a certas técnicas artísticas que se desenvolveram na era cristã como meios de representar as belezas do mundo pagão despidas de suas conotação religiosas. Técnicas como o *grisaille*, por exemplo, “lift the symbol out of the sphere of mythical immediacy into that of aesthetic distance. By means of such devices, the passions of the ancient world were rendered safe for Christian Europe”.¹⁶⁹ Uma das características marcantes da estética fascista, de acordo com Skidelsky, era justamente a prática de romper com artifícios tais como o *grisaille*.

A religião é tida por Cassirer como outra forma simbólica que disciplina as forças primordiais do mito. Apesar dos pontos em comum com Voegelin no seu

¹⁶⁷ CASSIRER. *The Myth of the State*. p. 285

¹⁶⁸ Idem. p. 284-5.

¹⁶⁹ SKIDELSKY. *Ernst Cassirer: The last philosopher of culture*. p. 93-6.

argumento, algumas divergências em suas abordagens começam a se revelar aqui. Ambos reconheciam que algum componente mitológico é indispensável à forma simbólica da religião. Cassirer diria até que “If we attempt to isolate and remove the basic mythological components from religious belief, ... we no longer have religion in its real, objectively historical manifestation; all that remains is a shadow of it, an empty abstraction.”¹⁷⁰ De qualquer forma, Cassirer via a religião como oferecendo um caminho através do qual a alma humana deixa de ser, como no mito, um mero recipiente de forças cósmicas e passa a se considerar o sujeito de uma consciência ética própria.¹⁷¹ Para Cassirer, a ideia de uma criação *ex nihilo* por um deus transcendente “signifies an ultimate and supreme achievement, because in it the stupendous abstracting power of the religious spirit, which must negate and destroy the being of beings in order to arrive at the being of *pure will and pure action*, comes to full and unlimited expression.”¹⁷² Ao articular o princípio de uma fonte de ação ‘pura’ e distinta do mero conteúdo e produto material da ação, o homem se torna capaz de vislumbrar esse poder em sua própria alma, e assim “the soul ceases to be a mere natural potency... Only now is man free from fear of the unknown, from the fear of demons, because he no longer feels that his self, his innermost being, is dominated by a dark mythical power but knows himself capable of molding this self from clear insight, through *a principle of knowledge and will*.”¹⁷³ Dessa forma o nascimento da religião sinaliza a emergência de uma nova forma de consciência com implicações políticas revolucionárias “as the individual discovers in *himself a will distinct* from that of the collective.”¹⁷⁴

¹⁷⁰ Idem. p. 113-4.

¹⁷¹ CASSIRER. *The Philosophy of Symbolic Forms - Volume 2: Mythical Thought*. p. 166.

¹⁷² Idem. p. 211-2.

¹⁷³ Idem. p. 172.

¹⁷⁴ “And this process of individualization is paralleled by a corresponding process of universalization. Insofar as access to the deity is inward and ethical, it is open to all alike, regardless of social or national status. The tribe is dissolved downward to the level of the individual, upward to the level of humanity.” Citado em SKIDELSKY. *Ernst Cassirer: The last philosopher of culture*. p. 111-2. Nesse mesmo artigo, Cassirer sugeriria ainda que o dinamismo ético da religiosidade transcendente explica em grande medida a perseguição ideológica do nazismo aos judeus, pois o povo judeu teria sido o primeiro a “deny and challenge those very conceptions upon which the new state was built; for it was judaism which first made the decisive step that led from a mythical to an ethical religion”. Para quem considera esse argumento sutil demais, Skidelsky lembra um famoso comentário do próprio führer em que ele afirma que a consciência individual teria sido, de fato, uma invenção dos judeus.

Até aqui poderíamos dizer que Cassirer está em relativa consonância com Voegelin. No entanto esse último diria, como já apontamos, que “The neo-Kantian terminology, as well as the peculiar vagueness of Cassirer’s philosophical style, unfortunately deprive his argument of much of the effectiveness which in substance it has.”¹⁷⁵ Também Skidelsky aponta para certas tensões mal resolvidas nos componentes da filosofia de Cassirer. Uma certa ambiguidade se apresentaria no fato de que, apesar do seu objetivo declarado de resgatar todas as dimensões do humano através da Filosofia das Formas Simbólicas, Cassirer parece, em última análise, diluir sua antropologia filosófica em uma teoria da cultura. Nas palavras do próprio Cassirer, “We cannot define man by any inherent principle which constitutes his metaphysical essence - nor can we define him by any inborn faculty or instinct that may be ascertained by empirical observation. Man’s outstanding characteristic, his distinguishing mark, is not his metaphysical or physical nature - but *his work*.”¹⁷⁶ Daí que Cassirer enxerga a humanidade “not as a fixed essence but as an ongoing project” que se materializa, em última análise, nas formas simbólicas da cultura.¹⁷⁷

O caráter contraditório dessa formulação se torna claro: se o desenvolvimento da natureza humana é subordinado ao desenvolvimento da cultura humana, não estaria Cassirer dissolvendo a essência do homem em uma coletividade social da mesma forma que os mitos que ele denuncia? Por não perceber essa contradição, Cassirer teria sido incapaz então de “bring his defense of liberalism into any kind of systematic connection with his philosophy of symbolic forms.”¹⁷⁸ Afinal, “Having dissolved human nature into history, what meaning can Cassirer attach to human rights?”¹⁷⁹

¹⁷⁵ VOEGELIN. *The World of the Polis*. p. 257.

¹⁷⁶ Citado em SKIDELSKY. *Ernst Cassirer: The last philosopher of culture*. p. 232.

¹⁷⁷ Voegelin diria que a teoria da cultura de Cassirer (e, por consequência, a sua antropologia filosófica) é baseada “on a philosophy of history that is never made quite explicit. Cassirer seems to assume that the human mind evolves historically from an early mythical phase toward an increasingly rational penetration of the world: The idols of the myth give way to reason and science.” VOEGELIN. *Selected book reviews*. p. 157.

¹⁷⁸ SKIDELSKY. *Ernst Cassirer: The last philosopher of culture*. p. 232.

¹⁷⁹ Idem. p. 236.

Skidelsky procura mostrar como essas dificuldades se refletem também na forma como Cassirer enxerga o papel da religião na cultura humana. Preso por um universo contextual tão dependente do neokantismo, Cassirer jamais teria sido capaz de enxergar a religião como algo além de uma realização puramente simbólica. Isso porque, argumenta Skidelsky, a noção de um ‘Outro’ totalmente transcendente tende a parecer à tradição kantiana como “an intolerable restriction on the autonomy of human reason”.¹⁸⁰ Deus tende então a ser dispensado nesse quadro epistemológico como uma ‘coisa em si’ inabarcável, ou então a adentrar nele somente quando despido totalmente de sua inefabilidade. Um deus transcendente somente poderia adentrar o mundo simbólico - que Cassirer define como o terreno constitutivo da substância do homem - como uma espécie de projeção dos nossos próprios ideais. Daí o símbolo ‘Deus’ passa a se referir somente a um artifício cultural do *homo symbolicum* em seu processo de auto-emancipação - uma inferência que, para Skidelsky, explicaria a ‘sugestão oblíqua’ de Cassirer ao final do volume 2 da *Filosofia das Formas Simbólicas* de que, em última análise, a função da religião poderia obter a consumação plena de sua função através da arte.¹⁸¹ Resume Skidelsky:

*Cassirer is able to incorporate religion into his narrative of cultural progress only by surreptitiously reinterpreting it in an idealistic sense. No longer an encounter with an extrahuman reality, it has become an expression of purely human ‘ideals,’ which have subsequently found their way into ‘the life of all civilized nations.’ But this understanding of religion is blatantly at odds with its own self-understanding. No one could consistently accept it and affirm the substance of traditional Jewish, Christian, or Muslim faith. The moment religion is viewed as an aspect of culture, as a ‘symbolic form,’ it is no longer truly believed. Cassirer’s endorsement of religion is of a peculiarly treacherous kind, and must end, far more indeed than any open attack, to its eventual secularization.*¹⁸²

Por toda a utilidade da perspectiva cassireriana, essas considerações indicam que algo de importância substancial parece escapar de vista ao se reduzir a religião a mais uma forma simbólica. Voegelin criticaria também uma contradição gritante entre os estudos anteriores de Cassirer e o seu *Mito do Estado*, dizendo que essa última obra parece não reconhecer em parte alguma “that myth is an indispensable forming element of social order, though curiously enough, in his earlier work on the philosophy of the myth, Cassirer... had seen this problem

¹⁸⁰ Idem. p. 114.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Idem. p. 234

quite clearly.”¹⁸³ Para Voegelin o livro teria sido escrito “as if it had never occurred to the author that tampering with a myth, unless one has a better one to put in its place, is a dangerous pastime.”¹⁸⁴

Voegelin apontaria que Cassirer, em seu afã de condenar os mitos modernos, acaba lançando uma condenação do mito enquanto tal. Isso porque Cassirer teria reduzindo seu conceito de ‘mito’ apenas à sua variante cosmológica, ofuscando o papel que a linguagem mitológica teria no próprio rompimento com a forma cosmológica - embora em suas obras anteriores Cassirer reconhecia a necessidade do componente mitológico da religião e da arte. Por essas contradições, Voegelin diria que os estudos de Cassirer estariam

*at their best when they describe the disengagement of consciousness from the myth; [but] they are of doubtful value when it comes to the description of the new myth that takes the place of the old one... The study on Plato..., for instance, is admirable in characterizing Plato's struggle against the disintegrating myth of the people, but is blind to the new myth of the Socratic soul, which forms the substance of Plato's own position.*¹⁸⁵

Pela fronteira ambígua que Cassirer desenha entre mito e religião, ele teria então se tornado insensível à particularidade dos mitos da transcendência que constituem a tradição espiritual do ocidente. Voegelin, ao dizer que “there is no philosophy of ‘symbolic forms’ (as envisaged by Ernst Cassirer) as such, but only a philosophy of the experiences that engender symbols”,¹⁸⁶ procura advertir que a religião não pode ser avaliada meramente como símbolo mas, fundamentalmente, enquanto *experiência*. Se quisermos então compreender de que maneira as formas simbólicas do mito e da religião foram deformadas na modernidade, seria preciso um estudo mais aprofundado de como a experiência de ruptura com a ordem cosmológica engendra os símbolos das religiões transcendentais. O resultado que Voegelin obtém de algumas dessas pesquisas será o tema dos próximos capítulos.

¹⁸³ VOEGELIN. *Selected book reviews*. p. 157. Voegelin provavelmente se refere à passagem em CASSIRER. *The Philosophy of Symbolic Forms - Volume 2: Mythical Thought*. p. 177. Citando Schelling, Cassirer concorda que seria “inconceivable that a nation should exist without myth...”

¹⁸⁴ VOEGELIN. *Selected book reviews*. p. 157.

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ Citado em GERMINO, Dante. “Editor’s introduction”. In: *Plato and Aristotle*.

4

O salto no ser

4.1.

Nomeando o inominável

No capítulo anterior, falamos sobre como os símbolos da forma cosmológica enfatizam a consubstancialidade entre o que Voegelin se refere como os ‘parceiros da comunidade primordial do ser’: *Deus e homem, mundo e sociedade*. Vimos que a compacidade dos símbolos dificulta a representação desses parceiros como substâncias distintas e faz com que a sociedade seja representada como a encarnação de uma ordem cósmica-divina e que a ideia de uma sociedade em contraposição à natureza seja tão inconcebível quanto a ideia de um homem em contraposição à sociedade. Também a noção de um fundamento divino do ser não é concebido senão através da sua encarnação nas substâncias imanentes ao mundo físico, e as teofanias do mundo cosmológico se manifestam somente através das forças da natureza que ordenam o mundo físico e das forças políticas que ordenam o mundo social. Em suma, na forma cosmológica a “comunidade do ser é vivenciada com tal intimidade que a consubstancialidade dos parceiros se sobrepõe à separação de substâncias”, e o mundo se torna então “uma comunidade encantada em que tudo que vem ao nosso encontro tem força, vontade e sentimentos, em que animais e plantas podem ser homens e deuses, ... em que as coisas são as mesmas e não são as mesmas, e podem se transformar umas nas outras.”¹⁸⁷

O *salto no ser* é a expressão utilizada por Voegelin para denominar o evento que ocasiona a ruptura da consubstancialidade cosmológica e que para sempre alteraria a compreensão que o homem tem de si mesmo, da sociedade, do mundo e do princípio divino da existência. Esse evento, como Voegelin procura explicar, ocorre quando uma sociedade começa a desenvolver símbolos para representar uma dimensão transcendente do ser. O exemplo mais claro disso é o

¹⁸⁷ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 41

desenvolvimento das chamadas religiões transcendentais, onde o fundamento divino da existência passa a ser representado não mais através de forças cósmicas mas, como coloca Hughes, como um princípio “explicitely distinguished and thus conceptually sharply separated from worldly, spatiotemporal reality.”¹⁸⁸ O Brahman, tal como foi simbolizado na Índia, é “sem som, sem forma, intangível, imperecível, sem gosto, sem cheiro, eterno, *sem começo, sem fim, imutável, além da Natureza*”.¹⁸⁹ Na China, o Tao, é concebido como “*anterior à criação do céu e da terra // Quietos e êrmos // Independente e inalterável*”.¹⁹⁰ Yahweh, o Deus dos Hebreus, não se identifica com nenhuma parte do mundo físico e, sendo anterior ao próprio cosmos, cria o universo *ex nihilo*.¹⁹¹ Na Grécia, o princípio supra-cósmico da existência se expressa através dos símbolos desenvolvidos pela tradição pré-socrática e culmina no Agathon platônico, o Bem supremo do qual todas as coisas existentes recebem não apenas sua inteligibilidade mas também “a sua existência e sua essência, apesar de o bem [agathon] não *ser* mas estar *muito acima do ser* em dignidade e poder”.¹⁹²

A ideia paradoxal de um *ser* que se coloca *acima do ser* procura indicar, de acordo com Hughes, tanto a ideia de uma realidade que transcende o cosmos quanto o insight corolário de que tal realidade está além da capacidade expressiva da linguagem. Essa realidade só pode então ser aludida por expressões que reconhecem a sua própria inadequação expressiva, pois que “o caminho [*tao*] que pode ser expresso não é o Caminho [*Tao*] eterno//O nome que pode ser nomeado não é o Nome eterno”.¹⁹³ Para que fosse possível o desenvolvimento de instrumentos simbólicos que expressam a experiência da transcendência, foi necessário então que o homem se tornasse sensível ao caráter inevitavelmente analógico da linguagem, pois que o homem que procura expressar um princípio transcendente do ser se tornará incontornavelmente ciente da sua própria incapacidade expressiva. Cassirer dirá também que os símbolos da transcendência que caracterizam essas religiões tomam um passo decisivo na representação simbólica “that is essentially alien to myth: in its use of sensuous images and signs

¹⁸⁸ HUGHES. *Transcendence and History*. p. 43.

¹⁸⁹ *Katha Upanishad* II

¹⁹⁰ *Tao te ching* c.25

¹⁹¹ *Gênesis* 1:1

¹⁹² *A Republica* 509b

¹⁹³ *Tao te ching* c.1

it recognizes them as such - a means of expression which, though they reveal a determinate meaning, must necessarily remain inadequate to it, which 'point' to this meaning but never wholly exhaust it.”¹⁹⁴ Diz Hughes:

*‘Tao’, ‘Brahman’, ‘Yahweh’, ‘Agathon’: como quer que se nomeie, a nomeação se refere a um fato derradeiramente inominável, a uma realidade cujo ser essencial sabemos ser humanamente incognoscível mas que não obstante é nossa origem última e nos contém dentro dela. Cada um desses símbolos representa tanto a verdade da transcendência quanto a verdade de sua inexpressabilidade; e cada um pretende despertar nos seus recipientes um insight responsivo, uma intimação pessoal e um reconhecimento do mistério inominável, atemporal, supraespacial e sem forma que é a mais real de todas as realidades.*¹⁹⁵

Determinar o sentido para o qual tais símbolos apontam não é tarefa fácil, mas um caminho para a sua investigação é dado no trecho citado de Hughes: símbolos da transcendência são capazes de despertar um ‘insight responsivo’ nos seus recipientes. Símbolos desse tipo não são apenas signos descritivos mas, como vimos no capítulo anterior, uma mescla de discurso e impulso, sentido e força, semântica e energética¹⁹⁶ - eles representam, em outras palavras, a *assimilação* de um modo de ver e um concomitante modo de *ser*. Daí que quando o salto no ser revela o princípio divino como uma dimensão para além do mundo físico - ou, em outras palavras, como um *Deus absconditus* - a imagem concomitante que surge do homem será a de um *homo absconditus*, um ser em busca de si mesmo.¹⁹⁷ O salto no ser portanto não ‘resolve’ o mistério da condição humana, mas ele aprofunda a *pergunta* de tal modo que a jornada em busca do fundamento do ser será desempenhada em nova chave. O esforço de articular a relação do homem com a realidade transcendente abrirá então a possibilidade para uma nova compreensão das potencialidades do espírito humano que se manifesta concretamente como evento na história e que se atualiza objetivamente nos indivíduos extraordinários que nos legaram as expressões simbólicas de suas experiências. Voegelin alerta ainda que, “independentemente da opinião que possamos ter nós mesmos a respeito delas, ... experiências da transcendência e seus símbolos são uma realidade histórica e devem ser estudadas em seus próprios

¹⁹⁴ CASSIRER. *The Philosophy of Symbolic Forms Volume II*. p. 239

¹⁹⁵ HUGHES. *Transcendence and History*. p. 28

¹⁹⁶ Idem. p. 71

¹⁹⁷ CASSIRER. *Essay on Man*. p. 11.

termos”.¹⁹⁸ Seja qual for a natureza da experiência referida por esses símbolos e seja qual for a capacidade do historiador de reviver imaginativamente essa experiência, o caráter responsivo desses símbolos significa que o salto no ser não ocasiona apenas o surgimento um novo conjunto de ferramentas descritivas para o trato com o inefável, mas o surgimento de um *novo tipo humano* que se torna constitutivo de um novo tipo de sociedade para além da forma cosmológica.

4.2. Razão e revelação

Os três primeiros volumes de *Order and History* se debruçam sobre as duas formas simbólicas que, de acordo com Voegelin, teriam mais tarde se fundido e resultado na corrente que dá forma à civilização ocidental. Voegelin também se debruçará atentamente sobre os símbolos desenvolvidos em outras civilizações, mas sua ênfase sobre a tradição ocidental é evidente e pode ser compreendida por pelo menos dois ângulos - um positivo e outro negativo. Por um lado, o autor não esconde sua predileção pelo arsenal teórico do ocidente, considerando esta civilização a que desenvolveu os símbolos mais otimamente diferenciados da experiência do homem frente à realidade transcendente. Por outro lado, Voegelin estava plenamente consciente de que a desordem que causou tanto sofrimento em nosso próprio tempo é também a prole do ocidente, e o diagnóstico da crise deve começar, portanto, por uma compreensão apurada da tradição que a gerou.¹⁹⁹

Voegelin frequentemente designa por *Razão e Revelação* as formas simbólicas do salto no ser tal como surgidas respectivamente na Grécia e em Israel. Em seus escritos mais tardios, ele tende a preferir o par *diferenciação noética* e *diferenciação pneumática*. O motivo, de acordo com Webb,²⁰⁰ seria que o par razão-revelação tradicionalmente evoca uma associação dicotômica que enfatiza o contraste entre os dois conceitos. A ênfase que Voegelin pretende colocar, por sua vez, é na continuidade, equivalência, e complementariedade essencial entre as duas formas, “*the parallel rhythm of spiritual development of*

¹⁹⁸ Carta a Thomas I. Cook escrita em 24 de Novembro de 1953, citada em “Editor’s Introduction”. In: *Plato and Aristotle*. p 29-30

¹⁹⁹ “What no religious founder, no philosopher, no imperial conqueror of the past has achieved—to create a community of mankind by creating a common concern for all men—has now been realized through the community of suffering under the earthwide expansion of Western foulness.” VOEGELIN. *Published essays 1953-1965*. p. 15.

²⁰⁰ WEBB. *Eric Voegelin: philosopher of history*. p. 119.

Hellas and Israel.”²⁰¹ Devido ao contexto específico do qual surgem, no entanto, as experiência que engendram os símbolos terão nuances particulares e há distinções importantes entre as duas formas que nos exigem dar conta de cada uma separadamente antes de estabelecermos seus paralelos.

4.3. Razão - experiência e símbolo

Voegelin enfatiza que, “Though Reason is the constituent of humanity at all times, its differentiation and articulation through language symbols is an historical event.”²⁰² Sendo assim, falar sobre a razão exige, apesar de seu alcance universal, uma depuração das circunstâncias particulares da onde o símbolo surgiu concretamente. Isso porque a razão adquire sua universalidade por expressar a experiência de participação do homem em uma ordem transcendente e atemporal do ser, e se o símbolo for tratado como se referisse a uma ‘faculdade’ humana independente da experiência concreta que o engendrou e do esforço concreto que articulá-la simbolicamente, “the empirical basis from which the symbols derive their validity is lost; they become abstracts from nothing, and the vacuum of the pseudoabstracts is ready to be filled with various nonrational contents.”²⁰³

Voegelin dirá que a história da filosofia é, em grande parte, a história de seu descarrilhamento. Isso se dá, entre outros motivos, porque os seus fundadores “were so successful in elaborating the exegesis of their experiences that the postclassic development of philosophy could attach itself to the upper stratum of [its] ‘results’, while the differentiated *experience* of existence which had engendered the symbolism of philosophy was relegated to a limbo of semi-oblivion.”²⁰⁴ Como a forma simbólica da filosofia foi tão bem articulada já em sua origem, ela se prestará facilmente ao seu preenchimento por conteúdos destacados da experiência engendradora do símbolo. Daí que, na abordagem peculiar que Voegelin traz à tradição clássica, ele procurará enfatizar não tanto o componente intelectual que articula conteúdos dentro da forma mas o componente *espiritual* que possibilita o surgimento da Filosofia enquanto tal. É crucial ter em mente,

²⁰¹ VOEGELIN. *The World of the Polis*. p. 225.

²⁰² VOEGELIN. “Reason: The Classic Experience”. In: *Published essays 1966-1985*. p. 265.

²⁰³ Idem. p. 274

²⁰⁴ Idem. p. 270.

portanto, que a concepção voegeliniana da Razão diverge substancialmente daquela que se estabelece na era moderna. Semelhantemente à crítica que faz ao cristianismo, Voegelin vê a filosofia moderna como uma busca por respostas às quais as *perguntas* não se tem mais tanta clareza. A essência da razão, portanto, deveria ser resgatada através de suas origens na experiência questionadora que engendra sua expressão simbólica.

Ao rastrear as origens históricas do símbolo da Razão, Voegelin dirá que o seu surgimento é indissociável da experiência de um mundo divinamente ordenado. A *Nous* é tida pelos gregos como uma realidade divina, e a faculdade humana da razão só se empreende na medida em que *participa* dessa realidade divina - de nenhum outro modo ela poderia ser uma faculdade verdadeiramente universal. Frente à concepção moderna de que a Razão nada pode dizer sobre a Revelação, Voegelin dirá portanto que a Razão é *ela própria* uma Revelação. Para ele, o caráter teofânico da razão precisaria então ser restaurado para que ela possa servir de guia à ciência do homem e da sociedade - ou ao menos para que o real sentido da linguagem filosófica seja recuperado.

4.3.1.

