



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO**

WELTON NEEMIAS SIMPLÍCIO GALDINO

ERIC VOEGELIN E A CRISE DO ESPÍRITO: como o fechamento para as ordens transcendentais dá origem aos messianismos políticos modernos.

João Pessoa
2024

WELTON NEEMIAS SIMPLÍCIO GALDINO

ERIC VOEGELIN E A CRISE DO ESPÍRITO: como o fechamento para as ordens transcendentais dá origem aos messianismos políticos modernos.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política;

ORIENTADOR:

COORIENTADOR:

João Pessoa

2024

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

G149e Galdino, Welton Neemias Simplicio.

Eric Voegelin e a crise do espírito : como o fechamento para as ordens transcendentis dá origem aos messianismos políticos modernos. / Welton Neemias Simplicio Galdino. - João Pessoa, 2024.

210 f.

Orientação: Vitor Sommavilla de Souza Barros.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia política. 2. Religião política. 3. Salto no ser. 4. Desdivinização do político. 5. Antifilosofia. 6. Gnosticismo moderno. I. Barros, Vitor Sommavilla de Souza. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1:32(043)

GALDINO, Welton Neemias Simplício. **ERIC VOEGELIN E A CRISE DO ESPÍRITO: como o fechamento para as ordens transcendentais dá origem aos messianismos políticos modernos.** 210 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Política) – Universidade Federal da Paraíba. **Orientador: (Nome do Orientador).** João Pessoa, 2024.

Aprovado em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. (a) Orientador (a)

Prof. Dr. (a) Nome do Professor

Prof. Dr. (a) Nome do Professor

João Pessoa
2024

"Apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être Dieu." (Albert Camus)

RESUMO

A realidade do espírito, ao longo de toda a obra de Voegelin, ocupa um lugar de preeminência. Não admira, portanto, que essa própria realidade tenha fornecido ao filósofo as bases sobre as quais se assenta sua ciência política. Como grata destinatária dos eventos a que deram origem a filosofia grega e o cristianismo primitivo, a filosofia de Voegelin só pôde analisar e julgar os fenômenos políticos com os quais se ocupou porque a abertura grega e cristã para o espírito, para o domínio transcendente, relativizou as ordens mundanas, para as quais o filósofo pôde, daí em diante, olhar desde uma perspectiva mais independente. Analisamos, desta feita, como o gnosticismo moderno, mais tarde também chamado de revolta egofânica, fecha-se dogmaticamente para essa realidade do espírito, voltando a sacralizar o domínio do poder mundano outrora dessacralizado pela filosofia e pela revelação cristã. Fechado assim para a realidade do espírito, o homem passa a querer realizá-la na terra. Dito de outro modo, a crise do espírito, eclipsado já agora pelo apocalipse e deificação do homem, dará vazão aos surtos grandiloquentes que vimos tão bem encarnados no fenômeno totalitário: o homem que se arroga poderes totais não é senão este mesmo homem que, em primeiro lugar, descartou as realidades transcendentais para se fazer mais plenamente senhor do mundo — de um mundo a ser retificado, redimido e gerido sob as mãos de ferro dos messianismos políticos que dominaram o cenário político moderno dos últimos dois séculos. Para a filosofia, ponto ao qual nossa investigação chegará por último, as consequências desse fechamento implicará no que Voegelin chamará de idofobia, ou proibição de toda questão fundamentalmente filosófica que faça vir novamente à tona a realidade do espírito. A crise do espírito, resultará claro, não constitui somente crise religiosa, mas também e fundamentalmente, crise filosófica.

Palavras-Chaves: Religião política; Filosofia política; Salto no ser; Desdivinização do político; Antifilosofia; Gnosticismo moderno.

ABSTRACT

The reality of the spirit occupies a place of prominence throughout Voegelin's entire work. It is no surprise, therefore, that this very reality provided the philosopher with the foundations upon which his political science rests. As a grateful recipient of the events originating from Greek philosophy and early Christianity, Voegelin's philosophy was only able to analyze and judge the political phenomena it addressed because the Greek and Christian openness to the spirit, to the transcendent realm, relativized worldly orders. From this new perspective, the philosopher could henceforth view these orders with greater independence. We analyze, therefore, how modern Gnosticism, later also referred to as egophanic revolt, dogmatically closes itself off from this reality of the spirit, resacralizing the

realm of worldly power that had previously been desacralized by philosophy and Christian revelation. Once closed to the reality of the spirit, humanity seeks to realize it on earth. In other words, the crisis of the spirit, now eclipsed by the apocalypse and deification of man, gives rise to the grandiose outbursts we see so vividly embodied in the totalitarian phenomenon: the man who arrogates total powers to himself is none other than the one who, first, discarded transcendent realities to become more fully the master of the world — of a world to be rectified, redeemed, and managed with an iron hand by the political messianisms that dominated the modern political landscape over the past two centuries. For philosophy — a point our investigation will ultimately reach — the consequences of this closure result in what Voegelin terms idophobia or the prohibition of any fundamentally philosophical question that might once again bring the reality of the spirit back to light. The crisis of the spirit, it will become clear, constitutes not only a religious crisis but also, and fundamentally, a philosophical one.

Keywords: Political religion; Political philosophy; Leap in being; De-divinization of political organization; Anti-philosophy; Modern Gnosticism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 A EXPERIÊNCIA COMO ORIGEM DO FILOSOFAR	9
2.1 Voegelin <i>versus</i> desordem política alemã	11
2.2 De Homero a Platão: a origem da natureza humana como <i>psyché</i>	16
2.3 Voegelin e os nazistas: natureza humana à moda clássica <i>versus</i> teoria racial nazista	29
3 A ORDEM TRANSCENDENTE E O CHOQUE COM A ORDEM DA CIDADE	37
3.1 Ordem transcendente e ordem cosmológica	38
3.2 O salto israelita	42
3.3 O salto grego	49
3.4 A ruptura cristã como radicalização do salto grego	52

4 ERIC VOEGELIN E MICHAEL OAKESHOTT: DUAS FILOSOFIAS DA SUSPEIÇÃO	67
4.1 Política da fé e gnosticismo: Oakeshott e Voegelin	70
4.2 Racionalismo, Gnosticismo e o conceito de Metaxy	81
5 CRISE DA ORDEM TRANSCENDENTE E REDIVINIZAÇÃO DA CIDADE	90
5.1 <i>Novus Ordo Saeculorum</i> : o estado da questão	91
5.2 A crise moderna segundo Leo Strauss: a política <i>without restraints</i>	112
5.3 Revolta antimetafísica e o descarrilamento cientificista	135
5.4 Gnosticismo, antifilosofismo e revolta egofânica em Marx	147
CONCLUSÕES	181
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	187



1 INTRODUÇÃO

Eric Hermann Wilhelm Voegelin nasceu em Colônia, Alemanha, em 3 de janeiro de 1901. Filho de Otto Stefan Voegelin, um engenheiro civil, e Elisa-Ruehl Voegelin, passou sua infância em Colônia e em Königswinter, cidades pacatas e taciturnas, em nada comparáveis à idílica Viena da primeira metade do século XX, cidade na qual foi parar, junto com a família, lá pelos idos de 1910. Foi lá que Voegelin passou a maior parte de sua juventude, imerso na rica atmosfera cultural e intelectual de que gozava a capital austríaca.

Contudo, como sói acontecer a tipos de natureza arredia, o turbilhão político da Europa levou Voegelin a uma série de deslocamentos. Em meio à ascensão do regime nazista na Alemanha e à Anschluss, a anexação da Áustria pela Alemanha em 1938, Voegelin foi forçado a fugir. Primeiro, refugiou-se na Suíça e depois emigrou para os Estados Unidos, onde permaneceu por duas décadas, período durante o qual teve uma série de residências temporárias em diferentes partes do país, entre as quais figuram Cambridge, Massachusetts, seguido por uma breve estadia em Bennington, Vermont, e uma estadia mais longa em Tuscaloosa, Alabama. Mais tarde, Voegelin se estabeleceu em Baton Rouge, Louisiana, onde permaneceu por dezesseis anos, tempo o bastante para que absorvesse completamente o clima cultural de que se compunha a atividade acadêmica do país àquela época.

Em 1958, Voegelin retornou à Europa, estabelecendo-se em Munique, na Alemanha Ocidental, a convite da Universidade Ludwig Maximilian, na qual foi lecionar ocupando uma cátedra outrora ocupada por Max Weber, e que desde sua morte se achava vacante. Lá ficou até 1969, quando retorna aos Estados Unidos, país que havia acolhido sua família durante os anos difíceis da Segunda Guerra Mundial e pelo qual Voegelin sempre nutria muito apreço e afeição.

Autor de uma vastíssima obra acerca do tema aqui elencado, Voegelin publica, em 1938, ainda em terras germânicas, seu *Die Politischen Religionen* (As Religiões Políticas), no qual iria descrever o Nacional Socialismo como uma religião política e romper definitivamente com o *tabu*, bem em voga à época, que trazia consigo a tendência de enxergar a política como uma manifestação pura e simplesmente secularizada. (SANDOZ, 2010. p.110). De religião decididamente se tratava, embora como também observaria posteriormente o filósofo: de uma religião decaída, substitutiva (VOEGELIN, 2000. p.296). Seu aspecto decadente, portanto, teria a ver com aquele traço característico que Voegelin atribui às religiões políticas intramundanas: a redução da realidade a um dos aspectos de que é constituída. Para ele, a realidade é experienciada como uma tensão entre forças materiais e espirituais, e uma revolta contra essa realidade tensional, traduzida pelo que ele chamará de metaxia, traria para o homem e a sociedade graves, se não catastróficas consequências. Dentre as diversas consequências em que resulta essa revolta, destaca-se — problema com que se depara o autor já no início de sua trajetória intelectual —, uma compreensão de raça, qual iriam desenvolvê-la os nazistas, como uma ideia de raça limitada à constituição fisiológico-material do homem, sintoma claro, portanto, do que, para o filósofo, seria uma redução do homem integral (corpo e alma) a um dos pólos da realidade tensional, bem como o diagnóstico da condição a que fora ele rebaixado. Era essa a tônica do protesto que Voegelin dirigira contra o nazismo e, especialmente, sua teoria de raça — experiência em torno da qual orbita grande parte de sua obra, como o haverá de confessar o próprio autor, e da qual trataremos no segundo tópico deste trabalho.

Cercado por uma situação político-social cuja desordem se lhe apresentava como uma doença espiritual à qual cumpriria ao indivíduo resistir, o tipo de relação entre a ordem e a desordem, saúde e doença, viria a figurar, para Voegelin, como o tipo de experiência prototípica, pela qual todo o homem e comunidade passam, e da qual a própria história seria constituída. Ordem, deste modo, se torna a matéria em torno da qual trabalha o filósofo e, para ele, algo somente discernível mediante o exame da história das ordens (VOEGELIN,

2014b, pp.27-28). Onde quer que haja atividade humana, ali também haverá tentativas de articular uma ordem sobre a qual se busque fazer repousar o sentido existencial de tal e qual comunidade.

Malgrado a precariedade fundamental do existir humano, a busca pela ordem é o traço permanente, segundo Voegelin, na história humana e, ao que nos leva sua argumentação, as ordens são classificadas de acordo com o grau de compacidade ou diferenciação que comportam. Quanto mais diferenciação, mais delimitada e separadamente são compreendidos os vários aspectos da realidade dentro de uma hierarquia ontológica que abarca desde as realidades transcendentais até as imanentes. Se há, por outro lado, não diferenciação, mas compacidade, há uma indistinção entre essas realidades, e aquilo que é separado na diferenciação é compreendido como que misturado e confundido nas ordens mais compactas. A primeira ordem é chamada macroantrópica; a segunda, cosmológica. Matéria da qual nos ocuparemos no terceiro tópico deste estudo, faremos uma investigação das várias irrupções desta primeira ordem e de suas consequências para os contextos político-sociais no interior dos quais elas brotaram.

Porquanto essa ordem macroantrópica, diz Voegelin, transcende todo o mundo visível e se torna um movimento experienciado unicamente pela alma do homem, a ordem que daí resulta e pela qual as sociedades terão de se orientar será de pouca ou insuficiente estabilidade: como a coisa toda é experienciada como transcendente, tão maior será a dificuldade de organizar uma sociedade em torno de um modelo de ordem que, justamente por ser transcendente, parece a todo instante escapar às tentativas de se enquadrá-la numa doutrina e, por conseguinte, de ser convertida num símbolo estabilizado de uma vez para sempre numa representação imanente. (VOEGELIN, 2014b. p.50). As consequências, já de início, serão instabilidade, subversão e, portanto, ameaça ao *status quo*, abrindo à posteridade filosófica uma nova articulação teórica sob cuja ótica a filosofia política poderia, daí em diante, examinar, com relativa independência, essa atividade desde há muito tão cara aos homens: a organização política (VOEGELIN, 2015b. p. 129).

O Eric Voegelin que se incumbem de semelhante investigação é o mesmo que se considera herdeiro dessa ordem transcendente a que, como veremos, deram origem a relevação sináptica, a filosofia grega e o cristianismo primitivo. O filósofo que, desconfiadamente, deita os olhos sobre os principais movimentos políticos e espirituais modernos é o mesmo que se vê na condição de herdeiro de uma tradição espiritual apoiado na qual examina as mais variegadas ordens articuladas, ora abertas, ora fechadas para essa ordem da qual ele se sente um grato destinatário.

Com vistas a lançar mais luzes sobre a problemática, bem como de traçar paralelos, não tão frequentemente traçados, entre pensadores de tradição bem diversa, porém de ideias, até certo ponto, tão semelhantes, faremos um paralelo, no quarto tópico, entre as análises da política moderna na obra de Voegelin e aquelas com que o filósofo inglês, Michael Oakeshott, por sua vez, examinará os mesmos fenômenos políticos analisados pelo alemão. As razões da justaposição destes dois autores se devem à suspeição, comum a ambos, com que encararam os principais eventos políticos modernos, e a uma comum sensibilidade espiritual da qual se nutriam suas análises de eventos que vão desde aqueles pelos quais se caracterizou o iluminismo até aqueles que abriram caminho aos regimes totalitários do século XX.

Já no quinto e último tópico, ocupar-nos-emos daquilo que, segundo Eric Voegelin, pode ser identificado, na modernidade, como um movimento contrário àquele dos quais tratam os tópicos anteriores: se a tendência instaurada pelo tipo de ordem transcendente foi a de pôr em xeque as autoridades dos poderes temporais e, portanto, levar a uma morte por inanição as divindades das quais se nutriam, a nova atitude passará a ser, doravante, a de redivinizá-las. Se as ordens macroantrópicas apontam para aquela ordem divino-transcendente em face da qual as ordens intramundanas se veem ameaçadas, a nova tendência na modernidade — mais ressaído sintoma da crise do espírito — será a de se fechar a essa ordem macroantrópica e, logo após, redivinizar o domínio secular, do qual o cristianismo primitivo teria, como examinaremos, expulsado todos os deuses cuja função era a de animá-lo e sustentá-lo. A esse movimento, Voegelin dará a

designação de religiões políticas intramundanas, compreendendo por isso uma atitude que faz da organização política uma *Ersatz religion*, uma religião substitutiva, que, não obstante substitutiva, permanece dispondo de ritos, cultos e, não raro, de expectativas radicalmente quiliásticas. Exige de seus fiéis súditos uma devoção de tal modo absoluta a seus desígnios, que aos olhos de Voegelin isto não se explicaria senão por uma sede religiosa que encontrou no poder secular a sua fonte de água viva.

Este último tópico trabalhará com duas hipóteses: a primeira aventada é a de que as religiões políticas surgem da necessidade incontornável que o homem carrega de se voltar para o divino, seja o divino desfigurado sob a forma dos projetos políticos intramundanos, através dos quais se busque a salvação da humanidade, ou do Deus transcendente na ausência do qual floresceria o primeiro. Mais ainda, como Voegelin (2000, p.71) o dirá em *The Political Religions*, sempre que se tenta abolir o pólo divino da tensão entre o imanente e o transcendente, a tendência inevitável é a de que o *realissimum*, mais alta realidade e fundamento estruturante de tudo o mais, seja buscado no intramundano (*inner-worldly realissimum*), o que resultará na re-divinização do mundano, reforçando, portanto, o caráter das *world-immanent religions*. Para esta finalidade, faremos um breve levantamento do estado da questão, a saber, da relação entre política e religião, bem como nos serviremos de uma abordagem fenomenológica da religião, à luz da qual se possa identificar na experiência religiosa o seu caráter decisivo. Será isto, portanto, imprescindível para a tarefa de delimitar os aspectos em virtude dos quais uma religião política intramundana se distingue de uma religião revelada e transcendente, tanto quanto para precisar os pontos em que se assemelham, mesmo que sob forma desfigurada.

A segunda hipótese seria a de que uma religião política intramundana, ao se substituir à religião revelada, se fecha inteiramente ao plano divino-transcendente que a revelação tinha como horizonte. E o que toma lugar nesse cenário de fechamento, será precisamente a revolta gnóstica — para Voegelin, a crença segundo a qual o homem se vê revestido de um poder tal, que, movido por mera *libido dominandi*, se julga capaz de exercer um domínio

cognitivo absoluto sobre a realidade, atribuindo à ação política a missão prodigiosa de retificá-la no que ele supõe defeituoso.

A revolta gnóstica é, portanto, uma revolta contra exatamente aquele plano da experiência ao qual se abriam a religião revelada e a filosofia clássica: o transcendente. A revolta terá de se voltar contra o plano transcendente justamente porque o *realissimum*, o fundamento da ordem, precisa doravante ser compreendido como emanando do plano imanente, e, se quer o homem se arrogar um poder absoluto sobre o mundo, forçosamente terá de rejeitar toda a esfera da realidade pela qual ele é transcendido e abarcado. Em outros termos, terá de recusar tudo quanto está acima e independente dele, a fim de tornar-se plenamente senhor de uma realidade na qual nada esteja fora ou exista independente dele. Conquanto para Voegelin, pensadores como Hegel, Nietzsche, Comte e Marx sejam das figuras mais emblemáticas de tal tendência, somente o último teve grande e incomparável influência no cenário político do último século e meio.

Como a nossa análise gira em torno da relação entre religião e política, haveremos de restringir a análise dos autores gnósticos unicamente a Marx, dada a sua influência sem igual na política. Pelo exemplo de Marx, veremos como, na leitura de Voegelin, a revolta gnóstica rompe com as tradições espirituais do ocidente e, em seu lugar, estabelece o *apocalipse do homem*, isto é, a revelação do homem deificado, senhor de um mundo no qual ele não reconhece nada acima e independe de si (VOEGELIN, 2008, p.107). Porquanto a gnose moderna, da qual Marx seria notável exemplo, se fecha a toda experiência com o ser transcendente, para Voegelin, ela assume uma postura antifilosófica, precisamente no ponto em que recusa todo o criticismo, toda a inquirição à qual o filósofo se lança e que o possa reconduzir àquela abertura para o ser transcendente a que o gnosticismo lhe nega o acesso.

Fechada àquele plano transcendente que a revelação e a filosofia tinham como horizonte, a revolta gnóstica interdita todos os caminhos que possam a ele conduzir. Nesse sentido, o revoltado, não raro, se vê tomado por uma irritadiça intolerância à experiência que o homem-criatura tem em face daquilo que o

transcende e o supera. A tensão mesma, portanto, entre o divino e o humano, o transcendente e o imanente, corresponde à tensão entre o *amor sui* e o *amor Dei*, *l'âme ouverte et l'âme close*, mortalidade e imortalidade, *Nous* divino e o *Apeiron* caótico (VOEGELIN, 1990, pp.119-120), implicando isto numa intermitente irresolução, ou permanente aporia, contra a qual o gnóstico lança as promessas de um total aniquilamento — promessa cuja falsidade em nada diminuiria de seu potencial de sedução e destruição (VOEGELIN, 2019, p.381-382) .

Não obstante Voegelin critique os revolucionarismos que tomaram o ocidente dos últimos dois séculos, a leitura de sua obra com a qual nos comprometemos não pretende inseri-lo em qualquer espectro político ideológico, quer seja revolucionário ou reacionário, quer seja progressista ou conservador. A filosofia de Voegelin, assim mostraremos, tem como aspecto fundamental a abertura, motivo pelo qual a sua assim chamada *busca pela verdade* nunca se detém na verdade, mas permanece *intermitentemente* na *busca*. É a busca, para Voegelin, a finalidade suprema (FINDLAY, 2004. p.153); e assim somente é porque o horizonte fundamental da revelação e da filosofia, isto é, o horizonte da transcendência, quer significar uma realidade cujo sentido último não pode jamais ser apreendido de uma vez para sempre, a cada instante recobrando-se de um mistério cuja inesgotabilidade afugenta toda abordagem doutrinária e reificante. Se, como observa Findlay, tanto para Platão quanto para Voegelin (*ibid.*, p.153):

“[...] o caminho como alvo mostra sempre que nós não podemos jamais apanhar a totalidade do que é, que nós estamos sempre numa jornada em direção a um aumento de entendimento, e que essa jornada e caminho é o que há de importante [...].”

Então a crítica que Voegelin faz ao espírito revolucionário não é jamais em nome de um fixismo, de uma metafísica doutrinária inamovível num céu intocável; nem tampouco seu retorno aos clássicos deve ser considerado uma postura “ultratradicionalista”, como supõe Mario Vegetti (2023, p.68). Há um abismo entre

compreender a filosofia como uma atividade espiritual independente da política — para Voegelin marca maior dos clássicos —, e cair num *indiferentismo* político, relegando a política a um insignificante Pireu, para o qual o filósofo despreocupadamente olharia desde a sua cândida e intangível *kallipolis*. O filósofo que opõe resistência à política *i. e.*, à cidade, é, pelo contrário, consideravelmente interessado pela *pólis*, embora não o suficiente para prostrar-se diante dela. Sua liberdade consiste precisamente em estar na cidade, sem ser dela propriedade. Como a filosofia, para Voegelin, implica na abertura da alma para o ser transcendente, o revoltado, o gnóstico de tipo revolucionário, será censurado justamente por viver na clausura e no engessamento, sintoma flagrante da intolerância alérgica manifestada pelo gnóstico frente à experiência de abertura para o ser transcendente.

A ideia que anima, ao fundo, cada momento da abordagem que fazemos da obra de Voegelin, tem sempre em vista o filósofo da tensão, o filósofo cuja essencial preocupação é livrar a filosofia dos percalços de uma tendência espiritual que marcou decisivamente o ocidente dos últimos dois séculos, e por influência da qual a filosofia teria se convertido num sistema fechado, acabado — num aparato belicoso munido com o qual o homem se viu na condição de senhor do mundo. Recobrar para a filosofia a sua força, segundo Voegelin, implica na retomada da experiência de abertura para o plano do ser transcendente, plano no qual o filósofo nunca se detém, mas em busca do qual sempre trabalha.

Dado que o debate entre política e religião, sobretudo depois da vasta literatura produzida a esse respeito desde a segunda metade do século XX, tornou-se assunto perene em filosofia política, não raro o tema central da política prática e cotidiana, e o continua sendo nos dias correntes, o presente trabalho pretende se inserir no rol das contribuições a esse debate que considera significativamente importante.

2 A EXPERIÊNCIA COMO ORIGEM DO FILOSOFAR

Prenunciando tempestades e períodos cataclísmicos, corriam pela sociedade alemã dos anos 30 do último século densas e revoltas ventanias, cujo mau presságio Eric Voegelin pôde logo pressentir. De um lado, as agitações engendradas na Alemanha por ocasião da revolução Bolchevique, bem como o marxismo que a sustentava, e, de outro, o nascente Nacional Socialismo que pouco a pouco se vinha apossando das mentes alemãs formavam, ambos, as tendências contras as quais Eric Voegelin lançou sérias denúncias. Dirigiu-se, em primeiro lugar, à potestade que mais ganhava terreno na Alemanha da década de trinta, em cuja direção lançou dois ataques que nem passariam despercebidos nem escapariam à represália com que a Gestapo lhe haveria de responder. Ambos de 1933, *Rasse und Staat* e *Die rassenidee in der geistesgeschichte von Ray bis Carus* viriam dar o tom do golpe desferido contra a ideia de raça na qual se sustentava boa parte da propaganda nazista.

Era esse o imbróglio no qual estava metido Voegelin, e sua apresentação neste trabalho, se bem que breve, não é, em hipótese alguma, sem razão. É o filósofo ele próprio quem confessa, em suas *Reflexões Autobiográficas*, as motivações que animaram sua obra filosófica: “As motivações de minha obra, que culmina em uma filosofia da história, são simples. Elas têm origem na situação política.” (VOEGELIN, 2008, p.139)¹. A razão pela qual levantamos esses dados,

¹ Como bem observa Manfred Henningsen, editor de *Modernity Without Restraints*, volume quinto dos *Collected Works*, malgrado Voegelin tenha escrito os três estudos que compõem o volume referido em diferentes situações históricas, as experiências que os motivaram ainda são ainda aquelas que lhe tomaram ainda em solo germânico. O tipo de crise que Voegelin compreende como especificamente moderna é, mais que tudo, especificamente alemã. Diz M. Henningsen (2000. p.4): “As diferentes circunstâncias históricas sob as quais Voegelin escreveu os três estudos nesse volume não nos deveriam distrair do *background* experiencial que motivou sua análise teórica. A crise da civilização Ocidental a que ele frequentemente se refere tem características distintamente alemãs. A ambiência alemã é bastante óbvia em *As Religiões Políticas* quando o movimento nazista é analisado como uma religião política. Mesmo em *Nova Ciência* e em *Ciência, Política e Gnosticismo* a ênfase alemã é marcante. Em todos os três estudos, ele aborda questões sobre a versão alemã da modernidade. Ao fim da *Nova Ciência* ele identifica a área alemã como o “*stratum* mais progressivamente moderno da civilização ocidental”. “*The different historical circumstances under which Voegelin wrote the three studies in this volume should not distract from*

de cunho eminentemente biográfico, é tão simples quanto fundamental para o propósito deste trabalho: 1. pensar o lugar desde o qual pôde o autor opor ao ambiente, que de outro modo o teria feito prostrar-se, uma inabalável resistência; 2. como essa resistência reverberou em sua produção filosófica, cujo sentido, pela análise de sua experiência pessoal, resulta indubitavelmente mais claro. O lugar, a compreensão, a experiência, em suma, a ordem, por influência dos quais Voegelin examina e de pronto rejeita o nacional socialismo têm como origem uma experiência sua, de onde brota seu filosofar, para a qual toda divinização do político resultaria em infortúnio para o homem.

É ainda, como à frente examinaremos, aquela experiência de uma ordem a que ele chamará de macroantrópica o substrato em que se apoiam tanto a sua experiência pessoal de rejeição a uma religião política tal qual a nazista, quanto a sua obra filosófica, a qual, segundo o próprio Voegelin, deveria se mover pelos caminhos que lhe abriram as experiências da filosofia clássica e do cristianismo primitivo, ambos representantes desta ordem macroantrópica por cuja influência as comunidades políticas onde nasceram foram desdivinizadas. (VOEGELIN, 2000. p.152). E essas experiências abertas por uma ordem macroantrópica, portanto, transcendente, culminam fatalmente numa inimizade entre a ordem a serviço da qual está o filósofo e a ordem da cidade, da *pólis*. O filósofo, para Voegelin, será sempre ateu em face dos deuses da cidade. Segundo Voegelin, observa Mendo (2010. p.282), “o filósofo é sempre um ateu perante os deuses da cidade, um herético face às ideologias e um revoltado ao confrontar-se com as religiões degradadas.”

the experiential background that motivated his theoretical analyses. The crisis of Western civilization he frequently refers to has distinctly German characteristics. This German ambience is quite obvious in The Political Religions when the Nazi movement is analyzed as a political religion. Yet even in the New Science and Science, Politics, and Gnosticism the German emphasis is striking. In all three studies he pursues questions of the German version of modernity. At the end of the New Science he identified the German area as the "most progressively modern stratum" of Western civilization." (Todas as traduções realizadas no presente trabalho são do autor)

2.1 Voegelin versus desordem política alemã

Em que lugar, podemos a essas alturas perguntar, poderia Voegelin buscar o refúgio sob cuja proteção uma resistência como a sua poderia se oferecer contra a circundante desordem política e social? Que reservas de liberdade se poderia ainda achar na contramão de uma ideologia àquelas alturas predominante e que dentro em pouco baixaria em solo germânico um regime totalitário nunca antes visto ou sonhado? Nas palavras de Jan Patočka, as quais bem descreveriam o pano de fundo pelo qual se animava essa atitude libertária, sua insatisfação, seu irremediável incômodo, sua recusa a todo determinismo reducionista, tem como origem o cuidado da alma, disposição cuja origem o tcheco atribui à filosofia de Sócrates. Como vai ele notar:

Nosso Homem Cocho tem algo em comum com o velho Sócrates, à medida que sua ignorância sapiente, inflamada pela urgência e irresponsabilidade da questão última “de onde—para onde”, é ao mesmo tempo um *cuidado da alma* [grifo nosso], *tes psyches epimeleisthai*. Contra o sólido pano de fundo do que é tido como *dado e certo* [grifo nosso], contra o pano de fundo da determinidade da existência, que se manifesta por meio de leis e forças envelhecidas, através da preponderância da matéria e das forças, se remexe algo ainda não completamente determinado, a questão humana quanto ao que é a questão última do “para onde”. (PATOČKA, 2022. p.62)²

Como somente uma criatura que não é coisa, ou ente animalmente determinado, pode colocar a questão pelo sentido, indagar, portanto, “para onde” se move e por que horizonte se orienta, o homem é — coisa que lhe haveriam de negar os nazistas — alma. Alma não como um aspecto “dado e certo” de uma natureza fixada, contra o que nos adverte Patočka, mas como um cuidado para o qual a suma tarefa é submeter à inquirição o que de outro modo seria tomado por

² “*Our Limping Man has something in common with the ancient Socrates, in that his knowing ignorance, inflamed by the urgency and unanswerability of the ultimate “where from—where to,” is at the same time a care for the soul, tes psyches epimeleisthai. Against the solid backdrop of what is given and certain, against the backdrop of the definiteness of existence, which manifests itself through age-old laws and forces, through the preponderance of material and forces, trembles something not fully defined, the human question of what is the ultimate “where to.”*”

dato, fixo, e determinado. Visto que o homem sempre resulta apequenado, reduzido e descaracterizado ao ser tomado por coisa fixa e determinada, prostrado, portanto, ante o mundo que o cerca e o pretende tragar, um retumbante não contra este mundo sedento de almas precisa começar pelo restabelecimento da resposta à pergunta pelo que é o homem, tarefa à qual se dedicou a antropologia filosófica clássica e cujo sentido Voegelin buscava recuperar. Já aparece em seu grande protesto contra a *estupidez alemã*, razão para ele da ascensão de Hitler, a necessidade de se perguntar, antes de se avaliar o que no homem se perdeu, o que é o homem. A investigação, portanto, do descarrilamento nazista precisa começar pelas mesmas perguntas com as quais o ainda jovem Voegelin, bem antes da escrita de *Hitler e os Alemães*, havia iniciado o seu *The History of the Race Idea*: “primeiro, o que é o homem? E segundo, quais são os sintomas da decadência e do descarrilamento do homem?” (VOEGELIN, 2007. pp.116-117).

A explicação, portanto, do fenômeno Hitler, ainda em *Hitler e os Alemães*, precisa partir dos sintomas da decadência do homem, somente através dos quais se pode penetrar nas causas mesmas que exerceram “um papel importante no declínio de uma sociedade e tornaram possível que um tipo como Hitler subisse ao topo.” (*ibid.*, p.117). Como Voegelin está bem atento à tendência *coisificante* de uma determinação ontológica, via de regra abstrata, da natureza humana, a pergunta pelo que é o homem acha na resposta histórica e empírica a sua solução mais adequada — uma resposta, portanto, que surge de um drama existencial concreto e não de uma mera elucubração lógico-proposicional. A experiência de abertura não pode ser, portanto, uma *coisa* cuja realidade se atesta por uma operação de tipo meramente lógica, mas uma experiência que surge como resposta a um drama existencial concreto, e as duas situações históricas nas quais pela primeira vez o homem se descobriu e se experienciou a si próprio como abertura foram protagonizadas pela sociedade israelita e pela sociedade helênica. Senão vejamos:

Essas descobertas aconteceram respectivamente nas sociedades helênica e israelita. Na sociedade helênica, o homem era

experienciado pelos filósofos do período clássico como um ser que é constituído pelo *nous*, pela razão. Na sociedade israelita, o homem é experienciado como o ser a quem Deus dirige sua palavra, ou seja, como um ser pneumático que está aberto à palavra de Deus. A razão e o espírito são os dois modos de constituição do homem, os quais foram generalizados como a idéia de homem. Não fomos além desses conteúdos da idéia de homem, ou seja, sua constituição pela razão e pelo espírito. Isso parece ser o descobrimento definitivo. (*ibid.*, p.117).

Somente sob a luz dessa experiência de abertura, isto é, de abertura para o espírito e para o ser transcendente, pode se falar de uma dignidade do homem na ausência da qual ele se achará alienado. Não é à toa que uma antropologia de tipo nazista, ao negar no homem precisamente essa abertura, ao destruir nele essa vocação para a transcendência, acabará por coisificá-lo, por rebaixá-lo a um estado bem aquém de sua humanidade³. As experiências israelita e helênica apontariam, ao contrário, para um homem cujo destino é a participação de uma realidade que o transcende, e sob o amparo da qual ele experimenta a sua humanidade em toda plenitude. Uma vez que o homem “existe num mundo já dado” (*ibid.*, p.117), isto é, num mundo que já aí está antes de sua vinda e que, portanto, não é de todo fruto de sua criação, ele se experiencia diante de um mistério. Este mundo que já aí estava antes de o homem vir parar nele “existe em razão de um mistério, e o nome deste mistério, da causa desse ser do mundo, do qual o homem é um componente, é chamado de ‘Deus’.” (*ibid.*, p.117). Na medida em que o homem se relaciona com esse mistério, ele se experimenta como partícipe de uma realidade transcendente, da qual se nutre a sua dignidade e por intermédio da qual sua humanidade chega ao ponto mais alto e pleno: o homem é visto como teomórfico, para os gregos, e *imago Dei* à luz da revelação. Nas palavras de Voegelin (*ibid.*, p.118): “Já que o homem participa do divino, ou seja, já que ele pode experimentá-lo, o homem é ‘teomórfico’, no sentido grego, ou a

³ Curiosamente, e disto trataremos no último tópico, o homem que acaba coisificado, começa sempre tendo como escopo ocupar o posto de Deus, assenhorar-se desse plano misterioso da realidade para o qual a experiência da criaturalidade humana se abre. Diz Voegelin (2007. p.119): “As manifestações típicas dessa perda de realidade [perda da transcendência] são aquelas em que a realidade do homem é colocada no lugar da realidade divina perdida, que sozinha fundamenta a realidade do homem, de tal forma que no lugar do fundamento do ser como causa do ser, o homem como a causa do ser chega ao ponto da exageração na idéia de ser o homem o criador do mundo.”

imagem de Deus, a *imago Dei*, na esfera pneumática.” Que não haja dúvida: a causa medular da qual o nazismo era um sintoma é clara, e, para Voegelin, consistia no fechamento “tanto para o racionalmente divino como para o pneumaticamente divino, ou seja, o divino filosófico ou revelado.” (*ibid.*, p.118).

Na esteira da filosofia clássica e da revelação judaico-cristã, Voegelin se fia numa antropologia filosófica, bem à moda clássica — de onde bebeu fartamente a antropologia cristã — para a qual a natureza humana seria experienciada como uma unidade em que se acham integradas uma dimensão física e uma outra espiritual, formando esta última o canal através do qual o homem se liga a uma ordem divina e transcendente. A alma bem ordenada e, portanto, aberta ao pólo espiritual e transcendente desta tensão, formaria, a um só tempo, uma reserva de liberdade desde a qual pode o homem, como Platão à decadente Atenas, oferecer resistência à desordem social que o cerca, tanto quanto estabeleceria o critério racional com que viria se armar o próprio Voegelin contra os avanços de uma teoria racial à época nascente⁴. Se a alma bem ordenada é a alma aberta, o homem nazista será classificado como um doente espiritual cuja alma é contumazmente fechada. Daí que o espírito decadente que dita a regra numa sociedade não menos decadente, a exemplo da alemã à época do nacional-socialismo, será caracterizada como tola (*stultus*), ignorante (*amathes*) e descrente (*nabal*). Em suma, o homem fechado para o plano divino transcendente da realidade é o *estúpido*⁵. Diz Voegelin:

⁴ Uma alma bem ordenada seria, portanto, uma alma munida dos meios de resistência. Estando ela bem ordenada, o que implica em abertura para o fundamento do ser e, por conseguinte, para a realidade, inviabiliza o processo pelo qual o poder se apossa dos homens, que, ao fim, não é senão o processo de instrumentalização das paixões. Como nos deixa ver o exemplo de Mário Vieira de Mello, para quem a sociedade americana seria regida por uma estrutura de poder, de um poder exercido às custas da instrumentalização as paixões dos indivíduos, diz ele (DE MELLO, 1996. p.131: “[O] legislador — o legislador norte-americano — introduz o poder no mais íntimo da alma humana, fazendo-a agir não de acordo com seus instintos e emoções naturais, não de acordo com o ordenamento ético promovido pela atividade do princípio racional, mas de acordo com um interesse determinado, um interesse esclarecido em virtude do qual uma maior soma de poder lhe será conferida. O legislador norte-americano afasta com impaciência a idéia de uma ordem humanista na alma do indivíduo; o de que ele precisa é que esta alma esteja em estado de desordem para que possa ser instrumentalizada.[grifo nosso]”

⁵ “O *amathes*, o homem irracionalmente ignorante, é para Platão o homem que simplesmente não tem a autoridade da razão ou que não pode curvar-se a ela. O *stultus* para Tomás é o tolo, no mesmo sentido da *amathia* de Platão e do *nebala* dos profetas israelitas.” (VOEGELIN, 2007. p.121). É somente na ausência de qualquer critério pelo qual distinguir entre o alto e o baixo, o superior e o inferior, que tamanha estupidez pôde prosperar na sociedade alemã à época de Hitler.

A estupidez deve significar aqui que um homem, por causa de sua perda de realidade, não está em posição de orientar corretamente sua ação no mundo em que vive. Então, quando o órgão central que guia sua ação, sua natureza teomórfica e abertura para a razão e o espírito, deixar de funcionar, o homem agirá estupidamente. (*ibid.*, p.121).