O crepúsculo do mito e o nascimento da filosofia

Assim como nos impérios cosmológicos, a linguagem mitológica surge na Grécia como a tentativa de expressar e evocar a experiência da ordem do ser para o homem helênico. Voegelin aponta, no entanto, que na falta de uma instituição imperial que abrangesse o mundo helênico sob uma autoridade política unificadora, os mitos desenvolvidos naquela região adquirirão uma excepcional liberdade especulativa. “Under these historically unique circumstances”, diz Voegelin, os símbolos helênicos “could assume the form of intellectual adventures by individuals, unhampered by the pressure of hierarchies”.²⁰⁵ O *cosmion* pan-helênico nunca foi constrangido pela necessidade de se atrelar à forma de uma organização imperial que abrangesse as diversas cidade-estados gregas e, por esse motivo, a aventura intelectual helênica pôde ser empreendida por indivíduos que tinham seu olhar atraído para uma ordem que transcende a organização institucional. Daí que, para Voegelin, já em Homero os símbolos

²⁰⁵ VOEGELIN. *The World of the Polis*. p. 235

mito-poéticos da civilização helênica expressam a oposição do homem à sociedade, ainda que não totalmente diferenciados em sua capacidade expressiva. Hesíodo daria o passo seguinte, onde a psique que manobra por entre os símbolos mitopoéticos da sua cultura em uma jornada individual pela ordem da existência se torna ainda mais saliente. A linguagem mitopoética, no entanto, ainda atrelaria a substância da alma humana à experiência primária do cosmos, e para que o homem pudesse vislumbrar o princípio ordenador da alma que transcende o ordenamento do cosmos foi necessário uma ruptura mais drástica com a compacidade dos símbolos da mitopoética, alcançada então pelos filósofos pré-socráticos.

Voegelin aponta Xenófan²⁰⁶ como o primeiro pensador a expressar a inadequação das representações antropomórficas do divino observadas na forma mitopoética. Para esse filósofo pré-socrático, seria absurdo predicar substância divina a figuras que se comportam tão aquém do que se espera até mesmo de um homem mortal sensato. O caminho pelo qual a crítica é feita, no entanto, mostra para Voegelin que o elemento motivador não é somente uma experiência mais diferenciada do caráter universal do divino, mas também uma “differentiated sensitiveness of *man*” que “recognizes as improper among gods what is improper among men. With the discovery of the psyche and its order as the specifically human characteristic, the gods must live up to the new standards of man.” A análise de Voegelin da crítica antropomórfica mostra novamente o quanto a busca pela representação adequada do princípio divino da existência é, concomitantemente, uma busca pela representação adequada do que é o homem que existe na ordem fundamentada pelo princípio.

*Behind the term anthropomorphism, which has become a scientific cliché, hides the process in which the idea of man differentiates and correlatively with it the symbolization of transcendence. Obviously, this process has a limit. It reaches its climax when the differentiation of man has advanced to the point where the nucleus of the spiritual soul, the anima animi in the Augustinian sense, is discovered. At this ineffable point of openness toward transcendent reality, ... the divinity becomes ineffable, too.*²⁰⁷

²⁰⁶ Xenófan²⁰⁶ de Cólofon (570 a.C. - 475 a.C.) foi o filósofo pré-socrático que, segundo a tradição, teria sido o mestre de Parmênides de Eleia e, portanto, grande influência sobre a filosofia platônica posterior.

²⁰⁷ Ibid. p. 245-6

A crítica xenofânica ao paroquialismo do mito homérico inaugura então um novo modo de especulação a respeito do inefável ponto de encontro entre o logos da alma e o logos divino. Para Voegelin, a descoberta desse ponto de encontro proporciona ao filósofo místico a experiência de ter obtido acesso ao princípio divino por um meio até então desconhecido pela cultura circundante. Lembremos que, na cultura cosmológica, o homem se harmoniza com o princípio divino harmonizando-se com os ritmos da natureza e da sociedade que são percebidas não apenas como reflexo do princípio mas como sua encarnação efetiva. Com o desenvolvimento da especulação filosófica, ocorre uma simultânea e paradoxal aproximação/afastamento do homem com o princípio. Por um lado, ao tornar-se auto-consciente na psique do filósofo, o princípio se torna diretamente acessível pela experiência sem a mediação das formas sensíveis. Por outro lado, ao não estar mais plenamente encarnado nas formas sensíveis da natureza e da sociedade, o princípio se torna invisível e vedado à experiência imanente. O mundo e a sociedade são desdivinizados enquanto a alma, agora em contato direto com o divino, é capaz de se tornar uma fonte ordenadora para a própria sociedade. Daí que Voegelin dirá que “the mystic-philosopher reaches beyond the polis toward a universal *realissimum* for mankind.”²⁰⁸

Que esse processo ocorra dentro da psique de quem o experimenta não significa, para Voegelin, que a descoberta da transcendência seja apenas matéria de ‘opinião subjetiva’. Isso porque “once the discovery is made, it is endowed with the quality of an authoritative appeal to every man to actualize it in his own soul”. A alma que cultiva a experiência da transcendência formará um homem crítico das virtudes degeneradas dos deuses olímpicos e, também, dos méritos indevidos que a sua sociedade confere a homens mortais. Ele se colocará em oposição à polis e se verá compelido a comunicar a sua oposição, pois “the differentiation of man, the discovery of his nature, is a source of social authority. The assertion of such authority, as well as the appeal to the ignorant to actualize the potentialities of their humanity, is a permanent factor in the dynamics of order.”²⁰⁹ Aqui Voegelin faz questão de ressaltar que, embora a autoridade do

²⁰⁸ Ibid. p. 274. *Realissimum* é o termo apropriado por Voegelin da tradição escolástica para designar ‘a mais real das realidades’, Deus ou o fundamento divino considerado como a realidade suprema. Ver WEBB. *Eric Voegelin: philosopher of history*. p. 287.

²⁰⁹ VOEGELIN. *The World of the Polis*. p. 256-7

apelo certamente não confere ao filósofo o direito de maltratar seus irmãos ignorantes, a questão é importante demais para se conferir, do outro lado, um direito subjetivo de permanecer ignorante:

*The unity of mankind is the community of the spirit. With the unfolding of the nature of man in history the men who actualize hitherto dormant potentialities in their souls live under the duty of communicating their insights to their fellow men; and on the others is incumbent the duty of living in openness to such communication. [...] It should be noted that the violent assertion of the right to be ignorant with regard to essentials of humanity, which is characteristic of the contemporary movements of Progressivism, Positivism, Communism, and National Socialism, is an epochal event in the history of order insofar as for the first time movements of worldwide effectiveness systematically propagate the destruction of the unity of mankind.*²¹⁰

Sobre esses movimentos contemporâneos e as ‘essencialidades da humanidade’ que eles obscurecem, falaremos mais a seguir. Por hora, tocamos em um ponto sensível que pode ser esclarecido se permanecermos na Grécia. Para entendermos melhor as possíveis formas que pode tomar o conflito entre o filósofo que apela à verdade da existência e o homem que recusa o apelo, cabe agora passarmos ao tratamento de Voegelin da oposição que o sofista apresenta ao filósofo.

4.3.2. O sofismo e a Lei

O papel dos sofistas na formação do clima intelectual ao qual Platão se opõe recebe atenção aprofundada em *Order and History*. Voegelin define o intelectual sofista como aquele que especula usando os símbolos da transcendência desenvolvidos pelos filósofos “while the *experience* of transcendence, which lies at the root of the problem and motivates the creation of the symbols for its expression is abandoned”.²¹¹ Quando a experiência engendradora dos símbolos é perdida, eles serão utilizados pelo sofista como se referissem a objetos da realidade imanente enquanto a verdade existencial a que se referem saem de vista. A procura pela expressão adequada da experiência participativa do homem no mistério da existência é deixada de lado e os símbolos que emergiram dessa busca “will now be used, or rather misused, in the speculation on immanent problems. A

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ VOEGELIN. *The World of the Polis*. p. 368.

peculiar style of thinking develops that permits men who are no philosophers in the existential sense to express their opinions on problems involving the experience of transcendence with the usurped authority of the existential philosopher.”²¹² Quando distorcida dessa forma, a tarefa dos intelectuais se transforma em uma busca vazia por ‘soluções’ de problemas envolvendo, por exemplo, a existência ou não-existência daquilo a que seus símbolos estariam se referindo em sentido objetivo, ou então a coerência ou incoerência da articulação simbólica em sentido formal. Isso seria, em outras palavras, a manutenção de um certo componente intelectual da filosofia enquanto se menospreza o componente espiritual.²¹³

O fechamento da alma em relação à experiência da transcendência acompanhado pela convicção de que a realidade deve ser descrita com base em proposições corretas sobre a sua estrutura imanente é, para Voegelin, a antítese da filosofia: A *filodoxia*, o ‘amor à opinião’, é a atitude característica que motiva a desintegração espiritual dos símbolos da transcendência. Voegelin aponta que, no contexto platônico, a *filosofia* e a *filodoxia* surgem como um par complementar de símbolos, e que a compreensão moderna do que é a Filosofia em sentido estrito teria sido debilitada pela apropriação desse símbolo sem consideração ao par oposto da onde ele adquire o seu significado.

The loss [of the pair] is peculiarly embarrassing, because we have an abundance of philodoxers in reality; and since the Platonic term for their designation is lost, we refer to them as philosophers. In modern usage, thus, we call philosophers precisely the persons to whom Plato as a philosopher was in opposition. And an understanding of Plato's positive half of the pair is today practically impossible, except by a few experts, because we think of philodoxers when we speak of philosophers. The Platonic conception of a philosopher-king, furthermore, is so utterly strange to us because our imagination substitutes a philodoxer for the philosopher intended by Plato.”²¹⁴

Mais abaixo deverá ficar claro como a manutenção do par filosofia-filodoxia norteia o tratamento voegeliniano do filósofo-rei representado na *República*. Por hora, podemos prosseguir nossa exposição do modo sofístico de especulação através do que Voegelin considera um dos grandes exemplos da desintegração simbólica promovida pelo sofista tal como irrompe no discurso

²¹² Ibid.

²¹³ A inadequação dessa abordagem para compreender as formulações filosóficas da antiguidade é também ressaltada por Pierre Hadot em HADOT. *Exercícios Espirituais e a Filosofia Antiga*.

²¹⁴ VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 120.

intelectual da época de Platão: “the idea of a *Physis*, a nature, in opposition to the *Nomos*, the convention, as it is usually translated.”²¹⁵

Para Voegelin, a oposição criada pelo sofista entre a *natureza* das coisas e a *convenção* dos homens gera um efeito desintegrador na ordem política, nas tradições civilizacionais, crenças religiosas e normas éticas em nome de uma suposta ‘verdadeira natureza’ do homem que deve se impor para além de convenções arbitrárias. Se a análise parasse por aí, no entanto, não se tornaria tão clara a diferença entre a desintegração cultural promovida pelo sofista e a crítica social promovida pelo filósofo. Daí que se torna imperativo o preceito metodológico voegeliniano de rastrear as experiências engendradoras dos símbolos para compreender os efeitos sociais ocasionados pelo uso de símbolos sofisticadamente deformados. Trataremos brevemente agora de como Voegelin expõe a experiência original por trás do símbolo *Nomos* para, em seguida, tratarmos de como a deformação sofística se afasta dela.

Para Voegelin, a possibilidade da oposição sofística *Nomos-Physis* surge com a diferenciação lograda pelos filósofos e poetas trágicos. A experiência desses últimos, no entanto, é condicionada à abertura da alma a uma dimensão transcendente do ser, pois que a experiência que os poetas procuravam evocar é a da ação que está de acordo com a *Nomos* divina. Para Voegelin, não haveria espaço no complexo de experiências que engendra o símbolo da ação justa (*Dike*) para a ideia de uma *Physis* em oposição à *Nomos*. Na tragédia, não é o apelo à ‘natureza das coisas’ que permite ao herói se opor à lei instituída, mas o apelo às ‘leis não escritas’, sugerindo o acesso obtido pelo herói trágico a uma ordem que não se manifesta nem no ordenamento instituído da sociedade nem no ordenamento visível do cosmos. Ésquilo, prefigurando a filosofia platônica do mito (da qual falaremos mais abaixo), apresentará a persuasão (*peithos*) como um caminho através do qual a alma empreende uma descida às profundezas da psique, onde a justiça (*Dike*) é encontrada e trazida a tona em meio a uma situação onde não há prescrição normativa para a ação correta. Se há verdade no símbolo da justiça expressado na tragédia, dirá Voegelin, ela não está em uma regra de conduta a ser transmitida na forma de prescrições normativas pois “a verdade da tragédia é a ação em si, ou seja, a ação no novo nível diferenciado de um

²¹⁵ VOEGELIN. *The World of the Polis*. p. 379.

movimento na alma que culmina na decisão (*prohairesis*) de um homem maduro e responsável.”²¹⁶ Dessa forma a tragédia permite a expressão simbólica de um caminho pela qual a “recém descoberta humanidade da alma expande-se para o âmbito da ação” na medida em que o homem obtém acesso ao inefável ponto de encontro entre sua alma e a Nomos divina.²¹⁷

Ainda na experiência de um filósofo místico como Heráclito, a nomos que ordena a ação do homem justo também não é outra senão a Nomos divina que orienta tanto a ação do indivíduo quanto a criação das leis coletivas da polis. Por mais que as ações e leis humanas incorporem essa Nomos de modo imperfeito e problemático, é a ela que o homem sintonizado com a ordem do ser procura se reportar. No esforço autêntico dos poetas e filósofos de ordenar as suas almas, “the source of order is the divine Nomos”, e tanto a ação humana quanto a lei humana será essencialmente bem ordenada “in the measure in which *it participates* in divine Nomos.”²¹⁸ Essa participação não é passível de codificação objetiva e depende, para a sua atualização, da evocação de sua verdade experiencial por uma alma que está aberta à sua realidade. Essa realidade, por não ser ‘objetivamente’ apreensível, só pode ser compreendida como “an event in the soul of the solitary thinker”, um evento que “results in the insight into the existence of community among men through the universal spirit that is living in them all.” O indivíduo que experimenta a realidade da lei transcendente “can only communicate the discovery that he has made in his own soul, hoping that such communication will stir up parallel discoveries in the soul of others.”²¹⁹ O homem que não é capaz de atualizar a experiência em sua própria alma, no entanto, só poderá conceber a ‘lei’ como um dado do mundo exterior, ou seja, como a normatividade instituída pelas diversas sociedades humanas.

Vemos então que, na época do sofista, a sociedade já tinha à sua disposição símbolos para designar a oposição de um homem maduro à normatividade instituída pela polis. Para o homem que se fecha à rota da transcendência mas que, não obstante, deseja se apropriar da ideia de tal oposição para considerar-se também um homem ‘maduro’, o termo *physis* surgirá como aquilo que procura

²¹⁶ VOEGELIN. *The World of the Polis*. p. 321

²¹⁷ Idem.

²¹⁸ Ibid. p. 381

²¹⁹ Ibid. p. 357

indicar a verdadeira natureza do homem que é constrangida pelas leis da sociedade.²²⁰ Essa natureza, no entanto, não será mais constituída através do contato entre a alma e o seu fundamento transcendente mas através de motivações imanentes, da *libido dominandi* do animal humano. O homem será concebido então como um ser que deve, de acordo com as necessidades da natureza, atender aos seus interesses pragmáticos e nada mais. Está consumada assim a apropriação de um símbolo cuja intenção original era harmonizar a alma à ordem do ser para justificar agora o desejo de poder do homem corrompido. Frente ao caráter desumanizante dessa distorção dos símbolos da filosofia, o filósofo deverá surgir novamente como aquele que resiste ao sofista e reatualiza o elo entre o homem e o fundamento transcendente que garante sua participação na *Nomos* divina. No *Górgias*, Platão oferece um relato magistral desse embate e caberá aqui nos determos brevemente sobre a análise que Voegelin faz do diálogo.

4.3.3.

Vida, morte, e autoridade espiritual

O embate entre Cálicles e Sócrates é tratado no volume III de *Order and History* como um dos momentos onde a ‘posição platônica’ (na qual o próprio Voegelin se coloca) se torna mais plenamente articulada. Essa posição não se refere a uma doutrina específica à qual o pensador adere, mas à realidade de uma situação onde a resistência do filósofo à corrupção sofística se manifesta concretamente na história. Cálicles, em cuja alma desordenada a oposição *nomos/physis* é levada às últimas consequências, apresenta o tirano como o único tipo humano que pode existir na plenitude da sua natureza. Acima do exercício arbitrário do poder não há juízo possível, e o homem que é verdadeiramente livre não deve ambicionar nada mais que se tornar absolutamente desimpedido de satisfazer seus desejos materiais. Nessa concepção do homem, a filosofia serve apenas como um adereço intelectual ao político ou como ferramenta de poder ao retórico. *Ser* verdadeiramente um filósofo só poderá ser a ambição de homens

²²⁰ “The idea of *Physis*, of Nature as an autonomous source of order in competition with *Nomos* can be formed only when the idea of a transcendent divine *Nomos* as the source of order has atrophied; and that can happen in a theoretical context only when philosophizing in the existential sense is abandoned.” Ibid. p. 381

imaturos, pois que o homem que não adequa sua existência ao tipo representado pelo tirano trai a sua natureza e se coloca sob a ameaça de ruína.

Devemos lembrar que a condenação de Sócrates é o pano de fundo sobre o qual *O Górgias* é escrito, e a ruína à qual o filósofo arrisca se submeter já é clara para o autor: Sócrates está aqui lutando pela sua *vida*. “A situação”, diz Voegelin, “é fascinante para aqueles entre nós que se vêem na posição platônica e que vemos nos homens com que nos associamos hoje os adeptos da prostituição intelectual pelo poder que serão coniventes com o nosso assassinato amanhã.”²²¹ As fortes palavras não são mero floreio verbal para Voegelin. Elas servem para traçar o paralelo bastante real entre o assassinato de Sócrates e os modernos regimes homicidas com os quais ele próprio se defrontou.²²² A situação é colocada de modo a demonstrar que o filósofo - tanto no caso de Platão quanto no de Voegelin - não se forma por um manejo desinteressado dos instrumentos simbólicos que a cultura precedente lhe fornece. Ele surge como defensor do ordenamento correto da alma em confronto com a desordem circundante.²²³ Essa é também outra forma pela qual a busca pela ordem se torna um evento reconhecível na história: ela pode ser objetivamente contrastada à desordem causada pela existência concreta tanto de um Cálicles quanto de um Hitler. “The modern obsession with deforming reality through the contraction of man’s humanity into the libidinous self... can hardly be realized in its full violence, unless it is contrasted with the great openness of the classic philosophers”.²²⁴

²²¹ VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 91.

²²² Além da emigração forçada pelo avanço do nazismo, Voegelin lembra ainda de um episódio de sua experiência docente em Viena, onde frequentemente se via em calorosos debates teóricos com os socialistas radicais do corpo discente: “Ainda me lembro de uma cena nos anos 1930 em que, após um entusiástico debate que terminou em desacordo, um desses rapazes, não muito mais jovem do que eu, exclamou, com lágrimas nos olhos: ‘E quando chegarmos ao poder, *teremos de matá-lo!*’”. VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 130.

²²³ “As motivações de minha obra ... são simples. Elas tem origem na situação política. Qualquer pessoa bem informada e inteligente que, como eu, tenha testemunhado a história do século XX desde o fim da Primeira Guerra Mundial, se vê cercada, e mesmo asfixiada, pela maré montante da linguagem ideológica... Situação comparável à atual ocorreu quando Platão começou a escrever sua obra... Os problemas da justiça não se desenvolvem no nível abstrato, mas por oposição a concepções equivocadas de justiça que refletem a injustiça imperante na sociedade. O caráter do próprio filósofo ganha seu sentido específico quando contrastado com o do sofista, que deturpa a realidade para obter prestígio social e benefícios materiais.” Idem. p. 139-41.

²²⁴ VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 252

‘Guerra e batalha’ são as palavras iniciais do diálogo, e os combatentes não cederão terreno algum. As posições de Sócrates e Cálicles não são apenas intelectualmente irreduzíveis mas *espiritualmente* irreduzíveis - não são ideias mas modos de participação na ordem do ser que estão em guerra. Trata-se de um embate de ordem existencial onde “não um problema filosófico no sentido moderno” mas “a substância do homem está em jogo”.²²⁵ É por isso que Sócrates pede que seu discípulo inicie o diálogo fazendo ao sofista a única pergunta que o sofista não será capaz responder: pergunte a Górgias ‘Quem ele é’. Dessa forma o diálogo é construído, desde início, de modo que Sócrates triunfe sobre o sofista não por meio de sua superioridade intelectual, mas por sua superioridade espiritual. A exigência de Cálicles de que as almas dos homens se adequem à alma do tirano exigiria nada menos que a morte do espírito para um homem aberto à fonte transcendente da ordem. Em Sócrates, no entanto, Cálicles se defronta com a realidade incontornável do homem que não se importa em morrer para preservar a vida do espírito.

Através da construção simbólica do diálogo, vida e morte se alternam na hierarquia do ser. É porque Sócrates fala com a autoridade do homem que experimentou a morte em prol da vida do espírito que o caráter inconclusivo da vida terrena se revela de modo incontornável. Para adquirir substância real a alma deverá se ordenar por uma perspectiva fora da efemeridade do corpo, e a transferência de autoridade da polis para o filósofo é operada “por meio de uma nova ontologia” que torna somente a vida em face da morte verdadeiramente real. Assim Sócrates é capaz de se declarar “o único verdadeiro estadista de Atenas” na medida em que remove “a realidade das mãos dos políticos, negando o status de realidade definitivo ao corpo político por princípio.”²²⁶ Embora Atenas condene o homem Sócrates à morte na ordem temporal, na ordem do espírito Atenas é condenada e Sócrates vive.²²⁷ Dessa maneira a ‘transferência de autoridade’ do sofista para o filósofo como representante legítimo da ordem da existência humana é consumada.²²⁸ Trata-se não meramente de uma revolução política mas político-ontológica, e qualquer filosofia que se pretenda autônoma à polis

²²⁵ VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 78.

²²⁶ Idem. p. 194.

²²⁷ Idem. p. 67.

²²⁸ Idem. p. 90.

precisará então se tornar a ‘prática de morrer’, isso é, uma existência vivida em direção a algo além da existência temporal.²²⁹

The life of Reason in the classic sense is existence in tension between Life and Death... Man experiences himself as tending beyond his human imperfection toward the perfection of the divine ground that moves him... With their discovery of man as the zoon noun echon,²³⁰ the classic philosophers have discovered man to be more than a thnetos, a mortal: he is an unfinished being, moving from the imperfection of death in this life to the perfection of life in death.²³¹

4.3.4.

Necessidade e persuasão - uma nova dinâmica do mito

Evidentemente, a revolução ontológica descrita acima não pode ser ‘provada’ de modo objetivo mas apenas aludida por mestres da construção simbólica como Voegelin e Platão. A linguagem utilizada para lidar com tal matéria não pode ser outra senão a da metáfora, do símbolo e do mito, cuja dinâmica tentamos expor no capítulo anterior. Que Platão faça uso frequente e consciente dessa linguagem indica que o mito não é uma linguagem restrita à forma cosmológica - como por vezes parece supor Cassirer - mas, como argumenta Voegelin, um instrumento indispensável no afloramento de uma personalidade racionalmente autônoma. O salto no ser helênico portanto não elimina o mito, mas toma consciência de sua força e a utiliza como veículo para a sua realização.

Para Voegelin, o diálogo platônico do *Timeu* marca o momento derradeiro em que a psique do filósofo adquire consciência crítica dos métodos que ela própria emprega para expressar a sua experiência não-objetificável da realidade.²³² Não só isso, mas nele Platão também teria distinguido com acuidade excepcional as diferentes fases no desenvolvimento histórico dessa capacidades expressiva: Primeiro surgem os antigos mitos coletivos como expressões de uma

²²⁹ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 65-6. Ver também VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 173-177.

²³⁰ Termo frequentemente traduzido por ‘animal racional’, mais cuja conotação original talvez seja mais bem preservada na tradução voegeliniana: o ‘ser vivo que possui a razão’. Sobre essa definição aristotélica ver VOEGELIN. *Published Essays 1966-1985*. p. 267.

²³¹ Idem. p. 279.