Assim fechado, o homem cai vítima de um desorientação tal, que um resultado de outro modo tão impensável como o nacional-socialismo se torna uma possibilidade, e, à luz da doença que Voegelin examina, nem um pouco surpreendente. O homem nacional-socialista será, portanto, o estúpido, de alma fechada, desumanizado o bastante para fazer de suas vítimas objeto de uma violência sem precedentes⁶. Antes de procedermos ao exame da reação do filósofo a essa desordem político-espiritual alemã, de que o nazismo e sua imagem de homem eram a máxima expressão, impõe-se-nos a tarefa de investigar o tipo de antropologia em cuja fonte a obra de Voegelin bebe e em vista

Somente assim, num cenário de total decadência moral e espiritual, um tipo medíocre como Hitler poderia ter ascendido ao poder. Como nota Ellis Sandoz (2010. p.83): “Seu sucesso tem de ser compreendido no contexto de uma sociedade intelectual ou moralmente arruinada em que personalidades que, de outro modo, seriam figuras marginais grotescas podem ascender ao poder, porque elas representam soberbamente as pessoas que as admiram.” No aspecto intelectual, Voegelin ainda haveria de classificar os intelectuais aliados a regimes totalitários de “proxenetas do poder totalitário”. Como esses intelectuais haviam sucumbido à instrumentalização das paixões, tudo que neles havia restado era uma *libido dominandi* no lugar de seu eu humano real, um eu que eles buscariam reaver, pela via de uma *Ersatzform*, recorrendo à matança, como um poder que se afirma sobre a vida do outro. Essa brincadeira de matar, diz Voegelin (2008. pp.80-81), “é conquistar uma pseudo-identidade com a afirmação do próprio poder, o que se faz preferencialmente matando alguém, e esta pseudo-identidade passa a servir de substituta ao ego humano que se perdeu.” E continua: “O tema foi explorado por Albert Camus, e a indiferença assassina dos intelectuais que, ao perder seu próprio ego, tentam reavê-lo transformando-se em proxenetas a serviço deste ou daquele poder totalitário é ilustrada de forma exemplar por Maurice Merleau-Ponty em *Humanisme et terreur* [Humanismo e terror] (1947). Nunca nutri nenhuma simpatia por esse tipo de figura. Tampouco hesito em defini-los como porcos assassinos.”

⁶ O mal radical, a contra-raça, objeto de toda sorte de violências, passa a ser o judeu. A ideia judaica, em oposição à ideia nórdica, é a última contradição que a aventura salvacionista da raça nórdica precisa superar — é o Satã a ser vencido. A relação entre a raça nórdica e a raça judaica estaria em continuidade com a relação fichteano entre o reino de Deus e o reino do diabo, a ser vencido pela nação alemã. cf. VOEGELIN, 1997, pp.157-158. Observa ainda Sandoz (2010, p.102): “à parte tais problemas, a raça nórdica é essencialmente contradistinta de todas as outras “naturezas ferozes, grosseiras e estúpidas” como o tipo seletivo que pode, sozinho, salvar a civilização da maioria corrupta que a tem ameaçado crescentemente desde a Idade Média até o ponto de crise do século XX.” Característica marcante da violência totalitária, o crime nazista entra no rol dos crimes que Camus (1951, pp.15-16). chamara de *crime de logique*, crimes fartamente alimentados pela dieta da razão — pela justificação lógico-racional.

da qual o significado de sua crítica ao nazismo resulta mais nítido e descomplicado. Para isto, voltemos à imagem de homem segundo Platão, em cuja obra o conceito de *psyché* de Homero sofre uma radical revolução e a natureza humana como *psyché* atinge seu grau máximo de diferenciação e iluminação teórica.

2.2 De Homero a Platão: a origem da natureza humana como *psyché*

Não é infrequente, ainda hoje, uma forma de lidar com o homem como se nele a cada vez mais se operasse uma separação em virtude da qual fosse possível apontar-lhe o que é, de um lado, alma e psique, e, de outro, corpo e matéria. Quer à maneira tradicionalmente religiosa, quer ao modo secular, quando se quer falar daquilo no humano que não se deixa subsumir totalmente pela sua dimensão corpórea, e que, não raras vezes, é até mesmo compreendido como independente dela, essa coisa de que se fala é comumente atribuída ao que nele sói chamar-se de “psicológico”. Por baixo desse hábito, do qual a linguagem jamais deixou de fazer uso, há uma imagem de homem, pela qual a filosofia de Voegelin é fundamentalmente influenciada, desde há muito descoberta e cuja origem remonta ao início da filosofia, e, especialmente, a Platão, a quem Giovanni Reale certa vez atribuiu o feito de, tendo uma vez posto em circulação semelhante imagem, ter engendrado uma revolução no pensamento de cuja influência toda a posteridade ocidental não escaparia (REALE, 2002. p.58).

Se a discussão em torno do problema do bem e do mal para o homem não pode jamais avançar antes de se pensar a questão pelo que o homem é, em que consiste a sua natureza e o que a ela corresponde, a investigação do problema precisa forçosamente partir de Platão, em cuja obra se observa, pela primeira vez, uma antropologia filosófica bem definida na qual tal questão fora atentamente tratada e na qual surge, com suficiente transparência, essa imagem de homem pela qual o pensamento ocidental foi decisivamente influenciado.

Embora, segundo Reale, toda a filosofia grega estivesse voltada para uma visão unitária da realidade, aí incluída a humana, isso só foi possível em virtude de

uma mudança radical que resultou na substituição de uma antiga imagem de homem da qual o mundo homérico era a máxima expressão por uma nova cuja descoberta seria creditada a Platão⁷. Se, por um lado, como observa Reale, "...há um princípio básico que sustenta toda a filosofia grega e que consiste [na] profunda convicção [de que] "explicar" significa essencialmente "unificar" (REALE, 2002. p.52), para o caso homérico, ao qual a mentalidade filosófica se substitui, o que havia era a multiplicidade solta incapaz de achar em qualquer princípio unificador aquilo que, em unindo-lhe as partes, lhe conferisse um sentido total. Quanto a essa sensibilidade tipicamente homérica, nos diz o italiano:

As denominações que dizem respeito à vida espiritual do homem não se referem nunca à vida espiritual no seu conjunto, ou seja, ao "todo" da alma, mas só a determinados grupos de dados de experiência da vida interior: sentimentos, excitações sensíveis, experiências volitivas, aspirações, tendências passionais, estímulos de diferentes gêneros. A vida da alma em sentido

⁷ A transição de uma imagem para a outra é também observada por Eric Voegelin, daí que, tendo escrito a esse respeito todo um estudo minucioso cujas conclusões serão as mesmas a que Eric Voegelin chegará, as observações de Reale nos ajude a compreender com mais clareza a antropologia filosófica de que é herdeiro o pensamento de Voegelin. Eric Voegelin, claramente em outros termos, fala da experiência do homem de sua própria humanidade como sendo o *daimonios aner* (homem espiritual) de Platão e o *spoudaios*, homem maduro de Aristóteles. A abertura em virtude da qual foi possível ao homem a experiência de uma humanidade espiritual será, justamente, o marco que dividirá a história num antes e depois — um antes da humanidade mortal do mundo homérico; um depois, da humanidade cuja imortalidade é objeto da especulação do filósofo ou do homem espiritual. Senão vejamos: "Uma vez que a humanidade do homem é tornada luminosa por sua ordem, não se pode mais retornar desse significativo avanço do entendimento para modos de experiência e simbolização menos diferenciados. A descoberta da Razão dividiu a história num Antes e Depois. Essa consciência de época expressava a si mesma numa criação de símbolos que pretendiam caracterizar a nova estrutura no campo da história. O símbolo central era o "filósofo" em cuja psyche a humanidade tinha se tornado luminosa por sua ordem noética; símbolos paralelos são o "homem espiritual" (*daimonios aner*) de Platão e o homem maduro (*spoudaios*) de Aristóteles. O homem que foi deixado para trás num estado menos diferenciado de consciência permaneceu o "mortal" (*thnetos*) da linguagem homérica; o homem que insensivelmente resistia ao avanço de entendimento se tornou "insensato" ou "estúpido", o *amathes* [ignorante voluntário]." (VOEGELIN, 1990b. pp.265-266). "Once man's humanity had become luminous for its order, one could not return from this meaningful advance of insight to less differentiated modes of experience and symbolization. The discovery of Reason divided history into a Before and After. This consciousness of epoch expressed itself in the creation of symbols which intended to characterize the new structure in the field of history. The central symbol was the "philosopher" in whose psyche humanity had become luminous for its noetic order; parallel symbols were Plato's "spiritual man" (*daimonios aner*) and Aristotle's "mature man" (*spoudaios*). The man who was left behind in a less differentiated state of consciousness remained the "mortal" (*thnetos*) of Homeric language; the man who insensitively resisted the advance of insight became the "unwise" or "dull-witted man," the *amathes*."

unitário permanece quase totalmente desconhecida nos poemas homéricos, enquanto ainda não se tornou objeto de reflexão. (*ibid.*, p.55)

Como em Homero o que havia era unicamente o múltiplo, não se podia ainda dispor de meios quaisquer pelos quais fosse possível reconhecer no homem uma constituição unitária à qual todas as suas partes estivessem subordinadas. Pelo contrário, na ausência de um princípio unificador, cada parte, cada órgão, poderiam ser tomados, na narrativa homérica, como um meio viável pelo que se referir ao homem. Como se observa no seguinte verso da *Ilíada*:

No coração [*thymos*] e no peito, ademais, sinto ardente desejo, tal como nunca o senti, de atirar-me aos combates e lutas. Fremem-me os pés [*podes*]; impacientes, os braços [*cheires*] já querem mover-se-me". Disse-lhe Ájax Telamônio preclaro, em resposta, o seguinte: "Noto, também, neste instante, que junto da lança me treme a destra [*cheires*] invicta: a coragem [*menos*] me exalta; percebo que querem os pés [*possin*] levar-me. Enfrentar, eu, também, já desejo, sozinho, o forte filho de Príamo, Heitor, com furor implacável." (HOMERO, XIII, vv. 73-81)

Deste modo, aspectos de natureza incorpórea: "coragem" e "coração" (*thymos*), e aqueles de natureza corpórea: "pés" e "braços" são indistintamente justapostos, formando cada qual um conjunto que, como prova Ajax de Oileu ao falar em primeira pessoa, constitui o próprio "eu" da personagem: "Enfrentar, eu, também, já desejo". Como não há um princípio unificador, tal qual aquele cujo papel *psyché* vai assumir para os filósofos, o si-próprio de Ajax é a um só tempo o "eu" e todos os demais momentos e partes, ora justapostos, ora superpostos. Ao que comenta Reale:

Compreende-se bem, conseqüentemente, a razão pela qual em Homero o adjetivo *philos*, "caro" ou "amigo", recobre uma área semântica muito mais vasta do que na linguagem moderna, e com uma dinâmica toda particular, ou seja, não só com referência à pessoa, mas também aos órgãos individuais: as "caras mãos", os "caros braços", os "caros joelhos", o "caro coração". E isso porque cada um dos órgãos representa a pessoa no significado acima explicado: cada órgão remete, sob certos aspectos, ao todo

naquele complexo jogo dinâmico que chamamos "caleidoscópico", atuado na dimensão da multiplicidade. (REALE,2002., p.85).

Cada órgão, cada parte, cada momento que compõem o todo deste caleidoscópico não podem ser distinguidos à maneira da distinção posteriormente operada pelos filósofos, isto é, operada em vista de um conceito unitário superior que as abranja e dentro do qual cada parte ocupa uma posição segundo uma hierarquia bem definida, como veremos mais à frente a respeito da tripartição da alma em Platão. São aí distinguíveis tão somente como momentos distintos entre as várias manifestações da vida, sem, contudo, jamais apontar para uma *mesma* alma na qual cada qual ocupa um lugar. A razão pela qual semelhante distinção não é possível para a experiência homérica diz respeito à impossibilidade mesma de se empreender uma diferenciação sem uma identidade da qual se possa diferir, uma identidade, a título de exemplo, à maneira daquela que os filósofos haveriam de encontrar em *psyché*, na alma como um todo dentro do qual cada um desses momentos da narrativa homérica são organizados hierarquicamente, distinguindo-se entre si próprios e do todo de que são partes. Observa Reale:

Como consequência dessa ausência de concepção unitária da vida psíquica, nos poemas homéricos também não se pode encontrar "diferenciação" precisa e bem articulada dos seus vários momentos. Com efeito, uma caracterização das "diferenças", para ser feita de maneira precisa, pressupõe estruturalmente uma relação com uma "identidade" e uma compreensão daquelas diferenças como articulações com o "todo" da própria identidade. (*ibid.*, p.56).

Nesse sentido, a diferenciação entre alma e corpo, a cujo tratamento se dedicará Platão, é um problema absolutamente ausente na narrativa homérica, e assim o é precisamente em função da inexistência do princípio unificador que aparecerá somente com o tipo de especulação a que a filosofia dará início. Como dirá Hermann Fränkel: "O poeta épico não fala, sem embargo, de corpo e espírito, senão do *thymós* (órgão da fresca vitalidade) que sofre por cansaço e suor, e de "energia vitoriosa" (*κρατερόν μένος*) que se "põe" como uma armadura."

(FRÄNKEL, 1993. p. 86).⁸ *Thymós*, conquanto seja órgão vital, não raro tomado por uma energia predominante pela qual os demais órgãos são abarcados, não constitui a unidade de um princípio, na qual o homem inteiro pode ser identificado; pelo contrário, “O homem inteiro está igualmente vivo em todas as suas partes; a atividade que poderíamos chamar de “espiritual” pode ser atribuída a cada um de seus membros”. (*ibid.*, p. 85).⁹

Será somente com o tipo de especulação desenvolvida pelos filósofos naturalistas, os pré-socráticos, os quais haveriam de dar o primeiro passo na direção da descoberta do primeiro princípio, da *arché*, que o pensamento grego começará a ter como horizonte não mais a multiplicidade não unificada, pela qual se caracterizou a narrativa homérica, mas uma “...unidade de uma multiplicidade (como *um-nos-muitos*), ou seja, como uma identidade que se desdobra nas diferenciações de órgãos e funções de vários gêneros.” (REALE, 2002, p. 21). Será, como uma vez apontou Gerhard Krahmer, a transição da figura de homem arcaica, de imaginação “paratáxica”, na qual as partes predominam sem um princípio ao qual se subordinam, para a figura de homem clássica, de tipo “hipotáxica”, na qual as partes são todas articuladas em vista de um princípio ao qual se subordinam e somente em vista do qual podem ser consideradas um todo *organisé*. Segundo explica o alemão: em homero há “... a ideia paratáxica, na qual as partes individuais não estão mais conectadas hipotaxicamente, mas existem independentemente uma ao lado da outra como partes características, cada uma com sua própria vida, com seu próprio significado.” (KRAHMER, 1931. p.8)¹⁰; e tal ideia paratáxica será posta em xeque e, por conseguinte, substituída, em virtude de uma revolução operada por uma nova linguagem que abre ao pensamento grego a dimensão hipotáxica, de que o ser e o uno serão expressão máxima. Segundo observa Reale, essa

⁸ “El poeta épico no habla, sin embargo, de cuerpo y espíritu, sino del thymós (órgano de la fresca vitalidad) que sufre por cansancio y sudor, y de «energía victoriosa» (κρατερόν μένος) que se «pone» como una armadura.”

⁹ “El hombre entero está igualmente vivo en todas sus partes; la actividad que podríamos llamar «espiritual» se puede atribuir a cada uno de sus miembros.”

¹⁰ “Die parataktische Vorstellung tritt ein, in der die einzelnen Partien nicht mehr hypotaktisch miteinander verbunden sind, sondern selbständig nebeneinander als charakteristische Teile existieren, ein jeder mit seinem eigenen Leben, seiner eigenen Bedeutung erfüllt.”

[...] revolução cultural que conduziu da linguagem da épica à nova linguagem consiste no surgimento e na imposição dos conceitos de "ser" e de "um". Trata-se de pensar e de exprimir-se não em função das categorias do devir (e, portanto, segundo a sintaxe "paratáctica") mas nas do ser (e por isso segundo a sintaxe "hipotáctica"), não em função das categorias da multiplicidade mas em função das de unidade. (REALE, 2002, p.51).

Serão os filósofos pré-socráticos os primeiros nos quais se poderá identificar uma manifestação dessa sintaxe hipotáctica por meio da qual a realidade do ser se torna transparente. A busca por um princípio que subjaz a tudo e ao qual tudo o mais está subordinado surge com o interesse desses “filósofos naturalistas” (*ibid.*, p.52), pela explicação da *arché*, com que supunham desvendar a origem de tudo, lançando mão de um método capaz de unificar tudo quanto em Homero não era senão multiplicidade pura e simples. Nesse ponto, “A multiplicidade heterogênea das qualidades perceptíveis fora reduzida, segundo isto, por Anaximandro, a um único par de opostos “o quente e o frio [...]”. (FRÄNKEL, 1993, p. 251)¹¹. Se, para a imaginação paratáctica, a multiplicidade não se diluía no uno nem a ele era subordinada, em Anaximandro, a título de exemplo, passa a ser subordinada ao par “quente” e “frio”, os quais, a essa altura, figuram como aquilo de que tudo o mais são modos ou manifestações particulares. Daí que Anaximandro tenha considerado “... claro, ligeiro, móvel, vivo, etc., como *modos* [grifo nosso] do “quente”, e a escuridão, gravidade, passividade, inércia, etc., como *modos* [grifo nosso] do “frio””. (*ibid.*, p. 252)¹².

Os modos a que se refere Fränkel, numa acepção paratáctica, correriam lado a lado, justapostos, sem fazerem jamais referência a um princípio ou par de princípios superiores pelos quais pudessem ser abrangidos e unificados. A imaginação homérica não dispunha ainda dessa típica concepção dos filósofos segundo a qual explicar consistia em unificar e, por esta razão, não poderia dizer

¹¹ “La multiplicidad variopinta de cualidades perceptibles fue reducida, según esto, por Anaximandro, a un único par de opuestos «lo caliente y lo frío»[...].”

¹² “... lo claro, ligero, móvil, vivo, etc., como modos de lo «caliente» y la oscuridad, pesadez, pasividad, inercia, etc., como modos de lo «frío»”

com o Platão do Filebo: “Que os muitos sejam um e que o um seja “muitos” é algo admirável de dizer-se.” (PLATÃO, 14c). Dito isto, a representação unitária da alma humana só poderia ter aparecido com Platão, em quem a explicação da multiplicidade pela unidade assume o caráter crítico-metodológico imprescindível a toda especulação filosófica. Vemos em Sócrates essa busca pela essência, pelo princípio unificador, quando o filósofo procede à pergunta pelo “que é”, *ti estin* — com a qual pretende trazer à luz o que em cada coisa sobressalta como sua essência, empreendimento sem o qual nada poderia ser explicável. Sua famigerada teoria das Idéias repousa precisa e inteiramente nessa noção de que nenhuma explicação se pode achar senão mediante a unificação do múltiplo, motivo pelo qual sua tratativa das coisas sensíveis deve sempre proceder de sua manifestação sensível e múltipla à unidade da Ideia, à qual são sinópticamente reduzidas. (PLATÃO, 475e). Do mesmo modo, portanto, Platão haverá de proceder com o que nele poderíamos chamar, apropriadamente, de antropologia filosófica, na qual a natureza e constituição humanas se tornam objeto da mesma especulação, sinóptica e hipotática, a partir da qual sua teoria das formas fora desenvolvida.

Sob a exigência dessa abordagem hipotática, Platão haverá de achar na *psyché* a expressão mesma da essência do homem (REALE, 2002. p.135), à qual todo caráter múltiplo, predominante na descrição homérica, será, doravante, subordinado. Não mais serão pés, mãos, tronco, cabeça, a figurar como aquelas partes, cada uma das quais, como vimos, representando o ser do homem, mas a própria *psyché*, na qual se acharão subsumidas todas essas partes e com a qual a essência do homem será identificada. Outra distinção digna de nota, entre Homero e Platão, consiste na revolução por que passa o conceito de *psyché* sob a pena de Platão. *Psyché* em Homero não apontava jamais para o homem vivo, mas para as suas sombras no Hades depois de mortos. Era a dimensão física do homem o pólo no qual o seu “si-próprio” residia. Senão vejamos:

Canta-me a Cólera - ó deusa! - funesta de Aquiles Pelida,
causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta
e de baixarem para o Hades as almas [psychai] de heróis
numerosos

e esclarecidos, ficando eles próprios [autous] aos cães atirados e como pasto das aves . . . (HOMERO, I, vv. 1-5).

Uma vez no Hades, para onde se destinam as almas dos mortos, resta desses mortos aquilo com o que *eles próprios* se identificam: seus cadáveres, seus restos físicos atirados aos cães. Sobre o que comenta Reale:

Como há tempo os intérpretes mais atentos observaram, nesses versos os heróis, ou seja, "eles próprios", são identificados com o que resta dos seus corpos, com os seus "cadáveres"; enquanto a almas, como vimos, são as suas sombras (não mais "eles próprios", em sentido próprio), precipitadas no Hades. Porquanto essa terminologia se revele flexível, permanece sempre emblemática a distinção com que se abre o poema: o "si próprio" coincide (prioritariamente) com o físico do homem, enquanto a "alma" é o seu "não estar mais em vida", ou, como explicamos, "o ser do ter sido" que se precipita no Hades. (REALE, 2002. p. 149)

Alma para Platão, como tradicionalmente se afirma, está decisivamente ligada à vida, implicação cara ao argumento em torno da imortalidade da alma desenvolvido no Fédon. Se não morre a alma, e não podendo ela ser duas coisas opostas a um só tempo, só restaria concluir que não pode a alma ser senão vida. Não menos importante, se em Homero o si-próprio do homem se confunde prioritariamente com o seu físico, em Platão a coisa se inverte completamente, pois, sabemos pelo Alcibíades Maior, que "O homem é distinto do seu corpo [...]"(PLATÃO,129e); enquanto "a alma nos ordena conhecer quem nos admoesta: conhece-te a ti mesmo." (*ibid.*130e.). Conhecer a *si mesmo* quer dizer o mesmo que conhecer a alma, *psyché*, justamente na qual se acha este *si mesmo* do homem — sua essência, da qual o corpo participa sem, contudo, figurar ele próprio como a essência do homem. Alma aí entra na categoria da Ideia, que é uma "unidade" e, como unidade, "[...] explica a "multiplicidade" das coisas sensíveis que dela participam [a exemplo do corpo], constituindo desse modo uma "multiplicidade *uni-ficada* [grifo do autor]". (REALE, 2002. p.53).

Desse modo, o conhece-te a ti mesmo, que implica em auto-cuidado, tem como objeto desse conhecer a própria alma, pois a ordem da alma não somente difere do corpo, mas sobre ele exerce domínio, sendo-lhe, portanto, superior.

Ocupa ela, deste modo, um lugar mais alto, para o qual o homem virtuoso se volta. Se a alma, com efeito, representa uma ordem transcendente que abrange o corpo, *soma* imanente, um filósofo como Sócrates, a título de exemplo, experientia, em vista desta ordem transcendente, uma alma autônoma não mais sujeitada pelos grilhões da prisão somática do corpo: “A alma de Sócrates estava orientada para o *Agathon* por meio de seu erotismo; e o *Agathon* invadiu a alma com a sua substância eterna, criando assim a ordem autônoma da alma para além das paixões do corpo.” (VOEGELIN, 2015b, p.103). Esse tipo de hierarquia determinará a relação virtude *versus* vício, que, em Aristóteles, será pensada em termos do fim para o qual a natureza humana tende. Conquanto em Aristóteles¹³ a teleologia seja elevada a uma realidade transparente e consciente, pode-se já entrever em Platão o seu gérmen. Há não poucos episódios nos diálogos em que a virtude é compreendida como aquilo que é mais próprio ao homem, ao seu *si-mesmo*, à sua dimensão divino-espiritual da qual a *psyché* é a expressão por excelência. Do que Giovanni Reale nos diz:

¹³ Sabe-se, como feito, que o Bem Supremo de que fala Aristóteles (EN1096b32-35) não mais é o bem transcendente de que fala Platão, isto é, a Ideia do Bem, “separada do homem”, razão pela qual, segundo o estagirita, o bem “não seria adquirível pelo homem”. O que nos interessa, porém, consiste no entendimento de Aristóteles segundo o qual o bem e o fim últimos dos seres só podem ser determinados em vista da sua natureza, cuja completude e realização implica em excelência. No caso do homem, deixa-nos ele claro, essa excelência repousa inteiramente na realização de sua natureza, que é, como já havia concluído Platão e o estagirita retoma, a natureza de um ser vivo dotado de “razão”, cujas faculdades da alma têm como horizonte a razão, com a qual precisam estar em conformidade. Dito de outro modo, conquanto o Bem supremo em Aristóteles seja imanente à natureza, não sendo, como em Platão, transcendente, sua antropologia é um desenvolvimento que só foi possível graças à imagem de homem a que Platão dera curso. Essa ideia de que em Aristóteles também estava presente a doutrina socrático-platônica, com a qual ele não rompe e para a qual a essência do homem ainda residia na alma racional é inteiramente subscrita por Giovanni Reale (2015. p.102), para quem estava acima de toda dúvida “a substancial adesão de Aristóteles à doutrina socrático-platônica que punha a essência do homem na alma e, precisamente, na parte racional da alma, no espírito. Somos [concluiria o estagirita] nossa razão e nosso espírito.” Platão deu início à empresa de uma antropologia filosófica a partir da qual foi possível superar a imagem de homem segundo o imaginário homérico e chegar a uma imagem una, pela qual fosse possível identificar na *psyché* o si-próprio do homem; Aristóteles, por sua vez, pensando ainda o homem como um compósito de matéria e espírito, corpo e alma, desenvolve toda sua ética tendo como horizonte exatamente essa imagem de homem cujos fins só poderiam ser determinados em vista da delimitação de sua natureza. Como no quesito antropologia filosófica Aristóteles não acrescenta nada de substancialmente novo, permanecendo o homem, para ele, o mesmo compósito de corpo e alma cujo desenvolvimento tem início em Platão, restringimos nossa análise a Platão.

Que significa, conseqüentemente, cuidar de si mesmo? É evidente que não pode significar cuidar somente do próprio corpo, e menos ainda das próprias riquezas. De fato, o corpo é o "instrumento" de que a alma se serve e, portanto, algo que é "próprio" do homem, mas não é o "si próprio" do homem. As riquezas e os bens materiais estão ainda mais distantes do homem, enquanto não são sequer o que "é próprio do homem" em sentido estrito, como é o "instrumento" do corpo: são algo extrínseco, totalmente fora do homem. Portanto, cuidar de "si próprio" só pode significar isso: cuidar da própria alma. (REALE, 2002, p.150).

Platão já deixava claro no Fédon essa predominância da alma sobre o corpo, de onde as paixões efluem, especialmente quando se ocupa da doutrina de Filolau, cuja fama se deve inteiramente à objeção que Platão contra ela lançou. Se, como queria Filolau, a alma fosse nada mais que uma harmonia de elementos físicos dos quais o corpo é composto, à medida que “se misturam de modo apropriado e em justa medida” (PLATÃO, 86c-d), a ela não restaria senão o *status* de epifenômeno do corpo, não podendo, desta feita, assumir o papel que lhe atribui Platão, para cuja obra essa função seria imprescindível: a função de regular o corpo. Se a alma depende, segundo Filolau, dos elementos de que é composta, não poderia exercer sobre eles qualquer domínio. É precisamente nesse autodomínio, fruto do movimento pelo qual a alma se volta sobre si mesma em autocuidado, que consiste a humanidade do homem, seu si-próprio, sem o qual este homem seria qualquer outra coisa, exceto homem.

Se, como diz Reale, “a resposta ao problema formulado pelo mote délfico ‘conhece-te a ti mesmo’ é o fulcro do pensamento socrático” (REALE, 2002, p.143), o problema de que trata Aristóteles no primeiro livro da *Ética a Nicômaco* já estava presente, em gérmen, na obra de Platão. Isto porque a apresentação do mote “conhece-te a ti mesmo” como o primeiro e fundamental passo para toda virtude tem como premissa a necessidade de que o homem saiba quem é, conhecimento sem o qual se tornaria inviável, por exemplo, aquela abordagem aristotélica segundo a qual só se poderia definir o bem, o fim, de cada ser, mediante o conhecimento das potencialidades, quer ou não actualizadas, contidas em sua natureza. Depende, portanto, de *conhecer* a natureza de um ser vivo como condição *sine qua non* para se determinar o que lhe é mais próprio, a que

finalidade tende. No Alcibiades maior¹⁴ deparamo-nos com a questão cristalinamente transparente:

Sócrates — E então? Jamais poderemos saber qual é a arte de tornar
melhores a nós mesmos, se ignoramos o que nós mesmos somos.
Alcibiades — Impossível.
Sócrates — E, portanto, conhecer a si mesmo é coisa fácil e era talvez um
homem qualquer aquele que, no templo de Delfos, consagrou aquele mote?
Ou é, ao invés, uma coisa difícil para todos?
Alcibiades — A mim, Sócrates, amiúde pareceu ser coisa de todos, normalmente
difícilíssima.
Sócrates — Mas, ó Alcibiades, fácil ou não, para nós é assim: se nos conhecermos,
saberemos talvez também qual é o cuidado que devemos ter com nós
mesmos; se não nos conhecermos, jamais o saberemos.
(PLATÃO, 128e- 131a.)

O homem a quem se deve conhecer é o homem cuja identidade se encontra na alma, e assim o é porque, como dá provas o restante do diálogo, o homem se difere do corpo do mesmo modo que “os instrumentos de que se serve o tocador de cítara são diferentes do citarista”. (*ibid.*, 131a). Uma coisa é o tocador, outra bem distinta é a cítara de que ele faz uso. Se o homem, analogamente, não é o corpo, do qual somente faz uso, conclui Sócrates o seguinte: “Uma coisa, portanto, é o homem, outra o seu corpo”. (*ibid.*, 131a). O homem a quem se deve conhecer é, então, o homem dotado de alma, pela qual resta ao corpo ser dominado. Assim nos dá mostras o diálogo:

Sócrates - Penso que também sobre esta outra questão não se pode pensar
diferentemente.
Alcibiades - Qual?
Sócrates - Que o homem seja pelo menos uma dessas três coisas.

¹⁴Digno de nota, consideramos, junto a Reale, autêntico o diálogo acima referido, mas mesmo que não fosse o caso, como observa o italiano (REALE, 2002. p.143): “[...] mesmo que não fosse autêntico, como documento do pensamento socrático, ele seria em todo caso respeitável e até mesmo, para dizer por absurdo, ainda mais do ponto de vista histórico.”

Alcibíades - Quais?

Sócrates - Ou alma , ou corpo, ou os dois juntos , como um todo unificado.

Alcibíades - Sem dúvida.

Sócrates - Mas não admitimos que o homem é quem comanda o corpo?

Alcibíades - Exatamente.

Sócrates - Talvez o corpo comande a si mesmo?

Alcibíades - De modo algum.

Sócrates - De fato, dissemos que ele é comandado.

Alcibíades - Sim.

Sócrates - Então, ele não poderia ser o que buscamos.

Alcibíades - Não parece.

Sócrates - Mas talvez sejam os dois juntos que comandem o corpo, e isso seja o homem?

Alcibíades - É provável.

Sócrates - Mas se uma das partes não participa do comando é impossível

que o seu conjunto comande.

Alcibíades - É provável que assim seja.

Sócrates - Se, então, não é o homem nem o corpo, nem o conjunto de

corpo e alma, resta, a meu ver, concluir ou que o homem não é nada, ou que, se é alguma coisa, não é mais que a alma. (*ibid.*, 131a).

Perceba-se aí que uma ética fundada no autodomínio, na justa medida, só pode ser levada a termo depois de se considerar o que é o homem, donde o que lhe é próprio, portanto, será sempre determinado tendo em vista uma outra determinação: a da sua natureza. É um bem para o homem o autodomínio, unicamente porque o homem *é autodomínio*; somente nele se pode achar esse predomínio da alma sobre o corpo, dado singular de sua natureza mesma ao qual Platão, embora mantenha o que há de mais fundamental, dará uma outra forma mediante a elaboração da tripartição da alma, em cuja hierarquia a alma racional exerce domínio sobre as duas outras: a irascível e a apetitiva¹⁵. A alma é a um só

¹⁵ Há, com efeito, dois momentos do método dialético de que Platão faz uso para, de um lado, chegar à unidade do múltiplo, *psyché*; e, de outro, uma vez alcançada a unidade, voltar para as partes que a compõem. A saber, são dois os momentos: o sinóptico, voltado para a unidade, e o diairético, voltado para as partes de que é composta a ideia geral. Dito isto, embora haja na alma, do ponto de vista sinóptico, a Unidade da Ideia, a forma do homem, há também nela, do ponto de vista diairético, um conjunto de ideias particulares que dizem respeito à razão e outras que dizem respeito às paixões. Se, como Platão bem o diz, “não é possível que o mesmo princípio produza ao mesmo tempo e na mesma parte dele mesmo efeitos contrários,” (República, IV, 439B), não é possível que a mesma parte da alma, e ao mesmo tempo, produza efeitos contrários. Assim sendo,

tempo o que há no homem de mais propriamente homem e, paradoxalmente, aquilo que nele é mais divino, motivo pelo qual se lê em tom admoestativo o que Platão dirige ao filósofo na República: “Convivendo o filósofo só com o que é ordenado e divino, torna-se, por sua vez, divino e ordenado quanto o permite a natureza humana [...]” (PLATÃO, 500c-d). O tipo de ética que daí resulta é inseparável das considerações de uma antropologia filosófica em que a natureza humana seja examinada, pois é próprio da natureza humana, sob essa perspectiva, *ordenar, harmonizar*, as paixões. Não surpreende que, como observou Werner Jaeger, Platão sempre lança mão de um método por ele atribuído a Hipócrates, e que

[...] consiste em analisar cuidadosamente a natureza (διελέσθαι τήν φύσιν), enumerar os tipos (ἀριθμήσασθαι τά είδη) e determinar o que a cada um deles é adequado (προσαρμόσπειν έκαστον έκαστω). [...] Esses conceitos metódicos, que os médicos começaram por elaborar a respeito do corpo e das suas funções, são mais tarde transpostos para a esfera de problemas em que se concentravam as suas investigações – a esfera da ética – e, a partir daqui, para a de toda a sua ontologia (JAEGER, 2013. p.1041-2).

Não seria menos natural, portanto, que uma ética voltada para a saúde da alma carregasse consigo muito do linguajar médico com o qual Platão haveria ainda de determinar o que viria a ser a doença e a saúde da alma — respectivamente, aquilo que lhe desfigura o ser e aquilo que lho restabelece. Cumpre à razão, ou à alma racional, desempenhar aquilo que lhe é mais adequado, ou seja, dominar as paixões; cumpre, por outro lado, à alma apetitiva, núcleo das paixões, obedecer à alma racional. A cada tipo, o que lhe é adequado, de acordo com sua respectiva natureza. Nisso consiste a harmonia da alma: que cada parte que a integra e seja por ela abrangida esteja orientada para aquilo que lhe é adequado. E é justamente esse todo harmonioso, essa imagem integral da natureza humana, que interessa à obra de Voegelin, imagem inspirado na qual,

originam-se da alma irracional as paixões, e não da alma racional, à qual cumpre a missão de opor resistência às paixões.

como veremos a seguir, haverá ele de se rebelar contra uma outra imagem de homem corrompida a que os nazistas teriam dado curso.

2.3 Voegelin e os nazistas: natureza humana à moda clássica versus teoria racial nazista

Conquanto Voegelin tenha fartamente bebido dessa imagem de homem à moda da filosofia clássica, a natureza humana, segundo ele — para afastarmos possíveis incompreensões —, não deve ser tomada como um dado assumido *a priori*, dotada de uma realidade cuja comprovação repousaria numa questão de demonstração lógica. Por tal coisa chamada natureza humana, quer Voegelin apontar para certa constância na experiência humana, ao longo da história, como uma experiência interina, isto é, uma experiência havida “entre” pólos distintos, e que viria dar origem à classificação, no mundo grego, “*zoon noun echon*”: animal que possui uma *nous* ou razão; e, no mundo latino, “*animale rationale*” (VOEGELIN, 2004. p.185)¹⁶. Não relacionada à típica suposição moderna de um ente racional calculador (HEIDEGGER, 1998), quer antes assinalar uma característica propriamente humana a que se atribui, de um lado, a “finitude da existência mundana”, pela parte animal, e, de outro, pela parte noética, a experiência de “participação na estrutura do ser” (MENDO, 2010. p.219). Não se trata, portanto, de um objeto fixo chamado homem ou animal racional cuja realidade se pode, olhando de fora do objeto, demonstrar cientificamente ou à qual

¹⁶ Digno de nota, e do que também dará testemunho Sandoz (2010. p.95), a antropologia filosófica de Voegelin foi decisivamente influenciada pela de Max Scheler. A questão da antropologia era para Voegelin de tal modo importante que cumpria para ele a função de critério a partir do qual a obra de qualquer autor pudesse ser julgada. Era, portanto, de suma importância a antropologia filosófica pressuposta de tal ou qual autor cuja obra viesse Voegelin a examinar. (COOPER, 1999. p.161). Se o homem é, de fato, essa criatura toda de uma razão e de uma alma, bem como de um corpo e de uma matéria, uma antropologia filosófica que se preze deverá estar aberta, nas palavras exatas de Max Scheler (1958. p.65): “para os reinos da natureza (vida orgânica, vegetal e animal), bem como para a fonte de todas as coisas, a origem metafísica do homem, assim como suas origens físicas, psíquicas e espirituais no mundo, as forças e poderes que movem o homem e que ele move, as tendências e leis fundamentais de sua evolução biológica, psíquica, cultural e social, junto com suas capacidades e realidades essenciais.” “*to the realms of nature (organic, plant, and animal life) as well as to the source of all things, man’s metaphysical origin as well as his physical, psychic, and spiritual origins in the world, the forces and powers that move man and that he moves, the fundamental trends and laws of his biological, psychic, cultural and social evolution, along with their essential capabilities and realities.*”

se poderia aceder como se matéria de escolha fosse. Trata-se, com efeito, de uma experiência na tensão da existência por meio da qual a consciência se experimenta como aquilo que, mediante a linguagem, se dará o nome de “Homem”. (VOEGELIN, 2014b. p.46). Tal é a precariedade dessa existência que não sobra ao homem

[...]nenhum ponto de vista além da existência de onde o seu significado possa ser visto e um curso de ação traçado de acordo com um plano, não há uma ilha abençoada onde o homem pode se retirar de modo a recapturar o seu ser. O papel da existência deve ser cumprido sem qualquer certeza de seu significado, uma aventura de decisões na fronteira entre a liberdade e a necessidade. (*Ibid.*, p.46)

Se se pode falar de constância, mas jamais de uma coisa fixa ou previamente dada, a única constância que aí se pode assinalar diz respeito exatamente a essa ausência de certeza, na tensão entre liberdade e necessidade, da qual homem algum jamais pode escapar e que, posteriormente, Voegelin viria a chamar de “tensão da existência no entremeio — *in-between*.” (COOPER, 1999, p.207)¹⁷. Curiosamente, é justamente nessa precariedade, de ora pender para um pólo, ora pender para outro, que reside o que se poderia chamar de plasticidade da natureza humana. Trata-se tal abordagem, em suma, de uma antropologia filosófica incumbida de descrever “a realidade interina, caracterizada pela tensão entre vida e mortalidade, tempo e eternidade, verdade e inverdade, insensatez e significação.” (MENDO, 2010. p.216). Daí se entende que, a cada uma dessas dimensões em particular, deve corresponder uma abordagem e um método científico apropriado, sem jamais tomar qualquer uma delas pela realidade total, nem perder de vista a hierarquia dentro da qual cada uma ocupa um lugar distinto.

De acordo com paradigmas clássicos e cristãos, Voegelin apresenta o homem como uma unidade de corpo, alma e espírito que deve ser investigada por ciências apropriadas a cada uma das dimensões particulares; o património genético não determina o carácter moral e espiritual dos indivíduos nem dos grupos humanos; as instituições e a história não se sobrepõem à “grandeza de alma”. (*Ibid.*, p.220)

¹⁷ “*the tension of existence “in-between.”*”

Dito isto, a teoria racial de tipo nazista sucumbiria precisamente ao vício de tomar uma dessas dimensões pela realidade total, bem como de submeter, assim nos deixa entrever o exemplo acima, o caráter espiritual dos indivíduos à sua mais ínfima dimensão biológica, genética, que equivocadamente passa, doravante, a compreender a totalização da natureza humana, deste modo incorrendo, portanto, no erro cujo anúncio viriam dar as primeiras palavras com que o filósofo inicia a sua *History of The Race Idea*: “O conhecimento do homem está fora dos eixos” (VOEGELIN, 1998, ano, p.3)¹⁸. O erro em que repousa tal ideia de raça diz respeito a uma atitude, para Voegelin inadmissível, que recorta, da unidade entre corpo e alma, somente um desses aspectos para logo em seguida tomá-lo pelo todo¹⁹. Espremido numa ideia de raça na qual só poderia caber ao custo de sua dignidade mais humana, a sua disposição espiritual, encontrava-se o homem, para Voegelin, numa situação um tanto quanto perigosa, pois fazer da existência humana, como o supõe esta ideia de raça, uma realidade “reduzível à genética ou a outros constituintes materiais só poderia resultar em desastre.” (COOPER, 1999. p.2)²⁰.

O desvio da teoria, como claro está, reside na sua supressão da única realidade humana em função da qual pode o homem dizer, a exemplo de Voegelin, um retumbante não à situação humana e politicamente precária que o cercara. A realidade mesma, que daí resulta negada, é precisamente aquela que os antigos tomavam pela qualidade em virtude da qual o homem se distinguia dos outros seres — era, para eles, a faculdade mais alta pela qual os homens se orientam, se examinam, e por razão da qual viveriam, portanto, à altura da existência de sua constituição distintamente humana. Arrancado da condição de um partícipe de uma ordem divino-transcendente, para a qual ele se abre, quer pela razão quer pela revelação, o homem se encontrará desumanizado. Pela participação no

¹⁸ “*The knowledge of man is out of joint.*”

¹⁹ O aspecto que é tomado pelo todo do homem é a sua dimensão mais ínfima, a imanente. O homem, aí, cai vítima do fechamento, da clausura da alma. Percebe Mendo (2010. p.264): “Esta crítica da clausura racista prolonga-se no estudo inovador do que Voegelin chamou as religiões políticas, que propõem transformar o homem e a sociedade em nome de um ideal imanentista, precipitando sociedades inteiras em holocaustos e revoluções nefastas.”

²⁰ “*reducible to genetic or other material constituents could end only in disaster.*”

divino, o homem se cobre de uma dignidade da qual somente o movimento contrário da desdivinização o haverá de separar. Conforme aponta Voegelin:

A defecção, em seu âmago, sempre toma a forma de uma perda de dignidade. A perda de dignidade vem através da negação da participação no divino, ou seja, através da desdivinização do homem. Mas já que é precisamente essa participação no divino, esse ser teomórfico, que constitui essencialmente o homem, a desdivinização é sempre seguida de uma desumanização. Não se pode desdivinizar-se sem se desumanizar — com todas as conseqüências de uma desumanização com que ainda temos de lidar. (VOEGELIN, 2007.p.118).

Se, de um lado, o homem cai vítima da desumanidade, uma vez separado de sua parte divina, que ele adquire por participação no plano transcendente da experiência; de outro, não é senão mediante a retomada daquela imagem integral de homem, constituído de uma unidade entre corpo e alma ou matéria e espírito, que o filósofo haveria de se voltar contra o empreendimento nazista de então. Como observa Voegelin, a imagem do homem enquanto um composto biológico materialmente determinado sobre a qual repousava a teoria de raça nazista surge tomando o lugar de uma outra imagem de homem, por essas alturas descartada, para a qual o homem era ainda um ente dotado de corpo e alma. O ser humano, segundo essa imagem obsoleta, era tido, a exemplo de Thomas de Kempis, como a criatura feita à imagem de seu Criador a quem ao homem cumpria imitar; e teria tal imagem do homem permanecido assim, embora não com a mesma intensidade, até o século XVIII, período no qual se podia ainda constatar uma “... desvalorização do mundo subumano e da própria existência humana na medida em que estava compreendida em sua transitoriedade criatural. Ao mesmo tempo, um correspondente alto valor é atribuído à substância da alma que, liberada das amarras mundanas, caminha na direção de um pós-vida sem morte.” (VOEGELIN, 1998, p.5)²¹.

Seria esse o mistério do drama transcendente da alma, imagem de tal modo fustigada pela então mais recente visão imanentista, em que repousaria a

²¹ “... devaluation of the subhuman world and of human existence itself as far as its creaturely transitoriness is concerned. At the same time, a correspondingly high value is placed on a soul substance that, freed from all worldly ties, leads an afterlife without death.

supracitada ideia de raça, segundo a qual o homem se limitaria às suas características exclusivamente corpóreas, que deixaria decisivamente de ocupar um posto entre as ideias que integravam o clima das opiniões predominantes na primeira metade do século último. O que viria predominar seria, então, precisamente a noção básica de “uma espiritualização recíproca do corpo e a corporificação do espírito na união humana-terrena”, contrariamente à noção, vigente até o século XVIII, “...orientada para longe da vida terrena [*erdflüchtig*] e na direção de uma vida superior e transcendente no sentido Cristão.” (VOEGELIN, 1998, p.90).

O problema fundamental, com essa redução da existência humana à sua dimensão intramundana, imanente, reside no fato de que o homem é aí esmagado por uma fatalidade de ordem materialista à qual, supõe-se, não mais pode ele oferecer qualquer resistência. É de tal modo sujeitado pela terra e seu devir, de tal maneira resignado em “rendição romântica ao fluxo da história ou ao eterno retorno”(VOEGELIN, 2015a, p.313), que bem lhe caberiam os seguintes versos de Hölderlin, em sua A morte de Empédocles:

Vivia em mim a tua alma
e, como teu, o meu coração abertamente
se deu à sofrida e solene Terra, e muitas vezes,
na noite sagrada, fiz o voto de amá-la sempre,
a Fatal, sem temor e fielmente até à morte, e de não desprezar
nenhum de seus mistérios. (HÖLDERLIN, 2017. p.27)²²

Por trás dessa imagem de homem prostrado ante a Fatal, animando sua lógica e sentido, operava, segundo Voegelin, um pressuposto materialista do qual partiam tanto o Nacional Socialismo quanto o socialismo marxista. Para o primeiro, um determinismo biológico; para o segundo, um determinismo econômico, ambos apontando fervorosamente para o suposto fato de que, quer num caso, quer noutro, ao homem só restaria a resignação ante forças deterministas sobre as

²² *“Viveva in me la tua anima
e, al pari tuo, il mio cuore apertamente
si donò alla Terra sofferente e solenne, e spesso,
nella notte sacra, feci il voto di amare sempre lei,
la Fatale, senza timore e in fede, e di non disprezzare
nessuno dei suoi misteri.”*

quais não exerceria controle de maneira alguma. Deste modo, a tese básica marxista segundo a qual as condições econômicas determinariam a superestrutura, embora alterado o seu conteúdo, permaneceria a mesma, com a diferença, naturalmente, de que não mais seriam as condições econômicas a determinar a superestrutura, e sim, as condições biológicas, já agora no posto de força motriz do mundo humano. Assim, diz Voegelin:

Apesar do materialismo Marxista ter mudado em seu conteúdo – pois não mais são as condições econômicas, mas as biológicas, que determinam a superestrutura espiritual – sua tese básica (não a consciência que determina [*bestimmt*] a realidade, mas a realidade [*Wesen*] à consciência) está inteiramente de acordo com os teóricos raciais dessa escola. (VOEGELIN, 1998, p.24)²³

A figura algo diminuta, na qual esse materialismo buscava representar a realidade humana, aí tão apequenada quanto distorcida, soava de todo estranha ao filósofo para quem, como observa o antropólogo Flávio Gordon, aquilo que constituía o homem enquanto tal era não somente a dimensão corpórea e material, mas também, e fundamentalmente, a razão (*noûs*) e o espírito (*pneuma*), qualidades das quais o homem se entende possuidor à medida que se experiencia como criado à imagem de Deus, a quem se atribui o mistério de um mundo de que o homem participa sem tê-lo jamais criado. Ao que nos diz Gordon:

A razão (*noûs*) e o espírito (*pneuma*) são, segundo Voegelin, os dois modos da constituição humana generalizados na idéia de homem. O autor diz que as experiências da razão e do espírito concordam no ponto em que o homem experiencia a si próprio como um ser que não existe por si mesmo. A percepção humana mais básica e original é a de que existimos num mundo já *dado*. Esse mundo em si existe em razão de um *mistério*. O nome deste mistério, ou da causa desse ser do mundo, do qual o homem é um componente, é chamado de *Deus*. Segundo a antropologia clássica, o homem é um ser *teomórfico*, ou seja, criado à imagem de Deus (*imago Dei*).” (GORDON, 2011, p. 28)

²³ “Though Marxist materialism has changed in its content-for it is no longer the economic conditions that determine the spiritual superstructure but the biological ones-its basic thesis (not consciousness determines [*bestimmt*] reality, but reality [*Wesen*] consciousness) is not at all in doubt for the race theoreticians of this school.”

Retomamos, neste ponto, a anteriormente aludida questão pelo lugar desde o qual pôde Eric Voegelin insurgir-se contra o ambiente espiritualmente enfermo no qual se achava e contra o qual houvera lançado os ataques de que outrora falamos. Surge aí, aos olhos de Voegelin, uma nefasta consequência da imagem de homem, segundo a cartilha nacional-socialista, que lhe viria chamar a atenção: a perda do homem integral mediante a supressão do polo divino da realidade humana.

O estado de coisas até aqui descrito aponta para o desprezo que as principais correntes intelectuais à época, do darwinismo social ao naturalismo militante em geral, votavam contra precisamente aquela reserva de liberdade e independência que Voegelin foi buscar em Platão, apoiado na qual desde logo desconfiou das grandiloquentes promessas políticas nas quais pôde cedo adivinhar a tragédia em que resultaria o tão anunciado paraíso idílico do Terceiro *Reich*, erigido ao custo da desumanização e aniquilamento de um povo inteiro cuja raça era tida por inferior.

Se fizemos até aqui esse percurso, foi por ordem mesma do autor, cuja obra disse tratar-se, como vimos alhures, de sua própria situação política. Somente quando voltamos, detidamente, a atenção para sua situação política, compreendemos o filósofo que, de alma aberta para uma ordem superior, cujo horizonte ultrapassa infinitamente o torpor das massas arrebanhadas em seu derredor, pode opor resistência à desordem social no seu entorno. Nisso também já refletem os sinais da relação de Voegelin com Platão, em busca do qual despendeu boa parte de seu esforço intelectual não para o imitar ou tornar-se um devoto qualquer de algum platonismo doutrinário ao gosto do cliente, mas para tirar de Platão a experiência original por meio da qual “...Platão buscou resistir à desordem de sua própria sociedade.”(HALLOWELL, 1972. p.163)²⁴.

Está, desta feita, na recusa de uma imagem de homem achatado, feito títere ora do destino, ora da natureza física ou da cidade política, a gênese do retumbante não que o “filósofo da consciência”, como lhe chamaria Eugene Webb (2013), a plenos pulmões proferiu tanto contra o Nacional Socialismo já nos seus

²⁴ “...Plato sought to resist the disorder of his own society”.

anos primeiros de vida, quanto contra a ideologia racial por ele transformada em *slogan*. Há, portanto, segundo Voegelin, sempre um meio, se não mesmo uma obrigação, de cada homem opor à desordem da sociedade uma inegociável resistência: “Ninguém é obrigado a tomar parte na crise espiritual de uma sociedade; pelo contrário, cada um é obrigado a evitar essa loucura e viver sua vida em ordem”(VOEGELIN, 2000, p.261)²⁵.

Se, porém, a sociedade, que numa acepção agostiniana corresponde à cidade dos homens e, por extensão, ao mundo, reclama do homem devoção total — aquela tão reclamada devoção que lhe exigiram os totalitarismos do último século —, a resposta de Eric Voegelin faria ecoar exatamente o sentido da mensagem que um ensaísta brasileiro, tendo em mente questões semelhantes, certa feita bradou: “O mundo merece atenção, mas quando reclama toda a nossa atenção merece o riso”. (CORÇÃO, 2019. p.115). O Voegelin que dá de ombros para esse mundo somente o faz porque a sua experiência pessoal, como acabamos de observar, tem como horizonte precisamente o pólo espiritual da experiência humana para o qual movimentos políticos quiliásticos, a exemplo do nazismo e comunismo, sistematicamente se fecham. Vimos no início do segundo tópico, pela pena do próprio filósofo, que toda sua obra filosófica não tem outra origem que não a situação política que o cercara. Nada mais natural, portanto, do que ver na sua leitura da história, palco no qual se acham as mais variegadas articulações humanas em busca de ordem e sentido, os reflexos de sua experiência pessoal iluminando-lhe cada vez mais o sentido.

O filósofo que vê na essência do existir humano uma tensão entre movimento e contramovimento, morte e vida, perfeição e imperfeição, temporalidade e atemporalidade — tensão contra a qual não se pode ir sem se acarretar para o homem consequências as mais catastróficas, é também o filósofo que vê na história das ordens articuladas pelo homem um conglomerado de tentativas e buscas por aquela mesma ordem espiritual a serviço da qual ele pôs toda a sua especulação filosófica e em favor da qual precocemente recusou a uma deformidade espiritual do tipo nazista toda e qualquer legitimidade. Examinemos,

²⁵ “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.”

a seguir, a origem, segundo Voegelin, dessas ordens, a que ele chamará de macroantrópicas e transcendentais, bem como as consequências que acarretam para cada comunidade política em que nascem e com a qual fatalmente se chocam.

3 A ORDEM TRANSCENDENTE E O CHOQUE COM A ORDEM DA CIDADE

Quer no mundo, quer na cidade, o homem perambula, não sem incomodar-se a todo instante, tomado pela sensação de que há sempre algo faltante, de uma irresolução que resiste a toda solução possível e que insufla no homem esse imorredouro desejo de pôr o mundo à volta em ordem, embora uma ordem definitiva jamais encontre. Quiçá, a coisa toda se dê em virtude de um excesso de grandeza que, apostava Corção, o homem carregasse no diâmetro de sua alma (CORÇÃO, 2019). Para onde quer que olhe e onde quer que se meta, nada há além de impermanência e devir, não sobrando a essa sedenta, porém insaciável criatura, outra alternativa senão render-se à confissão resignada de Victor Hugo: *On avance toujours on arrive jamais*. Não se rende, porém.

A posição de Voegelin, a respeito da qual falamos no tópico anterior, haveria de influenciar decisivamente a sua filosofia da história, sob cuja ótica acabaria por identificar a história humana como uma história da busca pela ordem, tal qual aquela que ele próprio foi buscar e na qual se apoiou quando de sua luta contra a desordem espiritual de que era representante o nazismo. Ao conjunto dessas experiências que surgem das ordens em busca das quais o homem sempre marcha, Voegelin chamará de compactas e diferenciadas e, à medida que se tornem mais e mais diferenciadas, o filósofo denominá-las-á de salto no ser, com o que não quer senão descrever o movimento que rompe com a ordem cosmológica e abre-se à transcendente. Como nos diz ele próprio:

É preciso reconhecer a existência de uma pluralidade de simbolismos. Uma teogonia de Hesíodo, por exemplo, simplesmente não é uma filosofia no sentido aristotélico, ainda que a estrutura da realidade expressa pelo mito e pela filosofia seja a mesma – uma identidade de estrutura que Aristóteles já reconheceria. Foram surgindo problemas que tentei expressar por meio de conceitos como o de experiência compacta (ou primária) do cosmos e o das diferenciações que levam à verdade da existência no sentido dos clássicos gregos, dos profetas de Israel

e do cristianismo primitivo. Para caracterizar a transição decisiva da verdade compacta à verdade diferenciada na história da consciência, empreguei, na época o termo salto no ser, emprestando a palavra salto do *Sprung* de Kierkegaard.(VOEGELIN, 2008, p. 122)

Porquanto essa “transição da verdade compacta à verdade diferenciada” carrega consigo toda sorte de problemas para a situação política das sociedades em que nascem, resultando em crises, rupturas e instabilidades as mais variadas, devemos examiná-la mais atentamente, bem como expor o sentido que lhe dá Voegelin, transição na qual vê um acontecimento de sumária importância para a compreensão dos problemas políticos com os quais teve de lidar a civilização ocidental.

3.1 Ordem transcendente e ordem cosmológica

Malgrado marche e perambule sempre, pressentindo não chegar jamais a parte alguma, há sempre uma dimensão que ultrapassa a realidade do que o sociólogo Peter Berger uma vez viria a chamar de “fato empírico” (BERGER, 2018), no qual habitam as trágicas certezas da morte, da entropia, e de tudo quanto o homem precisa negar, num salto de esperança, para dar um sentido à vida em vista do qual possa humanamente existir e se guiar. O sentido, vai ele buscar num outro mundo sobre o qual a fatalidade empírica não exerce domínio. E é somente porque esse outro mundo se situa para além do fato empírico, que pode a orquestra filarmônica de Viena entregar-se às *beaux-arts* enquanto os fuzis lá fora dão o tom da feiura plástica e sonora de uma guerra que culminaria na ocupação da cidade pelos soviéticos em 1945. Há algo no cerne da *humanitas* do homem que sempre protesta contra a fatalidade do empírico em nome de uma outra dimensão cuja realidade, diz Peter Berger, só podemos enxergar através dos olhos de uma rebelde esperança:

Parece haver uma esperança recusadora da morte no próprio cerne de nossa *humanitas*. Enquanto a razão empírica indica que esta esperança é uma ilusão, há algo em nós que, embora

envergonhado numa época de racionalidade triunfante, continua a dizer “não!” e ainda “não!” às contínuas explicações tão plausíveis da razão empírica. (*ibid.*, p.104).

Não por acaso, a busca pela ordem que pôde Eric Voegelin identificar ao longo da história humana é sempre fruto da tentativa de o homem dissipar o caos e a fatalidade do fato empírico, e sobre ele erigir um mundo revestido de significados no qual se possa humanamente viver. Todas as sociedades, observa o filósofo, “carregam o fardo de, sob condições concretas, criar uma ordem que atribua ao fato de sua existência um significado, em termos de metas divinas e humanas.”(VOEGELIN, 2014b, p. 27). Dentre essas várias tentativas de articular um sentido pelo qual o homem poderia orientar-se existencialmente, despontou um de tal modo histórica e espiritualmente acentuado que, tendo uma vez mais recusado ao fato empírico a última palavra, durante os anos 800 a 300 A.C. deu origem à queda das civilizações cosmológicas e, por conseguinte, à emergência da religião e da filosofia. Assim, observa Voegelin:

Na China é a era de Confúcio e Lao-Tsé assim como de outros escolas de filosofia; na Índia, a era dos Upanixades e Buda; na Pérsia, do Zoroastrismo; em Israel, dos Profetas; na Hélade, dos filósofos e da tragédia. Como uma fase especificamente característica nesse prolongado processo deve ser reconhecido o período próximo de 500 A.C. quando Heráclito, Buda, e Confúcio foram contemporâneos.(VOEGELIN, 2000. pp.135-6)²⁶

Como foi possível tamanho evento, significativo o suficiente para merecer de Karl Jaspers a alcunha de “Era axial” (JASPERS, 2010), Eric Voegelin iria explicar pela ruptura, efetuada no seio das sociedades cosmológicas, com a confiança no fundamento cósmico sobre o qual elas se assentavam. As sociedades cosmológicas, desta feita, funcionavam de acordo com uma “simbolização de sociedade e de sua ordem como um análogo do cosmos e de sua ordem” (VOEGELIN, 2014b, p.50). Tal qual funcionava o cosmos, cíclica e ritmicamente movente, assim também deveria funcionar um *cosmion*, isto é, uma

²⁶ "In China it is the age of Confucius and Lao-tse as well as of the other philosophical schools ; in India, the age of the Upanishads and the Buddha ; in Persia, of Zoroastrianism; in Israel, of the Prophets ; in Hellas, of the philosophers and tragedy. As a specifically characteristic phase in this longdrawn-out process may be recognized the period around 500 B .C. when Heraclitus, the Buddha, and Confucius were contemporaries."

sociedade cujos modelos de ordem se estruturassem por analogia com os “ritmos vegetativos e revoluções celestes”(ibid., p.50). A natureza e seus ritmos só puderam desempenhar, inicialmente, esse papel de fundamento da ordem, à medida que se mostravam como o mais duradouro fenômeno que o homem até esse momento concebia. Este homem arcaico percebia, na sua mortalidade, que, ao morrer, havia a comunidade que, a despeito de sua morte, continuaria, e, ainda mais duradoura que a comunidade, a qual, cedo ou tarde, também haveria de perecer, achava-se a natureza, visível e duradoura o bastante para que todo olho a visse. No instante, porém, em que os impérios cosmológicos, cuja continuidade e autoridade dependiam de uma sintonia com o cosmos, i.e., natureza, caem por terra, sua derrocada terá posto em xeque precisamente a ordem pela qual a sociedade até então se orientava. Uma vez solapada a confiança nesta ordem, na qual outrora a sociedade se julgava amparada, surge a questão em torno de qual ordem seria, então, mais duradoura que a ordem cosmológica a essa altura desacreditada e em vias de extinção. É, portanto, este, o momento exato em que “a simbolização tende a se voltar para aquilo que é mais duradouro do que o mundo visível – ou seja, para o ser invisível que existe além de todo o ser da experiência tangível.” (ibid., p.50). À nova simbolização daí resultante, Eric Voegelin dará o nome de “macroantrópica”, e assim o faz, porque este ser supracósmico,

Este ser invisível divino, transcendente a todo o ser do mundo e ao próprio mundo, só pode ser experimentado como um movimento na alma do homem; e por isso a alma, quando sintonizada ao deus invisível, se torna o modelo da ordem que fornecerá os símbolos para a organização da sociedade de forma análoga à sua imagem. (ibid., p.50).

Mais uma entre as tantas e variegadas tentativas de se dar ordem e sentido à incerteza de existir num mundo em cuja realidade empírica não se pode achar nem o por que nem o como do existir humano, essa nova ordem, a exemplo de quaisquer outras, viria igualmente cumprir a tarefa de dotar de significados a existência do homem confrontado com o caos do mundo empírico em que foi

lançado. Malgrado essa evidente similitude que compartilhava com as demais ordens, um aspecto novo, de importância capital, surgiria com o advento dessa ordem macroantrópica: um fundamento transcendente, de tal modo portentoso e intangivelmente altaneiro, pelo qual essas sociedades se haviam de orientar, acabaria muito certamente por abalar, por fazer tremer e, não raro fazer ruir, as ordens estabelecidas no aqui e agora²⁷. Tanto assim era que, à época do surgimento dessa nova ordem, Arnold Toynbee dera o nome de “Tempo das Tormentas”. Tormentas não faltaram, e, do culto a Osíris, entre os egípcios, à emergência do cristianismo primitivo, as rupturas foram se espalhando onde quer que essa nova consciência se tenha instalado. Como diz Voegelin:

No Egito, a ruptura social entre o Antigo e o Médio Reinos testemunhou o crescimento da religiosidade de Osíris. Na desintegração feudal da China surgem as escolas filosóficas, especialmente as de Lao-tsé e Confúcio. O período de guerras antes da fundação do Império Maurya é marcado pelo aparecimento do Buda e do Jainismo. Quando o mundo da pólis helênica desapareceu, apareceram os filósofos, e os problemas posteriores do mundo helênico foram marcados pelo surgimento do Cristianismo. (*ibid.*, p.50).

²⁷ Um fundamento transcendente não é aqui algo objetivamente dado pronto a ser apanhado pela mente do sujeito cognoscente que a apreende como se “coisa” fosse. Trata-se, pelo contrário, de uma realidade experienciável e o seu uso coisificado é precisamente o tipo de uso que Eric Voegelin a toda hora busca evitar. Diz Voegelin (1990. p.217): “Eu tenho deliberadamente falado do Além como o polo “transcendente” da experiência de modo a trazer o problema do uso, ou mau uso, entre os “modernos”, do termo transcendência à atenção. Pois no uso convencional de hoje fazemos parecer que “transcendente” se refere a uma realidade divina além da realidade de um “mundo” desdivinizado, enquanto na acepção platônica o Além simboliza o alvo de um ato meditativo que transcende a realidade divinamente permeado do “cosmos”. *“I have deliberately spoken of the Beyond as the “transcendent” pole of the experience in order to bring the problem arising from the “modern” use, or misuse, of the term transcendence to attention. For in today’s conventional usage we let “transcendent” refer to a divine reality beyond the reality of a de-divinized “world”, while in Platonic usage the Beyond symbolizes the goal of a meditative act that transcends the divinely permeated reality of the “cosmos”.*” Como observa Edward Findlay (2004) em *Politics, Metaphysics, and Anti-Foundationalism in the Works of Eric Voegelin and Jan Patocka*. O mau uso e a incompreensão, entre os modernos, de que fala Voegelin, consistem justamente nisso: “[...] que quando os pensadores modernos se referem a uma “realidade divina” ou “transcendente”, eles se referem a uma coisa [grifo nosso]. (FINDLAY, 2004. p.151) “[...]that when modern thinkers refer to “divine reality” or the “transcendent,” they refer to it as to a thing.” Não se trata, portanto, de um fundamento transcendente à moda cartesiana, isto é, de uma muleta metafísica e epistemológica sem a qual o conhecimento não pode se mover, mas uma realidade experiencial da qual o homem participa.

3.2 O salto israelita

Onde quer que desponte esse salto no ser, do qual provém a ordem macroantrópica, lá está também uma ruptura — uma tormenta. Mesmo no caso de Israel, cuja ordem macroantrópica surge com o êxodo do Egito e, por conseguinte, nas vicissitudes do deserto, sem ter engendrado um colapso institucional à sua volta, essa nova ordem igualmente implica, para os clãs hebreus, numa tensão intermitente entre a ordem de Yahweh e as ordens cósmicas — a exemplo da egípcia — com as quais os clãs hebreus travaram contato. A nova orientação transcendente, para além do cosmos, se inimiza a todo instante com as ordens imanentes, nas quais os deuses e os governantes não raro se confundem — caso de que o faraó, manifestação viva do deus Hórus, seria um exemplo claro. Para ficarmos somente nos casos mais familiares à memória da civilização ocidental, nos limitaremos somente aos três eventos dessa natureza protagonizados por Israel, a filosofia grega, e o advento do cristianismo primitivo, segundo os interpreta Eric Voegelin.

A história da libertação de Israel do jugo egípcio, um evento prototípico que anima até hoje os sentimentos libertários mundo afora, se insere no rol da história desses choques em que resultaram as ordens macroantrópicas. O choque da vez se havia dado em virtude do não reconhecimento da soberania do governante egípcio sobre os hebreus. E, nesse sentido, tal libertação fora algo mais que uma mera libertação nacional, mais que a disposição cômoda de se ver livre de um tirano cuja autoridade não se reconhece; fosse o que fosse o faraó, o único senhor diante do qual os hebreus aceitavam se curvar era Yahweh. Precisavam a todo custo mudar de senhor. Senão vejamos:

O Êxodo dos clãs hebreus, como temos enfatizado, foi mais do que uma libertação nacional no sentido romântico. O governante egípcio não tinha que libertá-los para cumprir algum princípio de autodeterminação nacional, mas sim para que eles mudassem de senhor, e jurassem obediência a Yahweh; ele tinha que reconhecer Yahweh como o Deus que tinha dado a ordem. (VOEGELIN, 2014b. p. 451).

A ordem que vem de Deus, naturalmente, entra em conflito com a ordem do faraó à medida que essa ordem macroantrópica opera uma diferenciação entre uma realidade imanente e uma outra transcendente, desde a qual Deus governa e pela qual a imanente tem de se orientar. A experiência que aí se desenrola aponta, com efeito, segundo Voegelin, para um “choque entre a ordem divinamente desejada e a ordem humanamente realizada da história em toda a sua brutalidade, e as almas dos profetas eram o campo de batalha desta guerra do espírito”. (*ibid.*, p. 515). Esse tipo de experiência tensional perduraria, inclusive, durante o período monárquico, estabelecido um tanto quanto a contragosto de Yahweh, mas cujos imbrólios nos dão o exato retrato da tensão teocrática entre o profeta e o rei – de Samuel e Saul, por Natã e David, até Elias e Acab, e a revolta contra os Omridas”. (*ibid.*, 528).²⁸

Uma vez que esse fundamento transcendente, por definição, abrange e transcende o mundo, constitui por conseguinte uma realidade de tal maneira inabarcável e inesgotável, que dificulta a estabilização dos símbolos articulados pelas tentativas de ordenar a sociedade à sua imagem. Trata-se, com efeito, do caso em que o fundamento da ordem é experienciado como além daquele cosmos pelo qual as ordens cosmológicas se orientavam. Esse Deus transcendente cuja epifania se dá no deserto, estabelece uma nova hierarquia à luz da qual a hierarquia de tipo cosmológica será vista como obsoleta. Entre os homens, deixa de haver um homem-deus, a exemplo do faraó, que, além de “chefe político [é] também o objeto mais venerado do culto solar, um ser divino, separado de seus súditos por uma distância intransponível.” (DE MELLO, 1994. p.19)²⁹. E em lugar

²⁸ A tensão evoluiria de uma tensão entre o Deus e o povo de Israel como um coletivo e passaria a ser, à época do profeta Jeremias, algo mais próximo de uma tensão entre Deus e a pessoa individual, questão com a qual Voegelin também vai lidar no volume primeiro de *Ordem e História* (2014, p.538): “Em Jeremias, a personalidade humana rompeu a compactação da existência coletiva e se reconheceu como a fonte legítima da ordem na história”. O que, porém, nos interessa no momento, é menos a evolução da tensão do que a tensão mesma, quer na fase coletiva, quer na fase mais individual.

²⁹ Na leitura que Mário Vieira de Mello faz de Voegelin, especialmente em *O Cidadão*, (DE MELLO, 1994), a razão pela qual se dá uma igualdade entre os homens é a estrutura de cultura, que, no caso hebreu, é representada por Deus. Dirá ele que, se os homens só se dobram diante de Deus, entre si serão vistos como iguais, não mais aceitando a hierarquia intransponível que caracterizava as organizações cosmológicas. Dirá ele (*ibid.*, p.20): “O Deus transcendente era o chefe político dos hebreus, o que queria dizer que não havia homens que pudessem representá-lo na terra e que

de um homem divinizado, por intermédio do qual se pode travar contato com os deuses ou divindades superiores, se estabelece uma relação direta do povo com o Deus transcendente, cuja autoridade não mais admite rivais na terra. Nas palavras de Mário (*ibid.*, p.19):

A relação direta do povo hebraico com o seu Deus transcendente, a eliminação do intermediário humano entre o povo e a autoridade divina, ocasionava nas relações sociais e políticas uma distribuição diversa de poder. Os homens deviam todos obediência ao Deus todo-poderoso, mas entre si eram iguais – situação totalmente diferente daquela que existia nas sociedades e culturas cosmológicas que compunham naquela época com Israel a totalidade do mundo civilizado.

Dito isto, a ruptura operada pelo salto israelita teria levado a termo uma brusca separação entre o poder e o espírito, que, nos termos de Mário, correspondem às “estruturas de poder” e às “estruturas de cultura”. O deus cosmológico, portanto, estaria de tal modo ligado às estruturas de poder, e, portanto, à existência política de seu povo, que era de todo estranho conceber uma divindade que estivesse desconectada dela, cuja autoridade levaria até mesmo ao descrédito toda a ordem política imanente. A estrutura de cultura, i.e., o plano espiritual da realidade, à medida que desmistificava as divindades associadas às forças da natureza e às forças mesmas do faraó, punha em xeque uma organização de tipo cosmológica, na qual poder e espírito estão intimamente relacionados. E é somente porque o “sentimento religioso” se traduz numa experiência estritamente imanente, que o Deus de cujo poder se alimentava a orientação política cosmológica era, ele também, imanente, ora representado pelo próprio homem, ora atribuído às impetuosidades intra-cósmicas da natureza. Eis por que um fundamento de ordem do tipo macroantrópico, transcendente, e para além de toda tangibilidade e visibilidade, teria impulsionado tanto a crise quanto a derrocada das civilizações cosmológicas. Senão vejamos:

tivessem, portanto, direito a uma posição de comando. Em resumo: perante o Deus transcendente todos os hebreus eram iguais.”

A imanência do sentimento religioso, o fato de não ter a civilização cosmológica entrevisto a possibilidade de uma relação transcendente com o divino, se prendia à circunstância de estarem, poder e cultura, intimamente associados — era impossível imaginar-se uma divindade, um símbolo de cultura que não tivesse um poder imediato, tangível, causal, uma relação direta com os homens, como era também impossível imaginar-se um poder, uma força, uma causa soberana desvestida de um aparato simbólico, um poder que não fosse objeto de um culto, de um rito e de uma especial devoção. (*ibid.*, p.20).

Porque o Deus transcendente não mais se prestava ao papel de um objeto de culto, tais quais os ídolos que os hebreus tomavam por mera fabricação humana, todas as estruturas de poder, isto é, todas as organizações e articulações políticas que, no caso cristão, farão parte da cidade imanente, serão relativizadas. Essa seria a razão fundamental pela qual o povo israelita teria tido como destino histórico a quase total ausência das estruturas de poder imanentes, bem como o sentido à luz do qual a pecha de “judeu errante”, uma gente apátrida e nômade, apresenta-se inteiramente justificada³⁰. Ao que comenta Mário (*ibid.*, p.20):

Essa ruptura entre as estruturas de cultura e as estruturas de poder determinou em máxima parte o destino de Israel. Ela foi a causa determinante do destino histórico desse povo condenado a viver apoiado unicamente nas suas estruturas de cultura, sem a contrapartida indispensável das estruturas de poder. O “judeu errante” é bem o símbolo dessa existência de nômades, sem pátria, sem território, sem organização estatal, que foi a do povo hebraico durante larguíssimos períodos da história, com a única exceção do breve período dos reis Saul, David e Salomão, em que, para escândalo dos profetas, eles se deixaram seduzir pelos atrativos da cultura cosmológica.

O judeu errante é, portanto, tão errante quanto o seu Deus apátrida, cuja primeira ordem foi a de que Abraão deixasse a sua terra. Tal é a ruptura operada pela experiência com Deus transcendente, que não há mais meios de garantir qualquer estabilidade, num determinado lugar ou tempo; e, mais ainda, a própria

³⁰ Quanto ao caráter rupturista e apátrida de Israel, diz Ratzinger (2013, p.68): “A história de fé de Israel [...] encontrou sua forma no conflito com as culturas egípcia, hitita, suméria, babilônica, persa e grega. [...] A história de fé de Israel começa decerto com o chamado feito a Abraão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela, e da tua casa paterna’ (Gen 12,1); começa com uma ruptura cultural.”

realidade mais imediata que é aquela captada pela faculdade visual humana, deixa de ser a região na qual se pode encontrar esse Deus, o qual não se deixa representar pelos símbolos imanentes, assim como havia na cultura cosmológica. Numa descrição em total consonância com a descrição que dá Voegelin do Deus da revelação israelita, comenta Ratzinger (2013. p.136):

O que podemos descobrir sobre esse Deus de Abraão? [...] Ele não é o Deus de uma nação determinada, de um determinado país; não é o Deus de um âmbito determinado da realidade, como por exemplo, da água, do ar etc., [grifo nosso] que eram, no contexto religioso da época [época cosmológica], as mais importantes formas de manifestação da divindade.

Como o nível de diferenciação conquistado pelo salto israelita vai ter como horizonte esse Deus que é “total alteridade em confronto com os deuses da religião do mundo” (*ibid.*, p.137), a própria garantia da permanência da Israel empírica, como existência mundana, será a mensagem divina da qual o profeta será o mensageiro e a qual permanecerá, a despeito da mutabilidade inerente à Israel empírica. Quer dizer, essa alteridade, esse Deus que faz recordar o totalmente outro de Rudolf Otto, trará um confronto com a própria existência mundana de Israel. A importância decisiva desse aspecto reside no ponto em que a própria sobrevivência de Israel ao longo da história se devia ao caráter transcendente de seu Deus. Sempre que a Israel empírica corria o risco de se perder e de ter a sua identidade como povo se dissolver em meio às culturas vizinhas ou dos povos entre os quais o seu povo iria parar em exílio, há um chamado ao retorno ao pacto estabelecido com Deus, o qual permanece, malgrado a variabilidade das circunstâncias históricas. Acerca dessa experiência tipicamente israelita, diz Voegelin (2014b. p.516.): “Como quer que a Israel empírica se comportasse, a ordem divinamente revelada é, sem sombra de dúvida, a ordem imutável da história; o que Deus quer não pode ser desfeito pelos atos do homem.” Isso era já consequência do grau acentuado da diferenciação Israelita fundamentalmente impulsionado pela “penetração intelectual” de um Deus revelado que se apresenta como o “Eu sou o que sou”, como um Deus que já identificado com o ser metafísico, cuja articulação racional seria melhor

desenvolvida na filosofia cristã³¹. Conforme observação de Voegelin (2014b. p. 416):

E esta penetração intelectual, em sua força, se baseava na fé dos profetas, em seu *da'ath* de Deus, que mantinha em sua tensão a durabilidade da ordem divina e passagem da desordem humana. O simbolismo do episódio da sarça ardente, no qual *Yahweh* se revelou a Moisés como o EU SOU AQUELE QUE SOU, foi trazido, pela fé profética, até o ponto em que a metafísica do ser nele contida podia se desenvolver.