²³² Na sua análise do diálogo, Voegelin mais uma vez deixa claro o papel central que Platão ocupa em seu próprio método histórico-filosófico: “No philosophy of order and symbols can be adequate”, diz ele, “unless the Platonic philosophy of the myth has been substantially absorbed into its own principles. It seems appropriate, therefore, to include a few hints concerning the importance of the *Timaeus* as a basis for every philosophy of the myth.” VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 237

verdade existencial que, através dos movimentos do cosmos, deixa sua marca no inconsciente coletivo da sociedade. No nível seguinte (que ocorre parcialmente em Hesíodo e mais acentuadamente nos filósofos pré-socráticos e nas tragédias), a psique individual adquire proeminência, rompe com o anonimato do mito antigo e expressa o movimento da alma individual em direção ao fundamento que a ordena. Em seguida é inaugurada uma nova “attitude of man toward the mythical symbols. For when the myth need no longer be taken ‘literally’ (if it ever was), the symbols can be manipulated and transformed deliberately in order to fit the exigencies of differentiated, personal experiences.” Esse seria o nível alcançado por Platão, para quem “the myth retains the seriousness of its ‘truth’ but is at the same time consciously an imaginative play”.²³³

Essa nova relação de liberdade que permite o ‘jogo imaginativo’ entre a psique individual e o mito, no entanto, não deve ser interpretada como a independência da psique em relação ao mito. Ao descobrir a sua relação com a realidade transcendente o homem não simplesmente deixa de fazer parte do cosmos. A experiência cósmica primordial que antigamente irrompia na linguagem do mito coletivo ainda precisará se formular expressivamente, e caso não for, “serious consequences for the stability both of personality and society will ensue.”²³⁴ Isso porque - e esse ponto é crucial para compreender tanto a filosofia platônica quanto a voegeliniana - *o exercício reto da razão humana está estritamente condicionado ao ordenamento integral da personalidade que pretende exercê-la*. Uma das tarefas do filósofo será portanto a de explorar as profundezas da experiência cósmica e trazer à tona um *mito da alma* que torne a psique um condutor efetivo para a manifestação da razão divina no mundo. Daí que o mito não é antagônico à razão mas, ao contrário, a razão depende do mito para que possa ser concretamente desempenhada. “Only in the shelter of the myth can the sectors of the personality that are closer to the waking consciousness unfold their potentiality; and without the ordering of the whole personality by the truth of the myth the secondary intellectual and moral powers would lose their direction.”²³⁵

²³³ Idem. p. 239-40

²³⁴ VOEGELIN, *Plato and Aristotle*. p. 241

²³⁵ Idem. p. 240-1.

Voegelin enfatiza que um verdadeiro mito da alma que direciona o homem à fonte divina da ordem não deverá se colocar de acordo com a necessidade dos movimentos cósmicos à maneira do mito cosmológico. Esse tema é prefigurado nas tragédias de Ésquilo, que retratam deuses e mortais usando a necessidade (*Ananke*) como justificativa para cometer iniquidades que incitam a retribuição de outras iniquidades, propiciando um perpétuo ciclo vicioso onde a Vingança é soberana sobre a Justiça. Esse ciclo autodestrutivo só é quebrado através da sabedoria comedida que persuade *Ananke* entrar em acordo com a Justiça (*Dike*), um processo que é mitologicamente representado pela ordem olímpica que supera a titanomaquia. Daí que na cosmologia platônica, seguindo a concepção de Ésquilo, tanto a ordem do cosmo quanto a boa ordem da sociedade é “originated through *Ananke*’s submission to reasonable persuasion [*peitho*].”²³⁶

Para Voegelin, portanto, o *Timeu* procura apresentar o mito como uma forma de persuadir as forças informes do cosmo que, de outra forma, agiriam somente de acordo com *Ananke*. Deixando-se persuadir pelo ‘mito verdadeiro’, essas forças tomarão posse de si mesmas, tornando-se espíritos auto-conscientes e adquirindo assim a escolha de se harmonizarem à Razão divina (*Nous*) através do livre exercício de sua razão humana (*nous*).²³⁷ Por isso o mito será sempre “endowed with an authority of its own, independent of, and prior to, the universe of empirical knowledge”.²³⁸ Um mito pode se tornar falso quando não mais evoca a experiência pretendida, mas “no other human function, for instance ‘reason’ or ‘science,’ can supersede the myth itself.”²³⁹ Assim, para Voegelin, o grande problema da representação adequada da realidade se torna não o de encontrar uma descrição que não seja mítica mas - como Platão havia descoberto e a modernidade havia esquecido - o de encontrar um mito capaz de propiciar a exploração da realidade em todas as suas dimensões. Sendo o homem ainda parte do cosmos onde a experiência primordial da realidade se ilumina a si mesma, o mito permanece o instrumento pelo qual essa parte da realidade adquire autoconsciência e se reorienta em direção à busca auto-formativa pela verdade da

²³⁶ Idem. p. 256.

²³⁷ Enquanto na Parábola da Caverna “the emphasis was on the ascent of the soul from the Cave to the intellection of the Idea; the emphasis has now shifted to the descent and the imposition of the Idea on formless reality.” Idem.

²³⁸ Idem. p. 238

²³⁹ Idem. p. 240-1

sua existência. Reconhecendo o fato de que o salto no ser jamais rompe totalmente a consubstancialidade entre homem e cosmos, Platão entenderia que o sentido de sua obra “depends on an ambiance of insight concerning the divine presence and operation in the cosmos that only the myth can provide.”²⁴⁰

De qualquer forma, Platão também reconheceria que o novo mito da alma possui um caráter único na história da ordem, e o nível recém-alcançado de diferenciação precisaria ser protegido contra forças desintegradoras. O filósofo chegaria a vislumbrar censuras que impediram o mito antigo de entrar na polis do novo mito - uma atitude que certamente escandaliza nossas sensibilidades modernas. Voegelin argumentaria, no entanto, que a intenção de Platão não é a de legitimar a censura institucional mas a de enfatizar o contraste entre duas classes de experiência evocadas pelos mitos novo e antigo. “The issue”, dis Voegelin:

*lies between two experiences of order. On the level of the old myth, order is experienced as humanly anonymous... On the level of the new myth, order is experienced as the embodiment in community of the living order in the soul of the philosopher. The differentiated spiritual consciousness, in its conflict with a less differentiated state of the soul, has to be protected against the danger of being dragged down again to the more archaic level.*²⁴¹

4.3.5.

A *metaxy* e o complexo tensional

Um símbolo platônico é tido por Voegelin como de particular importância no novo mito da alma. Trata-se da *metaxy*, o entremeio da existência humana, exposto no diálogo do *Banquete*. O compreensão desse símbolo é crucial para vislumbrarmos os parâmetros teóricos através dos quais Voegelin constroi a sua filosofia da história e da política. Enquanto no *Górgias* Platão procura revelar o caráter inconclusivo da vida em face da morte, no *Banquete* a incompletude do amante da sabedoria é revelada em face da natureza do amor que o anima.²⁴²

²⁴⁰ VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 56

²⁴¹ VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 243.

²⁴² “Death and Love are intimately related as orienting forces in the soul of Socrates. In the *Phaedo* philosophy is the practice of dying; in the *Symposion* and *Phaedrus* it is the eroticism of the soul for the Idea which creates the procreative community among men. Eros dominates his life because it is a life towards death; and his Eros is powerful because existence in the expectation of catharsis through death gives the proper distance to the incidents of earthly life.” VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 68

O amante não espera ter a posse do objeto amado nem alcançar uma união indissolúvel com o mesmo. Ele vive em um estado de permanente tensão entre a completude e incompletude - no caso do filósofo, entre ignorância e sabedoria. Eros aparece no diálogo como um mensageiro entre os polos dessa tensão, um ser que vive entre (*metaxy*) a mortalidade e a imortalidade, imanência e transcendência. Eis aí a essência do novo homem que, para Voegelin, surge da concepção platônica: Um habitante da *metaxy*. Esse homem é mortal mas participa da imortalidade na medida em que atende ao chamado (*helkein*) da *Nous* e percebe sua existência como a perpétua busca (*zetesis*) pelo fundamento do qual participa em sua alma.²⁴³ Na medida intensifica sua participação (*metalepsis*) no fundamento divino que confere substância e inteligibilidade à existência, o homem expande o logos da sua alma e, na terminologia aristotélica, se imortaliza através da Razão.²⁴⁴

Voegelin adverte no entanto que o complexo simbólico que compõe da *metaxy* só pode ser compreendido se tomada em sua totalidade. Isso porque os símbolos que a compõem não se referem a objetos do mundo exterior mas são, em conjunto, a exegese de uma experiência metaléptica. Eles apontam para um domínio da realidade que não é apreendido mas vivido, e, quando não estamos apenas *falando* sobre a *metaxy* mas *vivendo* dentro dela, nenhum dos elementos que compõem a tensão pode ser tomado por si mesmo como um objeto auto-contido - eles são *índices* que apontam para um complexo experiencial unificado.

²⁴³ Voegelin diagrama essa estrutura com clareza didática em sua palestra “Estruturas da consciência”, disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=t74UFPNX8Ag&t=1893s>. Ver também VOEGELIN. “What is Political Reality?”. In: *Anamnesis*.

²⁴⁴ Voegelin apresenta o que escreve o estagirita na *Ética de Nicômano* X.vii.8: “The life of the intellect (*nous*) is higher than the human level; not in virtue of his humanity will a man achieve it, but in virtue of something within him that is divine; and by as much as this something is superior to his composite nature, by so much is its activity superior to the exercise of other sorts of virtue. If then the intellect is something divine, so is the life of the intellect divine in comparison with human life. Nor ought we to obey those who enjoin that a man should have man’s thoughts and a mortal the thoughts of mortality, but we ought to immortalize (*anathatizein*) as much as possible and do everything toward a life in accordance with the highest thing in man.” Citado em VOEGELIN. *Published essays 1966-1985*. p. 87-8.

*Although we are compelled to speak in terms of objects because of the intentionality of consciousness, the linguistic terms used do not have the character of concepts or definitions referring to things. They have no meaning apart from the movement in the realm of reality of participation. In order to avoid misunderstanding it is advisable to call them linguistic indices of the meditative movement.*²⁴⁵

‘Intencionalidade’ é aqui usada no sentido que Husserl dá ao termo: Significa, essencialmente, que a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa. É por causa desse caráter ‘intencional’ da consciência que tendemos a objetificar nossas percepções, mesmo quando o que percebemos não são ‘coisas’ mas experiências metalépticas. O mito da *metaxy* portanto emprega o termo ‘Deus’, por exemplo, não para se referir a alguma espécie de entidade sobrenatural mas para evocar a experiência de que o polo superior da tensão participativa não pode ser avaliado fora da tensão que exerce no polo imanente da tensão, e nem o homem pode ser compreendido fora da busca tensional que o atrai à tarefa de expandir o logos de sua alma através da participação com o fundamento divino. Mais importante: A *metaxy* não é um espaço vazio entre homem e Deus que deve ser superado no processo da busca, mas o próprio terreno tensional onde a alma habita e adquire substância. O hiato intransponível entre o que, em linguagem moderna, chamaríamos o ‘real’ e o ‘ideal’, é o que nos permite ingressar livremente na busca auto-formativa da filosofia. Se não fosse esse hiato, pouco restaria da liberdade humana. Não haveria como vislumbrar potências ainda não realizadas, e não restaria ao homem nem o dever da escolha e nem o peso da responsabilidade.

Um dos insights fundamentais que o símbolo da *metaxy* procura expressar é, portanto, a impossibilidade de manifestar plenamente o Agathon na existência temporal. Isso seria uma hipóstase do polo superior da tensão e uma deformação da real estrutura da existência. Tratar os índices linguísticos que expressam a existência do filósofo na *metaxy* como se fossem objetos auto-contidos levará a obscurecimentos da realidade como a que vimos no caso do sofista, que concebe um homem totalmente imanente e desligado do seu fundamento transcendente, incapaz de conceber uma Nomos transcendente na qual o homem participa em sua busca pela ordem. Da mesma forma, a hipóstase do índice transcendente da tensão

²⁴⁵ VOEGELIN. *Anamnesis*. p. 374.

pode gerar concepções de uma entidade chamada ‘Deus’ que habita um mundo sobrenatural - uma deformação ocasionada pela incompreensão da dinâmica mitológica da linguagem que Platão emprega. Ênfase indevida no índice da ‘imortalização’, por sua vez, gerará especulações sobre a possibilidade de união indissolúvel com o divino - motivo pelo qual o mito é cuidadoso em expor o caráter de incompletude que necessariamente permeia a existência do amante da sabedoria. É um mito que inevitavelmente traz consigo um certo sentimento de insegurança, mas cujo tom é dado pela alegria de um espírito livre e verdadeiro.

Também digno de nota é que, no *Banquete*, Sócrates quebra seu tradicional hábito de professar ignorância ao dizer não sabe de nada *a não ser* sobre o Amor (177d). Talvez só possamos compreender essa afirmação se concebermos o conhecimento que Sócrates diz ter de Eros não como uma apreensão cognitiva mas como *o próprio modo de existência do filósofo*. A alma é concebida pelo filósofo não como uma ‘coisa’ que o homem ‘tem’, mas como o locus onde o divino e o humano se encontram dentro do processo de exploração da *metaxy*. Apesar de sermos capazes de ‘conhecer’ Eros, ou melhor, de conceber imaginativamente a existência humana na *metaxy*, o esclarecimento obtido por tais formulações “não aumenta quantitativamente nosso conhecimento sobre objetos... mas introduz uma alteração *no modo de conhecimento*”.²⁴⁶ O ‘conhecimento’ de Sócrates portanto não se trata aqui de um conhecimento objetivo, mas da autoconsciência de uma experiência metaléptica na qual o desejo por conhecimento do homem é experimentado como um movimento da alma em direção ao seu fundamento - um movimento que constitui processo auto-iluminativo da consciência que representamos pelo símbolo ‘Homem’.

*The truth of existence in erotic tension [as] conveyed by the prophetess Diotima to Socrates... is not an information about reality but the event in which the process of reality becomes luminous to itself. It is not an information received, but an insight arising from the dialogue of the soul when it ‘dialectically’ investigates its own suspense ‘between knowledge and ignorance.’ When the insight arises, it has the character of the ‘truth,’ because it is the exegesis of the erotic tension experienced;...*²⁴⁷

²⁴⁶ Idem. p. 375.

²⁴⁷ VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 245

4.3.6.

A boa polis e a verdade da existência

Em sua análise da *República*, Voegelin procura desfazer a noção corrente de que Platão, ao atestar a existência de uma realidade absoluta à qual o filósofo tem acesso, estaria então propondo uma constituição ‘ideal’ a ser realizado na política concreta da polis pelos sábios que têm acesso a essa realidade. Se literalizarmos a famosa máxima socrática de que conhecer o Bem é equivalente a *ser bom*, podemos facilmente assumir que ‘conhecer’ o Bem se refere ao assentimento intelectual a certas proposições e que, portanto, a ‘boa polis’ platônica seria essencialmente uma constituição formulada nos termos que estão mais de acordo com essas proposições. Em sua análise, no entanto, Voegelin procura deixar claro que criar prescrições para uma polis ideal está longe dos objetivos do diálogo.

Para Voegelin, a construção platônica da boa polis é um experimento imaginativo dentro do qual uma investigação sobre a ordem da alma será conduzida, e os pormenores institucionais da boa polis só seriam explorados na medida em que avançam essa investigação em particular.²⁴⁸ Daí que Sócrates explicita, por exemplo, que os imbróglis legislativos da politeia tomarão conta de si próprios contanto que os tomadores de decisão tiverem suas almas em ordem. Sócrates se recusa deliberadamente a entrar em certas questões legislativas justamente porque, diz Voegelin, ele não quer “dar a falsa impressão de que a boa ordem numa polis possa ser criada por meio de instrumentos institucionais. [Sócrates] considera, ao contrário, um sintoma de doença numa polis quando os cidadãos mostram-se febrilmente ativos em consertar esta ou aquela falha na lei, mas não ousam tocar a bem-conhecida fonte dos pequenos males”.²⁴⁹

A real intenção da boa polis pode ser esclarecida ainda pela decupagem que Voegelin faz de um momento crucial do diálogo. Perto do final, Sócrates explicita que uma boa educação é aquela que logra em estabelecer uma boa polis *na alma* dos educandos. “Um homem assim formado, ‘um homem sábio’ (591C), manterá os seus olhos fixos nessa politeia dentro de si (591E) e fará o possível para preservar sua ordem intacta”. Quando um dos interlocutores insinua que dessa

²⁴⁸ VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 141. Ênfase excessiva nas prescrições institucionais contidas na obra platônica obscurecem suas intenções mais profundas, como vemos, por exemplo, no escândalo causado pela censura platônica aos poetas.

²⁴⁹ Idem.

maneira o verdadeiro filósofo jamais poderá participar da política, Sócrates responde que, “pelo cão, *claro que participará*”. Talvez não na polis onde vive (isso só seria possível por um milagre divino) mas certamente participará na polis que vive dentro dele. “Não faz diferença se ela existe concretamente agora ou em qualquer tempo; essa pólis e nenhuma outra é aquela que lhe interessa (582B)”. Sobre o trecho, Voegelin conclui:

*Essa breve interlocução é um milagre artístico. Sem alteração de terminologia, por um sutil deslocamento de metáfora para a realidade, a investigação do paradigma de uma boa polis revela-se uma investigação da existência do homem numa comunidade que está não só além da polis, mas além de qualquer ordem política na história. O salto no ser, em direção à forma transcendente da ordem, é real em Platão; e épocas posteriores reconheceram corretamente na passagem uma prefiguração da concepção da civitas Dei de santo Agostinho.*²⁵⁰

O elemento principal da ordem da boa polis não é portanto a constituição que resulta da busca por ela, mas o ordenamento da psique que empreende a busca. “E a descoberta da ordem da psique é a tarefa da *zetema* do filósofo, que resulta na ampliação do Logos em sua alma. Não há conhecimento da ordem na alma exceto pelo *zetema* em que a alma a descobre por meio de seu crescimento em direção a ela.”²⁵¹ Por isso que a intuição fundamental da ética platônica, dirá Voegelin, é a de que “quanto ao *conteúdo* do Agathon, nada pode ser dito... A visão do Agathon não produz uma regra de conduta material [e muito menos uma constituição ‘ideal’], mas proporciona *formação à alma* por meio de uma experiência de transcendência.”²⁵² Isso significa que dentro daquilo que Voegelin chamou a ‘a experiência clássica da Razão’, a ênfase do *conhecer* não recai sobre aquilo que *se adquire* no ato de conhecer, mas naquilo que o conhecedor *se torna* através dele. Aquele que atende ao chamado da Razão se torna o homem espiritual (*daimonios aner*) que se permite moldar a si próprio através da constante busca que amplia o logos da alma através da sua participação na *Nous* que o direciona ao Agathon. É o aspecto verdadeiramente transformador dessa experiência que Platão procura designar por *periagoge*, a reorientação da alma em direção à ‘mais real’ das realidades.

²⁵⁰ Idem. p.143

²⁵¹ Idem. p.155

²⁵² Idem. p.167.

4.3.7.

O princípio antropológico e a ciência política

Podemos encerrar nossa exposição do salto no ser helênico tentando sintetizar, com base nos relatos tratados acima, o motivo pelo qual Voegelin dirá que a experiência articulada por Platão é o que torna possível o surgimento de uma ciência política genuína. Vimos que a partir do salto no ser helênico o homem se torna capaz de enxergar e expressar uma parte de si que não é consubstancial à sociedade, dessa forma destacando-se dela e tornando-a passível de objetificação teórica explícita. Mesmo quando se destaca teoricamente do corpo social, no entanto, o homem continua fazendo parte da sociedade - fato que nos impõe a pergunta: com que autoridade a teoria política se coloca acima das opiniões correntes que a própria sociedade tem a respeito dela mesma? Por que, afinal, a *episteme* é superior à *doxa*?

Como procuramos mostrar, Voegelin diz que a ciência política é capaz de adquirir a sua autoridade não através da validade objetiva de certas proposições doutrinárias, mas através do cultivo de certas experiências que tornam o homem capaz vislumbrar um paradigma de ordem na própria alma. Isso porque a ordem descoberta pelo filósofo é capaz de se torna um modelo contra o qual a desordem pode ser efetivamente comparada e mensurada - como vimos no embate entre Sócrates e Cálicles. Além desses embates entre indivíduos, o paradigma de ordem estabelecida por Platão permite também diagnósticos em nível social através do que Voegelin chamou o *princípio antropológico* de Platão, colocado em *A República* (368c-d): O homem não é a apenas a polis escrita em letras pequenas - também a polis é o homem escrito em letras grandes.²⁵³

As a general principle it means that in its order every society reflects the type of men of whom it is composed. One would have to say, for instance, that cosmological empires consist of a type of men who experience the truth of their existence as a harmony with the cosmos. That in itself is, of course, a heuristic principle of the first importance; whenever the theorist wants to understand a political society, it will be one of his first task, if not the very first, to ascertain the human type which expresses itself in the order of this concrete society. Plato used [this principle] when he described the Athenian society in which he lived as the

²⁵³ “Pode-se dizer que essa fórmula sintetiza o credo de uma nova época... Uma sociedade política real tem que ser um *cosmion* ordenado, mas não a expensas do homem; ela deve ser não só um microcosmo, mas também um ‘macroanthropos’”. VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 61

*sophist written large, explaining the peculiarities of Athenian order by referring them to the socially predominant sophistic type...*²⁵⁴

O teórico, no entanto, não será capaz de fazer esse tipo de diagnóstico se, como adverte Sócrates, ele não mantém olhos fixos na politeia dentro de si e faz o possível para manter a sua ordem intacta. Isso porque “The true order of the soul ... furnishes the standard for measuring and classifying the empirical variety of human types as well as of the social order in which they find their expression.”²⁵⁵ Aristoteles teria articulado essa condição basilar da ciência política na sua definição do *spoudaios*. O *spoudaios* é o ‘homem maduro’ “whose character is formed by the aggregate of experiences in question... the man who has maximally actualized the potentialities of human nature...”²⁵⁶ O *spoudaios* é o único capaz de discutir os assuntos da polis de modo verdadeiramente responsável pois ele é o único que, estando aberto a todas as dimensões do real das quais o homem participa, é capaz de enxergar a sua ação e as dos outros se reportando a algo mais que as necessidades materiais do mundo imanente. Ao vislumbrar a transcendência do real e ao deixar sua alma se transfigurar por ela, o homem maduro é capaz de ver os acontecimentos do mundo sob uma chave que transcende o mundo. Ele difere “from all other men in that he sees ‘truth in concrete things’ (*hekastois*), for he is, as it were, their standard and measure (*kanon kai metron*)”²⁵⁷ Pergunte ao *spoudaios* ‘Quem ele é’ e, ao contrário do sofista, ele saberá responder.

Os pronunciamentos do *spoudaios* podem ser tidos assim como de ordem ‘superior’ aos pronunciamentos de homens imaturos - mas Voegelin enfatiza que isso não significa que elas devem ser tomadas como prescrições normativas estabelecidas de uma vez por todas. O modelo da boa ordem, como procuramos explicar, não se trata de uma normatividade ideal mas da autoconsciência da dinâmica relacional entre homem e Deus, entendidos aqui como os polos tensionais da *metaxy*. Essa abertura da alma não é uma “proposition... but an

²⁵⁴ Idem. p. 61-2

²⁵⁵ Idem. p. 63

²⁵⁶ Idem. p. 64

²⁵⁷ VOEGELIN. *Anamnesis*. p. 151 “For aristotle the *spoudaios* is the full man who is in the highest degree permeable to the cosmic-divine movement of being and who, by virtue of his quality, is a creator of ethics, passing down to society the knowledge about what is right by nature.” Idem. p. 166-7

event. Consequently, ethics is not a body of propositions, but an event of being (Seinsereignis) that allows itself to speak about its appeal to the right order of man.”²⁵⁸ Daí que a ética para Voegelin, seguindo Aristóteles, não é o apelo “to an immutably correct principle, but to the existentially right order of man”.²⁵⁹ A ciência da ética seria então o estudo do tipo humano representado pelo *spoudaios*, e a ciência política uma tentativa de evocar as experiências noéticas que formam a personalidade de um homem maduro.