A tensão mesma instaurada pelo Deus que eternamente é com a Israel empírica sujeita às contingências históricas, será o aspecto central da revelação à qual Israel deve a sua permanência e sobrevivência ao longo dos tempos. A mensagem revelada pelo Deus transcendente deverá ser sempre transmitida, contrastando com a presente situação de seu povo a palavra imutável de Deus. Esse choque entre Deus e o povo é bem característico do salto no ser israelita, porque, à diferença do salto grego, os clãs hebreus não começam com uma experiência de tipo cosmológica, para só então terminar numa de tipo macroantrópica, para a qual se abre o salto no ser. “Supostamente”, diz Voegelin, “uma sociedade deve começar com ritos e mitos primitivos, e então avançar gradualmente, se tanto, até a espiritualidade de uma religião transcendente” (*ibid.*, p.374). Israel, pelo contrário, já começa na verdade macroantrópica. Se já começa com o salto no ser, a verdade para a qual ele se abre será sempre o traço garantidor da sobrevivência deste povo que, ao se encontrar numa “queda gradual de volta ao *Sheol* [ressurge] com a criação de símbolos que preservam a sua sintonia com o ser transcendente em cada novo nível de envolvimento mundano. (*ibid.*, p.374).

Não surpreende, portanto, que essa experiência se repita no caso cristão, que, como veremos ainda, tem na filosofia da história agostiniana a sua forma mais bem acabada. O Deus que estabelece uma relação direta com o seu povo torna vãs e obsoletas as tentativas de se criar, no plano mundano, um rei ou

³¹ Ver a explicação de Gilson na nota nº53.

imperador mediador, somente através do qual esse contacto com Ele fosse viável. Por mais que especulações empreendidas sob uma perspectiva cosmológica se aproximassem do Logos, isto é, do Deus que no princípio já era, ou do Deus absconditus dos medievais, as estruturas de poder, para usar a terminologia de Mário Vieira de Mello, ainda eram a mediação entre Deus e os homens. É somente quando a especulação se dá já na abertura da alma para transcendente, que podem os homens travar com Deus uma relação direta. Dirá Voegelin (*ibid.*, p. 142).

A especulação egípcia sobre o *Logos* não deve causar surpresa alguma, já que diferenciações deste tipo são possíveis dentro de todas as formas civilizacionais. Seria surpreendente apenas se houvesse ‘um homem enviado de Deus, cujo nome era João. Este veio como testemunha, a fim de dar testemunho da luz, para que todos cressem por meio dele.’ (João 1:6-7). Pois isto não seria um exemplo de especulação dentro da forma do mito, mas sim de uma ruptura com a forma cosmológica e uma abertura da alma em direção à transcendência. O *Logos* da Teologia de Mênfis criou um mundo que era consubstancial com o Egito; mas o *Logos* de João criou um mundo com uma humanidade imediatamente sob Deus.

Como a relação do homem com Deus passa a ser direta, os poderes mundanos outrora imantados de uma áurea divina serão relativizados. Como resultado, daí emerge uma tensão incontornável entre o senhorio de Deus e o senhorio dos homens, como no caso das monarquias hebraicas admitidas a contragosto e dos choques entre os cristãos primitivos e a *civitas* romana. O fato é que esse mistério para o qual se abre alma, evento por Voegelin caracterizado de verdade macroantrópica, é experienciado como o inapreensível e inabarcável, e, se é inabarcável, nenhuma sociedade concreta e presentemente existente parecerá estar à altura dessa outra sociedade, numinosa e transcendente, a que Agostinho, mais à frente, daria o nome de “cidade de Deus”. O resultado, naturalmente, é o de que essa ordem transcendente, também chamada ordem da alma, pôr-se-á, fatalmente, em oposição “à ordem pública, com o apelo implícito ou explícito aos seus concidadãos para reformarem sua conduta pessoal, os costumes da sociedade e, por fim, as instituições em conformidade com a nova ordem.” (VOEGELIN, 2015a, p.243-4).

3.3 O salto grego

Essa ordem transcendente da qual, a título de exemplo, no mundo grego, o filósofo é representante, nunca é de uma vez por todas transposta para a política ao rés do chão, e se não é jamais transposta, não será por isso mesmo descartada. Pelo contrário, permanecerá sempre como uma realidade em conflito com a ordem imanente. Segundo Voegelin, e aqui lidamos com o segundo caso, o salto grego, a obra de Platão após a República é caracterizada pelo abandono da esperança de que a cidade encarne a ordem divina à qual se liga a alma. O filósofo, ao retornar à caverna, só retorna corporalmente, uma vez que a sua alma não pode habitar a pólis histórica. Deste modo, diz-nos Voegelin:

Como consequência dessa ampliação do horizonte, o retorno à caverna aparece sob uma nova luz. É um retorno destituído de esperança ou intenção de reforma, um retorno "apenas de corpo", pois apenas o corpo do filósofo viverá na pólis histórica da qual a sua alma não faz parte. (VOEGELIN, 2015b. p.207).

Essa nova ordem, para a qual a alma não pode fazer parte da pólis histórica, já fora precedida por uma consciência helênica originada de uma experiência de crise — crise por meio da qual Ésquilo, a título de exemplo, havia chegado à “compreensão da ordem” como “fórmula da sabedoria por meio do sofrimento.”(VOEGELIN, 2015a, p. 125). A crise é aí uma experiência motivadora da descoberta da ordem, a qual, uma vez descoberta, contrastará com a crise a experiência de uma ordem, desta vez para além da crise, como uma “medida transcendente invisível.” (*ibid.*, p.125). É bem verdade que não há uma fuga da crise, nem tampouco da pólis histórica, como o testemunham as passagens dedicadas à descida catabática do filósofo que regressa à caverna. Há, contudo, uma tensão incontornável, uma inimidade irresoluta entre essa nova ordem, à qual a alma do filósofo se liga, e uma outra ordem mergulhada em crise tanto quanto recalcitrante à ordem da alma. Um filósofo como Sócrates, a título de exemplo, experiencia, em vista desta ordem transcendente, uma ordem autônoma da alma não mais sujeitada pelos grilhões da prisão somática do corpo: “a alma de Sócrates estava orientada para o *Agathon* por meio de seu erotismo; e o *Agathon*

invadiu a alma com a sua substância eterna, criando assim a ordem autônoma da alma para além das paixões do corpo.” (*ibid.*,p.103). Semelhantemente, a compreensão segundo a qual a alma surge como uma ordem autônoma com relação à prisão somática do corpo será transposta para a situação do filósofo em face do homem público — produto da pólis corrompida.

A autoridade da alma sobre o corpo será, doravante, ampliada para além da relação alma *versus* corpo de modo a abranger, também, a relação entre a ordem a serviço da qual está o filósofo e aquela à qual pertence a cidade desordenada, de que Cálicles é o máximo representante³². Cálicles, com efeito, representa a pólis desordenada, cuja única reserva de ordem só se deveria buscar, segundo ele, no governo dos mais fortes sobre os mais fracos. A lógica que anima o personagem do Górgias forma um quadro argutamente desenhado no qual é possível identificar o estado espiritual do próprio Cálicles: a *nosos*³³ evidenciada pela crença do personagem no predomínio dos prazeres sobre o autogoverno da alma resulta na compreensão sua de que aos mais fortes unicamente compete o governo sobre os impotentes.

Vejamos atentamente que o Cálicles que “é culpado de ser cúmplice de assassinos tirânicos e de ser um corruptor de seu país não representa a ordem espiritual, e ninguém é obrigado a mostrar respeito pela sua palavra”; e neste Cálicles há o reflexo da Atenas historicamente situada, afundada em crise, infestada pelos políticos tomados de *demou Eros* (amor ao povo), e, por esta mesma razão, *antistasíotes* (adversários) “da ordem existencial representada por Sócrates-Platão.” (VOEGELIN, 2015b, p.99). A vitória da ordem

³² A ordem a serviço da qual está o filósofo será, pelo livro VII da *República*, deslocada para uma *pólis* interior, na qual o filósofo se detém sem mais se lamentar pelo fato de a *pólis* imanente, presentemente histórica, lhe negar espaços. Diz Voegelin (2015b, p.152): “Na verdade, o paradoxo é dissolvido. O estadista no filósofo, que sente a sua estatura diminuída quando o campo de ação adequado lhe é negado, desapareceu. Deslizando pela metáfora até a realidade, a participação na política agora significa o interesse pela politeia transpolítica que está estabelecida no céu e será realizada na alma dos que a contemplam. A alma é a pólis de um só homem e o homem é o “estadista” que supervisiona a sua constituição.”

³³ Sobre *nosos*, diz Voegelin (2015b, p.321): “para designar esses males da época apropriada e abrangentemente, Platão usa agora a categoria de *nosos*, uma doença da alma (888B). O *nosos* da desorientação espiritual ocorre o tempo todo em casos individuais; e a maioria dos homens é suscetível de ser afetada por ele. Contra a possibilidade dessa atribulação, o caráter epódico do prêmio, seu caráter de encantamento para a alma, deve ser o grande preventivo.”

socrático-platônica sobre a ordem caliclesiana resulta, conseqüentemente, na vitória do filósofo sobre a cidade. A preferência de Voegelin, por razões que veremos mais claramente à frente, está com a ordem de que Platão se fez representante:

A ordem representada por Cálicles afundou em ignomínia; a ordem representada por Platão sobreviveu a Atenas e ainda é um dos ingredientes mais importantes da ordem da alma dos homens que não renunciaram às tradições da civilização ocidental. (*ibid.*, p.99).

Malgrado seja tal ordem da alma a preferida do filósofo, a tensão é sempre a experiência fundamental, como observa Voegelin, na qual se pode achar o gesto prototípico, a atitude-modelo, amparado nos quais pode o filósofo estabelecer um critério com que julgar a desordem circundante. Na sua interpretação de Platão, mais claramente, diz Voegelin que “a filosofia, assim, tem a sua origem na resistência da alma à sua destruição pela sociedade.” A tensão inaugurada pela descoberta da ordem da alma é de tal modo essencial para o filósofo, que a estrutura hierárquica na qual a ordem da alma figura como superior à desordem circundante se torna a base mesma na qual a ciência política, segundo Voegelin fundada por Platão, pode seguramente se apoiar. Diz-nos ele:

Como a ordem da alma é recuperada pela resistência à desordem circundante, os pares de conceitos que iluminam o ato de resistência desenvolvem-se nos critérios (no rico sentido de instrumentos ou padrões de julgamento) de ordem e desordem social. Sob esse segundo aspecto, Platão é o fundador da ciência política. (VOEGELIN, 2015b. p. 129).

Os pares de conceitos a que se refere Voegelin são o “filósofo e o sofista” (HALLOWELL, 1972. p. 169)³⁴, o primeiro voltado para a divina medida; o segundo, partidário das “opiniões prevaletentes de uma sociedade desordenada” (*ibid.*, p.169)³⁵. O conflito com a ordem presente é, desta feita, inerente tanto ao filósofo, no caso grego, quanto ao profeta no caso israelita, constituindo tal experiência um problema para a cidade, *i. e.*, pólis, o qual também se achará no

³⁴ “*philosopher and sophist.*”

³⁵ “*prevailing opinions of a disordered society.*”

desenrolar da revelação cristã primitiva. O nosso terceiro e último exemplo tende a agudizar a tensão de tal maneira, que o quinhão de maldição rogada pelos cristãos contra a *civitas* romana será ainda maior do que aquele lançado pelos filósofos contra a pólis grega.

3.4 A ruptura cristã como radicalização do salto grego

Num ambiente helenístico-romano, no qual ainda gozava de muito prestígio o tipo de verdade da qual os filósofos gregos eram os representantes, emerge um evento cuja verdade iria não somente rivalizar com a concorrente greco-romana, mas, um tanto quanto inesperadamente, destroná-la, tomar-lhe o lugar de proeminência. A revelação cristã, que aí desponta como um movimento dentro da diferenciação greco-israelita, de fato, sai bem sucedida no empreendimento de se substituir à ordem helenístico-romana então vigente. Como pôde isso acontecer e que tipo de novidade anuncia a revelação cristã, são as perguntas para as quais Eric Voegelin busca a resposta justamente no ambiente helenístico-romano que, segundo ele, na esteira da *preparatio evangelica* de Clemente de Alexandria, pavimentou o caminho pelo qual passaria a revelação cristã até chegar ao posto de cultura proeminente. A explicação para o advento da verdade cristã, encontra Voegelin na predisposição inquiridora, presente no ambiente greco-romano por influência da filosofia clássica, para a qual o cristianismo nascente tinha uma resposta. Quer para Platão, quer para Aristóteles, o espírito inquiridor seria sempre a característica essencial do homem movido por Deus na direção da busca pela verdade última, da causa do ser, constituindo-se tal busca, portanto, como o gesto decisivo sem o qual a revelação não poderia prosperar. É a essa busca, como veremos adiante, que a revelação cristã reage responsivamente. No seu ensaio *The Gospel and the Culture*, Voegelin descreve a ansiedade existencial em busca do fundamento divino na experiência para a qual a filosofia clássica apontaria:

Tanto o erotismo da busca (*zetesis*) de Platão quanto o *aporein* intelectualmente mais agressivo de Aristóteles reconhecem no

“homem inquiridor” o homem movido por Deus a perguntar-se pelas questões que o levarão à causa (*arché*) do ser. A busca ela própria é a evidência da inquietude existencial; no ato de questionar, a experiência do homem de sua tensão (*tasis*) na direção do fundamento divino irrompe na palavra da inquirição como uma prece pela Palavra [Verbo] da resposta.(VOEGELIN, 1990. p.175)³⁶.

É precisamente essa a inquietude pela qual o cristianismo então se sentira atraído e em vista da qual emergia como uma resposta existencial — uma resposta existencial, e não uma de tipo doutrinal, na qual talvez se buscasse dissipar de uma vez para sempre toda inquietude e arrefecer a típica disposição humana de “homem inquiridor” na tensão em busca do fundamento divino. Conquanto fosse o ambiente helenístico-romano o solo fértil no qual pôde a semente cristã germinar; conquanto a questão em torno da qual se desenvolvia a cultura greco-romana fosse notadamente a questão para a qual “o filósofo poderia entender o evangelho como resposta”(VOEGELIN, 1990. p.175)³⁷, havia no *evangelion*, nesta boa-nova, uma novidade decisiva, malgrado as semelhanças que partilhava com a filosofia clássica. Esta mesma novidade, de que falaremos mais à frente, parte precisamente de dentro do campo noético desenvolvido pela filosofia clássica, na qual já se achavam bem articuladas as diferenciações entre os vários pólos da experiência tensional — espiritual e material, racional e passional etc., — de dentro da qual o evangelho brotaria como coisa nova. Assim, observa Voegelin:

O núcleo noético, então, é o mesmo tanto na filosofia clássica quanto no movimento evangélico. Há o mesmo campo de força e contraforça, o mesmo senso de ganhar a vida deixando-se guiar pelo cordão de outro, a mesma consciência da existência num Entremeio de participação humano-divina, e a mesma experiência da realidade divina como o centro de ação no movimento da questão à resposta. Ademais, há a mesma consciência das intuições recém-diferenciadas do sentido da existência; e em

³⁶ “Both Plato's eroticism of the search (*zetesis*) and Aristotle's intellectually more aggressive *aporein* recognize in “man the questioner” the man moved by God to ask the questions that will lead him toward the cause (*arché*) of being. The search itself is the evidence of existential unrest; in the act of questioning, man's experience of his tension (*tasis*) toward the divine ground breaks forth in the word of inquiry as a prayer for the Word of the answer.”

³⁷ “the philosopher could understand the gospel as the answer”

ambos os casos essa consciência constitui um novo campo de tipos humanos na história que Platão descreve, primeiro, como o homem espiritual (*daimonios aner*) em quem o movimento ocorre; segundo, o homem de outrora, da existência mais compacta, o mortal (*thnétos*) no sentido Homérico; e terceiro, o homem que reage negativamente ao apelo do movimento, o homem estúpido ou tolo (*amathés*). (*ibid.*, p.192)³⁸

Apesar de o núcleo noético ter permanecido o mesmo no evangelho, a novidade extraordinária por ele trazida consistia na “irrupção divina na existência de Jesus”. (*ibid.*, p.192). Para Voegelin, o movimento evangélico se diferenciava do platônico-aristotélico pelo que este último entendia quanto ao que fosse uma *homonoia*, uma comunidade espiritual ao abrigo da qual estariam os homens nascidos do espírito. Segundo ele, Aristóteles teria compreendido a *philia politike*, amizade política, como uma comunidade espiritual da qual só faziam parte os homens que “vivessem sob o amparo do *nous*, isto é, em acordo com a parte divina neles presente”. (VOEGELIN, 2000. p.150)³⁹. À medida que, sob o amparo desta comunidade, os homens são iguais somente “mediante o amor de seu *self* noético” (*ibid.*, p. 150)⁴⁰, condição sem a qual a amizade seria impossível, o *nous* é o que se vai tornar o vínculo comum entre eles. Se, porém, esta comunidade fosse constituída por desiguais, o vínculo social resultaria frágil. (*ibid.*, p. 150). Em vista disso, Voegelin observa que, para Aristóteles, uma “amizade seria impossível entre Deus e o homem em razão de sua radical desigualdade.” (*ibid.* p.150)⁴¹. Porquanto tal amizade entre o homem e Deus seria impossível, as articulações em torno da busca da alma humana pelo fundamento divino voltavam-se mais para o lado humano, uma vez que a realidade divina na direção da qual se orientava o

³⁸ “*The noetic core, thus, is the same in both classic philosophy and the gospel movement. There is the same field of pull and counterpull, the same sense of gaining life through following the pull of the golden cord, the same consciousness of existence in an InBetween of human-divine participation, and the same experience of divine reality as the center of action in the movement from question to answer. Moreover, there is the same consciousness of newly differentiated insights into the meaning of existence; and in both cases this consciousness constitutes a new field of human types in history which Plato describes as, first, the spiritual man (daimonios aner) in whom the movement occurs; second, the man of the earlier, more compact type of existence, the mortal (thnétos) in the Homeric sense; and third, the man who reacts negatively to the appeal of the movement, the dullard or foolish man (amathes).*”

³⁹ “*live in agreement with the nous, that is, the divinest part in themselves.*”

⁴⁰ “*through the love of their noetic self*”

⁴¹ “*friendship was impossible between God and man because of their radical inequality*”

homem tendia a permanecer silente, não-responsiva, em sua remota e “inamovível transcendência” (*ibid.*, p.150). Deste modo, não obstante se volte a alma humana “para a realidade divina”, ela “não encontra um movimento responsivo proveniente do além”. (*ibid.*, p.150)⁴². A esse tipo de movimento, pelo qual seria marcada a filosofia clássica, Voegelin dá o nome de verdade antropológica, uma vez que, como vimos, o seu enfoque está mais no lado humano que no divino; e, se por um lado, tal movimento agudiza a inquietude, bem como potencializa a disposição inquiridora do homem na busca pelo fundamento divino, por outro, malgrado lhe medre o apetite, mantém insaciada a sua fome. O divino em busca do qual os filósofos despendem seus esforços permanece silente. A verdade cristã, a seu turno, haverá de se distinguir desta verdade antropológica precisamente no ponto em que ela faz daquela realidade divina, remota e inamovível, um movimento, já agora responsivo, em direção à alma humana: “A autoridade crítica sobre a velha verdade da sociedade [cosmológica] que a alma obteve através de sua abertura e orientação em direção à medida invisível foi agora confirmada pela revelação da medida ela própria.” (*ibid.*, p. 150-1)⁴³. Esta confirmação pela revelação da medida invisível corresponde, precisamente, ao movimento responsivo que faltara à articulação noética grega, da qual ela se distingue precisamente no ponto em que Deus, através de sua teofania em Jesus, forma com o homem uma “experiência de mutualidade”. (*ibid.*, p.150). O Deus que vai ao encontro dos homens, numa paráfrase do relato do evangelista Lucas⁴⁴, também vem trazer fogo à terra, e a separação ao invés da paz.

O fogo, bem como a separação, darão o tom da relação desta revelação em face da cidade, com a qual intensificará de tal maneira a tensão anteriormente presente na relação do filósofo frente à pólis, que, à primeira vista, não nos soaria de todo exagerada a acusação de Walter Friedrich Otto, para quem um Deus assim, como um “absolutamente outro”, nada interessado na cidade dos homens,

⁴² “*in his immovable transcendence; [...] out toward divine reality, [...] it does not meet an answering movement from beyond.*”

⁴³ “*The critical authority over the older truth of society which the soul had gained through its opening and its orientation toward the unseen measure was now confirmed through the revelation of the measure itself.*”

⁴⁴ Lucas 12,49;51

tornaria a realidade do mundo dessacralizada. (OTTO, 2006. p.86). A intensificação da tensão, desta feita, repousaria inteiramente no movimento pelo qual o *Deus Absconditus* se torna o *Deus Revelatus*.

O ambiente helenístico-romano, povoado, à maneira homérica, de deuses sem cuja intervenção nada nele acontecia (*ibid.*, p.48), dispunha de toda uma *theologia civilis* voltada para a manutenção da ordem pública por meio do culto aos deuses da cidade. Havia, por essas alturas, um entendimento atribuído por Santo Agostinho a um certo Marco Terêncio Varrão (116 a.C. – 27 a.C.)⁴⁵, segundo o qual a teologia se dividiria em três gêneros: o mítico, o físico e o civil. Nas palavras de Agostinho:

Que vem então a ser isso de haver três gêneros de teologia, isto é, da ciência racional dos deuses: a teologia mítica, a teologia física e a teologia civil? Se o uso do latim o permitisse, chamaríamos «fabular» à primeira; chamemos-lhe, porém, «fabulosa»; efectivamente, «mítica» deriva do grego *μυθος* que significa próprio das fábulas. Quanto à segunda, já se chama, na linguagem habitual, «natural». À terceira, a teologia civil, foi o próprio Varrão quem lhe deu este nome latino. (AGOSTINHO, 1996. p.569)

Agostinho tomava a teologia mítica ou fabulosa, atribuída ao ofício dos poetas, por uma irrealidade fantasiosa, descartável, que fora distinguida da teologia natural precisamente em virtude de sua intrínseca falsidade. A teologia natural, ofício dos filósofos, à qual somente a verdade interessa, ocupar-se-ia, por sua vez, da “teoria da natureza do divino como revelado na natureza da realidade”; e, uma vez que seu objeto é a verdade, “somente [a] teologia natural poderia ser chamada religiosa em sentido próprio, pois uma real religião significava, para Sto. Agostinho, uma religião que é verdadeira;” (JAEGER, 1947.

⁴⁵ A abordagem de Varrão é anterior à Era Cristã e se acha em sua *Antiquities*, obra completada certamente durante o ano 47 A.C. Como observa Voegelin (2000, p.153), Varrão certamente não inventou a classificação tripartite da teologia, mas a foi buscar numa fonte grega, dada a terminologia grega conservada, como se vê a seguir: “*Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi.*” In: M. Schanz, Tomo 1, 1909 § 187, p. 434. Segundo Werner Jaeger (1948, p.193), *Mythicon* e *Physicon* foram, respectivamente, traduzidos para o Latim, antes mesmo de seu uso por St. Agostinho, como *theologia fabulosa* e *theologia naturalis*.

p.2)⁴⁶. A teologia civil, porquanto deitava raízes na cidade, revestia-lhe de uma sacralidade de tal modo indispensável, que, para o entendimento da elite culta da época⁴⁷, não poderia a cidade “ser concebida como subsistindo sem sua sacralidade, ou religião, que é seu próprio fundamento, sua própria força de coesão.”(LEHMANN, 2016, p.85). No instante, porém, em que Agostinho reduz estes três gêneros de teologia a dois tipos, a saber, o natural e o civil, e, em fazendo isto, lança contra o tipo civil a acusação de falsidade que lançou contra o tipo mítico ou fabuloso, terá, neste ponto, dado início ao choque subversivo pelo qual se achará ameaçada a ordem sacral da sociedade. Ao que diz o hiponense:

Alguém dirá: distingamos essas duas classes de teologia, a mítica e a física, isto é, a fabulosa e a natural, da teologia civil de que se trata agora, como o próprio Varrão as distinguiu; e, para já, vejamos as suas explicações acerca da teologia civil. Claro que bem vejo porque é que ela se deve distinguir da fabulosa: é que esta é falsa, vergonhosa, infame. Mas querer separar a teologia natural da civil que mais é do que confessar que até mesmo a civil é mentirosa? Porque, se aquela é verdadeiramente natural — que tem ela de repreensível para ser excluída? E se esta, a chamada

⁴⁶ “*theory of the nature of the divine as revealed in the nature of reality. Only natural theology could be called religion in the true sense, since a real religion meant for St. Augustine a religion which is true;*”

⁴⁷ Figura de marca maior dessa elite, Cícero, para Voegelin, é a principal fonte romana dessa experiência arcaica, para a qual a cidade e a religião eram inseparáveis. Cícero, para Voegelin, surge como um interessante apologista da experiência arcaica antes de sua dissolução pelos filósofos místicos. Como se vê em Scipio, no diálogo do *De re publica*, a discussão pode percorrer todas áreas das ensinanças gregas, desde que elas possam ser úteis à ordem social. Se, porventura, entrarem em choque as verdades da *vita civilis* contra as da *vita quieta* dos sábios, às primeiras se deve dar preferência. Observa Voegelin: “Sutilmente Cícero apresenta diferentes fontes de autoridade quando ele opõe o *princeps philosophiae* Sócrates ao *princeps civis* Cotta; a *auctoritas philosophi* se choca com a *auctoritas majorum*. O dignitário do culto romano não está inclinado a duvidar dos deuses imortais e sua adoração o que quer que contra isso se diga. Em matéria de religião ele seguirá os pontífices que o precederam no ofício e não os filósofos gregos.” (VOEGELIN, 2000. p.159). “*Subtly Cicero suggests the different sources of authority when he opposes the princeps philosophiae Socrates to the princeps civis Cotta; the auctoritas philosophi clashes with the auctoritas majorum. The dignitary of the Roman cult is not inclined to doubt the immortal gods and their worship whatever anybody may say. In matters of religion he will follow the pontiffs who preceded him in the office and no Greek philosophers.*” Se, contudo, uma escolha se precisar “ser feita entre os dois estilos de vida, a *vita civilis* do estadista é preferível à *vita quieta* do sábio”. (*ibid*, p. 161). “[...]be made between the two ways of life, the *vita civilis* of the statesman is preferable to the *vita quieta* of the sage”. Cícero, portanto, compreende com acuidade ímpar o tipo de crise a que dará origem a revelação cristã na sua empresa de dessacralizar a cidade.

civil, não é natural — que mérito tem ela para ser admitida?
(AGOSTINHO, 1996. p.571)

Diferentemente do que por bastante tempo se atribuiu ao paganismo da religião civil, a saber, sua suposta incompatibilidade com a noção do *φύσει θεός*, do deus único, do qual a teologia natural se ocuparia, não teria havido no politeísmo uma intrínseca desavença com relação à consciência da unicidade divina. Os deuses vários e visíveis, dos quais a ordem sacral da sociedade é composta, derivariam a sua divindade do deus único, o oculto *Deus Absconditus*, cuja divina magnanimidade tomavam emprestado. Um exemplo de semelhante atitude estaria nos Hinos do deus egípcio Amon, datados da Dinastia XIX, os quais nos dão testemunho de um deus que está sempre “escondendo-se... dos (outros) deuses, de um modo tal que sua cor mesma é desconhecida.”(PRITCHARD, 1969. p.367)⁴⁸; e que está “longe do céu, tanto quanto ausente do Submundo, de sorte que os deuses lhe não podem conhecer a forma verdadeira. Sua imagem não está manifesta em escritos. Não há quem o possa testemunhar.” (*ibid.*, p.367)⁴⁹. Malgrado esse deus assuma a forma do deus desconhecido, a que o mundo grego chamaria *agnostos*, e o latino *absconditus*, vai ele cumprir o papel da divindade universal da qual os deuses específicos — os conhecidos da cidade —, se vangloriariam “para se engrandecerem *por meio* [itálico nosso] de sua beleza”(*ibid.*, 367)⁵⁰. Esse tipo de consciência, dos deuses específicos como sendo deuses por meio e em função do deus único, como observa Walter Otto, está longe de ser estranho à religiosidade dos gregos antigos, de cuja fonte o mundo romano havia fartamente bebido. Em vista disso, afirma Otto:

O politeísmo da religião grega, que escandaliza os fiéis de outras religiões, não se contrapõe ao monoteísmo; ao contrário, é, talvez, sua forma mais sutil. O que quer que se diga em casos particulares sobre providenciais disposições divinas, em suma resulta sempre o mesmo, a saber, que foi tudo obra da vontade de Zeus. Ele é, pois, de uma grandeza única, que tudo compreende. Já em Homero se exprime a unidade divina através de fórmulas recorrentes a dizer que a tudo regem os “deuses” ou o “Deus”.

⁴⁸ “concealing himself from the (other) gods, so that his (very) color is unknown.”

⁴⁹ “... is far from heaven, ... is absent from the Underworld, (so that) no gods know his true form.9 His image is not displayed in writings. No one bears witness to him.”

⁵⁰ “to magnify themselves through his beauty,”

Porém os gregos não seriam o povo de espírito mais vivo se a prodigiosa multiplicidade do Ser não lhes houvesse falado de uma pluralidade de formas diversas do Divino, todas elas infinitas e eternas, mas só em conjunto capazes de compor a divina totalidade. Conforme o expressou um dos antigos, eles julgavam mais piedoso venerar o divino em toda a sua magnificência, onde e como quer que este se manifestasse, a fazer todo o possível para reduzir a um só ser todas essas múltiplas manifestações. *Pois bem longe deles estava a idéia servil de um deus ciumento que a seu lado nada tolera* [itálico nosso].(OTTO, 2006. p.114-115).

O deus ciumento, de que fala Walter Otto, será precisamente o deus que se separa das divindades específicas, cosmológicas, e vai com elas se inimizar. Essa separação resulta de um movimento em que: 1) Surge uma consciência mais acentuada da diferenciação entre o único e os vários deuses. 2) Os vários deuses são tomados por obra de mãos humanas, e o deus único, a exemplo da acepção deutero-isaíaca⁵¹, será, doravante, elevado ao posto de criador e, por conseguinte, senhor de toda a sua criação. Há aqui uma mudança decisiva, do primeiro para o segundo caso, à qual nos devemos atentar: o deus que se torna o criador do universo, bem como senhor de toda a criatura, fará de toda a criação um espelho no qual se ache refletida a sua imagem. No instante mesmo em que se podem achar vestígios, na criação, desse deus outrora *absconditus*, ele se torna, a um só tempo, o deus invisível intocado e o “deus conhecido que até mesmo censura os homens por não o conhecerem tão bem quanto deveriam, do mesmo modo como Paulo censura os pagãos por não conhecerem Deus apesar de ele ter-se revelado em sua criação” (VOEGELIN, 1990. p.197).⁵² Por comportar essas duas qualidades, de um lado abscondito e de outro revelado, ele fatalmente entrará em choque com os deuses cosmológicos, visíveis. Quando, desta feita, vem o deus desconhecido revelar-se de todo em Cristo, passam a ser ameaçados os deuses

⁵¹ Segundo Voegelin (1990. p.197), em Isaías 40,12-14, o profeta enfrenta a dificuldade de um deus ao mesmo abscondito, como Amon, mas também senhor de uma criação cuja criaturalidade atesta sua existência. Na linha mesma do movimento a partir do qual o deus oculto se torna conhecido através de sua criação, Voegelin elabora a distinção entre Amon e Yahweh: Amon é *causa sui*, repousa em si mesmo como causa de si próprio, na sua intangível e misteriosa intocabilidade; Yahweh, por sua vez, malgrado também *causa sui*, é, distintamente, *causa rerum*, causa de tudo quanto há, de todas as coisas cuja presença apontam para Ele, o Deus quem as criou.

⁵² “a known god and even berates men for not knowing him as well as they should, very much in the manner of Paul berating the pagans for not knowing God though he has revealed himself in his creation.”

derivativos, cuja divindade faziam derivar, como vimos, da realidade divina universal. Por conseguinte, a ordem sacral de que eram patronos daí em diante deverá ser subvertida. No caso cristão, Cristo passa a cumprir a função dessa realidade divina universal e, porquanto revelado, tendo vindo ao encontro dos homens, terá dado curso ao evento decisivo em virtude do qual os outros deuses visíveis serão expulsos como impostores. Nesse ponto, a epifania de Cristo terá engendrado uma consciência tal que, por sua ocasião, achar-se-ão dessacralizados tanto a cidade quanto os deuses que lhe animavam as instituições e a mantinham coesa. Vai Cristo se tornar tão bem conhecido quanto os deuses da cidade, mas com o acréscimo de que também ele assumirá o posto de deus único. Encontra-se, em estado bruto, a experiência que logo seria burilada pela pena de Agostinho, para quem a cidade terrena não poderia jamais ser o núcleo de onde se origina a religião, mas, inversamente, seria ela a coisa fundada pela religião verdadeira. A cidade é aí desmistificada, os deuses dela se evadem, e a única cidade na qual se acha algum deus é a cidade celeste, morada

do Deus verdadeiro⁵³, desde a qual Ele governa a cidade dos homens. Como

⁵³ Há um outro aspecto relevante a respeito dessa novidade que traz consigo a revelação cristã. O Deus verdadeiro, fundamento último de toda ordem, sendo a um só tempo o *absconditus* e o *revelatus* dificulta em muito a articulação de um símbolo que, ao traduzir a experiência Deus/homem, consiga se manter estável. Esse símbolo será tão mais instável quanto menos esse Deus queira abrir mão de seu aspecto abscondido. Etienne Gilson abordará essa problemática em *O Espírito da Idade Média*, no qual explora o Deus cristão como um deus infinito acerca do qual os gregos não podiam pensar, uma vez que infinitude, para o grego, remeteria à noção de incompletude e imperfeição. Segundo assinala Gilson, uma das diferenças mais marcantes entre a especulação grega e cristã repousa na primazia que o ser, para o cristão, exerce sobre o bem. As implicações disso são, para o dizer o mínimo, importantíssimas, pois o bem (*to agathon*), para o grego, remonta à ideia de acabamento, fechamento e, por conseguinte, de limite. Deus, para o filósofo cristão, necessária e naturalmente é perfeito, mas não em virtude desse acabamento, e sim, em virtude de sua imutabilidade, pois sendo imutável, nada lhe pode ser retirado ou acrescentado. Por outro lado, se o seu ser não é em virtude da perfeição, se o seu *esse* é ato puro, *essens*, pelo que se pode dizer que Deus é *sendo*, a própria perfeição é um modo do seu ser e, deste modo, posta pelo seu ser enquanto ato puro. Por esta razão, não poderia haver nenhuma determinação nem condicionamentos, segundo a especulação cristã, pelos quais o ser de Deus deveria ser determinado. Assim infinito e incondicionado, é, como perceberá Gilson, inominável. Senão vejamos: “A ideia de que o que é o ser por definição possa receber o que quer que seja de fora é contraditória, porque o que ele teria a receber faltaria à sua atualidade. Assim, dizer que Deus é o ser equivale a postular sua aseidade. Mas é preciso entender-se sobre o sentido dessa expressão. Deus é por si num sentido absoluto, isto é, a título de Ser ele desfruta de uma completa independência tanto em relação ao interno quanto ao externo.” (GILSON, 2020. p.72) Como o ser, para a especulação cristã, é Deus, à maneira do “eu sou” de Êxodo, Sua identificação com o Ser, com o qual Sua essência, segundo São Boaventura, se identifica, começa, claro está, pela revelação bíblica, o que reafirma a velha máxima: “*credo ut intelligam*”; mais ainda, se o ser de Deus não encontra acima de si o *agathon*, sua perfeição não consiste em ser “acabado e fechado”, razão pela qual bem pode Ele comportar aquilo que para os gregos estava em oposição à perfeição: a ilimitação. Ao que diz Gilson (*ibid.* p. 73): “Deus é, portanto, o ser puro em seu estado de completo acabamento, como pode ser aquilo a que nada poderia se acrescentar, nem de dentro nem de fora. Mais ainda, ele não é perfeito de uma perfeição recebida, mas de uma perfeição, se assim podemos dizer, existida, e é nisso que a filosofia cristã sempre se distinguirá do platonismo, independentemente do esforço que muitos façam para identificar uma e outro. Mesmo admitindo-se que o verdadeiro deus de Platão é a Idéia do Bem, tal como ele a descreve na República (509 B), mesmo assim só se atingiria com isso, como termo supremo, um inteligível, fonte de todo ser porque fonte de toda inteligibilidade. Ora, o primado do Bem, tal como o pensamento grego o concebeu, obriga a que se subordine a ele a existência, ao passo que o primado do ser, tal como o pensamento cristão o concebeu sob a inspiração do Êxodo, obriga a que se subordine o bem a ele [grifo nosso].” Ora, sabemos aí que Deus não deve ao *agathon*, à perfeição, à ideia de acabamento, ou ainda, a de completude, o Seu ser, e assim é justamente porque, sendo a perfeição *um modo* do seu ser, Ele não precisará abrir mão da perfeição à guisa de ser infinito. Mas se é, com efeito, infinito, nele não se poderão achar quaisquer limites, do que resultará, observa Gilson, que Ele fugirá a toda e qualquer tentativa de denominação ou conceituação. Diz o francês: “Visto sob esse aspecto, o Ser divino desafia mais que nunca a abrangência dos nossos conceitos. Não há uma só das noções de que dispomos que, de certo modo, não falhe quando tentamos aplicá-la a ele. Toda denominação é limitação; ora, Deus está além de qualquer limitação, logo está além de qualquer denominação, por mais elevada que seja [grifos nossos]. Em outras palavras, uma expressão adequada de Deus seria Deus. É por isso que, quando a teologia cristã postula uma, postula somente uma, que é o Verbo; mas nossos verbos, por mais amplos e abrangentes que sejam, só dizem uma parte do que não tem partes e se esforçam para fazer caber numa essência o que, conforme a expressão de Dionísio, é superessencial.” (*ibid.* p.75). O Deus que, se de um lado é inominável e inabarcável; e, de outro, é o fundamento último da nova ordem, acabará fatalmente por elevar a tensão entre a cidade e a ordem divina. O resultado foi que por bastante tempo a experiência da revelação tornou impossível

apregoa o hiponense:

Este Varrão é ele próprio quem confessa ter tratado primeiramente das coisas humanas e em segundo lugar das divinas pela simples razão de que foram as cidades o que primeiro existiu e depois é que estas criaram a religião. Mas o certo é que a verdadeira religião não provém de cidade alguma terrena. É ela precisamente que dá origem à cidade celeste. Quem inspira esta cidade e é seu mestre é o Deus verdadeiro que concede a vida eterna aos seus adoradores. (AGOSTINHO, 1996. pp.565-6).

Como a experiência romana não era familiar a uma separação, assim tão radical, entre a comunidade dos deuses e a cidade historicamente concreta, a estranheza foi de tal modo sentida, que os crentes nos deuses cosmológicos, os da cidade, logo levantaram contra os adeptos do movimento cristão a acusação de ateísmo. Eram, como dá provas Agostinho, ateus de fato, devotos de um ateísmo segundo o qual os deuses da cidade eram fruto senão de fantasia, representados por ídolos não menos falsos e nada mais nada menos que produtos da manufatura humana. Como observa Jaeger na disposição agostiniana:

A filosofia grega é a genuína teologia natural porque é baseada na intuição racional da natureza da própria realidade; as teologias do mito e Estado, pelo contrário, nada têm a ver com a natureza, mas são meras convenções artificiais, inteiramente criadas pelo homem. St. Agostinho o próprio diz que essa oposição é a base mesma do conceito de teologia natural. (JAEGER, 1947. p.3)⁵⁴.

Tratar a teologia do Estado como mera convenção, fruto do engenho humano e nada mais, haveria de pôr em risco justamente a ordem social romana,

a uma ordem política que tivesse como representante existencial essa ordem divina qualquer estabilidade. Ver, por exemplo, em Voegelin (2000. p.174), as tentativas de fazer o monoteísmo cristão coexistir com os deuses da cidade. Também o comentário de Voegelin, na mesma obra, à refutação de Eusébio por Agostinho: não se podia reconhecer a *Pax Romana*, segundo Eusébio, como o cumprimento da profecia escatológica do Sl 46:9: a guerra não havia cessado porque havia guerra entre vários sectos: judeus, cristãos, pagãos e heréticos. As profecias não se haviam cumprido e Agostinho diz tão somente esperar que elas se cumpram, do que se seguiria que o destino do homem cristão não pode ser representado pelo poder temporal.

⁵⁴ "Greek philosophy is genuine natural theology because it is based on rational insight into the nature of reality itself; the theologies of myth and State, on the contrary, have nothing to do with nature but are mere artificial conventions, entirely man-made. St. Augustine himself says that this opposition is the very basis of the concept of natural theology."

causando uma situação de instabilidade política e social em razão da qual o cristianismo viria a ser acusado de subversivo. Como observa Voegelin:

Os Cristãos foram perseguidos por uma boa razão; havia uma substância revolucionária no Cristianismo que o tornava incompatível com o paganismo. A nova aliança estava fadada a aumentar a eficácia social dessa substância revolucionária. O que tornou o Cristianismo tão perigoso foi sua intransigente e radical desdivinização do mundo. (VOEGELIN, 2000. p.169)⁵⁵.

Essa desdivinização do mundo corresponde, segundo Voegelin, a uma experiência de diferenciação sob cuja ótica a realidade será sempre experimentada como uma realidade tensional, na qual de um lado se experimenta uma dimensão transcendente, e, de outro, uma imanente. A ordem presente, do aqui e agora, se verá sempre perturbada por essa outra ordem que nem se deixa absorver pela primeira nem com ela pactua. Esse movimento diferenciador, que começa na revelação sinaítica e encontra tanto na filosofia grega quanto no cristianismo nascente seu ponto mais alto, haveria de constituir talqualmente o ponto mais luminoso e imprescindível de toda especulação teórica, da qual, segundo Voegelin, qualquer ciência política não contaminada pela fé metastática⁵⁶

⁵⁵ *“The Christians were persecuted for a good reason; there was a revolutionary substance in Christianity that made it incompatible with paganism. The new alliance was bound to increase the social effectiveness of this revolutionary substance. What made Christianity so dangerous was its uncompromising, radical de-divinization of the world.”*

⁵⁶ O termo vem do grego *metastasis*, e foi pela primeira vez utilizado por Voegelin no primeiro volume da série *Ordem e História*: significa uma mudança, revolução, ou transmutação radical na constituição do ser. Trata-se, como afirma Voegelin (2014, p.31), de uma “[...] concepção profética de uma mudança na constituição do ser [e que] está na raiz de nossas crenças contemporâneas sobre a perfeição da sociedade, seja através do progresso, seja através de uma revolução comunista.” Fé metastática, portanto, se refere a uma expectativa de transformação quase mágica de uma realidade da qual o homem não é o criador, mas da qual somente participa. Como bem observa Eugene Webb (1981 p.270), o termo foi “[...] posteriormente usado extensivamente para referir a todas transformações irrealisticamente esperadas do homem, sociedade, estrutura da existência, e assim por diante. A forma fundamental de tais expectativas Utopicas é que a fuga da tensão da existência será possível através do movimento para fora da metaxia na direção da identidade ou união com um de seus pólos (transcendente ou imanente). *“Subsequently used extensively to refer to all unrealistically expected transformations of man, society, the structure of existence, and so on. The fundamental form of such Utopian expectation is that escape from the tension of existence will be possible through movement out of the metaxy (q.v.) toward identity or union with one of its poles.”* Essa questão é de suma importância à medida que a fé metastática consiste precisamente num fechamento para o tipo de experiência para a qual se abrem as diferenciações grega e cristã, e em virtude das quais foi possível à filosofia política desenvolver-se criticamente. Dito de outro modo, se a filosofia grega e a revelação cristã foram capazes de contrariar com ordem política vigente e imanente uma outra ordem transcendente mediante a abertura possibilitada pelo *amor Dei*, a fé metastática, por sua vez, atua fechando-se para esse tipo

deve partir. Uma máxima diferenciação foi conquistada entre helênicos e cristãos primitivos, diferenciação na qual toda a abordagem filosófica de Eric Voegelin se apoia e sob a perspectiva da qual analisa todos os movimentos políticos que se fecham ou se abrem para a essa experiência tensional de que viemos tratando até aqui. Nas palavras do filósofo:

Uma vez que se alcançou o máximo de diferenciação através da filosofia Grega e Cristianismo, isso significa concretamente que a especulação teórica está fadada a mover-se dentro do horizonte histórico das experiências clássica e Cristã. Retroceder desse máximo de diferenciação implica em um retrocesso teorético; isto resultaria nos vários tipos de descarrilamento que Platão caracterizou como doxa. (VOEGELIN, 2000. p. 152)⁵⁷

Aqui se vê bem o quão translúcida se nos mostra a postura de Eric Voegelin, com a qual nos ocupamos no tópico 2.1, quando percebemos que sua resistência ao nazismo, bem como a qualquer dos regimes totalitários cuja legitimidade rejeita, muito se deve às razões que o filósofo oferece — do que nos dá provas a sua obra — a essa especulação teórica, clássica e Cristã, com vistas a apresentá-la como a mais perfeita. É a mais perfeita porque, operando essa diferenciação de que fala o autor, estabelece uma lei inexorável para o poder

de experiência e, por conseguinte, acaba por inviabilizar todo desenvolvimento crítico e inquiridor da filosofia. Mais ainda, se a finalidade última desta fé consiste numa “mudança na constituição do ser”, ela precisa negar, a título de exemplo, as causas formais e finais — que Voegelin chamará de problema etiológico em Aristóteles —, que manifestam a natureza própria e essencial de um ente e sobre a qual não se poderia exercer o poder e o controle que Voegelin atribui às expectativas da fé metastática. Como bem observa Gilson, a quem Voegelin tinha por um grande mestre, fé metastática bem reflete o tipo de ciência que se tornou dominante na modernidade, para a qual não há mais as causas formal e final são hipóteses dispendiosas e, portanto, descartáveis. Assim o é precisamente porque é empreendida com vistas ao domínio sobre a natureza e, como a causa final aponta para aquilo cuja natureza não pode ser nem alterável nem dominável, torna-se ela uma hipótese dispendiosa, a respeito da qual diz Laplace: *J'ai pas besoin de cette hypothèse*. Nas palavras de Gilson (2009, p.23): “Mesmo se houvesse a causa final, a qual Descartes rejeitou, não há nenhum lugar para ela numa ciência cujo fim é nos fazer senhores e possuidores da natureza. Causa final por sua própria natureza não é suscetível de ser *remodelada* [grifo nosso]. *“Even if there were final causality, which Descartes denied [...], there is no place for it in science whose end is to make us masters and possessors of nature. Final causality by its very nature is not susceptible of being refashioned.”* Como a causa final aponta para uma natureza da qual o homem não é autor, e que, portanto, não poderia por ele ser revolucionada, alterada, a fé metastática precisa torná-la, para usar a expressão laplaciana, um “hipótese dispendiosa”, e, por conseguinte, descartável.

⁵⁷ “*Since the maximum of differentiation was achieved through the Greek philosophy and Christianity, this means concretely that theory is bound to move within the historical horizon of classic and Christian experiences. To recede from the maximum of differentiation is theoretical retrogression; it will result in the various types of derailment which Plato has characterized as doxa.*”

temporal, uma lei de acordo com a qual este poder nada mais é que “... uma espera pelo fim; [sendo] seu presente modo de ser [...] aquele de um *saeculum senescens*, de uma era que envelhece.” (VOEGELIN, 2000. p.184)⁵⁸ Esta será precisamente a razão pela qual, segundo aponta o professor Mendo, o filósofo, na visão de Voegelin, deve ser ateu em face dos deuses da cidade, dessa ordem que *envelhece*, fenece e, portanto, desaparece. Deve haver, por conseguinte, entre o filósofo ou a consciência que tem como horizonte uma ordem transcendente, uma tensão de tal modo acentuada, que os deuses da cidade se vejam a todo instante ameaçados. Trata-se, com efeito, de uma relação competitiva entre as verdades da filosofia e as verdades da cidade. Diz Mendo:

Em vez da atitude ambígua de julgar igualmente medíocres todos os regimes, Voegelin exige sem ambiguidade que a filosofia introduza um *confronto esperançoso entre a ordem da consciência e as formas políticas históricas*. Por algum motivo a filosofia não nasceu nas comunidades cosmológicas de tipo tribal e imperial, criadoras de mitos sociais poderosos, que preservavam a uniformidade dos componentes da comunidade de ser. *Em contraste com esta postura, a atitude filosófica origina verdades competitivas com os "deuses da cidade" podendo mesmo entrar em conflito aberto com os mitos do poder*. Como afirmou Voegelin, *o filósofo é sempre um ateu perante os deuses da cidade* [grifos nossos], um herético face às ideologias e um revoltado ao confrontar-se com as religiões degradadas. (MENDO, 2010. p.282).

A postura do filósofo, portanto, traz sempre consigo a clara consciência da fugacidade da ordem da cidade, cujos deuses teriam o papel de fazê-la parecer não tão fugaz quanto supõe o filósofo. Daí que, tão menos legítimo será o poder secular quanto mais ele se esqueça desta lei, cuja serventia é a de sempre fazê-lo recordar-se de sua *secularidade*, de sua transitoriedade. Há na pessoa de Eric Voegelin, tanto quanto em sua obra, aquele temperamento tradicionalmente animado pelas velhas religiões contra o qual sempre se voltam aquelas tendências pelas quais ele sempre nutriu desconfiança: há uma aceitação resignada, mesmo sobriamente realista, numa disposição que se recusa a crer na possibilidade de

⁵⁸ [...] *Ja waiting for the end; its present mode of being is that of a saeculum senescens, of an age that grows old.*

que se possa baixar na terra o céu; numa atitude que veja nesta convidativa promessa o seu exato inverso, o inferno na terra — promessa de cuja tentação o cristianismo teria, com temporário sucesso, se livrado, pois “Em sua articulação temporal ele [o cristianismo] aceitou a *conditio humana* sem fantasias quiliásticas, enquanto elevou a existência natural pela representação espiritual do destino através da Igreja”. (VOEGELIN, 2000. p.177).⁵⁹ Uma vez vencedora a verdade cristã, a organização política das sociedades haveria de perder todo o encanto e coesão que os deuses pagãos lhe conferiam, motivo pelo qual Eric Voegelin observa nessa diferenciação cristã uma completa desdivinização do poder temporal. Como nos diz:

O conflito entre os vários tipos de verdade no Império Romano terminou com a vitória do Cristianismo. O resultado fatal dessa vitória foi a desdivinização da esfera temporal do poder; e assim antecipou que os problemas especificamente modernos da representação teria algo a ver com a redivinização do homem e sociedade. [...] Assim, por desdivinização deve ser entendido o processo histórico no qual a cultura do politeísmo morreu por atrofia experiencial, e a experiência humana na sociedade se tornou reordenada através da experiência da destinação do homem, pela graça do Deus transcendente, em direção à vida eterna na visão beatífica. (VOEGELIN, 2000, p.175)⁶⁰

A estranheza deve saltar aos olhos dos leitores não familiarizados com a abordagem voegeliniana da política, especialmente em virtude de uma concepção sua, hoje consideravelmente impopular, segundo a qual havia tanto no cristianismo quanto na filosofia grega uma ordem espiritual que punha em xeque a autoridade política, a ordem presente, em todos os lugares de que brotou. A razão é a de que, como comumente se afirma, ordem espiritual ou é fruto de fantasia ou nada é além de um artifício do qual sempre se usam os mais ardilosos quando

⁵⁹ *In its temporal articulation it accepted the conditio humana without chiliastic fancies, while it heightened natural existence by the representation of spiritual destiny through the church.*

⁶⁰ *The clash between the various types of truth in the Roman Empire ended with the victory of Christianity. The fateful result of this victory was the de-divinization of the temporal sphere of power; and it was anticipated that the specifically modern problems of representation would have something to do with a re-divinization of man and society. [...] Hence, by de-divinization shall be meant the historical process in which the culture of polytheism died from experiential atrophy, and human existence in society became reordered through the experience of man's destination, by the grace of the world-transcendent God, toward eternal life in beatific vision.*

querem mais facilmente ascender ao poder, tese reafirmada, a título de exemplo, por Mark Lilla, em seu *The StillBorn God*⁶¹.

Por caminhos diferentes e terminologias não menos díspares, um outro filósofo, nascido e criado em ambiente cultural bem diverso, chega a conclusões de tal modo semelhantes, que traçar os paralelos entre ele e o pensamento de Eric Voegelin, pensamento sobre o qual sua obra lança muitas luzes, se impõe à nossa investigação. Veremos no tópico seguinte como o filósofo inglês, Michael Oakeshott (1901-1990), amplamente conhecido pelo que se convencionou chamar de “ceticismo político”, desenvolve o seu ceticismo ante movimentos políticos quiliásticos lançando mão de uma especulação teórica que Voegelin facilmente tomaria por herdeira da diferenciação teórica de tipo clássico e cristão, à luz da qual o inglês atribui ao que o alemão chama de *Ersatz religion* o exato sentido que esse vocábulo para o último carrega: o de ver na expectativa pela perfeição terrena, levada a cabo por algum movimento político, uma fé ou religião política intramundana. Vejamos de que modo, sob a influência de um arcabouço teórico bem semelhante, ambos os filósofos examinam a realidade política moderna.

⁶¹ Ver (Lilla, 2007).

4 ERIC VOEGELIN E MICHAEL OAKESHOTT: DUAS FILOSOFIAS DA SUSPEIÇÃO

Michael Oakeshott, não obstante o já considerável número de estudos e livros na área de filosofia política desenvolvidos e publicados a respeito de sua obra, permanece, e pode-se dizer indevidamente, pouco estudado no Brasil. Senão por alguns poucos e dispersos pesquisadores, sua obra permanece consideravelmente pouco conhecida no cenário acadêmico brasileiro.

Havendo dedicado boa parte de seus escritos à filosofia política, esfera à qual, a bem dizer, não se resume toda a sua obra, o referido autor tornou-se mais amplamente conhecido pelo temperamento tipicamente cético e pouco eufórico com que se pôs a analisar a política moderna, à qual associou uma tendência religiosamente fervorosa, cujos surtos grandiloquentes tanto chamaram a sua atenção quanto lhe deram o ensejo para escrever uma rica e frutífera obra político-filosófica. Numa época de grande excitação e frenesi políticos, Michael Oakeshott assumiu o papel de Tomé e, não podendo tocar as chagas dos pretensos redentores políticos, granjeou para si um posto de destaque entre os homens de pouca fé.

Sem embargo de toda sua originalidade, parte da antipatia que nutria Oakeshott pelo utopismo político se explica pela tradição conservadora de língua inglesa na qual ele se insere e cujas origens remontam a Edmund Burke (1729-1797). Muito para além de um conservadorismo enérgico, não raro revolucionário, com o qual muito simpatizaram certos autores da filosofia continental⁶², a exemplo de um Spengler (1880–1936) ou Carl Schmitt (1888–1985), a desconfiança de Michael Oakeshott para com o racionalismo na política se deveu muito à comum suspeita que o empirismo inglês sempre lançava contra o racionalismo e as tendências tipicamente modernas de se atribuir à razão

⁶² Ver Mark Lilla, *A Mente imprudente*, 2017

uma centralidade que o mundo político, sobretudo pela complexidade que adquire na modernidade, somente a um custo altíssimo seria capaz de comportar.

Autores de tradições distintas, influenciados por correntes não menos díspares, Oakeshott e Voegelin em muitos aspectos se dão as mãos: o que o primeiro chama de política da fé, o segundo chama de gnosticismo; o que aquele chama de racionalismo, este chama de fé metastática⁶³. Pouco relacionados, não obstante tão próximos, este tópico tem como objetivo justapor ambos os autores e se concentrar nos aspectos de suas obras em que perfeitamente compactuam, justaposição após a qual se fará um cotejo com Nietzsche, a quem Voegelin toma por gnóstico, mas por um gnóstico, segundo tentaremos mostrar, um tanto quanto peculiar.

A justaposição não é gratuita, nem Oakeshott caiu acidentalmente de paraquedas num estudo para o qual seu pensamento fosse de todo vão. Pelo contrário, sua análise da política moderna se desenvolve, assim diremos, precisamente em acordo com os critérios, segundo Voegelin, imprescindíveis a

⁶³ Importa chamar atenção para o fato de que Eric Voegelin consideraria o desprezo pela “razão” o resultado da confusão moderna em torno de uma racionalidade instrumental, fechada ao transcendente, e, portanto, muito aquém da tarefa que os antigos lhe atribuíam. Razão, para ele, significa justamente uma abertura para aquilo a que o racionalismo denunciado por Oakeshott se fecha. É, para ele, um simbolismo no qual se acham condensadas as experiências articuladas de uma ordem transcendente com a qual o filósofo se arma em sua resistência à desordem circundante. Uma vida racional significa, sumariamente, uma vida inquiridora, em face da qual todo e qualquer sistema ideológico, doutrinário e dogmático deveria vir abaixo. Para Ellis Sandoz, ex-aluno de Voegelin e um dos mais afamados comentadores de sua obra, nisto precisamente consiste a revolução voegeliniana: “Em que consiste a Revolução Voegeliniana? Vista negativamente, implica logo uma limpeza geral das maiores estruturas intelectuais do mundo moderno que constituem o clima dominante de opinião que ela tão frequentemente deprecia. Mais especificamente, a limpeza geral afasta tudo do pensamento ideológico por esse ser deformado e doutrinário: *i.e.*, as correntes liderantes da modernidade radical especialmente expressas pelos marxismo, freudismo e positivismo. Todos esses (juntamente com o hegelianismo) geraram a debilitante “dogmatomaquia de respostas” que se formam como “sistemas de ciência” contendores, cada um deles reivindicando para si o monopólio da verdade, porém obscurecendo (mais do que iluminando) uma realidade capaz de sobreviver com uma mostra de validade intelectual apenas por causa da interdição de fazer a Pergunta. O obscurecimento da realidade por meio de sistemas (*scotosis*) e a proibição de fazer a Pergunta como um princípio dos sistemas são, então, as marcas gêmeas do clima reducionista contemporâneo deformante de opinião, que marca nossa era. Em consequência, *a vida do espírito e a vida da razão* [grifo nosso] são virtualmente impossíveis - se não completamente destruídas, ao menos perdendo um fórum público próprio.” (SANDOZ, 2010. p.268). Em outros termos, a vida da razão implica em suspeição, em corajosa disposição de inquirir as bases, via de regra não examinadas, sobre as quais se assentariam os sistemas modernos contra os quais Voegelin se volta. Do ponto de vista político, essa disposição implica em vigília, arma indispensável quer contra o gnosticismo, quer contra aquilo a que Oakeshott dera o nome de racionalismo ou fé política — trata-se, com efeito, de uma filosofia da suspeição.

toda ciência política efetivamente capaz de fazer frente às novidades totalitárias de nossa época. Como, segundo vimos no tópico anterior, esse tipo de análise, para Voegelin, só pode proceder com sucesso se tem em vista a ordem do ser transcendente, para o qual a alma humana se abre, veremos no cotejo de ambos os autores o desenrolar na prática dessa análise. É somente quando se tem em vista a ordem transcendente que se pode, com justiça, examinar até que ponto as opiniões circulantes sobre a correta ordem política estão mesmo em acordo com a ordem do ser. Essa abertura fornece ao filósofo o próprio padrão especulativo ao qual ele submete criticamente a ordem circundante. Observa Voegelin:

Somente quando se tem em vista a ordem do ser como um todo, em sua origem no ser transcendente, pode a análise ser empreendida com alguma esperança de sucesso; pois somente então as opiniões comuns sobre a correta ordem podem ser examinadas quanto ao seu acordo com a ordem do ser. (VOEGELIN, 2000. p.259)⁶⁴

A ordem do ser, doravante, cumprirá o papel de critério de ordem em que uma ciência política se baseia, para somente então, como nos dá exemplo Voegelin, proceder a uma análise crítica dos princípios em que se fundam as organizações políticas em questão. Se, a título de exemplo, “[...] o forte e o bem sucedido são altamente avaliados, eles podem ser contrastados com aqueles que possuem a virtude da *phronesis*, sabedoria, que vivem *sub specie mortis* e agem tendo em mente o Julgamento Final”. (*ibid.*, p.259)⁶⁵. Quer dizer, os fortes e bem sucedidos só podem ser confrontados porque há uma outra ordem aberta ao filósofo e com a qual a ordem dos primeiros não é compatível. Esse tipo de especulação teórica na qual se acham diferenciadas uma ordem imanente, dos fortes e bem sucedidos, e uma outra transcendente, dos sábios e virtuosos, será precisamente aquela que poderia confrontar uma organização política adoecida,

⁶⁴ “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.”

⁶⁵ “[...] 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.”

desumana, alienante, mesmo que ela seja materialmente bem sucedida: “Quando os estadistas são louvados por terem feito seu povo grande e poderoso, como Themistocles e Péricles fizeram Atenas, Platão os pode confrontar com o declínio moral resultante de suas políticas.” (*ibid.* 2000. p.259).⁶⁶ Os protestos tanto de Voegelin quanto de Oakeshott contra uma organização política que achate o mundo humano, aliene-o de sua humanidade, e lhe feche as portas do transcendente, deverão, doravante, ser lidos sob a luz dessa especulação teórica em razão da qual foi possível, de Platão a Voegelin, um confronto decisivo com a crise político-social circundante.

Uma vez que o oakeshottiano tema da política da fé, do racionalismo na política, bem como os voegelinianos conceitos de gnosticismo e *metaxy* são pormenorizadamente tratados, os dois primeiros em *Rationalism in Politics* e *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*; e os dois últimos em *The New Science of Politics, Order and History* e *Science, politics, and gnosticism*, serão estas as obras em que nos concentraremos, ainda que recorramos a outras obras, quer dos respectivos autores quer de comentadores seus.

Dividiremos este tópico em três momentos, um primeiro em que se fará um paralelo entre a política da fé e o gnosticismo, no qual serão analisadas as razões espirituais, bem como as nuances religiosas das quais se alimentam essas duas tendências; um segundo, em que analisaremos as relações e similaridades entre o conceito oakeshottiano de racionalismo e os voegelinianos conceitos de gnosticismo e *metaxy*; e uma terceira, em que faremos um breve paralelo entre os conceitos dos dois autores centralmente discutidos e a figura do homem louco e do santo, ambos de Nietzsche.

4.1 Política da fé e gnosticismo: Oakeshott e Voegelin

⁶⁶“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.”

Diferentemente do que à primeira vista possa dar a entender, a política da fé, como a entende Oakeshott, não possui uma relação necessária com a religião tradicional, a que se atribui, segundo um preconceito tipicamente iluminista, a disposição sectária para uma atividade exclusivamente guiada pela fé e indiferente à razão. Curiosamente, como veremos, bem pode a política da fé, e tende não raro a isso, assumir uma forma diametralmente oposta à fé religiosa, pois, voltando toda a sua esperança para a realização da perfeição na terra, recusa a disposição transcendente daquela, embora conserve não poucos de seus distintivos traços, já agora diminuídos e secularizados. É a esse fenômeno, a título de exemplo, que Voegelin chamaria religião substitutiva ou, em claro alemão, *Ersatz religion*. Todos esses traços distintivos conservados, embora sob uma outra vestimenta, são voltados para o poder da ação humana e sua capacidade de realizar no mundo tudo quanto as religiões tradicionais comumente projetariam no transcendente, além-mundo, ambas dimensões às quais a imaginação, desde os primórdios das manifestações religiosas de que se tem conhecimento, atribuíra o reino perfeito da paz imperturbável e da bonança inesgotável. A política da fé, segundo Michael Oakeshott, assumiria exatamente o papel de fazer desse reino perfeito uma realização terrena, resultado certo do esforço humano, caso empregado da maneira correta. Senão vejamos:

Na política da fé, a perfeição humana é buscada precisamente porque ela não está presente; e, mais ainda, acredita-se que nós não precisamos, e não deveríamos precisar, do trabalho da divina providência para a salvação da humanidade. A perfeição humana será alcançada pelo esforço humano, e a confiança no evanescimento da imperfeição brota aqui da fé no poder humano e não da confiança na divina providência. (OAKESHOTT, 1996, p.23)⁶⁷

⁶⁷ *In the politics of faith, human perfection is sought precisely because it is not present; and further, it is believed that we need not, and should not, depend upon the working of divine providence for the salvation of mankind. Human perfection is to be achieved by human effort, and confidence in the evanescence of imperfection springs here from faith in human power and not from trust in divine providence.*

Como se percebe claramente, objeto do esforço e da ação exclusivamente humanos, a política da fé não depende da providência divina e a ela Oakeshott chama de fé num sentido muitíssimo parecido com o que também já lhe dera Eric Voegelin, isto é, como uma crença segundo a qual a realidade, bem como a imperfeição humanas, seriam de uma só vez alteradas e perfeccionadas através da ação redentora do homem ele próprio. Justamente a essa capacidade auto-redentora que o homem se atribui Voegelin chama gnosticismo.

A filosofia política de Oakeshott, desta feita, lançaria uma luz, se não de todo idêntica, ao menos semelhante à que lança Voegelin sobre disposição da qual se originam e se nutrem as tendências utópicas da política da fé: da fé que vê no poder do homem um poder análogo ao do divino, de um divino morto, certamente, mas de cujos poderes ilimitados o homem, seu incontestado assassino, logo toma posse.

Num sentido muitíssimo semelhante àquele em que Oakeshott compreende a política da fé, motivado pela qual o homem se julga senhor do mundo, Voegelin compreende, usando-se da figura do gnóstico, o movimento do qual o estado resulta como substituto de Deus. Assim a coisa se daria, pois, uma vez cortada a cabeça divina pela qual se orientava e da qual se fazia representante terrena a antiga e pré-moderna ordem política, como diz Voegelin em *The Political Religions*, “[...] o estado toma o lugar do Deus transcendente como condição última e origem de sua própria existência.” (VOEGELIN, 2000., pp. 28-9). E é somente aí, onde o estado se substitui a Deus, que ele se torna o “novo ídolo” e “o dedo ordenador de Deus”, como fala Nietzsche pela boca de Zaratustra (NIETZSCHE. 2016. p. 59), bem como o messias que se atribui o “dever e o poder de salvar a humanidade [...]” (OAKESHOTT, 1996., p.25).

Aqui a aproximação entre ambos os autores, Voegelin e Oakeshott, se bem que já relativamente clara, torna-se curiosamente relevante, porque, se a religião como um fenômeno político é um tema tipicamente creditado a Eric Voegelin, a ele menos frequentemente se lhe presta a devida atenção quando se trata de Oakeshott, não obstante o interesse com que este se ocupa do assunto.

Malgrado a tendência de se interpretar Michael Oakeshott como um autor, segundo os preconceitos de sua época, decididamente secular a quem pouco importam as questões de natureza religiosa, Elizabeth Campbell, em sua análise da obra de Oakeshott, busca defender a tese contrária de acordo com a qual a filosofia política do inglês em muito se nutriria de sentimentos religiosos. Não como um religioso praticante, mas como alguém que fazia uso de figuras tipicamente religiosas das quais não poderia abrir mão para expor sua visão da política, o autor achava, a título de exemplo, na habitual desconfiança com que a religião tradicionalmente encarava as competências humanas, uma figura para ilustrar a desconfiança que ele próprio nutria com relação à política da fé — fé que significa, contrariamente à tendência religiosa, “[...] fé nas capacidades humanas” (CAMPBELL, 2006. p. 165)⁶⁸ desprovidas do limitante “[...] senso de mortalidade, *amicitia rerum mortalium*, que se distancia do fascínio do futuro dourado antevisto pela revelação da fé.” (OAKESHOTT, 1996. p.76)⁶⁹. A política da fé, então, seria “[...] a política da imortalidade, construindo para a eternidade.” (OAKESHOTT, 2006. p.114).⁷⁰ Não custa igualmente destacar a semelhança dessa atitude humilde, que mais facilmente lida com as limitações, com a prudência burkeana — da qual sem dúvidas a filosofia de Oakeshott é herdeira — como nos deixa entrever a figura dos mortos segundo a exposição que dela faz João Pereira Coutinho:

Escutar os mortos, ou pensar nos que estão para nascer, começará por lembrar aos vivos a sua natureza transitória num mundo que não lhes pertence, exceto por empréstimo. Os mortos, tal como os escravos do imperador Marco Aurélio, também nos segredam ao ouvido a nossa própria condição mortal. Somos "inquilinos temporários" de um mundo de "inquilinos temporários". É por estar consciente de sua transitoriedade que o agente político precisa atuar sem caprichos momentâneos, recusando o papel de "legislador da humanidade". (COUTINHO, 2014. pp.62-63)

⁶⁸ [...] *faith in human capabilities*

⁶⁹ [...] *sense of mortality, that amicitia rerum mortalium, which detracts from the allure of the gilded future foreseen in the vision of faith.*

⁷⁰ [...] *the politics of immortality, building for eternity*

A política da fé é sempre a política do tudo ou nada, para a qual é de suma importância uma luta final contra o mal em nome do bem que ela mesma se incumba, na condição de legisladora da humanidade, de trazer ao mundo. É evidente que esse bem pelo qual labuta, uma vez que exige um esforço gigante para sua consecução — e nenhum esforço gigante se conseguiria exigir sem uma justificativa tão grandiloquente — só pode ser encarado como um bem permanente, a chegada do milênio, da nova era em que o céu é baixado na terra.

Ao impulso de se querer baixar o céu na terra, e eis aqui mais um claro paralelo entre os autores, Eric Voegelin dá o nome de imanentização, com o que pretende traduzir o movimento de materialização, ou ainda terrestrialização, da escatologia cristã. Essa interpretação de alguns dos fenômenos políticos dos últimos dois séculos aparece pela primeira vez em seu *The New Science of Politics*, onde também surge, pela primeira vez, o seu famigerado conceito de gnosticismo. A escatologia cristã, bem como tudo em matéria espiritual relativo à religião cristã, pode ser subsumida no conceito mais geral de transcendente — conceito caro a Eric Voegelin e do qual ele se utiliza muito frequentemente, uma vez que representa o pólo contra o qual se revoltam muitas das tendências políticas, especialmente as gnósticas, as quais ele se dispõe a examinar. Aos surtos de grandiloquência que Oakeshott identifica na política da fé, Voegelin, mais além, nos parece lançar uma luz sobre os motivos psicológicos de tais empreendimentos altissonantes, pois a gnóstica “[...] tentativa de imanentizar o significado da existência é fundamentalmente uma tentativa de conduzir o nosso conhecimento da transcendência a uma compreensão mais firme do que aquela que nos daria a *cognitio fidei* — a cognição da fé —; [...]” (VOEGELIN, 2000. p.189)⁷¹.

A relação entre “compreensão mais firme” e a “*cognitio fidei*” toca certamente no motivo psicológico do qual se alimenta essa orientação gnóstica, exatamente porque toda a revolta gnóstica contra o transcendente se explicaria por sua impaciência ante o caráter mais incerto e movediço próprio da *cognitio*

⁷¹ *The attempt at immanentizing the meaning of existence is fundamentally an attempt at bringing our knowledge of transcendence into a firmer grip than the cognitio fidei, the cognition of faith, will afford;*

fidei, razão pela qual buscaria um solo supostamente mais seguro em que se assentar justamente na região oposta e, aparentemente, mais firme, porque mais tangível, da imanência. Ao fazerem da escatologia cristã, e portanto o destino final do homem, uma finalidade a ser perseguida na terra, na dimensão intramundana, já agora sem promessas voltadas para o longínquo paraíso em que só se ingressa depois da morte, mas toda orientada para o paraíso terrestre, mais atrativo e tangível, os movimentos gnósticos produzem, no nível psicológico – por conseguinte na ordem da alma – um conforto que a transcendência, por sua natureza pervasiva e incerta, não poderia oferecer. Como observa Voegelin:

A especulação gnóstica superou a incerteza da fé ao se distanciar da transcendência e ao dotar o homem e sua gama intra-mundana de ação com o significado de realização escatológica. A força espiritual da alma que no Cristianismo era devotada à santificação da vida poderia agora ser desviada em direção à mais atraente, tangível, e, acima de tudo, mais fácil criação do paraíso terrestre. (VOEGELIN, 2000. p.193)⁷²

Certamente, uma das mais ilustrativas descrições da política da fé, que transfere todos os aspectos do tradicionalmente transcendente para uma dimensão terrena, esfera imanente em cuja direção projeta tudo quanto as religiões tradicionais projetariam no transcendente, Oakeshott nos oferece, tal qual a que vimos acima Voegelin oferecer sob a designação de gnosticismo, em seu *Morality and Politics in Modern Europe*. Com direito a todos os ritos, hamartiologia, santos, eleitos e réprobos, assim o inglês descreve o marxismo:

Como os sectários milenaristas do século dezessete, o Marxista acredita que uma nova era está emergindo (uma terceira época na história do mundo) na qual o domínio dos governos “terrenos” (isto é, “capitalista”) serão suplantados pelos domínios dos Santos (o proletariado) sobre os Réprobos (a burguesia), que não possui quaisquer direitos exceto o direito de ser governada e que não pode ser “salva” porque não estão entre os Eleitos. [...] [Os Eleitos]

⁷² *Gnostic speculation overcame the uncertainty of faith by receding from transcendence and endowing man and his intra-mundane range of action with the meaning of eschatological fulfilment. The spiritual strength of the soul which in Christianity was devoted to the sanctification of life could now be diverted into the more appealing, more tangible, and, above all, so much easier creation of the terrestrial paradise.*

devem reivindicar o direito de propagar seus credos (“a verdade”) sem entraves, e absolverão a si próprios de todas as promessas, contratos, engajamentos, tratados, pactos e débitos [...] [Logo] uma “perfeita” condição da circunstância humana [survirá] acerca da qual pouco se sabe, exceto que não haverá lugar nela para o governo como uma específica atividade e que não poderá ser estabelecida em parte alguma com certeza até ser estabelecida em toda parte. Em resumo, não há quase nada na mitologia e na antropologia do Marxismo que não tenha sua contrapartida nos escritos dos sectários Puritanos do século dezessete. A versão religiosa da política do coletivismo, a primeira a aparecer na Europa moderna, sobreviveu quase inalterada, até o nosso mundo contemporâneo, na teoria política do Marxismo. (OAKESHOTT, 1993. pp. 96-97)⁷³

Essa atitude que Oakeshott atribui ao marxismo é deveras semelhante à descrição que Eric Voegelin faz de Marx em seu *Science, Politics and Gnosticism*, em que Marx surge como um gnóstico para quem a verdadeira constituição do ser⁷⁴ deveria ser substituída por uma “[...] ordem intramundana do ser cuja perfeição reside no reino da ação humana.”(VOEGELIN, 2000. p. 305)⁷⁵. Mais ainda, uma vez que todos os esforços seriam na direção de uma substituição da ordem do ser por uma ordem intramundana, na qual se deveria constituir o reino da perfeição, uma filosofia de tipo marxista teria de se fechar “demoniacamente” para uma ordem do ser acerca da qual, daí em diante, não mais se podia inquirir. Salta aos olhos, também aqui, a semelhança entre Oakeshott e Voegelin quanto ao ultimato de ambos sobre Marx, para o primeiro um crente político; para o segundo, um gnóstico. Marx, dirá Voegelin, à medida que se fecha relutantemente

⁷³ *Like the millenarian sectaries of the seventeenth century, the Marxist believes that a new age is emerging (a third epoch in world history) in which the dominion of “earthly” (that is, “capitalist”) governments will be superseded by the rules of the Saints (the proletariat) over the Reprobate (the bourgeoisie), who have no rights save the rights to be ruled and who cannot be “saved” because they are not among the Elect. [...] [The Elect] must claim the right to propagate their beliefs (“the truth”) without hindrance, and they will absolve themselves from all promises, contracts, engagements, treaties, oaths and debts.[...] [Soon] a “perfect” condition of human circumstance [will arise] about which little is known except that there will be no place in it for governing as a specific activity and that it cannot be established anywhere with certainty until it is established everywhere. In short, there is scarcely anything in the mythology and the anthropology of Marxism which does not have its counterpart in the writings of the seventeenth-century Puritan sectaries. The religious version of the politics of collectivism, the first version to appear in modern Europe, has survived almost unchanged [...] into our contemporary world in the political theory of Marxism.*

⁷⁴ Constituição do ser verdadeira seria aquela composta pela tensão entre o imanente e o transcendente, situação contra a qual se revoltam, de Oakeshott, a política da fé, e, do lado voegeliniano, o gnosticismo, ao tentarem, ambas as tendências, reduzir tudo à dimensão imanente.

⁷⁵ [...] “world-immanent order of being, the perfection of which lies in the realm of human action.”

para a ordem do ser transcendente, cai na mesma doença espiritual de que teriam padecido tipos como Comte e o próprio Marx — numa doença cujo sintoma mais marcante é a proibição de qualquer inquirição quanto às questões metafísicas voltadas para o fundamento do ser. Nas palavras de Voegelin:

Na raiz da ideia marxista encontramos a doença espiritual, a revolta gnóstica. [...] A doença mostra as características que nós temos observado no caso de Comte e as características comteanas, por sua vez, pertencem ao padrão mais amplo de doença cientificista e antirreligiosa que o precedeu. A alma de Marx está demoniacamente fechada contra a realidade transcendente. Na situação crítica pós-hegeliana, ele não pode se livrar das dificuldades retornando à liberdade do espírito. Sua impotência espiritual não deixa qualquer caminho aberto senão descarrilamento em ativismo gnóstico. Novamente vemos a combinação característica de impotência espiritual com luxúria mundana por poder, resultando em grandioso misticismo da existência paraclética. E novamente vemos o conflito com a razão, quase literalmente da mesma maneira que em Comte, *na proibição ditatorial das questões metafísicas* [grifo nosso] concernentes ao fundamento do ser, questões que poderiam *perturbar a criação mágica de um novo mundo por detrás das paredes da prisão da revolta* [grifo nosso]. Marx, como Comte, não permite uma discussão racional de seus princípios — você tem de ser marxista ou calar a boca. (VOEGELIN, 1975. p.298)⁷⁶.