Podemos então retornar à crítica que Voegelin faz das leituras da politeia platônica que a avaliam como se pretendesse uma constituição ‘ideal’. “A geração que atribuiu a Platão a criação de um ‘Estado ideal’”, diz Voegelin, “não teve más intenções. Ideais eram bastante respeitáveis na época e atribuí-los a Platão era um elogio. Porém, mesmo nessa época, o mal espreitava, pois... a conotação de subjetividade em ‘ideal’ solapava a objetividade da investigação platônica sobre a natureza da realidade.”²⁶⁰ O ‘ideal’, portanto, carrega a conotação equivocada de um valor subjetivo que pretende se realizar no campo político-institucional. Para Voegelin o paradigma platônico não se trata de um valor subjetivo mas do fato histórico real e empiricamente verificável da alma ordenada pela experiência da transcendência - a única experiência capaz de fundamentar uma ciência da ordem política pois é a única capaz de vislumbrar o homem em sua dimensão maximamente universal em contraposição às particularidades da polis.²⁶¹ Daí que Voegelin declara enfaticamente que “a filosofia de Platão não é *uma* filosofia mas *a* forma simbólica em que a alma dionisíaca expressa a sua ascensão para Deus. Se a evocação de um paradigma da ordem reta por Platão for interpretada como a opinião de um filósofo sobre política, o resultado será um absurdo irremediável, que não merece uma palavra sequer de consideração”.²⁶²

²⁵⁸ Idem. p. 151

²⁵⁹ Idem. E também: “For Aristotle the *spoudaios* is the full man who is in the highest degree permeable to the cosmic-divine movement of being and who, by virtue of his quality, is a creator of ethics, passing down to society the knowledge about what is right by nature.” Idem. 166-7. E também: “Hence, the science of ethics in the Aristotelean sense is a type study of the *spoudaios*... The theorist need perhaps not be a paragon of virtue himself, but he must, at least, be capable of imaginative re-enactment of the experiences of which the theory is an explication;...” VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 64.

²⁶⁰ VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 136-7.

²⁶¹ “...um paradigma, no sentido de um padrão, não é um ‘ideal’. [Ele] expressa a realidade da ordem na alma do filósofo. E a existência de Platão, assim como da ordem em sua alma, não é um ‘ideal’, mas um fato histórico”. VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 157.

²⁶² Idem. p. 125

Talvez uma das melhores sínteses do argumento proposto nessa sessão é o trecho abaixo, onde Voegelin coloca os fundamentos necessários para empreender a análise política:

Only when the order of being as a whole, unto its origin in transcendent being, comes into view, can the analysis be undertaken with any hope of success; for only then can current opinions about right order be examined as to their agreement with the order of being. When the strong and successful are highly rated, they can then be contrasted with those who possess the virtue of phronesis, wisdom, who live sub specie mortis and act with the Last Judgment in mind. When statesmen are praised for having made their people great and powerful, as Themistocles and Pericles had made Athens, Plato can confront them with the moral decline that was the result of their policies. (One thinks here not only of classical examples, but perhaps also of what Gladstone said of Bismarck: He made Germany great and the Germans small.) Again: when impetuous young men are repelled by the vulgarity of democracy, Plato can point out to them that energy, pride, and will to rule can indeed establish the despotism of a spiritually corrupt elite, but not a just government; and when democrats rave about freedom and equality and forget that government requires spiritual training and intellectual discipline, he can warn them that they are on the way to tyranny.

These examples will suffice to indicate that political science goes beyond the validity of propositions to the truth of existence. The opinions for the clarification of which the analysis is undertaken are not merely false: they are symptoms of spiritual disorder in the men who hold them. And the purpose of the analysis is to persuade-to have its own insights, if possible, supplant the opinions in social reality. Analysis is concerned with the therapy of order.²⁶³

4.4.

Revelação - experiência e símbolo

“Two symbolisms are equivalent”, diz Voegelin, “if they refer recognizably to the same structures in reality”.²⁶⁴ Como a estrutura da realidade é a mesma em toda parte, o salto no ser que ocorre nas diferentes culturas humanas apresentarão expressões equivalentes de uma mesma realidade - essa é a tese fundamental que permeia a análise de Voegelin da filosofia e da revelação enquanto expressões simbólicas da relação do homem com a realidade transcendente. Ele reconhece, no entanto, que nenhuma experiência se dá em um vácuo: ela é vivenciada por pessoas reais em situações concretas e disso resulta que os símbolos engendrados trarão consigo uma variedade de conotações particulares. Uma das divergências enfatizadas por Voegelin entre a diferenciação noética ocorrida na Grécia e a diferenciação pneumática ocorrida em Israel é que enquanto na primeira a ênfase recai sobre o movimento da alma em direção à realidade transcendente, na

²⁶³ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

²⁶⁴ VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 248.

segunda a ênfase recai no chamado da realidade transcendente que propicia o movimento como resposta. Em outras palavras, uma tradição enfatiza a busca do Homem por Deus e a outra enfatiza a busca de Deus pelo Homem. Nenhuma das duas, no entanto, ignorará o movimento oposto: tanto na filosofia temos a expressão de uma atração (*helkein*) exercida pela realidade transcendente sobre o homem quanto no Velho Testamento temos a imagem do homem em busca do Deus invisível. Em ambas, portanto, é reconhecível o complexo tensional da *metaxy* que ordena a existência humana.

Seja como for, as diferenças de acento terão drásticas consequências para as linguagens que se desenvolvem em torno dos respectivos símbolos. Eugene Webb explica uma dessas consequências: “Where [as in philosophy] the emphasis is on the human struggle for truth, and on the conceptual illumination of the movement by which it is sought, there is the possibility of critical reflection, which can result in more careful and controlled thinking and the preservation of psychic balance.”²⁶⁵ Em outras palavras, ao enfatizar o movimento do polo inferior que empreende busca pela verdade, a filosofia se vê estimulada a desenvolver instrumentos teóricos adequados para realizar a busca de forma criticamente responsável. Quando, por outro lado, “the emphasis is on the *mysterium tremendum et fascinans*, the awesomeness of its presence, the forcefulness of its pull on the soul, and the transcendent majesty of the source of the pull” - como é o caso na diferenciação pneumática - a transcendência tomará a forma de um chamado irrecusável constituído pela “immediate experience of existential tension and the initial, comparatively spontaneous and uncritical symbolization of the tension and its structure.” Quando a experiência toma esse acento, o homem não será tão estimulado à reflexão crítica quanto na filosofia, mas sim a se submeter integralmente ao chamado da realidade transcendente. Daí que na diferenciação pneumática a representação do polo superior da tensão “may take such forms, for example, as the image of man as servant or slave of an enthroned, majestic deity issuing arbitrary demands - seemingly arbitrary, that is, but deeply felt within the soul for their intrinsic force.”²⁶⁶

²⁶⁵ WEBB, Eric Voegelin: *philosopher of history*. p. 121-122.

²⁶⁶ Idem.

Isso não significa que os símbolos que emergem da experiência pneumática sejam falsos. Eles podem de fato evocar um complexo experiencial harmônico com a exploração noética da realidade. Mas, como coloca Webb, quando se trata dos símbolos da diferenciação pneumática, “*dangers of noetic distortion abound.*”²⁶⁷ Quando a confiança fundamental na atração transcendente se sobressai à prudência teórica do filósofo, a fé indomada poderá facilmente se redirecionar da experiência transcendente para os símbolos criados para expressar o chamado teofânico. A diferenciação pneumática se torna então suscetível a distorções que, preservando a convicção fervorosa que nasce junto com o símbolo, podem fazer de Deus uma ‘entidade’ à qual devemos lealdade cega independentemente de atualizarmos ou não a experiência em torno da qual o símbolo foi desenvolvido. Isso ocorre particularmente na diferenciação pneumática também porque, enquanto na Grécia o surgimento da filosofia se deu pela construção gradual e cumulativa de instrumentos teóricos, a Revelação toma a forma de uma súbita ruptura com a cultura cosmológica do entorno. Essa descoberta ‘prematura’ da fonte transcendente da ordem portanto se expressa através de símbolos compactos cuja significância e implicações teriam de ser progressivamente diferenciadas ao longo da história de Israel. Trataremos logo abaixo das diferenciações logradas pelo desenvolvimento do relato bíblico, mas antes precisamos tratar da experiência originária que estabelece a existência histórica do Povo Escolhido por Deus.

3.4.1.

Moises, a Sarça, e a autenticidade da experiência

A experiência que origina a existência histórica de Israel se dá quando AQUELE QUE É se revela a Moises na Sarça Ardente e, em seguida, quando a Lei que constituirá a ordem do Povo Escolhido é revelada pelo mesmo Deus no Monte Sinai. Nossa discussão precedente sobre o papel do mito na linguagem filosófica oferece uma pista sobre como segue a interpretação de Voegelin desses símbolos, mas o caso particular exigirá algumas qualificações. O encontro de Moises não é apresentado na tradição bíblica como o lance de um ‘jogo imaginativo’ de tipo platônico, mas como um evento concreto da história

²⁶⁷ Idem.

pragmática de um povo. Voegelin atribui isso à compacidade à qual os símbolos pneumáticos estão sujeitos nessa fase da história, algo que trataremos logo abaixo. Por ora basta dizer que Voegelin não está particularmente interessado “in either the date of literary fixation or the reliability of the story, but in *the authenticity of the experience that is communicated by means of the story*”. Nesse nível de análise, confirmar a autenticidade da história “is not too difficult, for nobody can describe an experience unless he has had it, either originally or through imaginative reenactment.”²⁶⁸ O conteúdo da história da sarça ardente é a experiência tida por um homem cuja alma se transfigurou pelo contato com a realidade transcendente. Em outras palavras, “the growth of Moses toward his encounter with God, is an undatable *description of a spiritual process*”²⁶⁹ cuja verdade pode, em tese, ser evocada na alma de outros que assimilam o complexo simbólico contido na narrativa.

Já falamos um pouco sobre aquilo que o processo espiritual que caracteriza o salto no ser implica para a compreensão do homem e da sociedade. No caso de Israel algumas dessas implicações se sobressaem tanto pelo caráter repentino da experiência quanto pela circunstância política de onde ela surge. Na Grécia o panteão de deuses não se impunha sobre a cultura como um mito justificador da sacralidade de um sistema imperial, e por isso os deuses (apesar das eventuais críticas que os filósofos fazem à poesia mítica) não entrarão em conflito tão sangrento com a especulação filosófica. Esse não era o caso do Egito Antigo, onde a manutenção do sistema político dependia inteiramente da manutenção da

²⁶⁸ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 240-1 Voegelin continua: “The answer to the question of who had the experience originally will have to rely on the commonsense argument that religious personalities who have such experiences, and are able to submit to their authority, do not grow on trees.” Deve se ter em nota também que o trecho citado se refere não a Moises e sim à história de Abraão, mas consideramos que o princípio exegético é o mesmo em ambas análises. Sobre as histórias do Gênesis, Voegelin diz também: “[S]uch an account is not a body of propositions concerning events witnessed by a historian or, for that matter, by anybody. The stories of the creation, of Noah and the Flood, of the Tower of Babel, and so on, are myths; and their ‘subject matter’ is not the content of the stories but the experiences symbolized by means of the stories”. Idem. 218-19

²⁶⁹ Idem. p. 455. Voegelin descreve os componentes usados na narrativa se mesclam na descrição de um único processo espiritual: “The advances in depth, in the Thornbush Episode, from the angelic fire to the divine voice and from the God of the Fathers, whose credibility is perhaps not unquestioned among the people whom he let fall into bondage, to *the God who Is* in his tetragrammatic depth behind whatever he reveals himself to be when he lets himself be seen by man; and, on the human side, from questions, hesitations, doubts, and resistance to ultimate surrender—these advances in depth magnificently articulate the complexities of a revelatory experience that truly moves toward more differentiated insights into the relation between God and man.” VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 293.

relação sagrada entre a ordem política e o fundamento divino que justifica a existência do homem, do mundo, e da sociedade. Quando, repentinamente, Yahweh revela uma verdade “addressed to man directly, and place him under God without the mediation of the imperial ruler”²⁷⁰, isso motivará “an intolerance that no longer is willing to distinguish between stronger and weaker gods, but opposes the true god to the false gods.”²⁷¹ Com essa experiência, o império cosmológico com seus deuses legitimadores imediatamente se transforma em Sheol, o inferno da onde Israel deve escapar a qualquer custo. Não há outra opção para aquele que escutou a mensagem de Yahweh, ou, em outras palavras, para aquele que deixou seu espírito se transfigurar pela experiência mosaica da transcendência senão escapar dessa terra dos mortos. No momento em que “Moses can hear the voice appoint him the servant of Yahweh, he has grown spiritually into the servant of Yahweh. The command could be rejected only by a man who could never hear it; the man who can hear [isso é, tem a experiência] cannot reject, because he has ontologically entered the will of God, as the will of God has entered him.”²⁷²

Podemos relacionar o ‘conhecimento’ que Moises adquire através da experiência da Sarça Ardente com o ‘conhecimento’ socrático que, de acordo com o ditado, torna bom o conhecedor do Bem. Nos termos da discussão que colocamos até aqui podemos dizer que, assim como a descoberta do Agathon pelo filósofo, o encontro do profeta com Deus propicia em Moises um novo modo de existência que o permite agora agir em nome de Deus. A verdade da experiência está, portanto, no insight responsivo e no caráter formativo que ela exerce na alma do seu recipiente - uma força que adquire substância histórica através do Povo Escolhido.

²⁷⁰ VOEGELIN. *Anamnesis*. p. 122.

²⁷¹ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 47. Voegelin no entanto aponta que a linguagem profética do Velho Testamento pode chegar a confundir esses dois modos de distinção. Jeremias, por exemplo, às vezes se refere às divindades pagãs como não-deuses inexistentes, às vezes como deuses existentes porém inferior a Yahweh. O contexto onde essas distinções ocorrem individualmente são relevantes, mas em conjunto elas revelam dois modos distintos de experienciar e expressar o divino. Quando acusa os deuses falsos de serem não-deuses, a linguagem está preocupada em nomear a fonte última da transcendência divina - uma fonte que, por ser uma, só pode ter um nome. Quando os deuses pagãos são tidos como falsos porém existentes, há o reconhecimento de que o homem pode participar da realidade divina em graus variados de clareza, e que certos símbolos podem capturar *algo* da natureza divina embora não sejam transparentes à sua fonte última. Ver VOEGELIN. *Anamnesis*. p. 351.

²⁷² VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 458.

4.4.2. O Deserto e a Lei

Uma vez que o fundamento transcendente da existência se torna consciente no espírito de Moises, a ação histórica do Êxodo que dá forma ao Povo Escolhido pode começar. Mas a história não terminará com a fuga da opressão cosmológica. Israel ainda perambularia por um deserto de incertezas que por vezes coloca em dúvida o valor da liberdade obtida. A interrelação simbólica entre Sheol, Êxodo e Deserto, assim como o resultado dessa tensão, é descrita por Voegelin:

...the exodus from Sheol at first led nowhere but into the desert of indecision, between the equally unpalatable forms of nomad existence and life in a high civilization. Hence, to Sheol and Exodus must be added the Desert as the symbol of the historical impasse [of] existence in the 'world,' that is, in the cosmos in which empires rise and fall with no more meaning than a tree growing and dying, as waves in the stream of eternal recurrence. By attunement with cosmic order the fugitives from the house of bondage could not find the life that they sought. When the spirit bloweth, society in cosmological form becomes Sheol, the realm of death; but when we undertake the exodus and wander into the world, in order to found a new society elsewhere, we discover the world as the desert. The flight leads nowhere, until we stop in order to find our bearings beyond the world. When the world has become desert, man is at last in the solitude in which he can hear thunderingly the voice of the spirit that with its urgent whispering has already driven and rescued him from Sheol. In the desert God spoke to the leader and his tribes; in the desert, by listening to the voice, by accepting its offer, and by submitting to its command, they at last reached life and became the people chosen by God.²⁷³

O 'impasse' do Deserto e sua representação como o local onde a voz de Deus pode ser escutada evoca um complexo de experiências semelhante à *metaxy* platônica. O processo, no entanto, não se apresenta aqui como um movimento na alma do homem individual mas como o evento formativo de uma coletividade humana. Uma vez que o povo escolhido é levado ao deserto da história, não basta mais que apenas o seu líder seja iluminado pela mensagem divina - a mensagem revelada pela sarça a Moises precisará ser coletivizada através de uma aliança entre Yahweh e seu povo. A Lei que é revelada no Deserto surge então como o elemento garantidor da existência histórica do Povo Escolhido.

²⁷³ Idem. p.153

Aqui a ambiguidade do complexo simbólico israelita começa a exibir sua problemática. Já falamos sobre como, por mais que a experiência da transcendência possa inspirar o surgimento de uma norma de conduta, Voegelin adverte que ela jamais pode ser reduzida à norma em si mesma. Esse fato teria de ser enfrentado eventualmente pelos pensadores israelitas, e os instrumentos para manter viva a relação entre a lei humana e a Lei divina teriam que ser desenvolvidos. A dificuldade inicial se dá pois o novo modo de existência de uma sociedade que se movimenta no deserto da história mas cujo *telos* está além da história é “ambiguous and fraught with dangers of derailment, for all too easily the goal beyond history could merge with goals to be attained within history. The derailment, indeed, did occur, right in the beginning. It found its expression in the symbol of Canaan, the land of promise.”²⁷⁴

4.4.3. A terra prometida e o regresso ao Sheol

Voegelin procura mostrar que as potencialidades contidas na experiência do salto no ser israelita incluem o surgimento de um novo tipo humano e um novo tipo de sociedade, ambos animados por um novo espírito e por uma genuína revalorização da existência orientada para a universalidade de Deus e da condição humana. No entanto Voegelin mostra também que a compacidade dos símbolos que surgem para expressar a experiência israelita pode ceder a pressões da história pragmática e desviar-se da universalidade de Deus, orientando-se para objetivos particulares tal como a formação de uma entidade política que em alguns momentos chegará a reivindicar seu direito de conquista “by rather worldly means.”²⁷⁵

Em alguns de seus estudos, Voegelin procura mostrar como é comum sociedades que foram palco de irrupções espirituais universalistas do tipo representado no salto no ser cultivarem, logo em seguida, um ímpeto de conquista. Isso porque símbolos que expressem a humanidade universal com base em uma experiência transcendente não são de fácil articulação, e frequentemente eles farão uso de conteúdos que se extraem de uma situação pragmática particular.

²⁷⁴ Idem. p.154

²⁷⁵ Idem.

Voegelin nos lembra que um o processo de simbolização envolve a tentativa de tornar uma área desconhecida da realidade através da criação de símbolos “*that interpret the unknown by analogy with the really, or supposedly, known.*”²⁷⁶ O movimento interno da alma a que todos os homens tem acesso, portanto, facilmente se expressará no mundo dos símbolos como um movimento que se manifesta no mundo exterior. O movimento pode ir na direção, portanto, de uma sociedade prometida que abrigará essa nova condição humana, ou até mesmo de um império que unifique todos os homens da terra sob a mesma autoridade político-existencial. Em *The Ecumenic Age*, Voegelin trata de várias sociedades que cultivaram tais ambições após alcançar um vislumbre da transcendência.²⁷⁷ Israel não foi palco de ambições tão expansionistas mas, de qualquer forma, a experiência da revelação mosaica se condensou simbolicamente, em determinado momento, na forma de uma instituição política a ser fundada pelo povo escolhido no âmbito da conquista pragmática. Voegelin chegará a dizer que a fundação do Reino de Israel e o desejo de tornar a instituição monárquica uma encarnação da promessa divina representam um descarrilhamento que lançaria Israel novamente no Sheol da civilização cosmológica.

Maurice Hogan, em sua introdução a *Israel and Revelation*, questiona a avaliação negativa de Voegelin do período monárquico como um ‘descarrilhamento’ da mensagem original de Yahweh.²⁷⁸ Não nos aprofundaremos no tratamento que Voegelin dá à monarquia israelita ou na polêmica aludida por Hogan para não desviarmos dos propósitos do presente estudo. Basta dizer que a monarquia israelita será o cenário de onde surgirão símbolos mais diferenciados da universalidade da Revelação. Isso porque, uma vez que o reinado se corrompe e deixa de ser visto como encarnação efetiva da promessa divina, a oposição dos profetas precisará articular mais precisamente a natureza do desvio, tornando possível “the genesis of a community under God that no longer had to reside in Canaan at all cost.”²⁷⁹

²⁷⁶ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 43.

²⁷⁷ Ver VOEGELIN. *The Ecumenic Age*.

²⁷⁸ HOGAN. “Editor’s Introduction”. In: *Israel and Revelation*. p. 9

²⁷⁹ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p.186 “...as soon as the monarchy was established, and had adjusted itself to the internal and external exigencies of politics, it became obvious that the new social order did not correspond to the intentions of the covenant at all. Hence, only with the reaction to the monarchy began the intense interest in Moses and the Instructions that ultimately caused the kingdom to appear as a great aberration.” Idem. p. 224.

*The foundation of the monarchy, thus, became an ambivalent event in both the history and historiography of Israel. Without the monarchy, the Israel of the confederacy might have disappeared without leaving much of a trace in history; with the monarchy, it survived but betrayed the Mosaic Instructions. Without the monarchy, there never might have arisen the prophetic opposition that clarified the meaning of Yahwism; with a successfully continued monarchy, the Yahwism of the prophets probably could never have become a universal historic force.*²⁸⁰

4.4.4.

Os Profetas - o êxodo de Israel de si mesmo

Tendo em conta a equivalência dos símbolos da revelação e filosofia, são muitos os paralelos traçados por Voegelin entre as figuras do profeta e a do filósofo. Assim como o filósofo, o profeta é aquele que, à sua maneira, se deixa penetrar pela transcendência e passa a empenhar um diálogo auto-formativo com essa experiência. A partir daí ele se torna capaz - e até mesmo *obrigado* - a descrever a desordem da sociedade em que vive em contraste à ordem da existência.

Voegelin diz que para Oseias, assim como para o filósofo, a desordem tem sua origem na ‘falta de conhecimento’ sobre as coisas divinas. A ignorância da alma, a *agnoia* concernente à natureza de Deus, seria então a causa do sofrimento de Israel. Até aí Voegelin ressalta que a interpretação de Oseias vai em linha com aquela oferecida por Platão - mas além desse ponto as formas divergem, pois enquanto “Plato could proceed from this insight to an analysis of the right order of the soul through attunement to the unseen measure”, o profeta opera sob “the conditions of the more compact experiences and symbols of Israel”.²⁸¹ Nessas condições, o portador da mensagem divina é compreendido somente em seu caráter coletivo, e o esforço para restaurar a ordem não tomará a forma de uma descida dionisíaca às profundezas da alma mas sim de um apelo pela renovação da aliança do Povo Escolhido com o seu Deus.

*Hosea could not find the answer to his problems in the attunement of the soul to the divine measure, but had to seek it in a renewed conformity of human conduct to the measure as revealed in the ‘word’ and the ‘law’ of God. Not the advance toward philosophy but the return to the covenant and the law was the Israelite response to the challenge of the crisis.*²⁸²

²⁸⁰ Idem. p. 224.

²⁸¹ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 378.

²⁸² Idem.

O sentido dessa aliança, no entanto, não poderia ser restaurado de uma vez por todas através de consultas à lei mosaica. Seria preciso uma sucessão de indivíduos espiritualmente afinados à experiência fundadora do Povo Escolhido e capazes então de apontar o quanto Israel se afastou dela. Quando o reino de Israel se torna uma prisão para a alma sensível à ordem do ser, o profeta deverá novamente escapar até o Deserto onde a voz de Yahweh poderá ser ouvida. Voegelin descreve a experiência de Elias, que inaugura a sucessão profética, de modo que torna claro os paralelos com a experiência filosófica, e optamos por citar sua descrição integralmente:

Elijah in the desert is one of the great scenes in the history of mankind. The theme of exodus is running through it—but in a new spiritual key. Moses had led his people from the Sheol of civilization into the desert; and from the desert where it found its God into Canaan. Now Israel and Canaan had become Sheol; and Elijah went into the desert alone, without a people. When the existence in freedom under God had failed, the time for the last emigration had come, into death. Or rather, that is what Elijah must have felt. For in the desert God again revealed himself. An angel came to Elijah in his sleep and ordered him to proceed to Mount Horeb. Strengthened with miraculous food and the word of Yahweh he undertook the long journey. And on Mount Horeb, Yahweh appeared to him (19:11–13):

*And behold, Yahweh was passing by.
And a great and mighty wind was rending the mountain and shattering the rocks before Yahweh. But Yahweh was not in the wind.
After the wind came an earthquake. But Yahweh was not in the earthquake.
After the earthquake a fire. But Yahweh was not in the fire. And after the fire a sound of gentle stillness.
Now as soon as Elijah heard it, he wrapped his face in his mantle and went out and stood at the entrance of the cave.
And behold there came a voice to him and said: “What are you doing here, Elijah?”*

What indeed was he doing there? When the sensual machinery of divine appearance had duly run off—preparing the appearance, but not the appearance itself—there was a gentle stillness. And at that moment the sensual symbolism of Exodus, Desert, Canaan, and Death fell apart and revealed its secret as the life of the spirit right here and now in the world. As Plato’s prisoner, after the vision of the Agathon, must return to the Cave and rejoin his fellow-prisoners, so Elijah is sent back, by the gentle stillness, from the Mountain of God to Israel.²⁸³

²⁸³ Idem. p. 401

Com Elias é estabelecida a sucessão profética e a realização de que a experiência revelatória de Moisés não está hermeticamente isolada em um passado longínquo mas pode ser revivida no *momento presente* pelo profeta, o homem cuja alma é afinada à verdade transcendente e que é capaz então de extraí-la de sua contingência histórica. Ele, assim como o *daimonious aner*, compreende o que a Lei significa pois é capaz de evocar, e através da evocação reconstituir a experiência da onde ela surge. Ele, assim como o *spoudaios*, verá ‘verdade em coisas concretas’. Da mesma forma que a medida do homem sob Deus permite ao filósofo diagnosticar a desordem da sociedade, a presença de Deus na história de Israel permitirá ao profeta que escuta sua voz chamar a iniquidade pelo nome - mesmo quando essa iniquidade é acobertada pelas leis do mundo e pela convivência da sociedade. É através dessa linhagem de indivíduos abertos ao chamado divino que Israel adquire uma forma histórica que transcende as diversas formas institucionais que se apresentam em seu nome. Quando Deus se revela ao novo profeta, a norma instituída precisa mais uma vez ser colocada em cheque - e daí que Voegelin interpreta o profetismo como “the attempt to disengage the existential from the normative issues.”²⁸⁴

*The insight that existence under God means love, humility, and righteousness of action rather than legality of conduct was the great achievement of the prophets in the history of Israelite order. Even though their effort to disengage the existential issue from the decalogue form did not lead to expressions of ultimate, theoretical clarity, the symbols used in their pronouncements leave no doubt about the intended meaning: The normative component of the decalogue constitution was a source of evil inasmuch as it endowed the institutions and conduct of the people, which derived through interpretation from the decalogue, with the authority of divinely willed order, however much the actual institutions perverted the will of God. Moreover, the prophets recognized that any letter, as it externalized the spirit, was in danger of becoming a dead letter, and that consequently the covenant written on tablets had to give way to the covenant written in the heart.*²⁸⁵

²⁸⁴ VOEGELIN, *Israel and Revelation*. p. 500

²⁸⁵ Idem. p. 493

Voegelin vê em Jeremias o profeta que logra em romper com a compacidade da existência coletiva de Israel. Através do seu anúncio de um novo pacto divino escrito não em pedra mas no *coração* dos homens, o profeta desenvolve um símbolo que reconhece a personalidade humana como portadora da mensagem divina e, portanto, como uma legítima fonte de ordem para a sociedade.²⁸⁶ Para Voegelin o climax do Velho Testamento se dará então através dos símbolos desenvolvidos em Isaías, onde a imagem do Servo Sofredor surge para representar o êxodo de Israel de si mesmo e o momento em que o ‘fardo de Canaã’ é finalmente deixado para trás.

Aqui, infelizmente, não teremos ocasião para expor mas apenas mencionar as intrincadas e riquíssimas análises que Voegelin empreende da literatura profética. Por ora basta apontar que, para o autor, a linha que confere sentido ao desenvolvimento simbólico do Velho Testamento é aquela que leva à progressiva *universalização* do princípio divino e, simultaneamente, à *interiorização* desse mesmo princípio, entendido então como um movimento na alma que, embora relacionado, não é limitado às contingências históricas que circunstanciam o seu surgimento pois que é relacionado também a algo *além* delas. A linha de desenvolvimento que leva a realização desse princípio - preservado na tradição de Dêutero-Isaías - levará eventualmente ao seu ponto de encontro com a filosofia helênica e ao advento do cristianismo, que logrará então em harmonizar razão e revelação em uma forma civilizacional única.

4.5. História e transcendência

No capítulo anterior falamos sobre como a forma cosmológica tende a incorporar uma hostilidade à ‘história’ compreendida como progressão significativa de eventos em direção ao futuro. Isso porque a passagem do tempo só pode significar para o homem cosmológico o afastamento do homem, do cosmos e da sociedade do fundamento divino estabelecido *in illo tempore*, uma experiência que precipita a necessidade constante de abolir a história para que a ordem do ser seja efetivamente atualizada. Com o salto no ser, no entanto, o

²⁸⁶ “In Jeremiah the human personality had broken the compactness of collective existence and recognized itself as the authoritative source of order in society.” Idem. p. 539.

homem descobre a si mesmo como o *locus* onde a ordem do ser se atualiza e sua existência adquire significado através de uma verdade para além da existência. Não mais isolado em um passado mítico, no salto no ser o princípio divino se faz *presente* no momento em que o profeta dá ouvidos à voz de Yahweh, ou em que o filósofo reorienta sua alma pelo chamado da Razão, ou em qualquer situação que o ser humano descubra a universalidade de sua condição no seu diálogo interno com a fonte transcendente da sua alma. Quando a experiência do salto no ser é tida por seres humanos concretos dentro da história, Voegelin dirá que “eternity enters time, [and] we may say that ‘Truth’ becomes ‘historical’”.²⁸⁷ A eternidade é descoberta assim como um ‘fluxo de presença’ que transborda do passado para o presente em direção ao futuro.²⁸⁸ Assim podemos resumir o preceito fundamental da filosofia da história voegeliniana: A História é a realização do Ser Eterno no tempo.²⁸⁹

*Wherever an experience of transcendence has occurred with sufficient intenseness and clarity to disintegrate the primary experience of the cosmos, events can be discovered as having a bearing on the order of man and society in its relation to eternal being. The index that events receive under this aspect is the historical index. In the nature of things, the experience of transcendence itself has the decisive place among historical events inasmuch as it raises the realization of eternal being in time to the level of historical consciousness.*²⁹⁰

Voegelin reconhece uma das características paradoxais da sua formulação: na mesma medida em que o salto no ser é o evento constituinte *da* história, ele também é um evento que ocorre *na* história. O ponto de encontro entre Deus e Homem, o locus onde a enigmática realização do ‘ser eterno no tempo’ ocorre, em última análise, não é outro senão a própria consciência do homem que atualiza o sentido dessa tensão em sua busca constante pela ordem. Daí que os parâmetros para medir a conservação e deformação da consciência histórica teriam que ser proporcionados pelo desenvolvimento de uma filosofia da consciência capaz de expressar a tensão existencial que constitui processo auto-iluminativo da realidade em direção à sua fonte última de significado. *Anamnesis* seria a obra onde Voegelin procura dar expressão à sua filosofia da consciência e onde ele

²⁸⁷ VOEGELIN. *Plato and Aristotle*. p. 418.

²⁸⁸ VOEGELIN. *Anamnesis*. p. 329.

²⁸⁹ Idem. p. 313.

²⁹⁰ VOEGELIN. *What is History? and other unpublished writings*. p. 22.

estabelece sua predileção pelo símbolo da *metaxy* para denominar a tensão da existência que dá forma à consciência histórica.

Quanto às implicações culturais dessa consciência, haverá grande variedade ao longo das sociedades que experimentaram o salto no ser. Voegelin ressalta, por exemplo, que a experiência que busca articular a tensão do mundo imanente com o seu polo transcendente às vezes produz e às vezes não produz uma ciência historiográfica nas sociedades que a tiveram. De qualquer modo, a motivação em dispor eventos intra-mundanos em uma sequência temporal significativa está intrinsecamente associado à diferenciação da consciência histórica tal como descrevemos. Em outras palavras, o salto no ser não necessariamente produzirá uma historiografia, mas a historiografia só surge em sociedades onde a expressão simbólica do salto no ser ocorre. Isso porque, argumenta Voegelin, todos os grandes esforços de inaugurar uma tradição historiográfica se dão em situações onde o homem percebe as vicissitudes políticas da sua época como índices de um ordenamento que transcende a ascensão e queda das sociedades humanas temporais.²⁹¹ Mesmo quando não totalmente diferenciada, a percepção do ‘índice histórico’ que eventos temporais recebem nessas situações é indicativa de uma consciência para a qual a fonte última da ordem não se manifesta mais através da realidade imanente mas em uma dimensão de significado transcendente. Através experiência de Deus - entendida como um “mystery that lets all meaningfully structured stories within the process [of reality] be experienced as substories of the comprehending story”²⁹² - o homem é capaz de desagregar a sua consciência da dimensão temporal e adquirir um ponto referencial além dela. Por mais que a consciência jamais se desagregue integralmente da temporalidade, não é outra senão a perspectiva da atemporalidade que permite ao homem a simbolização auto-consciente da História.

²⁹¹ VOEGELIN. “What is History”. In: *What is History? and other unpublished writings*. p. 13-15.

²⁹² VOEGELIN. *In Search of Order*. p. 98. Ver também: HUGHES, Glenn. *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*. p.112

Por conta dessa exegese da experiência histórica, Voegelin coloca o Êxodo como uma forma simbólica que expressa o princípio substantivo da sua filosofia da história. Para ele, esse símbolo evoca “the historical processes of exodus, exile, and return as figurations of the tension within being between time and eternity,” um processo que, quando compreendido não apenas como a fuga de um Povo Escolhido da Sheol da civilização cosmológica mas como um movimento da alma que é capaz de se desagregar da temporalidade, se torna a articulação precisa da aquisição da consciência histórica.²⁹³ Assim como em Platão a fuga do prisioneiro da caverna permite o surgimento de uma ciência da política, a fuga do profeta da terra dos mortos é o que permite o surgimento de uma ciência da história.

*Whichever form the exodus may adopt - that of a real emigration from society or that of a collision within society between representatives of higher-and lower-ranking orders - the dynamism and direction of the process stem from the love of eternal being. The Exodus in the sense of incipit exire qui incipit amare [They begin to leave who begin to love. Many are leaving unbeknownst, For the feet of those leaving are the affections of the heart: And yet, they are leaving Babylon] is the classical formulation of the substantive principle of a philosophy of history.*²⁹⁴

²⁹³ VOEGELIN. *Anamnesis*. p. 337

²⁹⁴ A partir dessa equivalência podemos compreender uma das frases que abrem *The New Science of Politics*: “The existence of man in political society is historical existence; and a theory of politics, if it penetrates to principles, must at the same time be a theory of history.” VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 1

5

Descarrilhamento e modernidade

5.1.

Descarrilhamento da história

No capítulo anterior tentamos expor alguns dos parâmetros através dos quais Voegelin estabelece a sua filosofia da história e da política. Nem é preciso dizer, no entanto, que a relação entre ‘o ser eterno e o tempo’ normalmente não entra no rol de experiências que o historiador ou cientista político moderno são encorajados a explorar. No caso do historiador, o afastamento que as concepções modernas da história exibem em relação à concepção que procuramos expor ocorre, para Voegelin, devido ao fato de que a forma simbólica engendrada pela consciência histórica:

*is exposed, as is every symbol, to loss of substance. ... the mass of materials that have a bearing on the meaningful history of mankind tends, by its sheer weight, to disintegrate the meaning it is supposed to serve... The inevitable specialization will penetrate into regions of materials and problems far distant from the center of meaning, so remote indeed that sometimes a specialist will consider the occupation with the center of meaning alien to the task of the historian.*²⁹⁵

Voegelin argumenta então que a multiplicidade de eventos que podem ser relacionados ao centro da consciência histórica se expande desse centro e ameaça soterrá-lo, atrofiando a experiência engendradora do símbolo sob a massa cumulativa de dados historiográficos.

In general, one may say that an indefinite range of events belonging to the economic, social, governmental, intellectual, and spiritual order of society can acquire historical relevance because closely or distantly - as causes or effects, as social settings, as conditions or consequences - they are related to the central phenomenon, that is, to the experience of transcendence... A wide field of ‘facts’ opens in which almost every event in the life of a man, every datum concerning society, every act or artifact, may become worth investigating because of its claim to be, however humble, a historical phenomenon. At the same time, however, there is the danger of the range being drawn so wide that masses of ‘facts’ with a rather tenuous relation, or none at all, to the center of meaning will be assembled in ponderous pseudo-histories. Still, even such pseudo-histories are themselves

²⁹⁵ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 174

*historical phenomenon, since they represent a type of escape literature characteristic of an age that has lost its sense of relevance.*²⁹⁶

Com isso não devemos supor que Voegelin advogue que o trabalho de todo historiador deva ser uma ‘história da ordem’ ao modelo da sua própria obra; ou que os diversos particularismos da história sejam indignos de atenção; ou que toda ‘micro-história’ seja necessariamente uma ‘pseudo-história’. A perda do centro de relevância histórica traz em si um ameaça muito maior que o mero acúmulo de irrelevâncias. O perigo verdadeiro se revela quando as linhas de significação sub-históricas que chegam à luz no trabalho historiográfico pretendem adquirir significados autônomos que, apesar de seu particularismo, arrogam a si mesmas o centro a partir do qual o Todo da história adquire significado. Quando sub-histórias dentro da história abrangente se pretendem portadoras de significância universal, podemos começar a ver construções do tipo que tratamos no primeiro capítulo nos processos de ‘singularização’ apresentados por Reinhart Koselleck ou nas construções de um ‘presente categórico’ apresentados por Voegelin. Para não nos repetirmos, trataremos agora de outros tipos de descarrilhamento que Voegelin descreve.

5.2. Descarrilhamento da política

Podemos dizer que o mesmo processo que descrevemos acima se manifesta, de certo modo, em outras ciências além da histórica. Vimos nas críticas de Voegelin ao positivismo e neokantismo um exemplo de como é possível um método de investigação específico arrogar a si mesmo um monopólio sobre toda validade epistemológica e ontológica. Quando essa hubris cientificista passa a permear o desenvolvimento das ciências, poderão surgir tentativas de reduzir o sentido de todos os fatos humanos a princípios circunscritos por uma ciência particular, seja a biologia, a psicanálise, a neurologia, a sociologia ou qualquer outra especialização que se enxergue como *a* ciência derradeira.

²⁹⁶ VOEGELIN. “What is History”. p. 36

Voegelin argumenta que a atribuição de um domínio circunscrito da realidade como a fonte totalizante da ordem humana é uma tendência habitual sempre que ocorre a diferenciação de uma parcela da realidade que se presta à interpretação especializada.

Quando uma nova diferenciação ocorre, a parcela da realidade articulada nesse ato será entendida como uma área de particular importância. Em meio ao júbilo da descoberta, a supervalorização dessa parcela da realidade pode levar à falta de interesse por outras áreas da realidade que, embora contidas na experiência compactada anterior, agora são negligenciados.²⁹⁷

Não devemos esquecer que quando uma nova área da realidade é descoberta, ela pode se tornar um símbolo poderoso tanto para o processo de interpretação do mundo quanto para a auto-interpretação do homem. Um exemplo notório é a descoberta da ‘evolução’ enquanto processo de desenvolvimento da natureza, um símbolo que - para o bem para o mal - se expandiu metaforicamente das ciências biológicas de modo a determinar como muitos pensadores enxergariam o mundo social e até mesmo as suas responsabilidades políticas e morais. Embora esses exemplos modernos nos sejam mais acessíveis, Voegelin também aponta diversos casos da história antiga para demonstrar esse mesmo processo. Esses descarrilhamentos se tornam comuns, diz ele, em épocas onde o salto no ser articula simbolicamente a experiência da autonomia da alma humana em relação ao cosmos.

The multiplicity of interpretations subsequent to the rejection of the cosmological type is symptomatic of a new level of consciousness, for the reinterpretation of being, once it has become necessary, brings to acute consciousness the function of man as the interpreter of being ... And once man has become conscious that he is the source, if not of order, of at least the conceptions of order, an autonomy has been gained that can be used in the service of truth as well as untruth... Hence, in the new state of emancipation, there are as many conceptions of order possible as there are drives and desires in the psyche apt to harden into centers for organizing them.²⁹⁸

²⁹⁷ VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 160.

²⁹⁸ VOEGELIN. “What is History”. p. 30

Quando o homem descobre a si mesmo como um intérprete da realidade, o acento colocado por ele em um determinado aspecto da realidade pode engendrar uma linguagem que justifica toda a sua existência enquanto relacionada a esse aspecto. Quando, por exemplo, a atração das necessidades pragmáticas e o desejo de poder são endurecidas no centro organizacional da psique, o resultado pode ser um tipo de personalidade da qual Cálicles é um exemplar significativo - o modo de ser desse tipo humano passa então a ser determinado pela sua percepção de um único aspecto da realidade que absorve a sua existência.

Embora o caso do sofista demonstre que esse tipo de endurecimento psíquico já está presente desde a era antiga, Voegelin aponta que a era moderna tem entre suas características marcantes uma proliferação sem precedente de linguagens que operam através desse tipo de endurecimento. São o que ele chama de *linguagens posicionais*,²⁹⁹ referindo-se à variedade de construções linguísticas com o sufixo ‘-ismo’ que surgem a partir do século XVIII. Voegelin diz que os primeiros *ismos* surgem para denominar posições que expressam as ‘flutuações de ânimo’ (*fluctuations of mood*)³⁰⁰ de um sujeito em relação à realidade: tais neologismos como ‘pessimismo’, ‘otimismo’, ‘egoísmo’ e ‘altruísmo’. Somente mais tarde os ismos passarão a evocar posições em relação à realidade histórico-social, como no ‘liberalismo’, ‘socialismo’, ‘conservadorismo’, ‘anarquismo’ e etc. Esses símbolos linguísticos, uma vez assimilados, revelam o processo da realidade a partir de uma posição particular que enfatiza certos aspectos do real. Em torno do aspecto enfatizado se sedimentarão uma série de proposições e prescrições normativas que estruturam a coerência interna da linguagem posicional. Quando essa estrutura proposicional obscurece os aspectos da realidade negligenciados pela posição adotada, ocorrerá o que Voegelin denomina uma *eclipse da realidade*: A ‘secunda realidade’ criada pela linguagem obstruirá o contato com a ‘primeira realidade’ da qual ela foi abstraída.

²⁹⁹ Parafraseamos novamente a palestra “Estruturas da consciência”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=t74UFPNX8Ag&t=1893s>.

³⁰⁰ VOEGELIN. “The Eclipse of Reality”. In: *What is History? and other unpublished writings*. p. 117.

Isso não significa dizer, no entanto, que a posição adotada no uso dessas linguagens é necessariamente equivocada, ou que essas linguagens necessariamente distorcem a realidade que pretende descrever. Levando em conta o princípio de potencialidade simbólica que tratamos ao longo do trabalho, precisamos reconhecer que, assim como nenhum cientista que se especializa na linguagem da astrofísica está necessariamente obrigado a enxergar seres humanos como ‘apenas’ poeira estelar, o homem que faz uso de uma linguagem socialista, liberal ou conservadora não necessariamente assimila o modo de ser contido em seu potencial evocativo de maneira absoluta. Além do mais, Voegelin reconhece que essas linguagens não adquirem eficiência social senão a partir de um núcleo de verdade. Isso porque uma ‘segunda realidade’ “must have incorporated sufficiently large, important, and emotionally appealing sectors of the reality of common experience to be acceptable by the standards of the audience to whom it is addressed.”³⁰¹ Em outras palavras, existe realidade na segunda realidade - por mais que apenas um fragmento dela. Por esse motivo, Voegelin dirá então que “there may indeed be much to be learned from [these languages] about such sectors of First Reality as they have incorporated.”³⁰² Afinal, tanto o desejo de poder articulado por Cálculos quanto outras posições que os ismos modernos procuram esclarecer são, de fato, aspectos *reais* da existência humana e muito pode se aprender na exploração desses domínios circunscritos.

Feitas essas qualificações, não devemos ignorar o potencial que as linguagens posicionais têm de entrincheirarem o sujeito na linguagem, fixando-o na posição que a gerou. Quando uma tal linguagem perde ciência de que ela ilumina apenas um fragmento da realidade e adota a pretensão de ser tudo o que se pode ou o que se precisa saber sobre a realidade, ela termina por envolver o sujeito e impedir seu contato com a ‘primeira realidade’. Aquilo que a linguagem não é capaz de descrever deixa de existir para o sujeito assim entrincheirado - e quando uma linguagem desse tipo se torna socialmente dominante, a proibição de explorar domínios da realidade que não se enquadram nela pode se tornar prática comum. Voegelin de novo traça paralelos entre relatos da cultura clássica e a nossa para substanciar seu argumento:

³⁰¹ VOEGELIN. “The Eclipse of Reality”. p. 133

³⁰² Idem. p. 134

*When Socrates in the Sophistic environment of the Gorgias trespasses on the forbidden ground of existence, he is confronted with the threat of murder. The modern deformers of humanity, when they have gained power in the form of a totalitarian government, use the same threat as their ultima ratio, while in the so-called free societies they use milder forms of violence, such as social boycott.*³⁰³

Naturalmente a tendência de se entrincheirar em uma linguagem posicional se reforça quando há pressão ambiente no sentido de exigir que as pessoas ‘tomem posição’, que entrem em um partido ou se juntem a um movimento. Koselleck aponta essa tendência geral no âmbito político moderno como resultado do surgimento da *Geschichte*, a ‘história em si’ perante a qual a ação política do homem necessariamente se reporta, criando “o dever, ou mesmo a necessidade, de se ter uma ‘posição’, de se tomar partido para se poder atuar politicamente”.³⁰⁴ Como exemplo adicional, não custa lembrar o quanto nos dias de hoje a pressão para adotarmos prescrições partidárias em torno de qualquer posição avançada ainda assola o nosso contexto cultural. Em nosso ambiente polarizado, sobram cada vez menos ações e opiniões que não nos associam quase que imediatamente a um ismo qualquer. Seja pelo nosso modo de falar ou de vestir, pelo nosso gosto artístico ou preferências dietéticas, pelos livros que lemos ou autores que citamos, a compulsão de referir todo e qualquer aspecto da nossa existência ao modo de ser prescrito por alguma linguagem posicional se torna cada vez mais predominante no ‘clima de opinião’ contemporâneo. Um dos propósitos do presente trabalho pode ser tido, dentro dessas circunstâncias, como a tentativa de elucidar os efeitos que essa compulsão de entrincheiramento ideológico exercem na consciência política do indivíduo e da sociedade.

³⁰³ VOEGELIN. “The Eclipse of Reality”. p. 135 E também: “The great projectors of Second Realities are social forces because they are able to transform rational agreement on an unexceptional point into sweeping existential assent to the deformation of humanity,..” Ibid. p. 134

³⁰⁴ KOSELLECK. *Futuro Passado*. p. 294. Além da política, Tom Wolfe fala do “axioma na competição artística do século XX”: o artista deve “ader[ir] a uma igreja e subscrev[er] seus códigos e teorias ou desist[ir] de qualquer esperança de prestígio”. WOLFE, Tom. *Da Bauhaus ao nosso caos*. RJ: Rocco, 1990. p. 23.

5.3. Descarrilhamento da religião

Mais acima mencionamos que Voegelin, em sua fase madura, “não usaria mais o termo religiões, por ser muito vago e já deformar o problema real da experiência, misturando-o com outro, que é o da doutrina ou do dogma.”³⁰⁵ Observamos que símbolos engendrados por experiências que denominamos ‘religiosas’ sempre correm o risco de se desarraigarem da sua experiência engendrada e, mesmo assim, permanecerem usufruindo de autoridade institucional ou servindo de base para esquemas especulativos para outros conteúdos de experiência. Em seu ensaio, *Immortality: Experience and Symbol*, Voegelin trata de mais um símbolo que se sujeita a esse processo. A Imortalidade, diz Voegelin, é um símbolo exegético da experiência de participação do homem na dimensão atemporal do ser: “Man, while existing in time, experiences himself as participating in the timeless.”³⁰⁶ Dessa experiência surgirão complexos simbólicos diversos cujas variantes incluem o mito platônico do Julgamento dos Mortos, a prática aristotélica de imortalização (*anathatizein*), a concepção da Vida Eterna cristã e até os símbolos compactos da mitologia cosmológica que evocam a presença do tempo sagrado no tempo profano.