A proibição de qualquer inquirição quanto às realidades metafísicas tem como objetivo precisamente impedir todo e qualquer acesso a um realidade sobre a qual o homem não pode exercer domínio — uma realidade tal que imponha limites à ação humana e, por conseguinte, ao que Voegelin e Oakeshott chamam aqui de política da fé e gnosticismo. O impasse dessa perspectiva⁷⁷, importa

⁷⁶ “At the root of the Marxian idea we find the spiritual disease, the gnostic revolt. [...] The disease shows the characteristics that we have observed in the case of Comte and the Comtean characteristics, in their turn, belong to the larger pattern of the scientific, antireligious disease that preceded him. The soul of Marx is demoniacally closed against transcendental reality. In the critical, post-Hegelian situation he cannot extricate himself from the difficulties by returning to the freedom of the spirit. His spiritual impotence leaves no way open but derailment into gnostic activism. Again we see the characteristic combination of spiritual impotence with the mundane lust for power, resulting in a grandiose mysticism of Paracletic existence. And again u'e see the conflict with reason, almost literally in the same form as in Comte, in the dictatorial prohibition of metaphysical questions concerning the ground of being, questions that might disturb the magic creation of a new world behind the prison walls of the revolt. Marx, like Comte, does not permit a rational discussion of his principles -you have to be a Marxist or shut-up.”

⁷⁷ Ver também, desse estudo, a nota 46^a a respeito da fé metastática.

deixar claro, consiste exatamente no que Eric Voegelin (2019, p.389) certa feita apelidou de “idofobia”: medo de uma exame crítico que levaria o “idofóbico” ao “reconhecimento de uma ordem do *logos*, de um *constituição do ser* [grifo nosso]”. Abrir-se a essa constituição do ser implica em abrir-se para uma realidade sobre a qual não se pode exercer domínio, nem qualquer ação transformadora, justamente porque, à guisa de exemplo, a realidade do ser abre para o homem toda uma dimensão que é independente de sua ação, da qual o homem participa, mas sobre a qual não pode exercer domínio. Abre, em suma, toda uma dimensão que não é obra da criação humana. O gnóstico custa a perceber que enxergar na totalidade do mundo uma absoluta plasticidade e indeterminação, em virtude das quais não se possa jamais dizer o que ele é, abre caminho, e já agora irrestritamente, para que tanto o homem quanto o mundo sejam transformados no que quer que seja, inclusive num objeto cuja alienação, curiosamente, o marxismo viria denunciar. Abrir-se ao ser consistiria, portanto, em reconhecer que há na natureza, especialmente a humana, limites que nenhuma instrumentalização ou qualquer empreendimento alienante poderão ultrapassar.

Nesse sentido, a política da fé e sua confiança excessiva na ação humana — no exato sentido da confiança cega que acabamos de ver Voegelin denunciar em Marx — que o voegeliniano gnosticismo toma igualmente por matéria de fé, bem poderiam ser explicadas, no que insiste Campbell, em termos um tanto quanto teológicos, especialmente pela visão política de Santo Agostinho, com cuja obra, a título de exemplo, Oakeshott tinha, sem dúvidas, certa intimidade⁷⁸, e a qual dava os exatos contornos dessa tendência bem característica da política da fé, que surge, nas palavras de Herbert A. Deane numa obra dedicada ao hiponense, como o impulso de “[...] ignorar o seu Criador e seu Governante e colocar-se a si próprio, por sua própria vontade, como o centro do universo. Recusando-se a reconhecer suas faltas e limitações enquanto criatura, ele tenta perturbar toda a ordem do universo por sua perversa imitação de Deus.” (DEANE, 1956, p.17).

⁷⁸ Fato que Elizabeth Campbell explora exaustivamente no capítulo II da obra sua com a qual aqui trabalhamos.

Numa linguagem menos religiosa, Oakeshott fala o mesmo de uma época “[...] exageradamente impressionada com suas próprias realizações e sujeita àquelas ilusões de grandeza intelectual que são características da Europa do pós-Renascença.” (OAKESHOTT, 1962. p.18)⁷⁹. Diz-nos mais, quanto à disposição da política da fé, num sentido ainda mais próximo do da supracitada referência a Agostinho, que a descrença na Providência seria acompanhada por uma crença numa técnica beneficente e infalível que surge precisamente onde não mais está o Deus infalível e beneficente:

Mas dentre suas outras conexões, a [crença racionalista] está certamente relacionada ao declínio da crença na Providência: uma técnica beneficente e infalível substitui-se a um Deus beneficente e infalível; e onde a Providência não estava disponível para corrigir os erros dos homens, mais ainda se fazia necessário prevenir-se contra tais erros. (*ibid.*, p.18)⁸⁰

Curioso observar que, vez ou outra, Oakeshott faz referência, para aludir à política da fé, a Pelágio (350–423), a quem se atribui a heresia pelagiana contra a qual se voltou Agostinho (354-430). A heresia pelagiana em muito se assemelharia à política da fé porque repousa na crença segundo a qual o homem, pela disciplina de sua vontade, poderia não somente salvar sua alma por meio de suas obras, mas buscar, como que por um dever indeclinável, a perfectibilidade e enxergá-la como fruto de seu mérito. Se, de um lado, Agostinho poderia lançar suspeitas sobre a doutrina pelagiana, pela razão de extirpar de todo a Providência ao fazer da perfectibilidade um estado unicamente alcançável pelas obras humanas, Oakeshott podia, de outro, lançar dúvidas sobre a política da fé precisamente por esta fazer da perfectibilidade uma hipótese realizável através da ação humana. Se de um lado — para fins analógicos — pelagianos se acreditavam certos o suficiente para reformar toda a igreja cristã nascente, o

⁷⁹ [...] *over-impressed with its own accomplishment and liable to those illusions of intellectual grandeur which are the characteristic lunacy of post-Renaissance Europe.*

⁸⁰ *But among its other connections, it is [the rationalist belief] certainly closely allied with a decline in the belief in Providence: a beneficent and infallible technique replaced a beneficent and infallible God; and where Providence was not available to correct the mistakes of men it was all the more necessary to prevent such mistakes.*

racionalismo (ou política da fé) via-se plenamente capaz de reformar a política moderna à sua imagem. Segundo observa Campbell:

Mas para Oakeshott, como para Agostinho, tanto o perfeccionismo como o desejo compulsivo por certeza são hostis à doutrina da providência e à ideia de que o universo é uma perfeita criação. Se Pelágio e seus seguidores “pareciam determinados [...] a reformar a igreja Cristã inteira”, o Racionalismo, para Oakeshott, do mesmo modo, parece determinado a reformar a política em sua própria imagem. (CAMPBELL, 2006. p.166)⁸¹

Ainda segundo Campbell, reproduzindo a mesma objeção que fazem Oakeshott e Voegelin, como pudemos ver anteriormente, a política da fé busca obcecadamente a perfeição porque seria alérgica à “incerteza da vida”, em lugar da qual criaria a vida perfeita arranjada por meio de categorias lógico-rationais. Assim, a política da fé ou o que chamamos outrora de racionalismo

[...] depende de uma visão da moralidade que é tanto gnóstica quanto perfeccionista em caráter, uma visão que de uma só vez nega a incerteza da existência e tenta arranjar o todo da experiência usando-se de categorias lógicas e racionais. Ela explicitamente ignora toda pervasividade do mistério na vida humana, arrogantemente ostentando que pode “consertar” esse mistério mediante a criação de um sistema. (*ibid.*, p.189)⁸²

Essa qualidade pervasiva da existência, de mistério fugidio, desperta a cada vez mais no homem da fé política o desejo frenético de se assegurar contra ela, de buscar ávida e desesperadamente um absoluto palpável e imanente sobre o qual fazer repousar a existência. Esse absoluto, para a política da fé, como já vimos, precisa ser buscado na terra, para onde todas as expectativas estão voltadas. À medida que a fé política esconjura a Providência, dela tornando-se dela órfã e, por conseguinte, entregue ao devir terreno, vai, por essa razão

⁸¹ *But for Oakeshott, like Augustine, both perfectionism and the compulsive desire for certainty are hostile to the doctrine of providence and to the idea that the universe is a perfect creation. If Pelagius and his followers “seemed determined [...] to reform the whole Christian church,” Oakeshott’s Rationalism, likewise, seems determined to reform modern politics in its own image.*

⁸² *[...] depends upon a view of morality that is both gnostic and perfectionist in character, a view that at once denies the uncertainty of existence and tries to arrange all of experience into logical, “rational” categories. It explicitly ignores the pervasiveness of the mystery in human life, arrogantly boasting that it can “fix” this mystery by constructing a system.*

mesma, buscar um outro absoluto, já agora terreno, cujo domínio será mais viável e no qual se busque alívio para aquele desespero típico dos que já perderam a confiança no chão em que vinham desde há muito se assentando. O desespero que se busca tranquilizar e arrefecer é justamente o desespero ante a fragilidade da condição humana, perecível, mortal, e que, irritada frente à sua própria fragilidade e ao mundo limitado de que está cercada, haverá de se revoltar tanto contra a sua fragilidade quanto contra o mundo — situação que mais atentamente analisaremos a seguir.

4.2 Racionalismo, Gnosticismo e o conceito de Metaxy

Tem sido comum submeter à crítica aquilo que para muitos foi a marca mais destacada e triunfante do iluminismo: o racionalismo. A crença segundo a qual toda a vida humana e o mundo com que interage o homem poderiam ser submetidos à razão despertou em muitos, de Montaigne (1533–1592) a Hume (1711–1776), para citar alguns dos contemporâneos ao nascimento e desenvolvimento inicial dessa tendência, uma reação, se não de todo contrária, ao menos suspeitosa.

A racionalidade de que Michael Oakeshott desconfia é precisamente aquela a que ele chama “pós-renascentista”, cujo caráter mais geral seria o de se inclinar sempre “[...] pela independência da mente em todas as ocasiões, pelo pensamento livre de todas as obrigações e qualquer autoridade exceto a autoridade da ‘razão’.” (OAKESHOTT, 1962. p.1)⁸³. A essa inclinação de revestir a razão de tal inquestionável autoridade, Oakeshott chama otimista “[...] porque o Racionalista [otimista] nunca duvida do poder de sua ‘razão’ (quando propriamente aplicada) para determinar o valor de algo, a verdade de uma opinião ou a propriedade de uma ação. (*Ibid.*, p.1-2)⁸⁴. Mais ainda, tamanha confiança

⁸³ [...] for independence of mind on all occasions, for thought free from obligation to any authority save the authority of 'reason'.

⁸⁴ His mental attitude is at once sceptical and optimistic: sceptical, because there is no opinion, no habit, no belief, nothing so firmly rooted or so widely held that he hesitates to question it and to judge it by what he calls his 'reason'; optimistic, because the Rationalist never doubts the power of his 'reason' (when properly applied) to determine the worth of a thing, the truth of an opinion or the propriety of an action.

depositada na razão aponta para uma inabilidade, mesmo irritabilidade, ante a pervasividade da realidade a que a experiência humana tem acesso. Tão logo se pressente o mistério da existência, já se criam todos os meios de subjugar-la como que para dela se assegurar. A essa disposição, diz Oakeshott, corresponde uma ausência total da capacidade “[...] de aceitar os mistérios e incertezas da experiência sem qualquer irritabilidade ou busca por ordem e distinção, [...]” restando somente “[...] a capacidade de subjugar a experiência; [...]” (*Ibid.*, p.2)⁸⁵.

O que vimos no subtópico 4.1, a partir da análise dos movimentos político-gnósticos como formas imanentizadas de tudo quanto outrora era projetado no transcendente, se explica, segundo a leitura de Voegelin, por uma intolerância, uma fundamental incapacidade frente a esse caráter de “incertitude”, “indomabilidade”, de que a realidade seria constituída. À consciência desse estado precário no qual se vive o homem, Voegelin chama de metaxia, com o que quer dizer um tipo de experiência de tipo interina no exato sentido em que examinamos no tópico 2. Metaxia é um conceito que o alemão vai buscar em Platão e o qual ele interpreta como “entremeio”, uma experiência de uma tensão irresoluta, entre pólos opostos, para fora da qual não se pode ir sem, com isso, atentar contra o modo caracteristicamente humano de existir. Supor o contrário dessa experiência para a qual a metaxia aponta, segundo Voegelin, resulta na falsa assunção de que se pode apreender de uma vez para sempre o fundamento da existência, aquilo em vista do qual os homens, quer individualmente, quer coletivamente, se orientam. A coisa nunca se deixa apreender de uma vez para sempre, e sua realidade consiste precisamente em iluminações obtidas em graus distintos em virtude dos quais o homem pode ser movido a estar sempre consciente de mais e mais, sem, portanto, nunca se compreender em posse absoluta do fundamento pelo qual se orienta. Assim observa Voegelin:

Essa consciência da metaxia constitui uma área da realidade na qual nós podemos falar daquela realidade da tensão na consciência como uma realidade. E aquilo que a realidade revela é que ela é uma tensão entre o homem que tem consciência e algo

⁸⁵ [...] *the power of accepting the mysteries and uncertainties of experience without any irritable search for order and distinctness, only the capability of subjugating experience; [...]*

que o move a estar consciente e a estar consciente *de mais* [grifo nosso]. (VOEGELIN, 2004. p.363).⁸⁶

A implicação mais imediata disso é que, sendo a realidade humana fundamentalmente constituída de uma tensão, de uma experiência no *in-between*, essa tensão será a única constância da condição humana, fato em virtude do qual nenhuma resolução, menos ainda solução *total*, será possível. Irremediavelmente constituída de pólos incomensuráveis e irreduzíveis, “[...] A metaxia reflete a tensão dialética entre o que Anaximandro considerava como ápeiron (Infinito, Ilimitado) e o que, para Platão, era *hen* (Uno).” (DURAJ, 2021. p.43)⁸⁷. Sendo a alma humana, a *psyché*, a área em que se experimenta essa tensão, torna-se próprio do homem esse existir tensionado, razão pela qual fechar-se em um dos pólos da tensão significa perder de vista a experiência propriamente humana de entremeio, o que, para o filósofo, equivaleria a abandonar a dialética e cair no erro da erística. Senão vejamos: .

A metaxia é o domínio do conhecimento humano. O método apropriado de sua investigação que permanece consciente do status do Entremeio das coisas é chamado “dialética”; enquanto a inapropriada hipóstase do Entremeio, reduzindo-o ao Uno ou ao Ilimitado, é um defeito característico do método especulativo chamado “erística”. (VOEGELIN, 2000. p.244)⁸⁸.

Cair no vício erístico consiste justamente em perder de vista o único método especulativo capaz de abertura para essa situação tensional, para esse movimento tensionado em busca do fundamento do ser. Note-se bem que essa busca, malgrado atinja graus distintos de iluminação, permanece sempre uma busca sem jamais apanhar de uma vez por todas aquilo em busca do qual ela se

⁸⁶ “*This consciousness of the metaxy constitutes an area of reality in which we can speak of that reality of the tension in consciousness as a reality. And what that reality reveals is that it is a tension between the man who has the consciousness and something that moves him to be conscious and to be conscious of more.*”

⁸⁷ *The metaxy reflects the dialectical tension between what Anaximander considered as apeiron (Infinite, Boundless) and what, for Plato, was hen (One).*

⁸⁸ *The metaxy is the domain of human knowledge. The proper method of its investigation that remains aware of the In-Between status of things is called “dialectics”; while the improper hypostasis of In-Between things into the One or the Unlimited is the characteristic defect of the speculative method that is called “eristics” [...].*

move. Para Voegelin, o achado dessa tensão seria precisamente o que “Platão e Aristóteles chamam de filosofia” (VOEGELIN, 2004. p.364); e o “exame da realidade sob a luz dessa tensão é o que Platão chamou de ‘dialética’ e Aristóteles muito frequentemente de ‘analítica’. (*ibid.*, p.364).⁸⁹ Se a dialética traduz bem a realidade interina, de entremeio, para a qual nunca há resolução permanente, mas uma busca constante e insaciável, cair na erística, implica em supor o contrário, isto é, em apontar para o que está sendo chamado de tensão e reduzi-la a um objeto passível de ser dominado e do qual pode o homem se assegurar. Quer dizer, é cair precisamente naquilo que vemos Oakeshott chamar de racionalismo e Voegelin de gnosticismo: no engano de tomar o caráter fugidio e incerto da experiência humana por algo sobre o qual se possa exercer pleno controle. Como característica fundamental dessa sanha pelo domínio, a hipóstase da tensão, isto é, a sua redução a um dos pólos de que é constituída, é sempre o meio a que se recorre, como se para a consecução desta finalidade dominadora, resultasse mais fácil fechar-se à experiência da tensão.

Conquanto o hipostasiamento possa também ser aquele de pender para os lados do Uno, do transcendente e do idealismo, aquele a que mais presta atenção Eric Voegelin pende, a seu turno, para os lados da imanência, ilimitada e caótica, e que “[...] aparece no gnosticismo e no Racionalismo.[...]”. Gnósticos e racionalistas, completa Campbell, “[...] tendem a cair no erro pelo lado da imanência, louvando as habilidades com que os seres humanos podem mudar e controlar suas circunstâncias e ignorar o mistério da existência. (CAMPBELL, 2006. pp.190-191)⁹⁰. É na imanência, como vimos na descrição que faz Oakeshott do marxismo, que se pretende instaurar o novo milênio, fazer surgir uma nova realidade distensionada, onde não haveria mais lugar para qualquer insatisfação. Essa insatisfação, importa relembrar, é fundamentalmente uma insatisfação ante o

⁸⁹ “[...] *this finding of the tension by Plato and Aristotle, that is what they call “philosophy”: to live in that tension and explore that tension. And the exploration of reality in the light of that tension, that is what Plato calls “dialectics” and Aristotle more frequently “analytics.”*”

⁹⁰ “[...] *the other form of imbalanced consciousness—that is, the desire to reject transcendence altogether—that appears in gnosticism and Rationalism. Gnostics and Rationalists tend to err on the side of immanence, praising the abilities of human beings to change and control their circumstances and largely discounting the mystery of existence.*”

mistério de tudo quanto a razão, logo apontaria Oakeshott, não pode enquadrar, dominar.

Mais especificamente, essa razão a quem interessa tudo domar, é aquela a que o inglês chama de técnica, contra a qual ele lança a acusação de reducionista à medida que ela julga possível reduzir tudo no mundo humano, malgrado a variação e complexidade que cada mundo humano apresenta, a um conjunto de “[...] simplificações e definições abstratas [...]” (OAKESHOTT, 1962. p.105)⁹¹ que, não obstante simplórias, são tomadas por um tipo de certeza inabalável. A obsessão com a certeza, à qual o racionalista nunca chega pela investigação, mas da qual sempre parte mais como um ideólogo que como um inquiridor, é um dos aspectos centrais da razão técnica e, não menos, também um sintoma de sua reação alérgica frente a tudo quanto lhe aparente incerto, fugidio. Daí que esse tipo de disposição, como se vê a seguir, não admita críticas, tal o dogmatismo a que se prende.

O cerne da questão é a preocupação do Racionalista com a certeza. Técnica e certeza estão, para ele, inseparavelmente juntas porque o conhecimento certo é, para ele, o conhecimento que não exige olhar para além de si mesmo em busca de sua certeza; conhecimento, a saber, que não somente termina com a certeza mas começa com a certeza e dispõe da certeza do começo ao fim. (*Ibid.*, p.11)⁹²

A certeza em busca da qual corre compulsivamente a razão é a terra firme onde espera fincar os pés justamente por não suportar o estado de coisas a que Voegelin toma por tensional. Um bem reputado comentador da obra do alemão toca o âmago da coisa:

O mistério da realidade é difícil de se suportar [...] Nós ansiamos por certeza: pelo conhecimento absoluto sobre tudo o que somos e de onde viemos, pelo asseguramento de que nossas vidas tenham algum sentido permanente no esquema das coisas, pela imortalidade. A revelação da transcendência torna certo

⁹¹ [...] *abridgments, abstract definitions*[...]

⁹² *The heart of the matter is the pre-occupation of the Rationalist with certainty. Technique and certainty are, for him, inseparably joined because certain knowledge is, for him, knowledge which does not require to look beyond itself for its certainty; knowledge, that is, which not only ends with certainty but begins with certainty and is certain throughout.*

unicamente o fato de que nós não podemos humanamente conhecer as verdades últimas sobre as origens do homem e seu destino; de que nossos anseios, bem como sua consumação, pela verdade, retidão e bondade são incertos; e de que apesar de participarmos enquanto dure a existência na permanência do sentido transcendente, não sabemos nada de nosso futuro ou relação última com o ser imperecível [...] Nada é mais verdadeiro quanto à existência na metaxia do que aquilo que não tem nenhuma resolução, nenhuma solução, no tempo mundano. Toda realização humana é uma busca inacabada dentro de um horizonte do mistério divino. Esse é um fato por demais perturbador para se admitir, um fato que compreensivelmente faz surgir a ansiedade. Mas enfrentar essa ansiedade e respeitar a verdade da metaxia é precisamente o que está envolvido na manutenção do balanço da consciência. (HUGHES, 1999. p. 168-169)⁹³

Tamanha é a perturbação que esse estado de coisas descrito acima causa à sensibilidade alérgica do gnóstico e do racionalista, que sua atitude será sempre a de empregar todos os esforços para eliminá-la. Esses estados de perturbação, inquietude e alergia, curiosamente, aparecem tão frequentemente nos escritos de ambos os autores que não é demais supor que cumprem um papel importante em suas respectivas análises, pois apontam a desordem psicológica – e portanto da alma – como uma das causas disso que ora trazemos à tona. O que, não raro, Voegelin trata em termos de desorientação ou desordem espiritual, Oakeshott o faz em termos de temperamento: “[...] podemos, talvez, ver no temperamento, se não no caráter, do Racionalista, um profundo receio com relação ao tempo, uma fome impaciente por eternidade e uma nervosidade irritável em face de tudo quanto seja tópico e transitório”. (OAKESHOTT, 1962. p.3)⁹⁴

⁹³ *The mystery of reality is hard to bear [...] We long for certainty: for absolute knowledge about what we are and where we came from, for assurance that our lives have some permanent meaning in the scheme of things, for immortality. The revelation of transcendence makes it certain merely that we cannot humanly know the ultimate truths about human origins and destiny; that our yearnings for truth, righteousness and goodness are uncertain of consummation; and that though we do participate as long as existence lasts in the permanence of transcendent meaning, we know nothing of our future or ultimate relation to imperishable being [...] Nothing is more true of existence in the metaxy than that it has no resolution, no solution, in worldly time. All human accomplishment is an unfinished search within a horizon of divine mystery. This is a most disturbing fact to admit, one that understandably gives rise to anxiety. But to face this anxiety and respect the truth of the metaxy is precisely what is involved in maintaining the balance of consciousness.*

⁹⁴ *[...] we may, perhaps, see in the temperament, if not in the character, of the Rationalist, a deep distrust of time, an impatient hunger for eternity and an irritable nervousness in the face of everything topical and transitory.*

O termo ansiedade, *anxiety*, que aparece no comentário de Glenn Hughes, é precisamente o termo com o qual Voegelin busca traduzir os dois termos aristotélicos, *diaporein* e *aporein*: algo próximo de desassossego e inquietação, estados que surgem frente à dúvida, à irresolução, e, por que não, à confusão pela qual sempre se vê confrontado o homem na metaxia, situação via de regra delicada e na qual ele se acha, como o afirma Voegelin, em estado de dúvida ou confusão: “[...] Aristóteles deve caracterizar esse desassossego através de termos mais específicos *diaporein* ou *aporein*, que significam o ato de levantar questionamentos num estado de confusão ou dúvida.” (VOEGELIN, 2000 p.250)⁹⁵. Impasse lógico, questão insolúvel, dúvida insanável são expressões que bem traduzem o sentido que tem para o alemão o termo *aporein*, aporia, e todas apontam para a situação que a metaxia reserva ao homem. Quando, porém, essa situação é vista como insustentável, estágio que Voegelin compreende como pura perversão, a coisa se converte em gnosticismo ou, como descreve comumente nas obras que sucederam a sua *New Science of Politics*, em fé metastática. Tanto aquele quanto este descrevem a mesma atitude: uma atitude para qual todo esse estado de coisas deve logo ser transformado e substituído por uma realidade distensionada, por um paraíso terreno do qual toda ansiedade esteja banida. É da incapacidade de lidar com essa ansiedade, ante o pervasivo e indômito mistério da realidade, que surgem os movimentos gnósticos. Enfrentar esse mistério da realidade, humana e saudavelmente, diria ainda Voegelin “[...] significa viver pela fé que é a substância das coisas pelas quais se espera e a prova das coisas que se não vêem (Heb. 11:1)”. (*Ibid.*, p.403)⁹⁶. Como claro está, a fé cumpre aí o papel da expectativa intermitente pelas coisas cuja realização não é no tempo e na história. A fé, porquanto se volta para o fugidio transcendente, é parte desse mistério que faz tremerem os ansiosos. As coisas escatológicas, pelas quais se espera, caso projetadas na história, serão todas deformadas e farão do mistério algo coisificado, destruído e banido da experiência humana.

⁹⁵ *Aristotle must characterize this unrest through the more specific terms diaporein or aporein, which signify the asking of questions in a state of confusion or doubt.*

⁹⁶ *To face the Mystery of Reality means to live in the faith that is the substance of things hoped for and the proof of things unseen (Heb.11:1).*

Quando as “coisas” escatológicas, pelas quais se espera mas que se não vêem, são metastaticamente deformadas num index escatológico aplicado a coisas a serem esperadas e vistas na “história”, e quando a “fé” que é a substância e prova das coisas escatológicas é correspondentemente deformada num “Sistema de Ciência” Hegeliano, Marxiano, ou Comteano cuja evocação mágica está destinada a realizar as expectativas “historicamente” [...] o Mistério será destruído. (*Ibid.*, p. 403-404)⁹⁷

Ao estado de coisas movediço, inseguro, que se substituiria um “Sistema de Ciência”, através do qual se pudesse prever o advento das “coisas” escatológicas cuja realização, para o gnóstico, teria de ser, como vimos, na história, na terra e no tempo, também seria imposta uma uniformidade baseada, igualmente, numa ideia de perfeição intolerante a toda incerteza e insegurança. A própria atividade política, para o racionalista, apelido que, como já apontamos, dá Oakeshott ao tipo que Voegelin chama de gnóstico, é “[...] reconhecida como a imposição de uma condição uniforme da perfeição sobre a conduta humana.”(OAKESHOTT, 1962. p.6)⁹⁸.

Tanto o gnóstico quanto o racionalista, tanto Voegelin quanto Oakeshott, apontam para a mesma direção: há, nos principais movimentos políticos modernos, uma avassaladora revolta contra isso que um chama de incerteza e imprevisibilidade, e o outro, de tensão, mistério ou entremeio. Se por um lado, ambos os autores, decididamente, não dizem o que dizem com vistas a um plano político definido, quer para definir as diretrizes de um partido quer para servir como parachoques ante os avanços das tendências contra as quais se insurgem, cumprem, por outro, o salutar papel de tornar a crítica atenta, energizada, e intelectualmente bem munida em face dessas perenes desorientações espirituais que vão, fatalmente, fazer da política e dos dissidentes, a primeira, seu instrumento, e os últimos, suas vítimas. Quer em face de uma tradição da qual o

⁹⁷ *When the eschatological “things,” hoped for but unseen, are metastatically deformed into an eschatological index bestowed on things to be expected and seen in “history,” and when the “faith” that is the substance and proof of things eschatological is correspondingly deformed into a Hegelian, or Marxian, or Comtean “System of Science” whose evocative magic is meant to realize the expectations “historically,” [...] the Mystery will be destroyed.*

⁹⁸ *[...] recognized as the imposition of a uniform condition of perfection upon human conduct.*

indivíduo é somente partícipe, mas jamais senhor, quer em face da própria tensão existencial à qual o gnóstico é alérgico, a tendência será a da destruição – ou ao menos a tentativa pertinaz – de tudo quanto represente ao homem uma esfera que o transcende e sobre a qual não pode ele exercer controle. Certamente, há considerável destruição dos símbolos que articulam as experiências de transcendência e participação, no lugar das quais, diz Oakeshott, “[...] o Racionalista põe algo de sua própria autoria – uma ideologia, o resumo formalizado do suposto substrato da verdade racional contida na tradição. (*ibid.*, p.4)”⁹⁹ Um resumo formalizado da verdade racional contida na tradição em muito se assemelha ao que Voegelin não raro atribui à ideologia: a tendência de tomar um recorte pelo todo da realidade. A redução a um mero resumo do que há de real e racional nisso que querem destruir tanto o racionalista quanto o gnóstico culmina precisamente no que, segundo Nelson Lehmann, Eric Voegelin teria percebido como ninguém, a saber, que a obsessão pelo domínio e controle apontam decididamente para

A inabilidade em suportar a tensão existencial ou a incerteza com respeito ao futuro [o que] leva o homem à tentação de criar ilusões intencionais, ou mitologias “científicas”, transferindo expectativas absolutas para factíveis estados perfeitos ou utópicos. Tais ilusões só podem ser contrapostas por um maduro ceticismo, que é a condição para uma verdadeira fé religiosa¹⁰⁰. (LEHMANN, 2016. p.154).

Vimos ao longo do terceiro tópico as experiências que melhor articularam essa abertura para a tensão existencial mediante o que Voegelin chamara de abertura da alma, uma abertura em direção a uma experiência de transcendência em virtude da qual a organização social e política se viram relativizadas, dessacralizadas, e atribuídas a preocupações secundárias. Chegamos, porém, ao momento de tratar de modo mais pormenorizado o movimento inverso: a

⁹⁹ *There is, of course, no question either of retaining or improving such a tradition, for both these involve an attitude of submission. It must be destroyed. And to fill its place the Rationalist puts something of his own making – an ideology, the formalized abridgment of the supposed substratum of rational truth contained in the tradition.*

¹⁰⁰ Nelson usa fé aqui ainda tendo em vista a separação agostiniana de que falamos alhures. Seguindo os passos do hiponense, uma fé que veja no Deus transcendente o seu senhor, fatalmente tornará obsoletos os senhores intramundanos, nada senão representantes fugazes de uma não menos fugaz cidade dos homens.

redivinização daquilo que a experiência de abertura para o divino tornou simples fugacidade, que haveria de ser varrido pelo tempo como tudo quanto pertence a este *saeculum*. Bem observou Lehmann, a redivinização da pólis surge em razão da inabilidade mesma de se suportar o estado tensional pelo qual a existência do reformador social se agonia e em cujo lugar, à guisa de definitiva remediação, ele quererá baixar o paraíso, e, por conseguinte, fazer da pólis terrena, uma vez mais, objeto de devoção religiosa.

5 CRISE DA ORDEM TRANSCENDENTE E REDIVINIZAÇÃO DA CIDADE

As experiências de ordem de tipo transcendente, a que vimos Voegelin dar o nome de macroantrópicas, resultaram tanto no caso grego quanto no caso cristão num choque incontornável com as ordens historicamente estabelecidas no seio das quais elas brotaram. A ordem da alma, uma vez que é fruto de uma experiência supramundana, na qual a ordens cosmológicas, assim vimos, se separam de uma outra superior, supra-cósmica, tornou problemática a estabilização das sociedades por meio de símbolos pelos quais, outrora, as sociedades cosmológicas se orientavam. Quer a pólis grega, quer a *civitas* romana, foram ambas objeto de uma tendência dessacralizante em virtude da qual os deuses da cidade foram expulsos e a cidade, enquanto organização social e política, foi vista na condição de um “*saeculum senescens*, de uma era que envelhece” (VOEGELIN, 2000. p.184). Foi pela pena de Agostinho que a compreensão da política, objeto da cidade dos homens, passou a ser vista em sua absoluta relatividade, temporalidade e transitoriedade.

O movimento de que ora tratamos, contrariamente, tem como caráter decisivo uma tendência absolutamente oposta àquela que a subversidade cristã dos primeiros séculos deu origem. Se inicialmente as experiências de tipo supra-mundanas desdivinizaram a cidade dos homens, o processo de redivinização, pelo contrário, consistiu na marcha inversa da ressacralização, a qual teve início com a conversão das organizações políticas modernas em religiões políticas. Nisto repousa a compreensão, característica de Voegelin, de que o fenômeno caracteristicamente moderno das massas, ao qual se liga o advento do totalitarismo, é, mais que qualquer outra coisa, animado por uma fascinação de natureza religiosa. Essa foi a razão pela qual sua obra tomou por irrelevantes as análises, muito em voga à época, das instituições políticas, personalidades e fatores econômicos; e, na contramão de uma tendência por ele considerada intelectualmente estéril, se concentrou na fascinação religiosa em cuja fonte teriam bebido os regimes totalitários (*Ibid.*, p. 17). A coisa toda era, aos

olhos de Voegelin, muito mais grave. Tratava-se, com efeito, de uma nova ordem secular, mas de uma secularidade imantada de uma áurea sacral, investida, ainda que intramundana, de um caráter religiosamente reverencioso, diante do qual cumpria à maioria dos homens se dobrar e somente a alguns deles liderar, dirigir, e dominar.

Nosso percurso neste tópico começará, portanto, pelo levantamento — a partir das obras de autores que se colocaram o mesmo problema —, do estado da questão em torno da relação problemática entre a política e a religião, analisando o sentido em que se encontram ora separadas ora unidas; e uma vez examinada essa relação, partiremos para a análise de Leo Strauss, na qual se verá como o seu diagnóstico em muito se assemelha ao que também Voegelin diagnosticou de *apocalipse do homem* — uma desorientação espiritual em que a *libido dominandi* passa a ser a regra pela qual se guiam o pensador ou o governante espiritualmente enfermiços, na sanha desconcertante de exercer sobre o mundo poderes mágicos e ilimitados. Nos últimos dois subtópicos, embarcaremos na discussão do antifilosofismo — da recusa em recobrar a experiência de abertura para o ser transcendente — e da deificação do homem, processo ao qual Voegelin dará o nome, à guisa de uma diagnose do caso Engels/Marx, de *revolta gnóstica e egofânica*.

5.1 *Novus Ordo Saeculorum*: o estado da questão

A experiência de abertura, à luz da qual a alma se teria aberto a uma outra ordem para além da ordem intramundana, se fez refletir em muitos dos símbolos que as religiões tradicionais desde há muito carregam consigo. Sem, contudo, adentrarmos no conteúdo de cada religião em particular, atentando-nos, pelo contrário, para as experiências mais gerais da experiência religiosa, à maneira de uma abordagem fenomenológica, olharemos de perto o fenômeno das religiões políticas, dessa nova ordem, tendo sempre em vista as noções de *dependência*, *totalmente outro*, bem como *sagrado e profano*. Dependência é o traço decisivo da experiência religiosa segundo Schleiermacher (2016. p.13); para Rudolf Otto (2007. p.58), é na experiência de uma realidade “totalmente outra” (*Das Ganz*

Andere) que reside o ser religioso; e, por último, mais um traço que se somará aos anteriores, serão os pares “sagrado e profano” os “dois modos de experiência que fundamentalmente caracterizarão, para Mircea Eliade (1987, p.14), o seu *homo religiosus*. Todas as três definições se completam e formam em conjunto a experiência religiosa prototípica por intermédio da qual veremos com mais clareza o que Voegelin compreendia por religião política¹⁰¹.

Se, por um lado, a experiência da dependência constitui um dos traços fundamentais e inamovíveis da experiência religiosa tradicional, por outro, em sua forma política e, portanto, imanentizada, ela haverá de assumir outros contornos, diferentes significados. No caso religioso, a dependência está diretamente relacionada com a experiência da “criaturalidade”, da finitude e da dependência. Trata-se, com efeito, de uma ordem de coisas de tal modo precária, que esta mesma criatura, em virtude de sua finitude criatural, haverá de buscar na dimensão sacral da experiência algo como um arrefecimento para a ansiedade existencial em que resulta a percepção da precariedade essencial da existência humana. Essa dimensão a que pertence o sagrado, claro está, é experimentada como o para além do vulgar, do cotidiano, do profano, esfera da qual ela se distingue por se manifestar como uma realidade totalmente outra, separada e intocada. Quando o caso, doravante, for o político-religioso, essa tensão entre os pólos separados sofrerá um processo de distensionamento, e o que se achava antes separado é compreendido, já agora, como unido, imanentizado. É daí que se conclui que a religião política seja fundamentalmente intolerante ao caráter

¹⁰¹ O próprio Eliade estende esses dois modos de experiência, o sagrado e o profano, à experiência do homem em geral, não estando eles limitados à experiência religiosa. Dirá ele: “O leitor logo perceberá que o sagrado e o profano são dois modos de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem no curso de sua história. Esses modos de ser no mundo não dizem respeito somente à história das religiões ou à sociologia; eles não são o objeto somente do estudo histórico, sociológico ou etnológico. Em última análise, os modos de ser sagrado e o profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no cosmos; portanto, eles são do interesse tanto do filósofo quanto de qualquer pessoa em busca de descobrir as dimensões possíveis da existência humana.” (ELIADE, 1987. p.14-15). “*The reader will very soon realize that sacred and profane are two modes of being in the world, two existential situations assumed by man in the course of his history. These modes of being in the world are not of concern only to the history of religions or to sociology; they are not the object only of historical, sociological, or ethnological study. In the last analysis, the sacred and profane modes of being depend upon the different positions that man has conquered in the cosmos; hence they are of concern both to the philosopher and to anyone seeking to discover the possible dimensions of human existence.*”

tensional do tipo de existência que o homem-criatura, em sua finitude, experimenta. A discussão, ao longo do século XX, especialmente durante o pós-guerra, é de tal modo abrangente e sua realidade é de tal maneira sentida por uma variegada leva de intelectuais da época, que o assunto não se restringe exclusivamente à obra de Voegelin. O problema da intolerância das religiões políticas intramundanas ante a experiência da tensão existencial que as religiões tradicionais com relativo sucesso foram capazes de articular é observado em vários autores, entre os quais T.L. Talmon, para quem o totalitarismo manifestava

[...] um repúdio para com a visão da história como a narrativa de uma queda de algum padrão ideal, e uma negação da inevitabilidade do conflito eterno entre a teoria e prática, espírito e matéria, razão e natureza, Igreja e Estado, céu e terra, o bem público e o interesse privado. O ideal e racional, o universal e objetivo é realizado no fenômeno concreto e na concatenação particular. Razão em sua totalidade será um evento a ser plenamente desenrolado com o fim da história, na realização de todas as potencialidades. (TALMON, 1960. p.202)¹⁰²

Nesse sentido, a *solução* de que se mune uma religião política ante o “eterno conflito” a respeito do qual fala o filósofo israelense é vista num tempo por vir e numa sociedade futura, nos quais a história chegue a seu termo e atinja o seu fim, num estado em que a humanidade se achará de todo livre do caráter precário que até então teria marcado o seu existir — que ao fim não é senão o existir propriamente humano. Para Talmon, num comentário que condensa com precisão ímpar o assunto de que ora nos ocupamos, essa rejeição radical da precariedade que envolve a existência da criatura finita, “caída”, e “dependente da graça” consiste numa mudança decisiva com relação ao papel do homem no drama da história da humanidade e dos valores pelos quais até então vinha ele se orientando. O homem, se precisa afirmar a sua dignidade, assim se compreendia, teria pela frente a tarefa inapelável de superar o estado em que se encontra

¹⁰² “[...] a repudiation of the vision of history as a story of falling away from some ideal pattern, and a denial of the inevitability of eternal conflict between theory and practice, spirit and matter, reason and nature, Church and State, heaven and earth, the general good and private interest. The ideal and rational, the universal and objective is realized in the concrete phenomenon and the particular concatenation. Reason in its totality will be unrolled with the end of history, in the realization of all potentialities.”