Voegelin admite, no entanto, que a reconstituição da experiência indicadas por esses símbolos “requires more energy and discipline than most people are able to invest.”³⁰⁷ Consequentemente, aqueles que são capazes de evocar a experiência a partir do símbolo primário e a percebem como uma fonte de ordem para a existência humana se vêem pressionados a facilitar sua comunicação. “If submitted to such proceedings, for quite respectable purposes, the truth of the account will assume the form of doctrine or dogma, of a truth at a second remove, as for instance the propositions ‘Man is immortal’ or ‘The soul is immortal’.”³⁰⁸ Desta forma, o dogma pode ser considerado como um símbolo secundário onde o tradutor busca formular proposições que contenham algo do sentido essencial do símbolo primário.

³⁰⁵ VOEGELIN. *Reflexões Autobiográficas*. p. 86-7

³⁰⁶ VOEGELIN. “Immortality: Experience and Symbol”. p. 80

³⁰⁷ Idem. p. 53

³⁰⁸ Idem.

Apesar de tais proposições afastarem a linguagem da experiência original, Voegelin diz que a dogmatização “must not be valued merely negatively” pois que ela serve “the civilizational purpose and effect of protecting an historically achieved state of insight”.³⁰⁹ O termo ‘religião’ é cunhado por Cícero³¹⁰ no século I a.C. justamente para significar as medidas protetivas que devem ser tomadas para preservar irrupções espirituais contra tendências desintegradoras.

*It was the genius of Cicero to discern the forces of disintegration as well as the necessity of protecting the truth through language symbols, through a ‘word’ that incarnates the truth of divine presence in reality. In the pursuit of this problem, Cicero developed the older Latin term religio into the symbol that comprehends protectively both the truth of existence and its expression through cultic observance and doctrine.*³¹¹

Mesmo reconhecendo o efeito positivo que o invólucro dogmático pode ter na comunicação e na preservação histórica de *insights* espirituais, já vimos o quanto Voegelin enfatiza que esse efeito pode se reverter quando a doutrina se enrijece e o acúmulo de proposições doutrinárias passa a soterrar o seu cerne de significado. Símbolos primários, como coloca Voegelin, são a exegese de uma experiência participativa na ordem do ser, e o índices linguísticos da *metalépsis* auto-interpretativa não podem ser tidos como ‘fatos’ ou ‘objetos’ mas como processos em tensão. Daí que, se desarraigada do seu contexto exegético primário, a frase ‘a alma é imortal’ pode ser compreendida como se a imortalidade fosse o predicado de um objeto chamado alma. A proposição poderá então se defrontar com a contestação cética de outras experiências objetivas extraídas da experiência no nível do senso comum.

Voegelin dirá que esse processo está intimamente ligado à queda da autoridade da igreja na era moderna, pois que na medida em que a verdade existencial da realidade divina decai ao nível da verdade proposicional do dogma instituído, “the scene is set for the appearance of unbelief and reasoned objection to belief.”³¹² Na medida em que uma instituição que pretende preservar uma tradição espiritual abandona o recurso à experiência e toma o dogma como única

³⁰⁹ VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 91.

³¹⁰ Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.) foi um legislador, poeta e filósofo romano. Para organizar a absorção de novos povos e costumes dentro do império, Cícero procurou lidar com o problema da codificação das normas institucionais de Roma.

³¹¹ Idem. p. 91-2.

³¹² VOEGELIN. “Immortality: Experience and Symbol”. p. 66

medida protetora contra as contestações do cético, seus argumentos se tornarão de tal forma rígidos que amplas áreas da realidade negligenciada poderão ser tomadas como ponto de vantagem para suplantar a sua autoridade. Nesse contexto, o ceticismo da era moderna pode ser tido como a exploração de uma realidade até então negligenciada pelo enrijecimento dogmático da igreja.

No entanto Voegelin lembra que a dogmatização da verdade não apenas deixa domínios da realidade inexplorados: “For belief, when losing contact with truth experienced, not only provokes objection but gives aid to the enemy by creating the doctrinaire environment in which objection becomes socially effective.”³¹³ A dogmatização portanto tem também o efeito negativo de criar um clima de debates orientado pela chave proposicional. Nesse ambiente, as alternativas que o ceticismo procura apresentar às proposições deficientes da igreja também acabariam se expressando na linguagem do dogma. Por mais que mobilizasse domínios da experiência que foram negligenciados pela igreja, a discussão inaugurada com o revolta cética também teria “occurred in the subfield of deficient existence; its wrath was directed against a Christian doctrine that had become opaque, not against Christian faith.”³¹⁴

Dogmatomaquia é o termo utilizado por Voegelin para designar a batalha de ‘opiniões’ desarraigadas de seu fundamento na experiência. A partir da dinâmica dessas batalhas podemos então compreender umas das forças motrices por trás da proliferação de ismos antagônicos na era moderna. Na medida em que operavam apenas na chave proposicional, os dogmas pós-cristãos também se enrijeceriam e negligenciariam aspectos fundamentais da realidade que seriam, por sua vez, aproveitados por dogmas sucessivos reivindicando o seu espaço. Daí Voegelin dirá que a dogmatomaquia moderna não teria fim em vista enquanto ignorada a chave existencial dos símbolos primários que procuram expressar a realidade não-objetiva da experiência metaléptica. “In the realistic sense the ‘post-Christian age’ is an antidoctrinal revolt which, having failed to recapture the reality of existential tension, has derailed into a new dogmatism”³¹⁵

³¹³ Idem.

³¹⁴ Idem. p. 74.

³¹⁵ Idem. p. 75.

O enrijecimento dogmático foi um tema tratado, como vimos, nas análises de Voegelin acerca da história de Israel e das dificuldades com as quais o Povo Escolhido se defronta ao tentar institucionalizar a palavra de Deus. A análise dessa situação também pode nos trazer alguma luz à natureza das dogmatomaquias modernas:

*Let us hasten to say that the problem by its nature is not capable of a solution valid for all times. Balances that work for a while can be found and have been found. But habituation, institutionalization, and ritualization inevitably, by their finiteness, degenerate sooner or later into a captivity of the spirit that is infinite; and then the time has come for the spirit to break a balance that has become demonic imprisonment. Hence, no criticism is implied when the problem is characterized as unresolved.*³¹⁶

Lembremos que Voegelin aponta como uma das grandes descobertas dos profetas israelitas o perigo de “any letter, as it externalized the spirit,... of becoming a dead letter”.³¹⁷ O problema, portanto, pode ser caracterizado como irresolvido no nível do dogma mas, não obstante, algum guiamento pode ser oferecido pela formulação simbólica da tensão existencial que buscamos expor ao longo do trabalho. Se a busca pela verdade for compreendida tal como é na concepção noética, isso é, como um processo contínuo que jamais descansará confortavelmente sobre uma formulação ‘final’ da verdade, Voegelin dirá ser possível preservar o distanciamento analítico necessário tanto para escapar de clausuras dogmáticas quanto para reconhecer a realidade contida no cerne motivador por debaixo dos diversos dogmas.

*Regardless of how far we might push the game of objectifying language, we must dissolve it again and again through negation in order to remain open for the experience of order as a nonobjective reality. The nonobjective character of the experience of order does not admit of any so-called intersubjective knowledge of order; on the contrary, the intangibility of reality, which is by no means ineffable, leaves room for a multitude of modes of experience that motivates a corresponding multitude of symbolic expressions of experience. The tensions in political reality originate in the dynamics of trying to find the right articulation of order.*³¹⁸

³¹⁶ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. 228.

³¹⁷ Idem. p. 493

³¹⁸ VOEGELIN. *Anamnesis*. p. 345.

5.4. Gnosticismo - experiência e símbolo

Entre os mais emblemáticos e controversos componentes da obra voegeliniana está a afirmativa de que o gnosticismo é a natureza da modernidade.³¹⁹ Infindáveis debates discorreram sobre o diagnóstico voegeliniano da era moderna, alguns apontando para a inadequação teórica em traçar continuidades entre a *gnose* das heresias cristãs e as ideias que compõem as ideologias modernas do progressismo, marxismo e nazismo entre outras. Antes de avaliar o mérito dessas críticas ou do diagnóstico voegeliniano, devemos ter em mente que o gnosticismo a que Voegelin se refere não é uma ‘doutrina’ cuja continuidade se verifica nos conteúdos objetivos das linguagens modernas. As análises de Voegelin, como já vimos, não procuram se referir à continuidade de ‘ideias’ mas a experiências fundamentais que se evocam através de complexos simbólicos diversos. Para empreender a análise, portanto, precisaremos nos referir primeiro a como Voegelin descreve a experiência gnóstica para depois avaliarmos o potencial evocativo que os complexos simbólicos modernos teriam em trazer essa experiência à tona.

A experiência engendradora dos símbolos gnósticos, tal como a descreve Voegelin, está proximamente relacionada às expressões simbólicas que surgem com o salto no ser. Como vimos, simbolizações da experiência transcendente tendem a evocar a concepção de dois ‘planos’ da realidade: um imanente e o outro transcendente, sendo esse último um índice para a fonte última do significado do ser. Na diferenciação noética, o homem é concebido então como um ser que vive no entremeio dessas duas realidades, não pertencendo inteiramente a nenhuma delas pois que é atraído pela perfeição da realidade transcendente na mesma medida em que jamais é capaz de alcançá-la em toda plenitude. De modo equivalente, a diferenciação pneumática concebe o homem como existindo em dialogo aberto com Deus - ele é capaz de empreender o Êxodo deste mundo mas, em vida, não alcançará a Terra Prometida por mais que caminhe em sua direção.

³¹⁹ VOEGELIN. *The New Science of Politics*.

Para compreender a experiência gnóstica, devemos ter em mente que o princípio divino da existência adquire no salto do ser um caráter que, por não se manifestar plenamente nas formas tangíveis do mundo imanente, requer um esforço verdadeiramente sobrenatural da consciência humana para que seja atualizado. Na tradição cristã, o símbolo desenvolvido para representar esse esforço é a Fé, tal como representada em *Hebreus 11:1*: “*Ora a fé é a substância das coisas esperadas, a prova das coisas não vistas.*” Na maneira como ‘substância’ e ‘prova’ são usadas aqui, podemos vislumbrar algo do parâmetro ontológico e epistemológico que a experiência da transcendência exige que o homem assimile para que possa se atualizar: somente através da Fé as coisas não vistas se tornam conhecíveis e as coisas esperadas se tornam reais. Voegelin coloca que há sempre um elemento de insegurança envolvido nessa experiência:

*This thread of faith, on which hangs all certainty regarding divine, transcendent being, is indeed very thin. Man is given nothing tangible. The substance and proof of the unseen are ascertained through nothing but faith, which man must obtain by the strength of his soul... Not all men are capable of such spiritual stamina; most need institutional help, and even this is not always sufficient.*³²⁰

O desejo de escapar das incertezas da fé, de acordo com Voegelin, é uma constante na história Cristã e será esse desejo a força motivadora da experiência gnóstica. Essa incerteza, que na experiência clássica da razão é simbolizada através de uma busca amorosa no entremeio da ignorância e da sabedoria, pode se tornar uma tensão intolerável. A ansiedade existencial que o homem sente ao perceber que não é fundamento de si mesmo toma a forma, para o gnóstico, de um sentimento de profunda alienação uma vez que o mundo imanente é desdivinizado e a realidade é distinguida em um plano inferior e superior, este último inacessível à experiência imanente.

*Alienation, it appears..., is a mood of existence... For the symbols of alienation are recognizable as hypostases of the poles of existential tension. The ‘world’ we discern in the perspective of our existence to partake of both time and the timeless is dissociated, under the pressure of the mood, into ‘this world’ of existence in time and the ‘other world’ of the timeless; and as we ‘exist’ in neither the one nor the other of these worlds but in the tension between time and the timeless, the dissociation of the ‘world’ transforms us into ‘strangers’ to either one of the hypostacized worlds.*³²¹

³²⁰ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³²¹ VOEGELIN. “Immortality: Experience and Symbol”. p. 84.

Na nossa exposição do complexo simbólico da *metaxy*, advertimos que tomar os índices linguísticos usados na construção do complexo como se fossem ‘definições’ de ‘objetos’ seria uma distorção da experiência que o mito platônico procura evocar. Essa distorção hipostática estaria no cerne da experiência gnóstica, onde os polos da tensão são tidos como planos da existência derradeiramente separados um dos outro. O plano superior se torna uma verdade a ser possuída, e o polo inferior uma mentira da qual o gnóstico deve escapar a qualquer custo. A *metaxy* deixa de ser o lar do *daimonios aner*, mas um espaço vazio a ser superado à caminho da verdade suprema. Uma vez que vislumbrou a luz do Agathon, o gnóstico se torna surdo à advertência de Platão ao fugitivo da caverna (‘deveis voltar’) - as correntes do mundo se tornarão para o gnóstico um fado intolerável. Ele dará as costas para mundo, buscando com toda a força abraçar a fonte última de significado de modo que a luz da verdade recaia totalmente sobre ele. Frente ao espírito expansivo do gnóstico, o cosmos resta apenas como um mundo de sombras e mentira.

Nas formulações simbólicas do gnosticismo antigo, vemos que o cosmos é costumeiramente representado como a obra malfadada de um demiurgo maligno.³²² Essa concepção de um mundo mal criado por um Deus mal certamente não é a que se canoniza na tradição cristã mas, como Voegelin coloca, quanto mais o cristianismo articula a distinção entre este mundo e o Outro, mais a cultura cristã é confrontada com o dualismo característico da imaginação gnóstica.

We are confronted with the singular situation that Christian faith is so much the more threatened, the further it expands socially, the more it brings men under institutional control, and the more clearly its essence is articulated. This threat had reached the critical point in the high Middle Ages because of widespread social success. Christianity had in fact institutionally encompassed the men of Western society; and in the new urban culture, under the influence of the great religious orders, its essence had attained a high degree of clarity. Coincidentally with its

³²² Bradley J. Birzer faz um compêndio de algumas citações extraídas da antiga tradição gnóstica que Voegelin utiliza em sua obra, disponível em BIRZER. “Voegelin’s Gnosticism” (<https://voegelinview.com/eric-voegelins-gnosticism/>):

- “Who has cast me into the suffering of this world?” asked the ‘Great Life’—who is considered the “first, alien Life form the worlds of light.”
- “This world was not made according to the desire of the Life”
- “Not by the will of the Great Life art thou come hither.”
- “Who conveyed me into the evil darkness?”
- “Deliver us from the darkness of this world into which we are flung.”
- “The wretched soul has strayed into a labyrinth of torment and wanders around without a way out . . . It seeks to escape from the bitter chaos, but knows not how to get out.”
- “Why didst thou create this world, why didst thou order the tribes here from thy midst?”

*greatness, its weakness became apparent: great masses of Christianized men who were not strong enough for the heroic adventure of faith became susceptible to ideas that could give them a greater degree of certainty about the meaning of their existence than faith. The reality of being as it is known in its truth by Christianity is difficult to bear, and the flight from clearly seen reality to gnostic constructs will probably always be a phenomenon of wide extent in civilizations that Christianity has permeated.*³²³

5.4.1.

Gnose - circunstâncias de atualização e variações

Lançados os componentes essenciais da experiência gnóstica, podemos agora traçar algumas considerações sobre a possibilidade de provar ou desprovar a teoria voegeliniana da modernidade como uma ‘era gnóstica’. Como procuramos mostrar nos capítulos anteriores, a herança de formas simbólicas não indica necessariamente a continuidade essencial de uma ‘ideia’ gnóstica, mas ela pode indicar a continuidade de *condições de possibilidade* para que a experiência fundamental da gnose seja atualizada. Ademais, é útil lembrar que experiências relacionadas à tensão fundamental entre transcendência e imanência se condensaram, ao longo da história, em símbolos diversos desenvolvidos em contextos culturais independentes uns dos outros. Se esse é o caso, aspectos da experiência fundamental do gnosticismo também poderiam, em tese, ser observado em contextos simbólicos independentes do cristianismo. De fato, Voegelin coleta relatos da alienação gnóstica desde o Egito Antigo, apontando também que muitas seitas da tradição gnóstica têm suas origens à margem da tradição judaico-cristã.

O florescimento das primeiras seitas gnósticas se deu em um período de grandes expansões imperiais ao qual Voegelin se refere como a Era Ecumênica. Seguindo às irrupções espirituais do salto no ser, esse período testemunhará um novo tipo de imperialismo que difere da forma cosmológica anterior. Enquanto estes últimos não se viam como representativos de toda a humanidade existente, o império ecumênico se imbuirá da autoridade universal dos símbolos derivados da experiência transcendente, dessa forma tornando-se uma organização de poder “informed by the pathos of representative humanity, and therefore representative of humanity - that would be the core, as it emerges from the historical phenomena,

³²³ VOEGELIN. “Immortality: Experience and Symbol”. p. 84.

of a definition of world-empire.”³²⁴ Ao contrário do império cosmológico, o império ecumênico enxerga aqueles que vivem além das suas fronteiras também como seres humanos e portanto ‘merecedores’ de serem assimilados sob a verdade representativa da organização imperial. A emergência de uma ‘humanidade universal’ é transformada assim em justificativa para a conquista, e a unificação do mundo conhecido sob uma única autoridade política se torna, para o imperialismo ecumênico, a consumação efetiva da universalidade vislumbrada.³²⁵

Nesse contexto de expansões imperiais, diversas culturas tradicionais teriam o seu *cosmion* invadido por símbolos exógenos que buscavam justificar a recém imposta autoridade imperial. Na medida em que esses símbolos são assimilados pelas culturas conquistadas, um peculiar modo de sincretismo se desenvolve onde homens que não aceitam o ecúmeno imperial como representativo da ordem universal da humanidade agora terão à sua disposição símbolos que, sendo derivativos das irrupções espirituais do salto no ser, indicam a autoridade última de uma dimensão espiritual para além do mundo imanente. Incapazes de enfrentar o poderio imperial e conferir à sua verdade uma autoridade política, esses homens vislumbrariam agora uma nova forma de rebelião. Quando a ação no mundo é impedida pelas vicissitudes da opressão imperial, a ordem do ser poderá agora ser atualizada através da fuga da alma para uma dimensão além do mundo. Esse, para Voegelin, seria o intuito fundamental das seitas gnósticas tal como se desenvolvem no ocidente antigo. Tendo à sua disposição os diversos símbolos mitológicos e filosóficos proporcionados pelo sincretismo imperial, a experiência da alma aprisionada por um mundo opressor poderá construir um novo mito que aponta o caminho o caminho secreto para escapar de uma vez por todas da prisão do cosmos.

³²⁴ VOEGELIN. “World-empire and the unity of mankind.” In: *Published Essays 1953-1965*. p. 136-7.

³²⁵ O imperialismo e sua tipologia é outro tema extensamente desenvolvido na obra voegeliniana que não teremos oportunidade de tratá-lo em detalhes aqui. Ver VOEGELIN. “World Empire and the Unity of Mankind”. In: *Published Essays 1953-1965*. e também VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. Mendo Castro Henriques resume a tipologia imperial voegeliniana em HENRIQUES. “Crítica do Imperialismo”. In: *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*.

*Gnosticism arises from six centuries of imperial expansion and civilizational destruction... This pragmatic impact of conquest on the traditional [cosmological] forms of existence in society is abrupt; and its abruptness is not matched by an equally sudden spiritual response to the situation. The divine authority of the older symbols is impaired when the societies whose reality of order they express lose their political independence, while the new imperial order has, at least initially, no more than the authority of power... Society and the cosmos of which society is a part tend to be experienced as a sphere of disorder, so that the sphere of order in reality contracts to personal existence in tension toward the divine Beyond. The area of reality that can be experienced as divinely ordered thus suffers a severe diminution.*³²⁶

Ora, se para o gnóstico não há possibilidade para a encarnação do bem e da verdade no mundo, como dizer então que essa mesma experiência de fuga do mundo se manifesta nas ideologias modernas, onde tamanho esforço é empreendido justamente para realizar o bem e a verdade *no* mundo? Apesar da aparente contradição, Voegelin dirá que essas ideologias de fato servem (ou *podem* servir, de acordo com nosso princípio de potencialidade) como fugas da realidade à mesma maneira do gnosticismo. Para explicar a existência de variantes gnósticas tão antagônicas, podemos lembrar como Voegelin coloca a possibilidade de experiências ‘equivalentes’ se expressarem de formas diversas a depender do acento dado aos seus componentes constitutivos. Essa diferença de acento, como falamos, é o que faz com que as formas simbólicas da Razão e Revelação se sintetizassem de maneiras tão distintas apesar de se referirem à mesma experiência fundamental do homem em diálogo com a transcendência. No caso da experiência gnóstica, a dilatação da alma que procura possuir peremptoriamente a verdade da existência é uma experiência que também incorpora componentes diversos, podendo o acento recair sobre qualquer um deles. Isso porque o esforço gnóstico de escapar do cosmos

*will engage the various human faculties; and hence, it is possible to distinguish a range of Gnostic varieties according to the faculty which predominates in the operation of getting this grip on God. Gnosis may be primarily intellectual and assume the form of speculative penetration of the mystery of creation and existence, as, for instance, in the contemplative gnosis of Hegel or Schelling. Or it may be primarily emotional and assume the form of an indwelling of divine substance in the human soul, as, for instance, in paracletic sectarian leaders. Or it may be primarily volitional and assume the form of activist redemption of man and society, as in the instance of revolutionary activists like Comte, Marx, or Hitler.*³²⁷

³²⁶ VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 67.

³²⁷ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 124.

Por cima dessa variedade, Voegelin dirá que existem basicamente duas classes abrangentes de gnosticismo e que elas se manifestam de acordo com a estrutura dualística da *metaxy*. Quando o acento hipostático recai sobre a dimensão transcendente, o gnóstico empreende uma fuga do mundo imanente tal como observamos na sua tradição antiga. Quando o gnóstico não vê o refúgio no plano transcendente como alternativa para escapar do mundo, o acento poderá recair sobre a dimensão imanente, motivando então um esforço especulativo para trazer a fonte última de significado para dentro do mundo. Em ambos os casos o mundo é condenado como essencialmente mau, mas enquanto para o primeiro a resposta para o mundo imperfeito é buscar refúgio em um plano divino, o segundo buscará um meio de transfigurar a estrutura da realidade trazendo a perfeição divina para *dentro* do mundo. Podemos então nos referir à primeira classe como *gnose transcendente* e à segunda como *gnose imanente*.

5.4.2. A imanentização do eschaton

Ao longo de sua obra, Voegelin se esforçaria para elucidar o processo histórico através do qual a gnose transcendente observada em seitas marginais se transfigurou na gnose imanente que viria, para ele, a constituir o ânimo dominante da história intelectual moderna. A ideia de uma perfeição divina, como vimos, foi difundida na cultura ocidental através da filosofia helênica e da tradição judaico-cristã. Vimos também que, se apropriando dessa ideia, o gnóstico poderá simbolizar o sentido da existência como uma fuga do mundo imperfeito para o Além divino. Para que a solução alternativa de contrair o Além divino para dentro do mundo pudesse se condensar em símbolos socialmente eficazes, a experiência gnóstica teria de incorporar aportes simbólicos que só seriam desenvolvidos na Idade Média tardia. Entre esses aportes, Voegelin dá destaque àqueles desenvolvidos por Joaquim de Flora no século XII.³²⁸

³²⁸ Joaquim de Flora (1135-1202 d.C.) foi uma abade da Ordem de Cister, filósofo místico e defensor do milenarismo, isso é, do anúncio bíblico do retorno de Jesus Cristo e da inauguração de uma Era Messiânica com duração de mil anos. Seu pensamento originou diversos movimentos filosóficos que influenciaram a história intelectual do Ocidente.

De Flora inaugurou um modelo de construção histórico-especulativo que exerceria influência dramática em diversos movimentos intelectuais da modernidade. Rompendo com a tradicional visão agostiniana - que via a humanidade entrando na uma era de senilidade (*saeculum senescens*) onde nada mais restava ao homem além de esperar pelo Fim dos Tempos - Joaquim inseriu em sua especulação uma nova era a ser inaugurada no futuro iminente. Voegelin resume assim a especulação joaquinica:

He projected his view of history on a trinitarian scheme. World history was a consequence of three great ages—those of the Father, the Son, and the Holy Spirit. The first age lasted from the Creation to the birth of Christ; the second, that of the Son, began with Christ. But the age of the Son was not, as Augustine had it, mankind's last; rather, it was to be followed by an additional one, that of the Holy Spirit. We can recognize, even in this thoroughly Christian context, the first symptoms of the idea of a post Christian era. Joachim went further and indulged in concrete speculations about the beginning of the age of the Holy Spirit, fixing its inauguration at 1260. And the new age, like the preceding ones, was to be ushered in by the appearance of a leader. As the first age began with Abraham and the second with Christ, so the third was to begin in the year 1260 with the appearance of a *dux e Babylone*.³²⁹

Voegelin dirá que o complexo especulativo joaquinico é composto de símbolos que seriam posteriormente herdados por diversos movimentos políticos modernos. O anúncio de uma nova era seria adotado pelo Humanismo renascentista, pelo Iluminismo, pela teoria hegeliana da Época Absoluta, pela teoria comteana da era da Ciência Positiva, pela teoria marxista da humanidade transformada em sociedade comunista e pelo sonho hitleriano do Reich de Mil Anos. O Terceiro Reino da perfeição anunciado por De Flora torna-se assim “a ruling symbol in the self-understanding of modern society and ... the attempt to bring them into existence by revolutionary action should no longer especially surprise us.”³³⁰

Além do símbolo do Terceiro Reino, digno de nota também é o símbolo do profeta que anuncia a chegada da nova era. Na especulação joaquinica, De Flora enxerga a si mesmo como o profeta que prevê o surgimento do *dux* enviado por Deus. Quando o símbolo do profeta é transferido para o âmbito secular, o anunciador do reino vindouro se torna “the secularist intellectual who thinks he knows the meaning of history (understood as world-immanent) and can predict

³²⁹ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³³⁰ Idem.

the future.”³³¹ Voegelin nota também que, nas suas formulações modernas, a figura do profeta nem sempre é claramente separada da figura do símbolo do líder, o *dux* que conduz a realização do novo reino. É o que ocorre no caso de Comte, líder do papado positivista, e Marx, fundador da Primeira Internacional. Com o desenvolvimento posterior do movimento comunista e seus símbolos, Marx então assumiria mais estritamente o lugar de ‘precursor’ de Lenin e Stalin enquanto ‘líderes’ da realização do Terceiro Reino.

Outro símbolo joaquínico bastante relevante é a comunidade de homens espiritualmente autônomos que compõem a sociedade do Terceiro Reino. “In the spirit of the monasticism of the time”, diz Voegelin,

*Joachim imagined the Third Realm as a community of monks. In our context, the importance of this image lies in the idea of a spiritualized mankind existing in community without the mediation and support of institutions; for, according to Joachim’s view, the spiritual community of monks was to exist without the sacramental supports of the Church. In this free community of autonomous persons without institutional organization can be seen the same symbolism found in modern mass movements, which imagine the Final Realm as a free community of men after the extinction of the state and other institutions. The symbolism is most clearly recognizable in communism, but the idea of democracy also thrives not inconsiderably on the symbolism of a community of autonomous men.*³³²

O símbolo do homem espiritualmente autônomo é de particular relevância nas formulações modernas do gnosticismo imanentizante. A imagem de uma comunidade perfeita tal como concebida na especulação implica a concepção de um novo homem que seja apto a viver nela, e a imagem joaquínica do homem cristão em contato imediato com o Espírito Santo se transforma, na especulação imanentista, no ‘super-homem’ que cria a si mesmo a partir de sua autonomia existencial.

*The process by which the superman is created is closely related to the movement of the spirit in which the older sectarians drew into themselves the substance of God and transformed themselves into the ‘godded man,’ the divinized man. God is understood by the secularist sectarians as a projection of the substance of the human soul into the illusionary spaciousness of the ‘beyond.’ Through psychological analysis, this illusion can be dispelled and ‘God’ brought back from his beyond into the human soul from which he sprung. By dispelling the illusion, the divine substance is reincorporated in man, and man becomes superman.*³³³

³³¹ Idem.

³³² Idem.

³³³ Idem.

5.4.3. Tipologia da imanentização

Voegelin reconhece que muitos outros símbolos integram a linguagem das ideologias de massa modernas, mas ele afirma que “the Christian idea of perfection and Joachitic speculation are doubtless the dominant ones, to which the others are adjusted.”³³⁴ Isso porque a especulação joaquínica permite que a perfeição cristã (e, portanto, a experiência gnóstica atrelada a ela) seja imanentizada no decurso histórico. A tensão elementar da experiência gnóstica se condensa em uma especulação histórico-filosófica que transfere a tensão ao contexto temporal - não mais percebida na oposição entre esse mundo e o Além transcendente, a tensão passa a descrever a relação entre sociedade atual a sociedade perfeita do futuro. Para o gnóstico moderno, o mundo presente poderá então ser redimido pelo novo mundo anunciado.

Voegelin dirá que o gnosticismo imanentizante pode se apresentar em uma variedade de formas que resultam em especulações histórico-filosóficas diversas. Isso porque o próprio simbolismo escatológico cristão contém componentes distintos que podem adquirir mais ou menos acento em suas formulações secundárias. Voegelin diz que os componentes da idéia cristã da perfeição são essencialmente dois:

*The first component is that of the movement toward the goal of perfection, which is described by the expression ‘sanctification of life’—in English Puritanism, by the notion of the pilgrim’s progress. As movement toward a goal, it is referred to as the teleological component. Further, the goal, the telos, toward which the movement is directed, is understood as ultimate perfection; and since the goal is a state of highest value, this second component is called the axiological.*³³⁵

Voegelin dirá então que os dois componentes do símbolo escatológico reaparecerão nas suas variantes imanentistas, que poderão então ser classificadas conforme acentuarem o componente teleológico, o axiológico ou os dois juntos. Nos casos onde o acento é colocado no componente axiológico, sem haver tanta clareza quanto aos meios que realizam a meta final, o resultado é o utopismo. Aqui transparecerá a imagem de um “axiological dream world, as in the utopia of More, when the thinker is still aware that and why the dream is unrealizable”.³³⁶

³³⁴ Idem.

³³⁵ Idem.

³³⁶ VOEGELIN, Eric. *The New Science of Politics*. p. 121

Quando, por outro lado, o acento é colocado no movimento teleológico sem uma imagem clara do estado de perfeição final, “the result will be the progressivist interpretation of history.”³³⁷ Nesses casos o objetivo final não precisa ser esclarecido, embora o pensador ainda admita prescrever o que seriam movimentos na ‘direção certa’.

*Eighteenth-century ideas of progress—for example, Kant’s or Condorcet’s—belong to this teleological variant of gnosis. According to the Kantian idea of progress, humanity is moving in an unending approach toward the goal of a perfect, rational existence in a cosmopolitan society—although, to Kant’s credit, it must be said that he was able to find in the unending progress of mankind no salvation for the individual man, and the relevance of progress for the fulfillment of the person therefore seemed doubtful to him. Condorcet was somewhat less patient than Kant. He chose not to leave the perfection of man to the unending progress of history, but to accelerate it through a directorate of intellectuals.*³³⁸

Por causa de sua ‘impaciência’, Condorcet³³⁹ estaria mais próximo do terceiro tipo de imanentização, que acentua tanto o componente teleológico quanto axiológico da escatologia. Falaremos mais detidamente sobre esse terceiro tipo de imanentização logo em seguida, mas por hora cabe notar que o caso de Condorcet é um onde Voegelin reconhece que “the three types of derivation are rarely found in pure form in the individual gnostic thinkers, but usually in multifarious combinations.”³⁴⁰

Como os acentos da formulação imanentista pode recair com intensidade variada, a classificação proposta por Voegelin estará sempre sujeita a uma certa dose de ambiguidade. Podemos observar por exemplo que, mesmo nas formulações de tipo kantiana, onde o progresso não aponta para um objetivo final, a evocação de um movimento teleológico também pode evocar, por mais que não tão acentuadamente, uma meta à qual o movimento está direcionado. Kant, de certo, foi cuidadoso em descrever a direção do movimento progressista como uma curva assintótica que se aproxima mas jamais alcança o seu ponto final - mas mesmo a partir dessa cautelosa formulação é praticamente inevitável que possam

³³⁷ Idem.

³³⁸ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³³⁹ Nicolas de Condorcet (1743-1794 d.C.) foi um filósofo e matemático francês e grande influenciador do movimento progressista. Condorcet via o progresso do conhecimento e da racionalidade como inevitável ao longo da história, cabendo aos filósofos o dever de acelerar a marcha inexorável do progresso.

³⁴⁰ Idem.

surgir perguntas a respeito dos critérios que determinem se o movimento está progredindo ou regredindo. A necessidade de se preservar o *pathos* do progresso pode levar então a formulações com alguma medida de acento axiológico mesmo quando um objetivo final não se esclarece através da imagem de um futuro perfeito. O axioma criteriológico do movimento poderá ser extraído, como já vimos, a partir daquilo que o pensador enxerga como bem presente que deve ser amplificado e o mal presente que deve ser amenizado. Como esse mínimo de axiologia pode ser tido como imprescindível na preservação do *páthos* do progresso, o progressismo poderá assim adotar “uma atitude conservadora, a qual se pode tornar reacionária a menos que o padrão original seja ajustado à situação histórica em fluxo.”³⁴¹ A aparente flexibilidade da criteriologia progressista portanto não está imune ao enrijecimento dogmático. Nela também existe a tendência de se colocar um ‘fim’ à história quando se pretende estabelecer um critério axiológico peremptório. O fim da história aqui não se dá no futuro, mas no presente, isso é, no momento em que o *philosophe* estabelece de uma vez por todas o princípio categórico da história.

Um outro caso cuja ambiguidade é digna de nota é o anarquismo de Bakunin,³⁴² que Voegelin trata em seu *From Enlightenment to Revolution*. Bakunin pode ser tido como um caso onde o estado de perfeição final é o cerne motivador mas também não é articulado na imagem clara de um futuro perfeito. Isso porque, na medida em que considera a realidade presente como fonte suprema dos males que assolam a humanidade, Bakunin enxerga qualquer critério de progresso a ser extraído da realidade presente como necessariamente contaminado por esse mal. O primeiro passo para trazer a tona a perfeição do mundo futuro deve, portanto, concentrar seus esforços na destruição de todas as instituições presentes, sem qualquer pretensão de estabelecer critérios para uma reconstrução pós-revolucionária. “The true revolutionary has no plans for reconstruction... To the revolutionary, all contemplation of the nebulous future is criminal; it would put only obstacles in the course of destruction, and thereby

³⁴¹ VOEGELIN. *The New Science of Politics*. p. 93.

³⁴² Mikhail Bakunin (1814-1876 d.C.) é uma das figuras principais da tradição anarquista. Sua fama como ativista o conferiu prestígio e influência sobre muitos dos radicais políticos da época.

make the future more remote.”³⁴³ Bakunin, portanto, está longe de ser um utopista. Ele “understood clearly that the revolutionary belongs to the world which he intends to destroy and that he will not see the paradise; he cannot even imagine it...”³⁴⁴

Voegelin dirá que a gnose revolucionária de Bakunin está proximamente relacionada à de Marx. As formulações deste último também estariam atreladas à imagem um tanto ambígua de um ‘reino de liberdade’ a ser conjurada pelas forças da revolução. Ao longo de sua carreira, Marx no entanto teria se dedicado cada vez mais ao planejamento dos meios concretos para o estabelecimento do novo reino e se afastaria da sua visão original de um estado de perfeição completamente desatrelado dos males do presente. A revolução passaria a admitir estágios ‘intermediários’ que levam em conta a força impositiva de circunstâncias histórico-sociais e tomando esses fatores como incorporações ‘táticas’ ao processo revolucionário. A ambiguidade em relação aos estágios intermediários da revolução e à sua consumação efetiva produziria, após a Revolução Russa, polêmicas “on the question whether the Russian Revolution of 1917 was really *the* revolution or only its beginning; whether the Revolution in Russia had to be expanded, through the Communist International, into a world revolution... or whether one could settle down, for the time being, with socialism in one country,... etc.”³⁴⁵

Apesar dessas ambiguidades, Marx foi capaz de dar à revolução uma eficácia política jamais alcançada por Bakunin. Isso porque, de acordo com Voegelin,

*Bakunin’s conception of a total destruction out of which mysteriously a young and beautiful world would be born was a bit too vague for the average man, who wants to have at least some idea where the revolution will lead him. The factor that makes the Marxian idea effective to a degree which Bakunin’s ineffectual anarchism could never have achieved is the content which Marx gives his vision of the new world.*³⁴⁶

³⁴³ VOEGELIN. *From Enlightenment to Revolution*. p. 229 “Moreover the organizations conceived by him are never envisaged as a ‘state within the state’ destined to become the nucleus of state power after a successful coup; they are strictly meant as instruments for the destruction of existing institutions and would have to give way when success is obtained to the free life that is supposed to rise from the new revolutionary people.” Idem. p. 226

³⁴⁴ Idem. p. 231

³⁴⁵ Idem. p. 252

³⁴⁶ Idem. p. 242

Ao atribuir conteúdos mais claros ao ‘reino de liberdade’ que será ocasionado pela ação revolucionária, Marx se tornaria então um modelo exemplar da terceira classe de imanentismo escatológico proposta por Voegelin, onde tanto o componente teleológico quanto o axiológico adquirem saliência. No quadro de análise voegeliniano, Marx pode ser tido então como o especulador gnóstico por excelência, e, dado a proeminência de Marx na história intelectual do século XX, um olhar mais detido a como Voegelin via Marx poderá oferecer um último exemplo ilustrativo do descarrilhamento da modernidade.

5.4.4.

Marx e a gnose moderna

Eric Voegelin não confere a Karl Marx um tratamento simpático. Sem dúvida esse é um tema onde o teor polêmico da obra voegeliniana se sobressai, tanto pela apropriação que se pode fazer dela por movimentos anti-marxistas quanto pela rejeição que poderia ser ocasionada por defensores mais aguerridos de Marx.³⁴⁷ Ainda que os objetivos do presente trabalho não nos permitam divagar sobre esses problemas, é relevante notar o contexto polêmico para ressaltar o senso de urgência com que Voegelin aborda a corrupção intelectual do gnosticismo moderno. Na estima de Voegelin, Marx não é, tomado em si mesmo, um filósofo digno de grande atenção - mas a influência que o seu pensamento foi capaz de exercer no séculos XX poderia dizer muito sobre “the present deplorable state of political science and of political discussion in general... The philosophical diletantism, and the plain sillines, of the theories involved, has proved no

³⁴⁷ Não nos cabe especular sobre em que medida o anti-marxismo de Voegelin tenha sido a causa para a sua presença escassa no meio acadêmico. Temos de reconhecer que certamente há fatores apolíticos que limitam a difusão dessa obra, tal como o seu caráter idiossincrático e reputação de ser um pensador ‘difícil’. Além do mais, ainda há muita pesquisa a se fazer sobre a influência efetiva de núcleos marxistas na produção intelectual contemporânea e sobre como os diversos sistemas de filtragem ideológica operam no contexto de debate acadêmico. De qualquer modo, é certo também que nos últimos tempos Voegelin figurou entre as principais referências teóricas da intelectualidade conservadora do nosso país, fato que facilmente gera associações entre sua obra e a chamada ‘onda conservadora’ que cresce no Brasil desde 2013 (outro fenômeno que não gera muitas simpatias nos departamentos que, a princípio, seriam responsáveis pela interpretação da obra voegeliniana). A situação sugere que pesquisas sobre a recepção da obra que levem essas e outras circunstâncias em conta poderiam gerar valiosos estudos sobre a história intelectual e política do Brasil contemporâneo - um estudo que claramente não tivemos oportunidade de realizar no presente trabalho mas que, esperamos, seja realizado com parcimônia e honestidade intelectual no futuro.

obstacle to their mass influence.”³⁴⁸ Voegelin sabe muito bem que está ingressando em iconoclastia ao chamar Marx, sem papas na língua, de ‘vigarista intelectual’ - mas a veemência da condenação não pode ser vista como mero desejo de causar polêmica. Lembremos que, para Voegelin, o filósofo é aquele que se coloca em oposição aos que ameaçam destruir a vida do espírito. Em uma era onde essa ameaça adquire o poder de destruir não somente um ou outro filósofo inconveniente mas dezenas de milhões de vidas inocentes, a necessidade de chamar as coisas pelo nome se impõe:

*Was Marx an intellectual swindler? Such a question will perhaps give rise to objections. Can one seriously entertain the idea that the lifework of a thinker of considerable rank is based on an intellectual swindle? Could it have attracted a mass following and become a political world power if it rested on a swindle? But we today are inured to such scruples: we have seen too many improbable and incredible things that were nonetheless real. Therefore, we hesitate neither to ask the question that the evidence presses upon us, nor to answer, Yes, Marx was an intellectual swindler.*³⁴⁹

Passemos então à busca pela gnose de Marx. Como procuramos colocar, o gnosticismo imanentista significa o desejo de trazer para dentro do mundo uma verdade que substituirá a estrutura da realidade vigente por outra que supere derradeiramente as suas falhas. Mas como que a especulação gnóstica pretende efetivamente alterar a estrutura da realidade? O primeiro passo, diz Voegelin, é a construção de uma imagem da realidade vigente que seja receptiva a tal transformação. Isso porque a tarefa de alterar a estrutura do ser

*can be meaningfully undertaken only if the constitution of being can in fact be altered by man... In order—not, to be sure, to make the undertaking possible—but to make it appear possible, every gnostic intellectual who drafts a program to change the world must first construct a world picture from which those essential features of the constitution of being that would make the program appear hopeless and foolish have been eliminated.*³⁵⁰

³⁴⁸ VOEGELIN. *From Enlightenment to Revolution*. p. 255-6

³⁴⁹ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³⁵⁰ Idem.

Para exemplificar esse processo, Voegelin lida com outros casos de gnosticismo moderno além de Marx que cabem ser mencionados brevemente: “the three cases of More, Hobbes, and Hegel, [in which] we can establish that the thinker suppresses an essential element of reality in order to be able to construct an image of man, or society, or history to suit his desires.”³⁵¹ No caso de Hegel, o elemento essencial da realidade que será suprimido é a incognoscibilidade fundamental da realidade em sua forma ‘final’. O amor à sabedoria é transformado explicitamente em Hegel em uma ‘posse’ da sabedoria - uma omissão da estrutura fundamental da realidade que, dirá Voegelin, estabelece uma premissa essencial de todo o sistema hegeliano.³⁵² Em More, o especulador utópico demonstra reconhecer, em última análise, que a realização do seu não-lugar depende de uma concepção da natureza humana que suprime uma das suas características essenciais: a *superbia* do homem caído.³⁵³ Em Hobbes, o pensador determina uma imagem natureza humana que deliberadamente suprime a orientação do espírito humano ao *summum Bonum*, apresentando uma imagem de um homem motivado estritamente pelas paixões e pelo medo. A imposição do seu Leviatã surge assim como a única opção viável para corrigir um mundo orientado apenas pelo medo do *summum malum*.³⁵⁴ Em todos esses três casos, o projeto de trazer à tona uma realidade ideal (seja a fantasia imaginativa de More, a ciência contemplativa de Hegel, ou o projeto institucional de Hobbes) é possibilitado através de uma omissão deliberada na descrição da realidade atual.

³⁵¹ Idem.

³⁵² “I have proposed myself to bring philosophy nearer to the form of science - to the goal where it is able to relinquish the name *love of knowledge* and become *true knowledge*.” HEGEL, citado em VOEGELIN. “The Eclipse of Reality.” p. 148.

³⁵³ “Because he had the benefit of an excellent theological education... More is well aware that this perfect state cannot be achieved in the world: man’s lust for possessions is deeply rooted in original sin, in *superbia* in the Augustinian sense. In the final part of his work when More looks over his finished picture, he has to admit that it would all be possible if only there were not the ‘serpent of *superbia*.’ But there *is* the serpent of *superbia*—and More would not think of denying it.” VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³⁵⁴ “Hobbes knows that human action can be considered rational only if it is oriented beyond all intermediate stages of ends and means to a last end, [the] *summum bonum*. Hobbes further knows that the *summum bonum* was the primary condition of rational ethics in the classical as well as the scholastic thinkers. Therefore, in the introduction to the *Leviathan* he states explicitly that he proposes to leave the *summum bonum* of the ‘old thinkers’ out of his construct of society.” Idem.

E qual seria o elemento do real suprimido por Marx? Voegelin dirá que a primeira pista está na construção marxista da ordem do ser “as a process of nature complete in itself.”³⁵⁵ Isso significa dizer que a imagem do mundo materialista-dialético não possui um *telos* além do próprio mundo em seu devir, sendo então a ‘natureza’ uma encapsulação da ordem do ser onde a ação do homem se reduz essencialmente a uma interação do trabalho humano com essa natureza imanente. Um ambíguo jogo de palavras se apresenta então quando Marx define o homem como um ‘ser natural’ e diz também que todo ser “that does not have its nature outside of itself is not a natural being; it does not participate in the being of nature.”³⁵⁶ Isso indica que, para Marx, o ser humano se constitui como um verdadeiro ‘ser natural’ pois ele constitui a sua natureza a partir da sua participação em algo além de si mesmo - uma formulação que, à primeira vista, vai em linha com a experiência de ansiedade existencial descrita pela filosofia clássica. Essa experiência, no entanto, não toma a direção de uma exploração noética da realidade. Na mesma medida em que a ‘natureza’ de Marx é uma encapsulação da ordem do ser e o homem é tido como produto do devir natural, a natureza também é definida como *produto* da ação humana. Ora, se a natureza imanente é, ao mesmo tempo, fonte da natureza humana e produto do trabalho humano, logo a natureza humana é passível de ser alterada na fonte através do trabalho humano que transforma a natureza imanente.

O propósito desse jogo de palavras, de acordo com Voegelin, “is to shut off the process of being from transcendent being and have man create himself.”³⁵⁷ A ansiedade existencial do homem perante a percepção de que ele não é fundamento de si mesmo poderá então, na construção marxista, ser abolida de uma vez por todas junto com a ‘alienação’ do homem perante a fonte de sua natureza, isso é, perante o produto do seu trabalho. Daí que a classe proletária é tida como a verdadeira detentora do sentido da história, pois que “all of so-called world history is nothing but the production of man by human labor.”³⁵⁸ Já que o proletariado tudo produz, a ele tudo pertence - uma frase que é corriqueiramente

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ Marx citado em VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³⁵⁷ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³⁵⁸ Marx citado em VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

lida na chave material-econômica mas tem, evidentemente, implicações histórico-filosóficas muito mais profundas.

Apesar do poderio intelectual que Marx mobiliza na construção de seu sistema, Voegelin aponta nela uma fenda incontornável. Apesar da ordem do ser ser concebida por Marx como uma realidade encapsulada pela natureza imanente, ele mesmo reconhece as objeções que podem se levantar contra sua concepção contraditória de uma ‘natureza’ que se define a partir de si própria. Afinal, o que acontece se o homem resolve buscar na própria ‘natureza’ imanente algo que está ‘fora dela mesma’? Como aponta Voegelin,

Marx himself now brings up the question of what objection the ‘particular individual’ would probably have to the idea of the spontaneous generation (‘generatio aequivoca’) of nature and man: ‘The being-of-itself (Durchsichselbstsein) of nature and man [says Marx] is inconceivable to him, because it contradicts all the tangible aspects of practical life.’ The individual man will, going back from generation to generation in search of his origin, raise the question of the creation of the first man. He will introduce the argument of infinite regress, which in Ionian philosophy led to the problem of the arche (origin).³⁵⁹

Quando a natureza é tida pelo homem como a ordem do ser encapsulada em si mesma, inevitavelmente surgirá a pergunta ocasionada pelo argumento do ‘regresso infinito’. Se seguir por essa linha de inquérito, o homem será pressionado a desenvolver símbolos para lidar com o mistério de uma dimensão que se encontra *fora* da natureza - problema perante o qual a especulação pré-socrática desenvolverá símbolos como o Apeiron, a dimensão ilimitada do real, o inefável ponto de encontro entre o logos da alma, da natureza e do divino. Como Marx pretende limitar o inquérito filosófico apenas à dimensão imanente, ele dirá que tais perguntas sobre a *arche* da ‘natureza’ são apenas ‘produtos da abstração’. Ele instrui a quem faz tais perguntas ociosas: “Give up your abstraction and you will give up your question along with it.”³⁶⁰ Aqui tocamos então em um ponto essencial do que Voegelin define como característico do pensamento ideológico moderno: a proibição de fazer perguntas. Se por acaso a ‘experiência tangível’ do ‘homem individual’ o propicia a buscar uma origem da existência para além do regresso infinito da natureza imanente,

³⁵⁹ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³⁶⁰ Idem.