“dependente“, fraturado, e incapaz de salvar-se a si próprio. Duas, segundo Talmon, são as razões:

Uma era o desejo de afirmar a dignidade do homem. Uma vez que o homem não mais era uma criatura caída, incapaz de salvar-se a si própria, e dependente da graça, o drama da história humana tinha sua própria justificação e racionalidade. A segunda – estritamente ligada à primeira razão – era a consciência de uma poderosa mudança nos assuntos humanos, impondo uma revisão dos valores e crenças. (*ibid.*, p.202)¹⁰³.

O homem, segundo aqueles aos quais Talmon chama de “pensadores messiânicos”, precisa imprescindivelmente se libertar dos grilhões dos quais se acha “dependente”, e a revisão de valores e crenças a que o autor se refere consiste precisamente numa nova orientação de acordo com a qual o homem, ou pelo menos o pensador messiânico, precisa se encarar como o senhor absoluto de seu destino, moldando-o e transformando-o à maneira do mágico ou do profeta, por cujos encantos a realidade haveria de ser transfigurada. Referindo-se aos pensadores messiânicos, que trazem consigo a nova mensagem da salvação, Talmon chama de profetas aqueles que se arrogam a missão do restabelecimento de uma unidade que as religiões atribuem aos primórdios da criação e da qual os homens teriam se separado, distanciado ou caído: “Os profetas tomam para si a missão de restabelecer a unidade da vida que eles alegaram ter sido destruída pelas ensinamentos cristãos em torno da queda do homem e da inimidade eterna entre espírito e matéria”. (*ibid.*, p.506)¹⁰⁴. Note-se bem como o restabelecimento da unidade implica na total supressão do caráter tensional da existência criatural: o cristianismo é aí culpado de ter feito o homem se auto-compreender em sua criaturalidade, isto é, em sua dependência. Se o cristianismo supunha transcendente essa unidade plena e perfeita, numa Nova Jerusalém

¹⁰³ “One was the wish to assert the dignity of man. Since man was no longer a fallen creature, unable to save himself, and dependent on grace, the drama of human history had its own justification and rationality. The second – closely connected with the first motive – was the awareness of a mighty change in the affairs of man, imposing revision of values and beliefs.”

¹⁰⁴ “The prophets took upon themselves the mission of re-establishing the unity of life which they claimed had been broken by the Christian teachings on the fall of man and the eternal enmity between spirit and matter.”

supra-terrena, a unidade em busca da qual se põem os pensadores messiânicos precisa ser reconquistada na terra, como a administração final de um poderosíssimo fármaco contra uma moléstia a ser de uma vez para sempre curada¹⁰⁵. Perceba-se o quanto estão em jogo, iluminando todo o sentido da discussão, os símbolos das experiências que os fenomenólogos da religião comumente atribuem à religião tradicional. A busca da religião política e seus messias pela unidade plena no aqui e agora se mostra, em toda sua clareza, como tendo se originado de uma profunda intolerância diante das separações, operadas pelas religiões tradicionais, entre o sacro e o profano, bem como entre o vulgarmente familiar e o totalmente outro. Dito de outro modo, o sagrado é, ainda, nas religiões tradicionais, aquilo que, distinto, é colocado à parte, assim como atribuído a uma esfera para além da profana, situando-se, portanto, na região do “totalmente outro” de Otto, enquanto a ressacralização do político, com a qual se busca na terra a salvação e a superação de todas as contradições da existência criatural, corresponde ao fechamento para aquele “totalmente outro”, para o “outro sacral”.

O aqui e agora, bem como o tempo secular, à medida que são eles próprios tornados a esfera do sagrado, todo caminho para o sagrado transcendente será dogmaticamente interdito. A lacuna entre o “aqui” e o “lá” em que implica a experiência do que Eliade chamou de *sagrado* e R. Otto de *totalmente outro* é

¹⁰⁵ Hobbes teria sido o primeiro teólogo a pensar, na modernidade, a política em termos de teologia civil. “Agora, de acordo com a doutrina de Hobbes, governo é uma instância que não pode mais ser julgada, mesmo em nome de um direito divino.” (LEHMANN, 2016. p.78). O Estado não mais deve, portanto, ser julgado, porque tornou-se senhor absoluto, acima do qual sequer Deus existirá. O problema de uma redivinização da política aparece no capítulo XXIX do *Leviatã* de Hobbes, curiosamente intitulado de “OF THOSE THINGS THAT WEAKEN, OR TEND TO THE DISSOLUTION OF A COMMONWEALTH”. Entre essas “coisas que enfraquecem ou tendem à dissolução da comunidade” se acha o “poder espiritual”, contra o qual adverte ele: “Men cannot serve two masters [!]”. Ver Hobbes (1996. pp.218;384). Também nota Mendo (2010. p.268): “Os fundamentos teóricos da comunidade intramundana ficaram definitivamente estabelecidos mediante a simbólica do *Leviatã*. Além de teórico do contratualismo político, Thomas Hobbes tornou-se o teólogo do Estado político-religioso ao estabelecer que as pessoas apenas valem quando estão reunidas no Commonwealth, personalidade colectiva incarnada pelo soberano. [...] O que for considerado pernicioso para a comunidade não é aceite como verdadeiro, porquanto verdadeiro é apenas o que garante a existência comunitária.” Importante observar como a mesma formulação, como observa Ellis Sandoz, aparecerá também em Alfred Rosenberg, ideólogo nazista. Observa Sandoz (2010. pp.112-113): “O ideólogo nazista desenvolveu esta doutrina, ao acrescentar o postulado de que verdade é o que quer que requeira a existência da sociedade fechada organicamente dentro do mundo. Conhecimento e arte, mito e costume são verdadeiros sempre que servem à comunidade unificada racialmente. Esse é o critério decisivo.”

violentamente abolida num processo em que se tenta a todo custo fazer da existência humana uma realidade totalmente distensionada, livre de uma vez para sempre, portanto, daquela ansiedade bem própria à criatura conscientemente finita¹⁰⁶. O desejo é, desta feita, não o de criar uma ponte na lacuna pela qual os dois pólos, o sagrado e o profano, são intermediados, mas, pelo contrário, “preenchê-lo ou saltar sobre ele”. O historiador Crane Brinton, em seu *Anatomy of Revolution*, a esse respeito observa o seguinte:

Ao distinguir entre esse mundo e o próximo mundo, o natural e o sobrenatural ou divino, o cristianismo podia criar uma ponte na lacuna entre o que os homens são e têm e o que os homens querem ser e querem ter. Essa lacuna o revolucionário conhece suficientemente bem. Ele propõe, contudo, não criar uma ponte, mas preenchê-la ou saltar sobre ela. Ele frequentemente termina onde o místico começa, por persuadir-se de que a lacuna realmente não existe. (BRINTON, 1965. p.197)¹⁰⁷.

Persuadir-se de que a lacuna não existe, de que o hiato (*gap*) ou separação, à exemplo da experiência do místico, não existem, é, logo diria Voegelin, fruto da ansiedade existencial em que implica a condição humana, para cuja compreensão, vimos no subtópico 4.2., ele foi buscar no sentido que a filosofia clássica dava aos termos *diaporein* ou *aporein*, que teriam o significado de levantar questionamento num estado de confusão ou dúvida. Para Brinton, essa impaciência em face da precariedade existencial humana, do estado intermitente de dúvida no qual ela implica, era o que distinguia, decisivamente, o cristianismo em sua forma tradicional de uma religião secular de tipo revolucionário. Diz ele:

O que mais claramente separa esses revolucionários do cristianismo tradicional é a sua insistência em ter o seu céu aqui, agora, na terra, seu intento impaciente de vencer o mal de uma vez por todas. Cristianismo em suas formas tradicionais já muito que, não tendo desistido do conflito moral, desistiu de suas expectativas quiliásticas — expectativas que ele também teve

¹⁰⁶ Ver a explicação de Hans Jonas na nota nº211

¹⁰⁷ “By distinguishing between this world and the next world, the natural and the supernatural or divine, Christianity can bridge the gap between what men are and have and what men want to be and want to have. This gap your revolutionary knows well enough. He proposes, however, not to bridge it, but to fill it in or leap over it. He often ends, where the mystic begins, by persuading himself the gap isn't really there.”

quando jovem e revolucionário, expectativas pela Segunda Vinda iminente de Cristo. (*Ibid.*, p. 197)¹⁰⁸.

A expectativa quiliástica do cristianismo nascente, para o qual a segunda vinda de Cristo e o estabelecimento de seu reinado eram iminentes, seria, para Brinton, a marca essencial da fé revolucionária, marca da qual, diferentemente do cristianismo¹⁰⁹, esta fé não se livrou nem teria dado qualquer sinal de uma guinada nessa direção. A fé cristã da qual a fé revolucionária se via uma legítima e melhorada substituta se torna, como é o caso envolvendo toda religião política imanentista, um inimigo a ser destruído. Mas uma vez destruído o inimigo, uma vez fechada toda passagem em direção ao totalmente outro das religiões tradicionais, um novo deus, uma nova fé, um novo culto serão criados, sem os quais esse órfão dos deuses tradicionais não é capaz de viver. Na luta contra as religiões tradicionais, diz Brinton, os revolucionários

Tiveram de inventar deuses abstratos, deuses tribais, deuses caprichosos. Seus novos credos não tinham a maturidade dos velhos. Eles não tinham, malgrado suas aspirações, o universalismo dos velhos. Eles não tinham, para o cansado e desapontado, a força consoladora dos velhos credos. Eles não tinham ainda adquirido o poder de um sincretismo bem sucedido, a sabedoria das eras. Eles ainda eram, em suma, credos revolucionários, mais efetivos como incitadores e agitadores do que como pacificadores. Isso é notadamente verdade quanto ao mais recente deles, o Comunismo Marxista. A liderança russa deverá ter sérias dificuldades em remover o ferrão revolucionário

¹⁰⁸ *“What separates these revolutionaries from traditional Christianity is most obviously their insistence on having their heaven here, now, on earth, their impatient intent to conquer evil once and for all. Christianity in its traditional forms has long since, not by any means given up the moral struggle, but given up its chiliastic hopes – the hopes it too had when it was young and revolutionary, the hopes of the immediate Second Coming of Christ.”*

¹⁰⁹ O ímpeto revolucionário entre os cristãos corresponderia, segundo Voegelin, à fase escatológica do cristianismo nascente. É destacada, portanto, a relação “cristianismo escatológico versus cristianismo apocalíptico”. Um cristianismo tomado da expectativa pela *parousia*, para a volta iminente de Cristo, cujo reino seria estabelecido na história, vai dar lugar a um cristianismo apocalíptico, já revelado na Igreja, animada pelo Santo Espírito, bem como representante na terra da *Civitas Dei*. Santo Agostinho toma por “fábula ridícula” a expectativa pela volta iminente de Cristo, expectativa que teria feito da Igreja mera efemeridade, coisa passageira, porquanto vinha logo o reino de Cristo. O advento do reino eterno passa a ser matéria do além — do transcendente. A política passará, doravante, a ser vista tal qual aquela parte da natureza humana considerada transitória. Ver (VOEGELIN, 2000. pp.176-177). A fase a que Brinton se refere, então, corresponde à escatológica.

de sua fé, agora bem menos quiliástica, num novo céu na terra. (*ibid.*, p.197)¹¹⁰.

Falhando no sucesso de que gozavam as velhas religiões no poder de consolar os “fracos e oprimidos”, tão logo os fracos e oprimidos passem a duvidar do futuro glorioso que a fé revolucionária anuncia, a violência é posta eficientemente em prática. A transição entre a fase escatológica, que anuncia a vindoura Nova Jerusalém terrena, e a fase apocalíptica, que no caso cristão fora adiada para o dia do juízo final, numa realidade transmudana, se torna problemática para a fé revolucionária, pois a expectativa quiliástica é o elemento fundamental pelo qual uma fé político-revolucionária é animada. Se, porém, essa expectativa escatológica é descartada, isto é, se a expectativa pela iminente vinda do futuro glorioso for adiada para um futuro indiferentemente remoto, a fé revolucionária se achará totalmente despossuída de seu charme, de seus trajes sedutores, na ausência dos quais somente a mais crua violência pode lhe servir de meio de vida. Nosso ponto, contudo, está mais relacionado à necessidade mesma da redivinização do político como uma nova religião secular que se substitui às religiões tradicionais. Como as novas religiões declaram sempre guerra às velhas, a questão em torno da nova ordem e do novo fundamento em cujo firmamento as sociedades deverão, doravante, se assentar, é o que nos interessa especialmente. Isto porque, segundo observa Hannah Arendt, em seu *On Revolution*, o processo de secularização levado a cabo pelas revoluções antirreligiosas, mas religiosas a seu modo, torna cristalinamente claro o problema da fonte da qual o poder político retira sua autoridade. Neste momento, sente-se bem a urgência de uma ressacralização da ordem mundana, empreendimento sem o qual nenhuma autoridade se manteria a longo prazo. Segundo Arendt:

Secularização, emancipação do reino secular da tutela da Igreja, inevitavelmente colocou o problema de como fundar e constituir

¹¹⁰ “[...] have had to invent abstract gods, tribal gods, jealous gods. Their new faiths have not the maturity of the old. They have not, despite their aspirations, the universalism of the old. They have not for the weary and the disappointed the consoling power of the old. They have not yet gained the power of successful syncretism, the wisdom of the ages. They are still, in short, revolutionary faiths, more effective as goads or prods than as pacifiers. This is notably true of the newest of them, Marxist Communism. The Russian leadership may well have grave difficulty in removing the revolutionary sting from their now much less chiliastic faith in a new heaven on earth.”

uma nova autoridade sem a qual o reino secular, longe de adquirir uma nova dignidade própria, teria perdido mesmo a importância derivativa que ele tinha sob os auspícios da Igreja. (ARENDR, 1990. p.160)¹¹¹

O processo de secularização, conforme aponta Arendt, explica consideravelmente as razões que ensejaram uma ressacralização do político. Diz ela que o abandono das religiões, que reflete historicamente no abandono da Igreja, torna escancarada a dificuldade de se achar um fundamento sobre o qual a nova ordem secular possa se assentar. O caráter problemático do novo fundamento, ao qual dá origem a *démarche* secular, pensa a filósofa, aponta para o curioso fato de que a política e o estado precisam da sanção religiosa mais que a religião do apoio dos príncipes. Senão vejamos:

As numerosas dificuldades e perplexidades, teóricas e práticas, que envolveram o reino público, político, desde a ascensão do secular, o fato mesmo de que a secularização foi acompanhada pela ascensão do absolutismo seguida pelas revoluções cuja principal perplexidade era onde achar um absoluto do qual derivar autoridade para a lei e o poder, podem bem ser úteis para se demonstrar que a política e o estado precisavam mais urgentemente da sanção da religião do que a religião e as igrejas da sanção dos príncipes. (*ibid.*, p. 162)¹¹².

O caso prototípico desse problema, que é o da fonte de onde se pode derivar o poder secular, para Arendt, é aquele protagonizado pela Revolução Francesa, e, especialmente, pelo abade de Sieyès, a quem ela tomava pelo mais interessante teórico entre os homens da Revolução Francesa. A distinção operada por Sieyès entre o poder constituinte e o poder constituído revela o problema da *petitio principii* na qual incorrem as ordens políticas na era da secularização. Incorrem nesse problema porque, segundo Arendt, um poder constituinte que seja

¹¹¹ “*Secularization, the emancipation of the secular realm from the tutelage of the Church, inevitably posed the problem of how to found and constitute a new authority without which the secular realm, far from acquiring a new dignity of its own, would have lost even the derivative importance it had held under the auspices of the Church.*”

¹¹² “*The numerous difficulties and perplexities, theoretical and practical, that have beset the public, political realm ever since the rise of the secular, the very fact that secularization was accompanied by the rise of absolutism and the downfall of absolutism followed by revolutions whose chief perplexity was where to find an absolute from which to derive authority for law and power, could well be taken to demonstrate that politics and the state needed the sanction of religion even more urgently than religion and the churches had ever needed the support of princes.*”

ao mesmo tempo o poder constituído pressupõe ser possível que o fundamento e o fundamentado sejam uma mesma e uma só coisa. Não podendo recorrer a uma fonte divina da qual se possa fazer derivar a autoridade política, a *Assemblée Constituante* se achava ante o impasse de não poder ela mesma ser a um só tempo o poder constituinte e o poder constituído. O poder, deste modo, que se supunha constitucional não poderia sê-lo por ser anterior à constituição, a qual seria, por sua vez, o poder já constituído e não constituinte. Dirá ela:

Sieyès, quem, no campo da teoria, não tinha concorrentes entre os homens da Revolução Francesa, rompeu com o círculo vicioso, e a *petitio principii* da qual ele falou tão eloquentemente, primeiro ao estabelecer sua famosa distinção entre um *pouvoir constituant* e um *pouvoir constitué* e, segundo, ao colocar o *pouvoir constituant*, isto é, a nação, num perpétuo 'estado de natureza'. ('*On doit concevoir les Nations sur la terre, comme des individus, hors du lien social... dans l'état de nature*'). Assim, ele aparentemente resolve ambos os problemas, o problema da legitimidade do novo poder, o *pouvoir constitué*, cuja autoridade não poderia ser garantida pela Assembleia Constituinte, o *pouvoir constituant*, porque o poder da Assembleia ele próprio não era constitucional e não poderia nunca ser constitucional uma vez que ele era anterior à constituição mesma; e o problema da legalidade das novas leis que careciam de uma 'fonte e um senhor supremo', a 'mais alta lei' da qual fazer derivar sua sua validez. (*ibid.*, p.163)¹¹³.

A solução de Sieyès ainda se insere no grande e vasto rol das religiões seculares, pois não é novidade o fato de que a natureza tenha se tornado, a essas alturas, um entre os muitos símbolos imanentes que pretendiam tomar o posto do velho deus¹¹⁴. O problema, contudo, para o qual aponta Arendt e pelo qual nos

¹¹³ "Sieyès, who, in the field of theory, had no peer among the men of the French Revolution, broke the vicious circle, and the *petitio principii* of which he spoke so eloquently, first by drawing his famous distinction between a *pouvoir constituant* and a *pouvoir constitué* and, second, by putting the *pouvoir constituant*, that is, the nation, into a perpetual 'state of nature'. ('*On doit concevoir les Nations sur la terre, comme des individus, hors du lien social... dans l'état de nature*').) Thus, he seemingly solved both problems, the problem of the legitimacy of the new power, the *pouvoir constitué*, whose authority could not be guaranteed by the Constituent Assembly, the *pouvoir constituant*, because the power of the Assembly itself was not constitutional and could never be constitutional since it was prior to the constitution itself; and the problem of the legality of the new laws which needed a 'source and supreme master', the 'higher law' from which to derive their validity."

¹¹⁴ Como nota Isaiah Berlin: "[...] somos informados [...] de que não menos que sessenta sentidos desse que é o mais fascinante de todos os símbolos podem ser distinguidos no emprego dessa palavra pelos pensadores do século XVIII [...]" (BERLIN, 2009 p.106). O sentido que, malgrado essa ambivalência, permanece, é, todavia, o de que a natureza assume a forma de um princípio ativo análogo à atividade outrora desempenhada por Deus: [...] a noção geral não está em dúvida.

interessamos, é o de que, seguindo o seu exemplo, o que poderia ser chamado de *petitio principii* na política lança ainda mais luzes no problema da nova ordem secular e torna ainda mais clara as razões espirituais da redivinização por que passa essa ordem secular — processo sem o qual, assim supunham Robespierre e Herbert, resultaria impossível qualquer estabelecimento de uma ordem política minimamente estável. Quer dizer, o vácuo de ordem deixado pela decadência do que Voegelin costumava chamar de *Corpus Mysticum Christi*, torna ainda mais aguda a necessidade, dirá Eugen Rosenstock-Huessy, de baixar na terra “o Reino de Deus pela força, e alcançar o infinito à guisa reformar o finito” (ROSENSTOCK-HUESSY, 1938. p.473)¹¹⁵. Mais ainda, entre a ordem finita e infinita haveria a mesma distinção que há entre a religião e a política, a primeira voltada ao que Huessy chamaria de “aberto”, e a segunda, ao que ele chamaria de “público”, do qual a característica decisiva seria a obediência à lei pública. Empreendimento frequentemente tentado, mas jamais exitoso, é o de se pretender fazer desses dois elementos, o religioso e o político, uma só coisa, e, ao final, cair no que aqui estamos tomando por religião política ou redivinização da cidade. Segundo Huessy:

A diferença entre a política e a religião, confusas como hoje são, pode ser reafirmada simplesmente pela distinção entre o público e o aberto. Em tempo algum pode qualquer grupo existir sem religião e sem a lei pública. Reduzir esses dois elementos a um só tem sido frequentemente tentado, e nunca se tem obtido sucesso. A lei pública pede ao cidadão obediência, a religião, adoração.

A natureza é mais que o conjunto das coisas e as leis que elas de fato obedecem. Ela é um sistema harmonioso, em que cada um de seus ingredientes é por ele designado -- pois ele é concebido como uma força ou princípio ativo -- a desempenhar seu papel único na realização do desígnio [itálico meu] geral. (BERLIN, 2009 p.106). Ainda segundo o historiador Carl Becker, referindo-se a uma filosofia newtoniana e seus adeptos, o movimento secularizante que “desnatura” Deus, acaba por “deificar” a natureza: “Obviamente os discípulos da filosofia newtoniana não haviam cessado de adorar. Eles somente deram outra forma e um novo nome ao objeto da adoração: havendo desnaturado Deus, eles deificaram a natureza. Eles poderiam portanto, sem autoconsciência, e unicamente com sutil revisão do texto sagrado, repetir o clamor do salmista: “Levantarei meus olhos para a Natureza de onde vem meu socorro!” (BECKER, 2003. p.63). “Obviously the disciples of the Newtonian philosophy had not ceased to worship. They had only given another form and a new name to the object of worship: having denatured God, they deified nature. They could therefore, without self-consciousness, and with only a slight emendation in the sacred text, repeat the cry of the psalmist: “I will lift up mine eyes to Nature from whence cometh my help!”

¹¹⁵ “[...] the Kingdom of God by force, and reach into the infinite in order to reform the finite.”

Qualquer grupo obedece politicamente seu governante legal; mas ele adora religiosamente a abertura de um novo caminho fora do caos. (*ibid.*, p.473)¹¹⁶.

Essa tentação, explica o autor, surge da expectativa mesma de que essa “abertura de um novo caminho para fora do caos”, tanto quanto a busca pela felicidade, a qual a religião estaria em melhores condições de oferecer, deveria, também, estar a cargo da política — do público, da esfera na qual, ainda segundo ele, deveriam imperar a lei pública, bem como uma inapelável obediência a ela. Dirá ele, “a ordem política não tem como objeto a felicidade ou a vida plena ou a maior felicidade para o maior número”. (*ibid.*, p.473)¹¹⁷. Dar à política, também, essa prerrogativa, significa revesti-la de uma autoridade que, de outro modo, deveria na verdade circunscrever e, então, limitar o seu poder.

Num caso ou noutro, a questão que até aqui analisamos aponta para o fato inapelável de que a busca por ordem é um dado essencial do homem e sua história, e que não importa a direção que assuma, aí estará sempre abaixo do sol essa criatura algo incompleta, sedenta por respostas e tomada por perguntas, em busca de uma ordem pela qual se guiar. Se essa ordem não é aquela voltada para a abertura de que fala Huessy ou para o transcendente de que fala Voegelin, será, invariavelmente, uma ordem intramundana, com todas as pretensões que eram bem próprias da primeira.

Busca pela ordem, sede por sentido ou mesmo necessidade de um amparo no qual se achem arrefecidas as ansiedades existenciais do homem, apontam todos para aquele sentimento de dependência muito próprio do homem e no qual muitos enxergam o caráter decisivo da experiência religiosa. Para Jung, a coisa assim se dá porque há um impulso religioso e esse “[...] impulso religioso repousa numa base instintiva e é portanto uma função especificamente humana. *Você pode tomar dos homens os deuses, mas somente para dar-lhes outros em retorno*

¹¹⁶ “The difference between politics and religion, confused as they are today; can be restated simply by the distinction of public and open. At no time can any group exist without religion and without public law. To reduce these two elements into one has often been tried, and never will succeed. Public Law asks the citizen for obedience, religion for worship. Any group obeys politically its legal ruler; but it worships religiously the opening of a new path out of chaos.”

¹¹⁷ “Political order is not meant for happiness or the full life or the greatest happiness of the greatest number”.

[grifo nosso].” (JUNG, 1957. p.77)¹¹⁸. Esse instinto, no linguajar junguiano, em virtude do qual o homem sempre está à cata de um sentido total, unificante, sob o qual ele possa se sentir e existir amparado, é, segundo o afirma o próprio Voegelin, um dos traços mais marcantes do homem religioso. Traços estes que, ainda segundo o filósofo, surgem sempre como uma das respostas ao tipo de experiência que o homem, em sua “criaturalidade” (*kreatürlich*) natural, isto é, em sua natural finitude, tem em face de uma existência perturbada pelo questionamento. “Em algum lugar de seu eu mais íntimo, no umbigo de sua alma, no lugar onde sua alma está ligada ao cosmos, essa questão o continua agitando.” (VOEGELIN, 2000. p.30)¹¹⁹. O questionamento, claro está, só adquire sentido em face da finitude da existência criatural, de sua incompletude, motivo pelo qual permanece o homem sem cessar a buscar respostas para um modo de existência um tanto quanto precário, cujo sentido sempre será apenas parcialmente iluminado. Tamanha é a experiência de profundidade a que esse “irrespondível” questionar conduz que, pela incapacidade tanto de descrever quanto de elucidar as razões precisas de tal inquietação, o religioso, diz Voegelin, o chama de “um sentimento de simples dependência [e o fazem] quando querem descrever a experiência de estar vinculado a algo supra-pessoal e todo-poderoso.” (*ibid.*, p.34)¹²⁰.

Conquanto o termo “religião política”¹²¹, como bem observa Manfred em sua introdução a *Modernity Without Restraints*, tenha se tornado “impreciso,

¹¹⁸ “[...] *the religious impulse rests on an instinctive basis and is therefore a specifically human function. You can take away a man’s gods, but only to give him others in return.*”

¹¹⁹ “*Somewhere in his innermost self, at the navel of his soul, at the place where his soul is linked to the cosmos, this question keeps tugging at him.*”

¹²⁰ “[...] *a feeling of simple dependency when they want to describe the experience of being bound to a suprapersonal, all-powerful something.*”

¹²¹ Interessa-nos, especialmente, aquele traço que mais despertou o interesse dos alemães pelos idos da década de 90, quando, caídos tanto o nazismo quanto o socialismo, as obras que compõem *Modernity Without Restraints*, entre as quais *The Political Religions*, começaram a ter considerável circulação em solo alemão: a saber, a fascinação de tipo religiosa, e não interesses meramente econômicos, que os totalitarismos incutiam em seus adeptos. Como bem observa Manfred, em Voegelin (2000, p.17): comparada às abordagens centradas em eventos e instituições, personalidades e fatores econômicos, a tentativa de Voegelin de explicar a fascinação religiosa que os movimentos totalitários instilaram em seus seguidores era surpreendente. “*Compared with approaches centered on events and institutions, personalities and economic factors, Voegelin’s attempt to explain the religious fascination that totalitarian movements instilled in their followers was surprising.*”

inadequado, vago demais, e indiferenciado” (*ibid.*, p. 6)¹²², pois dificultaria a percepção da distinção entre as religiões tradicionais e as políticas, o seu uso permanecerá para nós válido na medida em que ele descreva uma religião imanentista, uma projeção imanentista — ou intramundana — daquilo que vimos os gregos e os cristãos projetarem no transcendente¹²³. Uma religião política, portanto, quer antes de tudo significar uma narrativa simbólica, invariavelmente imanentista, pela qual a sociedade possa se conectar a uma ordem relativamente mais ampla pela qual ela possa se orientar. O tipo de secularização da qual a modernidade teria feito o seu mais emblemático *slogan* em nada pôde silenciar aquele grito imorredouro que o homem desde sempre lançou em face de um universo em que ele se viu atirado sem mais nem menos e no qual sempre marchou em busca de sentido. Se secularização de fato houve, dirá Voegelin, no máximo se saiu com meios alternativos de suprir essa necessidade existencial de ordem e sentido. Para Voegelin:

[...] toda ordem política é justificada e legitimada por intermédio de narrativas simbólicas que conectam a sociedade respectiva ou movimento a uma ordem de coisas mais ampla. A secularização do mundo, essa maior realização da modernidade, não silenciou a questão e a busca pelo sentido, mas produziu a urgência de se encontrarem meios alternativos de satisfazer essa necessidade existencial do homem. (*ibid.*, p.7)¹²⁴.

Se esses meios alternativos de articulação de ordem fizerem da realidade transcendente uma ordem a ser imanentizada; se esses meios manifestarem inapelável intolerância contra a tensão existencial que a experiência de ordem

¹²² “[...] unclear, inadequate, too vague, and undifferentiated.”

¹²³ O problema, importa notar, em torno da abertura para o transcendente e da clausura no imanente é o que precisamente constitui a riqueza e o valor do *The Political Religions*. Tem esse ensaio o mérito de ter visto na clausura da alma uma doença espiritual da qual as crises políticas da primeira metade do século XX fartamente se nutriram. É o que também notará Sandoz (2010. p.109): “[apesar de reservas técnicas] continua verdadeiro que As religiões políticas é uma análise crítica informal do nazismo e do fascismo, e o livro marca uma nova mudança no desenvolvimento do pensamento de Voegelin. [...] Pois Voegelin nesses ensaios brilhantes resume o problema das ideologias em termos da doença do espírito, cuja cura reside no redescobrimto da ordem da alma como uma empresa maior dessa nova ciência da política. Esse fundamento central de toda a sua obra posterior está claramente na raiz de seu argumento em *As religiões políticas*.”

¹²⁴ “[...] all political order is justified and legitimated through symbolic narratives that connect the respective society or movement with a larger order of things. The secularization of the world, this major achievement of modernity,” has not silenced the quest for meaning but has produced the urge to find alternative ways of satisfying this existential human need.”

transcendente acentua; se, por fim, a única fonte de ordem for intramundana, à qual seus adeptos se apegam fanaticamente, negando à filosofia toda a sua função inquiridora, estaremos, sem dúvidas, diante de uma religião política¹²⁵. Nas palavras de Voegelin:

As religiões espirituais, que encontram o *realissimum* no Fundamento do mundo (*Weltgrund*), deveriam ser chamadas religiões trans-mundanas (*überweltliche Religionen*); e todas as outras, i.e., aquelas que encontram o divino nos sub-conteúdos do mundo, deveriam ser chamadas de religião intramundanas (*innerweltliche Religionen*). (*ibid.*, p. 32-3)¹²⁶.

Redivinização do mundo é, portanto, aquilo em que desembocam todas as “religiões intramundanas”, fatalidade a que vimos Jung se referir e que Voegelin reitera: se é verdade que só se tira ao homem seus deuses para se lhe dar outros, Voegelin, por sua vez, concluirá que uma religião política, como se disse no tópico quarto, será, forçosamente, uma *Ersatz religion*, ou em português claro: religião substitutiva. Uma vez desacreditado o sentido espiritual tradicional no ocidente, desponta uma ansiedade existencial de tal modo aguda, que, dentre as várias soluções contra ela administradas, se encontrou a totalitária, animada por um fervor religioso tão avassalador que somente uma sede igualmente religiosa poderia dar à luz. Ora bem, a sede desesperada que acha numa religião política a sua fonte inesgotável é, acima de tudo, uma sede de sentido, tão mais potencializada quanto mais o mundo vá se tornando cada vez mais espiritualmente árido. A novidade, o caráter *sui generis*, que as religiões políticas trazem consigo, é a de que elas tenham se originado da expectativa de que a

¹²⁵ Que deverá ser sempre entendida, para nossos propósitos, como uma religião intramundana, cuja principal finalidade será a de dominar o mundo mediante um “conhecimento exaustivo de todas as suas partes”. O mundo tem de se fechar no polo imanente somente para poder o ativista dessa nova religião se crer em pleno domínio dele. Como observa Mendo (2010. p.266): “A partir de meados do século XIX, estas novas *religiões políticas* apresentam-se como *sistemas de ciência* ao serviço de designios de domínio. O propósito de conhecer exaustivamente o mundo e realizar o inventário de todas as partes, ocupa o lugar da intenção de compreender o mundo segundo uma ordem do ser.” Uma ordem pervertida, fechada, como uma prisão dentro da qual o ativista, o prócere desta religião, se sinta o senhor incontestado.

¹²⁶ “*The spiritual religions, which find the realissimum in the Ground of the world (Weltgrund), should be called trans-worldly religions (überweltliche Religionen); and all others, i.e., those that find the divine in subcontents of the world, should be called innerworldly religions (innerweltliche Religionen).*”

política fosse a solução, a resposta existencial à busca pelo sentido da vida que outrora cumpria às religiões tradicionais responderem. À guisa de exemplo, segundo o cientista político Vladimir Tismaneanu, fascismo e comunismo teriam sido, no século passado, uma das respostas, certamente das mais alarmantes, a essa “crise de sentido”. Diz ele:

O fascismo e o comunismo, como movimentos políticos, foram soluções de uma "crise de sentido" dolorosa e universalmente sentida através da Europa. Nascidos por causa do barbarismo cataclísmico e violência sem precedente da Primeira Guerra Mundial, esses movimentos apocalípticos proclamavam o advento do milênio neste mundo, ou, para empregar a expressão de Eric Voegelin, tentaram imanentizar o *eschaton*, construir o Céu na Terra, eliminar a distinção entre a Cidade do Homem e a Cidade de Deus. (TISMANEANU, 2017. p.35).

É nesse sentido que falamos aqui de religião política, *Ersatz religion*, à medida que se apresentam como “tentativas de dar à luz um novo sentido de transcendência e pertencimento.” (*ibid.*, p.35). E é precisamente nesse aspecto que reside o poder de sedução de uma religião política, no sentido mesmo em que oferece ao fiel a solução final de todos os seus dilemas, desvendando-lhe o enigma da história, o ponto no qual os tempos se consumam e a unidade que o cristianismo supunha fragmentada pela queda se achará plenamente reconstituída. Segundo o romeno, referindo-se especificamente ao marxismo:

O marxismo, não obstante suas aspirações científicas, desde o começo representou um substituto secular para a religião tradicional, oferecendo um vocabulário totalizante em que "o enigma da história" estava resolvido, e sonhando com um salto do reino da opressão, escassez e necessidade para um reino de liberdade. Seu quiliasmo ajuda a explicar seu magnetismo, a capacidade de provocar comportamento heróico-romântico, gerar fervor coletivo, mobilizar os oprimidos, incitar a hostilidade política e assim inspirar esperança social como desilusões místicas. (*ibid.*, p.265).

Segundo Voegelin, o que importa em Marx é tudo menos a lógica ou a suposta cientificidade de sua ideia¹²⁷, e se Marx se tornou ferrenho crítico da

¹²⁷ Ver Voegelin (2019, p.381-382), onde ele chega à conclusão de que é menos pela lógica da ideia, que ele supõe claramente viciosa, do que pelo caráter escatológico que se dá a razão pela qual o marxismo teria feito sucesso entre as massas.

religião e, especialmente do cristianismo, não era senão porque o seu projeto era ele próprio religioso e precisaria ocupar o lugar que somente ocuparia pela destruição do cristianismo, crença opioide cujo posto o marxismo haveria de tomar. Como Simone Weil certa feita observou:

A esse respeito o materialismo inteiro, à medida que atribui à matéria a fabricação automática do bem, deverá ser classificado entre as formas inferiores da vida religiosa. [...] O marxismo é totalmente uma religião, no sentido mais impuro dessa palavra. Ele notadamente tem em comum com todas as formas inferiores da vida religiosa o fato de ter sido continuamente utilizado, segundo a letra bem exata de Marx, como um ópio do povo. (WEIL, 1955, p.152)¹²⁸.

A acusação de Weil contra o que no marxismo havia de “forma inferior” da vida religiosa em muito se deve ao fenômeno que ora analisamos: é inferior porque é uma religião fechada, para a qual o aqui e agora, recebe as formas, já então desfiguradas, que uma religião superior supunha para além do aqui e agora. Em suma, sua inferioridade diz respeito precisamente à tendência de redivinizar o que as experiências de ordem macroantrópicas, como vimos no tópico terceiro, havia desdivinizado. Em Marx, esse projeto se torna de tal modo urgente, a saber, o de baixar na terra o céu, que uma religião, no seu entender, cuja função seja a de mascarar e perfumar a feia e podre precariedade da existência humana, deverá imprescindivelmente ser destruída. Mas aqui, segundo notou o sociólogo Owen Chadwick, reside a sutileza do projeto de Marx. A religião deverá ser destruída somente porque a imagem da vida que ela apresenta é o exato oposto da vida real e concreta em que vivem boa parte dos homens e, se é certo que devemos destruí-la, não é menos certo que devemos torná-la não mais necessária. Dito de outro modo, o mundo se tornará de tal modo perfeccionado, que o homem não mais necessitará do poder opioide, ilusório, das religiões. Dirá Chadwick:

¹²⁸ “À cet égard le matérialisme tout entier, en tant qu’il attribue à la matière la fabrication automatique du bien, est à classer parmi les formes inférieures de la vie religieuse. [...] Le marxisme est tout à fait une religion, au sens le plus impur de ce mot. Il a notamment en commun avec toutes les formes inférieures de la vie religieuse le fait d’avoir été continuellement utilisé, selon la parole si juste de Marx, comme un opium du peuple.”

Marx julgou a religião um erro, uma ilusão. Ele passou pela fase de odiá-la. Mas ser odiado é mais um elogio que um desprezo. Ele não desprezou ou zombou dela. Ela era o consolo de um povo oprimido; uma consolação necessária; uma consolação sem a qual o povo na situação em que se encontrava não podia viver. Você deve abolir a religião porque você deve abolir a ilusão e fazer os homens encararem o que é real. Mas você não pode abolir a ilusão a menos que você mude o ambiente. Dê ao mundo um verdadeiro e real coração e você não precisará desse coração artificial, altere o ambiente de modo que ele passe a ter uma alma verdadeira e você não mais irá querer uma alma fantasmagórica. 'A exigência a que os homens sacrifiquem a ilusão sobre seu estado de vida é a exigência a que eles sacrifiquem o estado de vida que requer a ilusão'. Mas agora, nesse momento, os homens estão nessa situação. Eles precisam de alma, então eles façam alma à sua imagem e semelhança. (CHADWICK, 1975. p.50)¹²⁹.