Marx breaks off the debate by declaring that 'for socialist man'—that is, for the man who has accepted Marx's construct of the process of being and history—such a question 'becomes a practical impossibility.' The questions of the 'individual man' are cut off by the ukase of the speculator who will not permit his construct to be disturbed. When 'socialist man' speaks, man has to be silent.³⁶¹

Aqui Marx estabelece o horizonte da sua gnose e proíbe a exploração além dela. O caso de Marx então ilustra a maneira pela qual o enclausuramento dogmático opera em nível diferenciado e auto-consciente. Marx sabe que a tensão existencial que propicia o questionamento irrestrito do homem deve ser abolida para que seu próprio edifício teórico se sustente. Ele sabe que perguntas que possam levar o homem a buscar uma fonte de significado que não está enclausurada na forma do materialismo dialético devem ser proibidas. Somente à sombra desse eclipse da realidade a natureza humana pode ser concebida como passível de transfiguração revolucionária. O marxismo pode ser tido então como uma das tentativas mais bem elaboradas e socialmente eficazes de censurar a verdade calcada na incerteza e impor uma certeza calcada na inverdade.

Gnosticism, whether ancient or modern, is a dead end. That of course is its attraction. Magic pneumatism gives its addicts a sense of superiority over the reality that does not conform. Whether the addiction assumes the forms of libertarianism and asceticism preferred in antiquity, or the modern forms of constructing systems that contain the ultimate truth and must be imposed on recalcitrant reality by means of violence, concentration camps, and mass murder, the addict is dispensed from the responsibilities of existence in the cosmos... Gnosticism surrounds the libido dominandi in man with a halo of spiritualism or idealism, and can always nourish its righteousness by pointing to the evil in the world... Nevertheless, it is a dead end inasmuch as it rejects the life of spirit and reason under the conditions of the cosmos in which reality becomes luminous in pneumatic and noetic consciousness. There is no alternative to an eschatological extravaganza but to accept the mystery of the cosmos. Man's existence is participation in reality. It imposes the duty of noetically exploring the structure of reality as far as it is intelligible and spiritually coping with the insight into its movement from the divine Beginning to the divine Beyond of its structure.³⁶²

³⁶¹ Idem.

³⁶² VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 74.

O Início e o Além (*the Beginning and the Beyond*) são os termos através dos quais Voegelin, em sua fase madura, procura articular as direções nas quais a realidade divina é experimentada pelo homem.³⁶³ O Início se refere à força criativa e princípio ordenador do cosmos onde o homem vive - uma experiência que se condensa com saliência exemplar nos mitos cosmogônicos que tratamos no capítulo 3. O Além se refere à abertura do espírito ao ser transcendente que ordena a alma no presente - experiência que se expressa de modo particularmente diferenciado na linguagem da Razão e da Revelação que tratamos no capítulo 4. O gnóstico também precisa dar conta dessas duas dimensões para que possa consumir a sua revolta contra Deus. No caso de Marx, o Início é circunscrito à ação do trabalho humano que transfigura a natureza imanente em seu devir, enquanto o Além é tido como uma projeção abstrativa que deve ser contraída novamente à sua fonte na psique humana. A ordem do cosmos e a ordem da alma então deixam de emanar de um diálogo do homem com algo além dele, e o super-homem se torna criador da ordem a partir de si mesmo. Se lembrarmos que Deus é tido por Voegelin como o polo transcendente do complexo tensional da *metaxy*, entendemos o seu assassinato implica também a morte do *daimonious aner* que incorpora a universalidade da condição humana em tensão erótica com o divino. Daí que Voegelin dirá que a tentativa o gnóstica de divinizar o homem não é apenas uma revolta contra Deus, mas também uma revolta contra o Homem.³⁶⁴

Uma última observação pode encerrar nossas considerações sobre a análise de Voegelin do caráter gnóstico da especulação marxista. Voegelin aponta que é comum ao gnóstico se apropriar de símbolos tradicionais e inverter os seus significados para expressar a sua revolta contra Deus. É o que ocorre quando Marx procura expressar sua própria atitude filosófica sob o símbolo de Prometeu, o titã acorrentado que proclama ‘odiar a todos os Deuses’. A cena escrita por Ésquilo é citada no prefácio da tese de doutorado de Marx³⁶⁵ e tomada pelo doutorando como um veredito da cultura helênica “against all gods heavenly and earthly who do not acknowledge human self-consciousness as the supreme

³⁶³ Ver VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 63.

³⁶⁴ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. ix–xiv

³⁶⁵ Completado em 1841, o trabalho que rendeu Marx seu doutorado em filosofia é um estudo comparativo das clássicas filosofias materialistas de Demócrito e Epicuro.

deity.”³⁶⁶ Voegelin demonstra, no entanto, que Marx ignora o real significado da cena. Hermes, o mensageiro divino que testemunha a revolta prometéica, responde ao titã que “It appears you have been stricken with no small madness.” Na tragédia, o ódio de Prometeu é portanto representativo de uma doença da alma (a palavra traduzida por ‘loucura’ é *nosos*, que significa ‘doença’) a ser curada pela vitória da justiça (*dike*) jônica. Marx omite deliberadamente esse significado para induzir sua interpretação equivocada da cultura helênica. Voegelin aponta que “The revolutionary reversal of the symbol—the dethronement of the gods, the victory of Prometheus—lies beyond classical culture; it is the work of gnosticism. Not until the gnostic revolt of the Roman era do Prometheus, Cain, Eve, and the serpent become symbols of man’s deliverance from the power of the tyrannical god of this world.”³⁶⁷ Voegelin aponta essa falsificação deliberada do símbolo prometéico como mais uma instância onde a revolta gnóstica de Marx contra a vida do espírito se sobressai. A partir daí podemos compreender como Voegelin descreve a função da filosofia na resistência contra a distorção ideológica da realidade:

*Ideology is existence in rebellion against God and man. It is the violation of the First and Tenth Commandments, if we want to use the language of Israelite order; it is the nosos, the disease of the spirit, if we want to use the language of Aeschylus and Plato. Philosophy is the love of being through the love of divine Being as the source of its order. The Logos of being is the object proper of philosophical inquiry; and the search for truth concerning the order of being cannot be conducted without diagnosing the modes of existence in untruth. The truth of order has to be gained and regained in the perpetual struggle against the fall from it; and the movement toward truth starts from a man’s awareness of his existence in untruth. The diagnostic and therapeutic functions are inseparable in philosophy as a form of existence.*³⁶⁸

³⁶⁶ VOEGELIN. *Science, Politics and Gnosticism*. s.p.

³⁶⁷ Idem.

³⁶⁸ VOEGELIN. *Israel and Revelation*. p. ix–xiv.

6 Conclusão

Com esse estudo, argumentamos que há questões de ordem espiritual implicadas na ciência da história e da política, e que a obra do filósofo político Eric Voegelin fornece instrumentos conceituais pertinentes a essa linha de inquérito. Vimos que símbolos como ‘História’ e ‘Humanidade’ tem o potencial de evocar contextos especulativos que pressupõem uma dimensão de significação atemporal, e, para compreender como essa ordem de símbolos atuam no processo de auto-interpretação do agente humano, propusemos que a linguagem humana opera simultaneamente em duas dimensões da realidade. Em uma delas, a verdade que se procura expressar é *objetiva*, almejando coerência lógica e univocidade factual; em outra dimensão, o homem não se coloca como mero observador da realidade mas como um participante integral dentro dela. Na medida em que essa segunda dimensão se sobressai na linguagem, a verdade que ela procura expressar será *existencial*. Procuramos abordar o mito como uma linguagem onde se busca expressar a verdade da existência através da narrativa, representando o mundo como um drama cósmico dentro do qual o homem exerce um papel significativo. Mostramos então como a chave existencial da linguagem expressa pelo mito exerce função central na organização dos afetos, na constituição da psique, e também na formação das sociedades históricas. Mostramos também que os símbolos que compõem o *cosmion* de uma sociedade não necessariamente evocam as experiências que os engendraram, e que sociedades permeadas por discursos desarraigados das experiências engendradoras dos símbolos tendem à decomposição e à desordem.

Mostramos então como o esforço para reaver a realidade por trás dos símbolos é um evento recorrente na história, e que esses esforços podem levar a articulações mais diferenciadas da verdade existencial contida na compacidade dos símbolos anteriores. Com a teoria voegeliniana do *salto no ser*, procuramos ilustrar a diferenciação que ocorre no desenvolvimento da Filosofia e da Revelação, onde o homem passa a articular explicitamente a verdade da existência

tal como relacionada a uma dimensão transcendente de significação. Procuramos mostrar como essa diferenciação permite também que o homem e a sociedade deixem de ser vistos como consubstanciais ao cosmos na medida em que se vislumbra uma fonte ordenadora para ambos no contato da alma com essa dimensão transcendente. Vimos também como esse vislumbre permite o surgimento da forma histórica, onde o princípio divino da existência não é mais tido como isolado em um passado mítico mas como um fluxo de presença que se estende do passado ao presente em direção ao futuro.

Vimos então como os símbolos da diferenciação noética são apropriados pelo discurso sofístico, onde a experiência engendradora dos símbolos é preterida enquanto a autoridade do apelo existencial adquirido pela linguagem filosófica permanece. Vimos também como símbolos da diferenciação pneumática podem ser apropriados por projetos institucionais pragmáticos que buscam normatizar a Revelação e dogmatizar a verdade. Tanto na Grécia quanto em Israel veremos então o surgimento de filósofos e profetas que buscam restabelecer contato com a fonte experiencial dos símbolos da transcendência. Vimos então que Voegelin percebe uma equivalência entre essas irrupções espirituais, e que o ritmo paralelo das diferenciações noética e pneumática levará então a articulações simbólicas onde o homem é descoberto como um habitante da *metaxy*, buscando mas jamais alcançando a fonte última da ordem do ser.

Procuramos mostrar então como os princípios que Voegelin extrai dos seus estudos podem servir à análise de fenômenos políticos da era moderna. Vimos a maneira como *linguagens posicionais* isolam um aspecto da experiência e constroem uma Segunda Realidade que pode chegar a eclipsar a Primeira Realidade da qual foi abstraída. Vimos de que forma essa mesma dinâmica opera no processo de dogmatização, onde se procura traduzir verdades existenciais para a chave proposicional. Vimos como a preponderância dessa chave no debate intelectual leva à *dogmatomaquia* e a uma proliferação de dogmas/ideologias sucessivas em uma batalha incessante pelos domínios negligenciados da realidade. Tratamos então da teoria voegeliniana do gnosticismo, através da qual ele procura estabelecer que ideologias modernas são tentativas de abolir a tensão existencial e fazer da verdade algo a ser possuído peremptoriamente pelo homem.

Certamente um tratamento tão curto de temas tão abrangentes há de deixar lacunas, e sem dúvida as formulações colocadas aqui não devem ser tomadas como última palavra no assunto. Há muito mais a ser dito sobre as análises históricas de Voegelin, sobre diversos outros episódios que ele considera cruciais na formação do acervo simbólico do ocidente, e sobre a maneira como ele enxerga a transmissão e recepção desse acervo no mundo moderno. O quadro teórico proposto nessas análises também não teria como receber um tratamento exaustivo nas páginas acima - Voegelin tinha o hábito de introduzir novos conceitos analíticos a cada estudo, e suas obras incompletas revelam um pensador em busca de aprimoramento teórico ainda no fim de sua carreira. Seja como for, nosso objetivo não foi o de esgotar todas as respostas que Voegelin busca oferecer mas sim o de indicar a dimensão de algumas das perguntas que ele nos apresenta - perguntas que poderão ajudar a expandir os horizontes das ciências sociais e humanas a serem explorados.

Como colocamos na introdução, a intenção de Voegelin é a de incorporar o esforço paradigmático do filósofo clássico, de descrever a estrutura da realidade tal como se constitui na universalidade da experiência humana e reestabelecer o elo entre linguagem e verdade. O sucesso dessa empreitada pode ser encarado com ceticismo, e, para concluir nossas reflexões, podemos aqui confrontá-la com um dos aforismos correntes da nossa era. Todos sabemos o quanto é comum no colóquio popular ouvirmos que ‘não existe verdade’, ou que buscar tal coisa como uma ‘natureza humana universal’ não passa de tarefa ociosa. Apesar do seu estilo por vezes parecer hermético e inacessível, o ponto de partida de Voegelin também é um com o qual o senso comum moderno pode facilmente se harmonizar. Afinal, mesmo que seja tão fácil dizer que ‘não existe verdade’, há outro aspecto da realidade que dificilmente podemos negar que existe: A inverdade, a mentira, o engano, a fraude, a prevaricação, a desonestidade deliberada, exagero indevido, minimização evasiva, *et cetera* e *et cetera* - não é preciso ser um grande filósofo para perceber que essas são forças que agem sobre nós todos os dias de todos os modos, por imposição consciente ou submissão involuntária. Ora, seríamos capazes de dar nome a essas coisas se não fosse alguma espécie de superfície de contraste? Seríamos capazes de enxergar a mentira se não fosse algo que a revela para nós? Certamente podemos debater sobre a força relativa que a verdade e a inverdade exercem sobre nós e o mundo em que vivemos, mas não importa o quão

pessimista ou relativista seja nossa análise, não importa como formulemos a questão o mero esforço de articula-la serve como prova de que *algo* existe na estrutura da realidade que, se cultivada através da honestidade e do intelecto, nos afasta da mentira em direção àquilo que realmente *é*. A busca pela ordem não existe senão enquanto resistência à desordem, assim como a verdade que Voegelin procura resgatar não é nada mais que a capacidade humana de resistir à inverdade. Sua obra argumenta que essa experiência elementar é acessível a qualquer um, e que não é outra senão ela o ponto de partida para a vida da Razão.

Os desdobramentos de tal formulação são provocantes e enigmáticos - sabemos que a maneira como a verdade é representada tem drásticas consequências no processo auto-interpretativo do homem e da sua ação no mundo. Se a vida da razão tal como descrita por Voegelin for assimilada, a verdade se revela não como pedaços de informação concernentes a objetos que aguardam ser apreendidos e formulados por um sujeito cognoscente, mas como uma força agente que aguarda ser atualizada pelo *zoon noun echon* que atende ao seu chamado. A estrutura do chamado e da resposta, misteriosa quanto possa ser, é inteligível enquanto tal e sua permanência é verificável na tensão da existência que se move em direção a sua potência ainda não realizada. O movimento do homem em direção a algo além dele mesmo, a existência entre a completude e incompletude, sabedoria e ignorância, ser e não-ser foi condensada pelas grandes tradições filosóficas e espirituais em símbolos de imensa ressonância civilizacional. Ao longo da história, o mistério da irrupção da verdade na consciência humana tomará diversos nomes - Yahweh, Tao, Brahman, Agathon, Deus - e os desafios apresentados pelo caráter mitológico desses símbolos poderão ser amenizados na medida em que compreendemos sua relação com as experiências elementares a que se referem. Embora os símbolos e suas variantes não contenham em si a verdade da existência, eles dão evidência da constante busca pela sua fonte. Dessa constante, Voegelin extrai a base para sua ciência do homem e sua história: “what is permanent in the history of mankind is not the symbols but *man himself in search of his humanity and its order*”³⁶⁹ e a história, portanto, “is not a story to be told from the beginning to its happy, or unhappy,

³⁶⁹ VOEGELIN. *Published Essays 1966-1985*. p. 115.

end; it is a mystery in process of revelation.”³⁷⁰ Se há um ponto de encontro para o qual a busca pela ordem conflui, para Voegelin ele não é outro senão o próprio mistério que anima a busca. Para ele, é desse mistério que emana a universalidade do homem e a substância da história, e é esse mistério que devemos cultivar para nos mantermos abertos à experiência da realidade em toda sua amplitude. Conceber o mistério da história como um ‘problema’ a ser ‘resolvido’ significa conceber a história tendo um fim dentro dela mesma - imaginar que a busca pela ordem possa ser encerrada é imaginar que o homem possa encerrar a si mesmo. Em resposta às tentativas de encerrar a busca pela verdade que constitui a natureza humana - tão frágil e necessária em épocas de crise - Voegelin oferece um modo de ver o homem e a história que apenas começamos a explorar. Estimamos que, com o auxílio dessa obra, muito ainda podemos examinar sobre as relações entre a linguagem e a realidade, dogmas e verdades, ideologia e mitologia. Estimamos ainda que esses discernimentos se fazem cada vez mais necessários, e que eles poderão não somente proporcionar guiamentos frutíferos para o estudo da história mas também exercer uma força terapêutica frente à desordem dos nossos tempos.

³⁷⁰ VOEGELIN. *The Ecumenic Age*. p. 51.

7.1.

Obras de Eric Voegelin

VOEGELIN, E. *From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press, 1975.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 12: published essays 1966-1985*. Louisiana State University Press, 1990.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 18: Order and History, volume V, In Search of Order*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1999.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 17: Order and History, volume IV, The Ecumenic Age*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2000.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 13: Selected book reviews*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2001.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 14: Order and History, volume I, Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2001.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 15: Order and History, volume II, The World of the Polis*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2001.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 16: Order and History, volume III, Plato and Aristotle*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2001.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 5: Modernity Without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2002.

_____. *The collected works of Eric Voegelin, volume 6: Anamnesis, on the Theory of History and Politics*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2002.

_____. *Science, Politics, and Gnosticism*. Washington DC: Regnery Publishing inc. Edição Ibook. Paginação irregular. 2004.

_____. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo, SP: É realizações, 2014.

_____. *História das Ideias Políticas - Volume VI: Revolução e Nova Ciência*. São Paulo, SP: É realizações, 2017.

7.2.

Bibliografia secundária

ALLEN, D. *Myth and religion in Mircea Eliade*. London, Great Britain: Routledge, 2002.

ARRENDT, H. *Eichman em Jerusalém*. SP: Editora Schwartz S.A., 2013.

BARASH, J. A. *The Symbolic Construction of Reality: The legacy of Ernst Cassirer*. Original copyright: Chicago: University of Chicago Press, 2008.

BLUMENBERG, H. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1985

BRAGUE, R. *The Wisdom of the World: The human experience of the universe in western thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

_____. *The Law of God: The philosophical history of an idea*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

CARVALHO, O. *Aristóteles em Nova Perspectiva: Introdução à Teoria dos Quatro Discursos*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013

_____. *O Jardim das Aflições: De Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o materialismo e a religião civil*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2015.

CASSIRER, E. *Language and Myth*. New York, New York: Dover Publications Inc. 1953.

_____. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1961.

_____. *An essay on man*. New Haven: Yale University Press, 1972

_____. *The Philosophy of Symbolic Forms - Volume 2: Mythical Thought*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.

DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e Castigo*. São Paulo, SP: Editora 34, 2001

_____. *Os Demônios*. São Paulo, SP: Editora 34, 2004

ELIADE, M. *The Myth of the Eternal Return*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

_____. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

EMBERLEY, P.; COOPER, B. *Fé e Filosofia Política: A correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin*. Organização São Paulo, SP: É Realizações Editora, 2017

EMBRY, C. R. *The Philosopher and the Storyteller: Eric Voegelin and Twentieth Century Literature*. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2008.

FEDERICI, M. P. *Eric Voegelin*. Delaware: ISI Books, 2002.

FERREIRA, J. *Prisioneiros do Mito: Cultura e imaginário político dos comunistas no Brasil (1930-1956)*. Rio de Janeiro: Editora MAUAD, 2002.

FRANKFORT, H. Myth and Reality. In: *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

FRIEDLÄNDER, P. *Plato: An introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

FRIEDMAN, M. *A Parting of Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Illinois: Carus Publishing Company, 2000.

FRYE, N. *The Great Code: the Bible and Literature*. New York: Harvest Books, 1982

GAUCHET, M. *The Disenchantment of the World*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

GREGOR, J. A. *Totalitarianism and Political Religion: An intellectual history*. California: Stanford University Press, 2012.

HADOT, P. *Exercícios Espirituais e a Filosofia Antiga*. São Paulo, SP: É Realizações. 2014.

HAIDT, J. *The Righteous Mind: Why good people are divided by politics and religion*. NY: New York. Vintage Books, 2013.

HEILKE, T. W. *Voegelin on the Idea of Race: An analysis of modern European racism*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1990.

HENRIQUES, M. C. *Filosofia Política em Eric Voegelin: dos Megalitos à Era Espacial*. São Paulo, SP: É realizações, 2009.

_____. *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*. São Paulo, SP: É realizações, 2010.

HICKS, S. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Ockham's Razor Publishing, 2011.

HUGHES, G. *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*. Columbia: University of Missouri Press, 1993.

_____. *Transcendence and History: The Search for Ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*. Columbia: University of Missouri Press, 2003.

JOUVENEL, B. *On Power*. Indianapolis: Liberty Fund Inc., 1976.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. RJ: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. RJ: Contraponto Editora, 2014.

_____. *Crítica e Crise*. RJ: Contraponto Editora, 2015.

KROLL, J. P. *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith, and Carl Schmidt on secularization and modernity*. Tese de Doutorado - Princeton University. Setembro 2010.

LANGER, S. *Philosophy in a new key*. Cambridge: Harvard University press, 1973.

LILLA, M. *The Shipwrecked Mind: on Political Reaction*. New York: New York Review of Books, 2016.

LONERGAN, B. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

LÖWITH, K. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

LUBAC, H. *The Drama of Atheist Humanism*. San Francisco: Ignatius Press, 1995

MARAMAO, G. *Céu e Terra*. SP: Editora UNESP, 1994.

_____. *Poder e Secularização*. SP: Editora UNESP, 1995.

MCALLISTER, T. V. *Revolta contra a modernidade: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal*. São Paulo, SP: É Realizações Editora, 2017.

PETERSON, J. *Maps of Meaning: the architecture of belief*. London: Routledge, 1999.

PINKER, S. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Group Inc. 2003.

RICOEUR, P. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70 LDA, 1976.

SANDOZ, E. *A Revolução Voegeliniana*. São Paulo, SP: É realizações, 2010.

SILVA, N. L. *A Religião Civil do Estado Moderno*. DF: Thesaurus Editora LTDA, 1985.

SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer: The last philosopher of culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

SOROKIN, P. *Social and Cultural Dynamics: A study of change in major systems of art, truth, ethics, law, and social relationships*. New Jersey: Transaction Publishers, 2010.

SVENUNGSSON, J. “A Secular Utopia: Remarks on the Löwith-Blumenberg debate”. In: *Jewish Thought, Utopia and Revolution*. Amsterdam and New York: Rodopi, 69–84. 2014.

SZAKOLCZAI, A. *The Genesis of Modernity*. New York: Routledge, 2003.

TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. London, England: Penguin Books, 2003.

TREPANIER, L.; MCGUIRE, S. F. *Eric voegelin and the continental tradition*. Ed: Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2011.

WALSH, David. *After Ideology: Recovering the spiritual foundations of Freedom*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1990.

WEBB, E. *Worldview and Mind: Religious Thought and Psychological Development*. Missouri: University of Missouri Press, 2009.

_____. *Eric Voegelin: philosopher of history*. Washington: University of Washington Press, 2014.

_____. *Philosophers of Consciousness: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*. Washington: University of Washington Press, 2014