Uma vez que o mundo vendido pela religião deverá ser realizado à guisa de tornar descartável a religião, toda a experiência com o ser transcendente para a qual se abriram a filosofia clássica e a revelação deverá ser, doravante, descartada pelo marxismo e todos quantos sejam os projetos políticos de natureza gnóstica¹³⁰ — projetos para os quais o milênio, o paraíso terreno, terão de ser erigidos pela ação do homem, o qual, para a implementação desses projetos, passa a se compreender como o senhor absoluto da natureza e da história. A ilusão da religião consiste precisamente em tornar esquecido do homem o poder de retificar o mundo que ele atribui a Deus, mas que é de fato e de direito tão somente dele. O mundo precisa de alma, mas de uma alma feita à “imagem e semelhança” do homem — de um homem fechado, portanto, a toda experiência

¹²⁹ “Marx thought religion a mistake, an illusion. He passed through a phase of hating it. But to be hated is more of a compliment than to be despised. He did not scorn or mock it. It was the consolation of an oppressed people; a necessary consolation; a consolation without which the people in its predicament could not live. You must abolish religion because you must abolish illusion and make men face what is real. But you cannot abolish illusion unless you change the environment. Give the world a true and real heart and you will not need this artefact of a heart, change the environment so that it has true soul and you will want no ghost of a soul. ‘The demand upon men to sacrifice illusion about their state of life is the demand upon them to sacrifice the state of life which requires the illusion.’ But now, at this moment, men are in this predicament. They find no soul in the world. They need soul, so they make soul in their image and likeness.”

¹³⁰ Uma proibição explícita vedando aos homens as possibilidades de retorno às experiências de ordem transcendente já se encontra em Comte, observa Voegelin. Como a filosofia da história de Comte é desenhada de modo similar às de Hegel e Marx, ela é construída como uma corrente que começa na fase primitiva da era teológica, passa pela era metafísica, e culmina no ponto mais alto, que é, naturalmente, a era positiva, do domínio da razão científica, e da secular Religião da Humanidade, da qual Comte é o sumo-sacerdote. Ver o volume VIII da *História das Ideias*, (VOEGLIN, 2019), especialmente o capítulo terceiro, intitulado *O Apocalipse do Homem: Comte*.

com a realidade do ser, cujas transcendência e resistência obstaculizariam o seu plano de ser senhor absoluto do mundo. É por essa razão que o ainda jovem Voegelin haveria de fazer uma separação entre uma religião intramundana e uma religião espiritual. Segundo ele:

A religiosidade intramundana experienciada pelo corpo coletivo — seja ele humanidade, o povo, a classe, a raça, ou o estado — como o *realissimum* significa abandono de Deus; e alguns pensadores cristãos, portanto, recusam — mesmo com respeito à linguagem — a colocar a religião política intramundana no mesmo nível com a religião espiritual do Cristianismo. Eles falam de demonologias em contraste com a crença em Deus ou de uma crença no que é feito pelo homem, uma “*mystique humaine*” em contraste com a verdadeira fé. (VOEGELIN, 2000. p.71)¹³¹.

Se o *realissimum*, o fundamento de toda ordem, for intramundano, toda transcendência será ao homem interdita, e pela razão simples de que uma dimensão transcendente do ser que escapasse ao domínio do homem tornaria inviável a disposição de fazer do homem o senhor de um mundo cujas formas serão somente por ele determinadas. Na prática, quando não resulta evidente a essência mesma dessa tendência, esse homem-Deus senhor do mundo é sempre o lugar comum desses movimentos imanentistas, nos quais assumem não raro a função de líder de um grupo de eleitos, fundador mítico da doutrina do partido ao qual foi incumbida a missão de redimir o mundo, líder dirigente da revolução que baixará na terra a sociedade perfeita, e assim por diante. São esses os aspectos que, conforme aponta o professor Mendo (2010. p.265)¹³², a filosofia civil de Voegelin traz à luz, os quais são caracterizados, diz ele, da seguinte maneira:

A visão abusiva da história como a marcha de um grupo eleito em direção à sociedade perfeita; a cosmologia enciclopédica que para tudo encontra respostas de teor providencial ou

¹³¹ “*The inner-worldly religiosity experienced by the collective body—be it humanity, the people, the class, the race, or the state—as the realissimum is abandonment of God; and some Christian thinkers, therefore, refuse—even with regard to language—to put the inner-worldly political religion on the same level with the spiritual religion of Christianity. They speak of demonologies in contrast to belief in God or of a belief that is man-made, a “mystique humaine,” to distinguish true faith.*”

¹³² Diz Mendo (*ibid.*, pp.265-266): “A filosofia civil [de Voegelin] propõe-se demonstrar de modo original que todos estes fenómenos decorrem da imanentização de experiências religiosas. [...] Os activistas que recusam a transcendência erigem a nova ordem, em sucessivas vagas históricas desde o séc. XVII. A partir de meados do século XIX, estas novas religiões políticas apresentam-se”.

pseudocientífico; o bloqueio do saber num "Corão" e num grupo de comentários canônicos; a moral tendencialmente maniqueísta; a separação entre os perfeitos militantes e a massa ignara satisfeita com dogmas mínimos; a figura do precursor que anteviu a doutrina; a figura do dirigente iluminado; eis alguns dos traços repetidos *ad nauseam* em movimentos encabeçados por *condottieri*, puritanos, jacobinos, carbonários, bolcheviques, fascistas, nacional-socialistas, neoliberais e demais empresários das grandes revoluções que contribuíram para configurar as sociedades ocidentais.

Essas são, via de regra, as características que uma interpretação imanentista da história assume com vistas a recobrir o homem dos poderes necessários para dar marcha às revoluções que haverão de retificar o mundo. Se se quer, portanto, baixar na terra o céu, o homem não poderá ter rival, menos ainda o seu rival por excelência: Deus, justamente o "totalmente outro" de que vimos Rudolf Otto tomar nota. Não pode haver um totalmente outro do homem que faça frente ao seu poder já agora recobrado de um Deus-totalmente-outro em quem esse homem projetava tudo quanto de grandioso ele possuía. É nesse sentido que uma religião política cria invariavelmente uma inimizade com o tipo de abertura em que implicam as experiências macroantrópicas de ordem: a alma não mais deve gozar de uma transcendência à qual ela só teria acesso ao custo da divindade que é própria somente dela e de nenhum outro deus usurpador. Que Deus precise ser morto para que o homem se divinize, é o ponto em que fatalmente culminam as religiões seculares. A inimizade com a realidade do espírito — no caso ocidental com a religião cristã e a filosofia clássica —, é a consequência inevitável do caráter imanentista das religiões políticas, pois, como dirá Voegelin:

[...]a crença de que o homem é a fonte do bem e do aperfeiçoamento do mundo, como era defendido pelo Iluminismo, e a crença de que o corpo coletivo é uma substância divina e misteriosa, que tem sido espalhada desde o século XIX, é uma renúncia anti-Cristã. E tendo em vista o significado da *vita contemplativa* não dogmática, a representação do ser na riqueza das etapas que se estendem da natureza até Deus, a religiosidade

intramundana e seu simbolismo *ocultam as partes mais essenciais da realidade* [grifo nosso]. (VOEGELIN, 2000. p. 71)¹³³.

Vemos aqui uma nova luz sob a qual nos é apresentado o conceito de religião política: ela inviabiliza o tipo de atividade a que se devotam a revelação e a filosofia, a saber, a vida contemplativa não dogmática. Essa disposição contemplativa, dito de outro, não é senão a experiência de abertura para a qual uma religião imanentista, tal qual a política, dogmaticamente se fecha. E o motivo desse fechamento dogmático está ligado à recusa mesma de se abrir a qualquer dimensão da realidade sobre a qual o homem, já agora fonte do bem e toda ordem, não exerça domínio. O aberto implica decididamente no mistério que não se pode apanhar de uma vez por todas, de uma realidade fugidia que não se deixa reduzir ao *status* de uma mera coisa da qual se pode ter posse. A redivinização do político, ou, em outros termos, a redivinização da esfera imanente do real, consoante observa Voegelin, “[...] interdita o caminho para a realidade de Deus e distorce as circunstâncias dos níveis de subordinação a Deus.” (*ibid.*, p. 71)¹³⁴. Conquanto esse linguajar um tanto quanto teológico dê a entender que Voegelin argumente desde uma perspectiva restritamente religiosa, o que há na verdade é uma preocupação eminentemente filosófica com o que, para ele, é fundamental para o exercício genuíno da filosofia: a experiência da abertura. Se assim é, vejamos que nem a filosofia nem a religião podem incorrer no erro de pretender esgotar o sentido total de Deus ou do ser. Nas palavras do filósofo: “Nem o conhecimento nem a determinação cristã podem resolver o mistério de Deus ou do ser.” (*ibid.*, p.71)¹³⁵. A tensão, o caráter irresolúvel do mistério precisam, no nível não pervertido da experiência com a realidade, ser mantidos¹³⁶. A

¹³³ “[...] the belief that man is the source of good and of improvement of the world, as it is held by the Enlightenment, and the belief that the collective body is a mysterious, divine substance, which has been spreading since the nineteenth century, is anti-Christian renunciation. And within the meaning of the undogmatic *vita contemplativa*, the representation of being within the wealth of the stages extending from nature to God, the inner-worldly religiosity and its symbolism conceals the most essential parts of reality.”

¹³⁴ “It blocks the path to the reality of God and distorts the circumstances of the levels of being subordinate to God.”

¹³⁵ “Neither knowledge nor Christian determination can solve the mystery of God and being.”

¹³⁶ O caráter precário existencial, caracterizado fundamentalmente pela tensão, deverá ser eliminado, à maneira gnóstica, como o flagelo de um mundo “sentido como irremediavelmente perdido”. (DE MELLO, 1993. p.107).

experiência de abertura será, deste modo, justamente a maneira mais salutar de lidar e, portanto, aceitar, o caráter tensional que uma religião política intramundana invariavelmente pretende eliminar. É na pergunta pelo sentido, dirá Voegelin, que essa dimensão do mistério em toda sua inesgotabilidade se manifesta ao homem. É, assegura o filósofo, “[...] A pergunta fundamental de Schelling — “Por que há algo; por que não há o nada?” — [e que] é seguida por outra questão, “Por que é do jeito que é?” — a questão da teodiceia. (VOEGELIN, 2000. 71)¹³⁷. Mas a pergunta de Schelling aponta para o ser, para algo independente do poder do homem, para uma realidade pela qual ele se verá abarcado e limitado. E a natureza desse limite é bem específica, pois tudo que lhe escape ao controle será compreendido como um limite, um limite contra o qual as religiões intramundanas deverão apontar suas armas e que deverá ser o quanto antes alvejado. Como o período moderno, animado por uma nova filosofia política, rompe com a tradição clássica e medieval, doravante classificada como vã metafísica ou politicamente improfícua, trataremos a seguir da análise que, de maneira um tanto quanto familiar ao modo como Voegelin examina o mesmo período, Leo Strauss fará do que ele classificou de *crise da modernidade*. Conclusão a que chegará Strauss, uma tradição enredada na malha do ser, da verdade e do direito natural deverá ser rejeitada como condição *sine qua non* dos absolutismos modernos, já não mais refreados por uma ordem independente e supra-política, da qual o filósofo teria sido o máximo representante, mas animados pela sanha de reduzir tudo a uma “finalidade prática” (LILLA, 2018. p.55), na qual se acharão abolidos todo e qualquer limite. *Crise da modernidade*, veremos a seguir, não deixa de ser, também aos olhos de Strauss, o mesmo que *modernity without restraints* teria sido aos olhos de Voegelin, e a aproximação de ambos autores, porque torna ainda mais clara a questão em torno da crise do espírito e da deificação do homem, torna-se indiscutivelmente proveitosa e útil aos fins desse trabalho.

5.2 A crise moderna segundo Leo Strauss: a política *without restraints*

¹³⁷ “[...] Schelling’s fundamental question—“ Why is there something; why is there not nothing?”—is followed by the other question, “Why is it the way it is?”—the question of theodicy.”

Para Strauss, “a liberdade do homem é acompanhada por uma reverência face ao sagrado, por um tipo de pressentimento de que nem tudo é permitido.” (STRAUSS, 1965. p.130)¹³⁸. Se nem tudo é permitido, é porque há um limite, uma fronteira na qual a liberdade trava sua guerra defensiva contra a tirania. A atitude reverente, sem a qual a liberdade se mete em risco, traz muito consigo daquilo que vimos alguns fenomenólogos da religião chamar de experiência do mistério, uma experiência de que há, ao fim e ao cabo, toda uma realidade acima do homem sobre a qual não pode ele ter domínio e cujo conteúdo ele não pode jamais apanhar de uma vez para sempre. Há, portanto, um limite. A filosofia, malgrado propenda à irreverência e à subversividade (STRAUSS, 1988. p.221), também não deixa de ser um veículo por intermédio do qual se pode chegar, recorda Strauss, a um limite — limite por cuja rejeição são decisivamente caracterizados os totalitarismos do século último. Se, de um lado, a filosofia se constitui por um erotismo insaciável na direção da sabedoria, de outro, por esta razão mesma, impõe à ordem política um limite intransponível.¹³⁹ Como, consoante a obra de Strauss, a filosofia tem como escopo unicamente a verdade *i. e.*, as coisas que são *por natureza*, a nada senão à verdade ela se permite curvar-se: “[ao] erradicar a autoridade do ancestral, a filosofia reconhece que a natureza [e somente ela] é a autoridade.”(*ibid.*, p.92)¹⁴⁰. Sua verdade, insiste o autor, é a natureza, aquilo que é em si e por si mesmo, aquilo em busca do qual, por exemplo, se movia a pergunta “pelo que é” de Schelling, a que fizemos referência no subtópico anterior. Essa “questão filosófica pelas coisas primeiras”, dirá Strauss, é o que dará vazão à comum distinção entre a “verdade”, da qual se ocupa o filósofo, e “convenção”, pela qual a cidade é fundamentalmente constituída¹⁴¹. Em suas palavras:

¹³⁸ “*Man's freedom is accompanied by a sacred awe, by a kind of divination that not everything is permitted.*”

¹³⁹ Mesmo o melhor regime, de que tanto se fala na *República*, teria sido concebido unicamente como algo em contraste com o qual o regime atual se enxergaria em suas limitações. Cf. PANGLE, 2006, p.46.

¹⁴⁰ “*By uprooting the authority of the ancestral, philosophy recognizes that nature is the authority*”

¹⁴¹ De naturezas distintas, a filosofia e a cidade entretêm uma com a outra uma relação tensional, necessária, ademais, para a saúde política. A filosofia tem com a verdade o apego que a cidade tem com a sobrevivência. Em sua apresentação à edição brasileira de *Da Tirania*, diz Élcio Verçosa Filho (2016, p.12): “Ora, não é necessário ser filósofo para saber que o bem primário da cidade não é verdade, mas a sobrevivência da cidade, o crescimento da cidade, a glória da cidade, numa

Assim, a busca filosófica pelas primeiras coisas é guiada por essa compreensão de 'ser' ou 'existir', segundo a qual a distinção mais fundamental dos modos de ser é aquela entre 'ser na verdade' e 'ser em virtude da lei ou convenção' — uma distinção que sobreviveu de forma quase irreconhecível na distinção escolástica entre *ens reale* e *ens fictum*. (*ibid.*, p. 91)¹⁴².

Como o filósofo não tem por meta senão “estar na verdade”, a autoridade da lei ou convenção — mero costume ocasional —, se verá sempre ameaçada por essa empresa à qual se lança o *amante da sabedoria*, que só tem por “autoridade a natureza”. (*ibid.*, p.92). Este é, portanto, o limite em que chega a filosofia, limite que, à guisa de um melhor entendimento, não é um cabresto pelo qual ela se refreia a si própria, mas pelo contrário, o limite que ela impõe às autoridades da sociedade, o que, na sua origem, teria culminado na derrocada da autoridade ancestral e que, pelos séculos seguintes até a crise moderna, continuaria como o esteio no qual a resistência do filósofo ante as autoridades da cidade se apoiaria. É o que Strauss haveria de defender em seu *Natural Right and History*, originado das famigeradas *Walgreen Lectures*, de 1953. A filosofia, segundo percebe ele, desponta como uma “dinamite” (*ibid.*, p.153) que fará vir abaixo todo o edifício sobre o qual se assentava a autoridade ancestral — sustentáculo da ordem social e política — justamente porque sua fonte de autoridade transcende a ancestralidade da qual emana a verdade na qual desde sempre se fiou a cidade. A já consagrada leitura segundo a qual a filosofia tem como origem uma disputa com a ordem mítica, com a qual implacavelmente rivaliza, para Strauss, constitui a prova mesma de que a filosofia tem com a política, com a ordem político-social estabelecida, sustentada pela crença nos deuses, uma relação de incontornável inimizade¹⁴³. O “*philosophos*”, diz ele, “não é idêntico ao *philomythos*” (*ibid.*, p.81),

palavra, o poder da cidade e a segurança e o bem-estar dos seus cidadãos.” Uma vez quebrada a tensão, e a filosofia se torne serva da cidade, posição que Alexandre Kojève assumirá em favor da tirania no seu debate com Strauss, estaremos, para Strauss, diante do modo operante *par excellence* da tirania. Ver, a esse respeito, STRAUSS, 2016. pp.190-191.

¹⁴² “Hence the philosophic quest for the first things is guided by that understanding of “being” or “to be” according to which the most fundamental distinction of manners of being is that between “to be in truth” and “to be by virtue of law or convention” — a distinction that survived in a barely recognizable form in the scholastic distinction between *ens reale* and *ens fictum*.”

¹⁴³ A filosofia punha de tal modo em risco a estabilidade social e política, que, para Strauss, da antiguidade ao medievo, a filosofia política teria desenvolvido uma linguagem propositalmente

pois o homem que discursa sobre a natureza é aquele que abriu mão de discursar sobre os deuses. Então continua Strauss (*ibid.*, p. 82):

Aristóteles chama os primeiros filósofos simplesmente de “homens que discursavam sobre a natureza” e os distingue dos homens que os precederam e “que discursavam sobre os deuses”. A filosofia, distinta do mito, surgiu quando a natureza foi descoberta, ou seja, o primeiro filósofo foi o primeiro homem que descobriu a natureza.¹⁴⁴

Assim, à primeira vista muito semelhante à leitura que faz Voegelin do mesmo evento, a filosofia traduz essa nova orientação da alma, que não mais se satisfaz com as autoridades imanentes, *ancestrais*, à medida que ela passa a ter como horizonte uma realidade mais altaneira, superior, em comparação com a qual a autoridade ancestral é vista em sua transitoriedade e insignificância. O bem, para uma *Weltanschauung* pré-filosófica, é sempre aquilo que está presente no ancestral e que dele emana, daí que a pergunta pelo bem faça sempre remontar à autoridade ancestral, e que, não menos importante, é sustentada por referência aos deuses. A filosofia, contrariamente, quer saber do bem enquanto tal, como ele é por natureza. Eis aí a razão pela qual ela entra em choque com a autoridade ancestral, levada a descrédito pela inquirição à qual o filósofo a submete. De acordo com Strauss (*ibid.*, p.91):

O surgimento da filosofia afeta radicalmente a atitude do homem em relação às coisas políticas em geral e às leis em particular, porque afeta radicalmente sua compreensão dessas coisas. Originalmente, a autoridade por excelência ou a raiz de toda

ambígua, o suficiente para que sua mensagem não fosse compreendida totalmente por um público vulgar, o que poderia atrair a represália das autoridades políticas. Como a filosofia não pode abrir mão, sob pena de perder sua essência, de uma verdade em busca da qual ela sempre trabalha, mas a qual põe fatalmente em xeque a ordem política, ela começa por disfarçar o seu discurso e, a título de uma empresa esotérica, torna a sua mensagem somente compreensível *nas entrelinhas*, como tática para despistar potenciais perseguições. Conforme diz Strauss (1988a, p. 25): “A perseguição, então, dá origem a uma técnica peculiar de escrita e, com isso, a um tipo peculiar de literatura, em que a verdade sobre todas as coisas cruciais é apresentada exclusivamente nas entrelinhas [grifo nosso].” “Persecution, then, gives rise to a peculiar technique of writing, and therewith to a peculiar type of literature, in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines.”

¹⁴⁴ “Aristotle calls the first philosophers simply “men who discoursed on nature” and distinguishes them from the men who preceded them and “who discoursed on gods.” Philosophy as distinguished from myth came into being when nature was discovered, or the first philosopher was the first man who discovered nature.”

autoridade era o ancestral. Através da descoberta da natureza, a reivindicação do ancestral é erradicada; a filosofia rejeita o ancestral em favor do que é bom, daquilo que é bom intrinsecamente, que é bom por natureza.¹⁴⁵

Em sua relação nada amistosa com a ordem pela qual é sustentada a cidade, cuja estabilidade depende invariavelmente da crença nos deuses, e sem os quais toda a ordem implodiria, a filosofia tem como horizonte o transcender “inteiramente a dimensão dos códigos divinos, toda a dimensão dos códigos divinos, toda a dimensão da piedade e da pia obediência a um código pré-dado. (STRAUSS, 2017. p.251). Mas se a filosofia surge como uma atividade fora daquela área coberta pela autoridade ancestral da cidade, então ela deve se afirmar fundamentalmente como uma atividade *independente* da cidade, razão pela qual os filósofos devem embarcar “numa demanda livre pelos começos, pelas coisas primeiras, pelos princípios.” (*ibid.*, p. 251). A ordem política, *i. e.*, da *pólis*, será, doravante, aos olhos do filósofo, uma efemeridade, à qual, por isto mesmo, ele não mais deve nenhuma reverência, tal a sua irrealidade quando contrastada com a verdade que lhe opõe a filosofia. Até aqui, a semelhança com a solução agostiniana dada na *Civitas Dei*, como vimos consoante a apresentação de Voegelin no subtópico 3.4, parece-nos *prima facie* convincente. Isto porque a descoberta da verdade natural, isto é, daquilo que é enquanto tal, relega a *pólis*, para a qual importam sobretudo os assuntos humanos do aqui e agora, a um *saeculum senescens* — a uma era que passa, de importância claramente secundária. Como observa o professor Richard Romeiro (2017, p.33):

O ponto de partida da investigação de Strauss acerca desses temas é o entendimento de que a filosofia, em sua expressão mais autêntica e originária, consiste, antes de tudo, numa atividade impulsionada por um desejo apaixonado e audacioso: o desejo do conhecimento do todo e de suas causas – desejo que, elevando os pensamentos do filósofo às alturas da ordem eterna, fá-lo observar

¹⁴⁵ “The emergence of philosophy radically affects man's attitude toward political things in general and toward laws in particular, because it radically affects his understanding of these things. Originally, the authority par excellence or the root of all authority was the ancestral. Through the discovery of nature, the claim of the ancestral is uprooted; philosophy appeals from the ancestral to the good, to that which is good intrinsically, to that which is good by nature.”

os elementos meramente humanos como derrisórios, efêmeros e insignificantes.

A filosofia clássica, desta feita, punha em xeque a autoridade dos deuses da cidade, daí a recuperação de seu espírito numa época, como a moderna, em que toda a autoridade se achava prostrada diante de uma única autoridade, a da cidade *i. e.*, do estado, os quais, por não aceitarem nada para além do raio de seu domínio, inclusive a própria filosofia, serão tidos por tirânicos¹⁴⁶. Até aqui, tanto Voegelin quanto Strauss caminham juntos, como o haveria de confessar o próprio Voegelin. A análise straussiana, de acordo com a qual essa natureza para a qual se volta a filosofia e na qual se assenta o direito natural configuraria uma realidade trans-histórica, isto é, uma verdade que não se deixa engolir pelo devir da história (STRAUSS, 2017. p.103), dirá Voegelin numa correspondência com Strauss, “trata-se de uma ótima análise do historicismo, com a qual concordo plenamente [...]” (VOEGELIN, 2017. p.100). A comum diagnose de que a crise moderna se assentava no “olvido da eternidade”, era o que fundamentalmente unia Voegelin a Strauss, como notaria Barry Cooper em sua introdução ao trabalho que reuniu as correspondências trocadas por ambos os autores. Conforme observa Cooper (2017, p.25): “Ambos concordavam profundamente a respeito das origens do fanatismo e da fantasia especulativa [...]”. Tais origens tinham a ver fundamentalmente com o “olvido da eternidade”, mais uma vez haveria de observar Cooper:

Strauss escreveu que o esquecimento ou olvido da eternidade era uma característica da crise moderna, ao passo que Voegelin o

¹⁴⁶ Cf. SANDOZ, 2010, p.106. Semelhante é a reflexão de Voegelin, com a exceção, claro, de que ele, ao contrário de Strauss, ainda vê num teólogo, como Tomás de Aquino, uma atividade intelectual livre, e livre, também, das estruturas de poder da cidade. Permanece para ele, contudo, tirânica, toda tentativa de fazer da filosofia uma serva do poder político. Diz ele: “uma geração após Santo Tomás, que estabeleceu a liberdade e a independência do intelecto porque era um grande espiritualista, apareceu em Egídio o primeiro intelectual político moderno a usar o intelecto como instrumento subserviente de uma posição dogmática, tal como os intelectuais de direita e de esquerda contemporâneos. Considerando a popularidade atual das opiniões grosseiramente incorretas sobre a Idade Média, vale a pena demonstrar que o *sacrificium intellectus* (verbalmente repudiado pelos mesmos intelectuais que o aplicam da forma mais abjeta) não é exigido pela espiritualidade cristã livre, de Santo Tomás, mas, sim, do intelectual na política de poder.” (VOEGELIN, 2013. pp.61-62)

descreveu como um esforço para produzir um colapso imaginário na tensão entre o homem e Deus. (*ibid.*, p.25).

Um possível antídoto contra a crise, portanto, consistiria em recobrar a experiência, então perdida, de *independência* da filosofia diante do devir histórico, do tempo, e, por conseguinte, dessa cidade a qual, como vimos, os filósofos haviam rebaixado ao *status* de mera efemeridade. À luz dos problemas com os quais até então lidamos, a independência que Strauss julga ser qualidade inamovível da filosofia corresponderia à fase em que, na leitura de Voegelin, a filosofia teria sido o fruto mais notável do salto no ser grego — à fase, portanto, em que, pela experiência filosófica, o homem rompe com a compacidade das sociedades cosmológicas e se abre a uma ordem supra-cósmica¹⁴⁷. O ponto, por outro lado, em que os autores se distanciam, reside na concepção, tipicamente straussiana, de que a filosofia não tem meramente como rival a cidade, ou os deuses imanentes da cidade, mas a divindade em si mesma, que, para ele, cumpre inexoravelmente a função de animar a ordem moral pela qual as cidades se sustentam. A tensão, portanto, não é simplesmente entre o *transcendente* e o *imane*nte, como é o caso da leitura voegeliniana, mas entre a filosofia e a religião. A religião, à medida em que dá suporte à ordem da cidade, se torna o outro aspecto da realidade com o qual a filosofia forma uma tensão. Não a destrói por completo, nem a ela se une, formando com ela, porém, uma relação tensional que deve ser preservada sob pena das distorções — que Strauss denuncia na crise política moderna — se tornarem o estado de coisas dominante. Em sua busca pelo *bem por natureza*, a filosofia se abre à possibilidade do direito natural, à luz do qual o bem, como dissemos, não mais será identificado com o mais antigo, ou às divindades das quais se nutre a ordem das cidades, mas àquilo que os transcende: o bem em si mesmo. Daí que a fé, para Strauss, obstaculize a via que conduz ao direito natural, tanto quanto faz fenecer o esforço da busca zetética da filosofia, que, à diferença da revelação, não toma o bem por algo *dado i. e.*,

¹⁴⁷ Ver subtópico 3.3.

revelado, mas por algo ao qual somente se chega depois de um árduo trabalho em que o aspecto decisivo é a busca esforçada¹⁴⁸. Dirá ele:

Argumentamos apenas que a predominância dessa crença [religiosa] impede o surgimento da ideia de direito natural ou torna a busca pelo direito natural infinitamente sem importância: se o homem sabe, por revelação divina, qual é o caminho certo, ele não precisa descobrir esse caminho por seus próprios esforços. (STRAUSS, 1965. p.85)¹⁴⁹.

Malgrado a discordância de que falamos, o ponto que mais interessa aos nossos propósitos é justamente aquele em que ambos os autores se mostram de acordo: a independência da filosofia como única condição em que se pode julgar a política. A filosofia que abriu mão dessa independência, e, portanto, da posição desde a qual pode ela analisar e, por conseguinte, julgar a política, degenera-se fatalmente em ideologia — num discurso ardiloso, certamente, mas de todo modo rendido à autoridade político-religiosa, cuja única finalidade passa a ser a de defender e garantir as ordens presentemente estabelecidas. Senão vejamos:

Ao chamar a natureza de a mais alta autoridade, estar-se-ia obscurecendo a distinção pela qual a filosofia se sustenta ou cai, a distinção entre razão e autoridade. Ao submeter-se à autoridade, a filosofia, em particular a filosofia política, perderia seu caráter; ela degeneraria em ideologia, ou seja, em apologética para uma ordem social dada ou emergente [...] (*ibid.*, p.92)¹⁵⁰.

¹⁴⁸ A relação entre a filosofia e a revelação bem poderia se resumir na relação entre a busca ativa pela verdade e a aceitação obediente de uma verdade *dada*. A filosofia seria fundamentalmente caracterizada pela iniciativa do indivíduo, enquanto a revelação é iniciativa de Deus, também o motivo pelo qual a obra dos filósofos fale dos “homens”, e a Bíblia fale de “Deus”. (STRAUSS, 2017. p. 252). A iniciativa filosófica repousa na atividade examinadora da razão, ao passo que a disposição do homem ante a coisa revelada é mais de obediência. Diz Strauss (1965, p.92): “Pois a faculdade humana que, com a ajuda da percepção sensitiva, descobre a natureza é a razão ou o entendimento, e a relação da razão ou entendimento com o seu objeto é fundamentalmente diferente daquela de uma obediência desprovida da reflexão, que corresponde à autoridade [irrefletidamente aceita] propriamente dita.” *“For the human faculty that, with the help of sense-perception, discovers nature is reason or understanding, and the relation of reason or understanding to its objects is fundamentally different from that of obedience without reasoning why that corresponds to authority proper.”* Conferir também: (TANGUAY, 2007. p.34).

¹⁴⁹ *“We merely contend that the predominance of that belief prevents the emergence of the idea of natural right or makes the quest for natural right infinitely unimportant: if man knows by divine revelation what the right path is, he does not have to discover that path by his unassisted efforts.”*

¹⁵⁰ *“By calling nature the highest authority, one would blur the distinction by which philosophy stands or falls, the distinction between reason and authority. By submitting to authority, philosophy, in particular political philosophy, would lose its character; it would degenerate into ideology, i.e., apologetics for a given or emerging social order [...]”*

A filosofia, ao contrário, constitui uma ativa busca por um bem ou um direito natural ao qual ela só chega depois de uma esforçada inquirição — inquirição cujo potencial subversivo, via de regra, será prontamente neutralizado por uma comunidade governada pelas leis divinas, da qual depende a ordem da cidade e cuja validade a filosofia invariavelmente põe em xeque. Conforme observa o autor:

Se tomarmos Sócrates como o representante da busca pelo direito natural, podemos ilustrar a relação dessa busca com a autoridade da seguinte forma: em uma comunidade governada por leis divinas, é estritamente proibido submeter essas leis a uma discussão genuína, ou seja, a um exame crítico, na presença de jovens; Sócrates, no entanto, discute o direito natural — um assunto cuja descoberta traz consigo a dúvida sobre o código ancestral ou divino — não apenas na presença de jovens, mas em conversa com eles. (*ibid.*, p.85)¹⁵¹

Como a filosofia precisa ser uma atividade independente da autoridade política, ela, conseqüentemente, terá como escopo uma verdade tão independente dessa autoridade, quanto do homem ele próprio. Momento que aqui muito nos interessa, essa relação entre o que independe do homem e aquilo que é dele integralmente dependente, fruto, portanto, de suas criações, é o que dá origem à distinção, cara a Strauss, entre o *natural* e o *convencional*. Essa distinção é precedida pelo estágio no qual é feita uma

[...] suposição de que existe uma variedade de códigos divinos [a qual] leva a dificuldades, pois os vários códigos se contradizem. Um código elogia absolutamente ações que outro código condena absolutamente. (*ibid.*, p.86).

Neste sentido, os códigos divinos, sustentáculos da ordem política, passam a ser vistos, enfim, como construtos, e, portanto, não mais na condição de criações independentes do homem, mas de um código construído, uma

¹⁵¹ “If we take Socrates as the representative of the quest for natural right, we may illustrate the relation of that quest to authority as follows: in a community governed by divine laws, it is strictly forbidden to subject these laws to genuine discussion, i.e., to critical examination, in the presence of young men; Socrates, however, discusses natural right—a subject whose discovery presupposes doubt of the ancestral or divine code—not only in the presence of young men but in conversation with them.”

convenção, nada senão fruto da mais pura e simples artificialidade humana. Sobre o que nos diz Strauss (*ibid.*, p.88):

O mais alto tipo de conhecimento humano que existia antes do surgimento da filosofia ou da ciência eram as artes. A segunda distinção pré-filosófica que originalmente guiou a busca pelas primeiras coisas foi a distinção entre coisas artificiais ou feitas pelo homem e coisas que não são feitas pelo homem. A natureza foi descoberta quando o homem embarcou na busca pelas primeiras coisas à luz das distinções fundamentais entre o ouvir dizer e o ver com os próprios olhos, por um lado, e entre coisas feitas pelo homem e coisas não feitas pelo homem, por outro.¹⁵²

À distinção entre *o ouvir dizer* e *o ver com os próprios olhos* corresponde a capacidade, recém adquirida, de o homem contrapor à verdade do grupo uma verdade da qual nada além dos seus próprios olhos são testemunhas. Deste modo, diz Strauss (*ibid.*, p.87), “o homem se torna consciente da diferença crucial entre o que seu grupo considera inquestionável e o que ele mesmo observa”¹⁵³, pondo diante de si um novo horizonte à luz do qual “o Eu é capacitado a se opor ao Nós sem qualquer sentimento de culpa.” (*ibid.*, p.87)¹⁵⁴. A distinção, conforme a expõe Strauss, passa progressivamente a ser entre aquilo que se constata no estado de vigília, e, portanto, de despertar; e aquilo cuja manifestação só se dá em sonhos (*ibid.*, p.87). Doravante, todo o homem assim desperto, e não meramente um *Eu* singular, passa a ser a medida da verdade. “Assim”, observa o nosso autor, “parece que nem o Nós de qualquer grupo particular nem um Eu único, mas o homem como homem, é a medida da verdade e inverdade, do ser e não-ser de todas as coisas”. (*ibid.*, p.87)¹⁵⁵.

¹⁵² “The highest kind of human knowledge that existed prior to the emergence of philosophy or science was the arts. The second prephilosophic distinction that originally guided the quest for the first things was the distinction between artificial or man-made things and things that are not man-made. Nature was discovered when man embarked on the quest for the first things in the light of the fundamental distinctions between hearsay and seeing with one's own eyes, on the one hand, and between things made by man and things not made by man, on the other.”

¹⁵³ “[...] man becomes alive to the crucial difference between what his group considers unquestionable and what he himself observes.”

¹⁵⁴ “[...] the I is enabled to oppose itself to the We without any sense of guilt.”

¹⁵⁵ “Thus it appears that neither the We of any particular group nor a unique I, but man as man, is the measure of truth and untruth, of the being or nonbeing of all things.”

Todos esses momentos pelos quais o homem teria passado até a descoberta da filosofia, apontam para os estágios percorridos somente realizados porque se quis, em primeiro lugar, empreender uma busca pelas *coisas primeiras*, aquilo de que tudo o mais teria provindo. O homem, claro está, também não poderia ser a medida de todas as coisas, pois tampouco o homem é absolutamente um construto, uma criação de si próprio — daí que menos ainda as coisas criadas por ele poderiam ser aquilo em que se acha a coisa primeira, pois estas coisas “levam a outras primeiras coisas além do homem, o qual certamente não é a primeira coisa simplesmente.” (*ibid.*, p. 88)¹⁵⁶. Ainda na aventura curiosa da busca pelas coisas primeiras, “[as] coisas artificiais são vistas como inferiores em todos os aspectos às coisas que não são feitas, mas encontradas ou descobertas pelo homem.” (*ibid.*, p.88)¹⁵⁷. Tal coisa não feita por mãos de homens, bem como independe da mente humana, será precisamente aquilo que o nosso autor chamará de *natureza*. Sua descoberta, portanto, não será menos que a “consumação de uma possibilidade humana, que, ao menos de acordo com sua própria interpretação, é trans-histórica, transsocial, trans-moral, e trans-religiosa.” (*ibid.*, p.89)¹⁵⁸. A possibilidade humana que aí se atualiza, se consoma, é a intrínseca capacidade do homem de abrir-se para as coisas atemporais, eternas, e, conseqüentemente, transcendentais.

A busca pelas coisas primeiras transfigura-se, já agora, na busca filosófica cujo o ápice da iluminação teórica é alcançado na pergunta de Schelling à qual já nos referimos alhures e que constituía a intuição mais básica da filosofia clássica: por que antes o ser e não o nada? Ou, dito de outro modo, porque antes a ordem e não o caos? Aquilo sob cujas luzes todas as coisas visíveis são manifestas passa, portanto, a ser o que há de mais permanente e cuja existência se toma por necessária. Segundo nos informa Strauss (*ibid.*, p.89):

¹⁵⁶ “The man-made things lead to no other first things than man, who certainly is not the first thing simply.”

¹⁵⁷ “The artificial things are seen to be inferior in every respect to, or to be later than, the things that are not made but found or discovered by man.”

¹⁵⁸ “[...] actualization of a human possibility which, at least according to its own interpretation, is trans-historical, trans-social, trans-moral, and trans-religious.”

A busca filosófica pelas primeiras coisas pressupõe não apenas que existam primeiras coisas, mas que essas primeiras coisas sempre existam e que as coisas que sempre existem ou são imperecíveis ou são seres mais verdadeiros do que as coisas que não são ou existem sempre. Essas pressuposições decorrem da premissa fundamental de que *nenhum ser emerge sem uma causa ou que é impossível que 'a princípio o Caos veio a ser,' ou seja, que as primeiras coisas surgiram do nada e através do nada* [grifo nosso]. Em outras palavras, as mudanças manifestas seriam impossíveis se não existisse algo permanente ou eterno, assim como a existência de seres contingentes manifestos requer a existência de algo necessário e, portanto, eterno.¹⁵⁹

Tendo chegado ao ápice de sua iluminação teórica, a filosofia agora se acha em condições de discriminar entre aquilo que é da alçada da natureza e que, portanto, é perene e necessário; e aquelas coisas que são meramente fruto do costume *i. e.*, da convenção pura e simples. A distinção mesma entre natureza e convenção é, para Strauss, o momento decisivo pelo qual a filosofia é fundamentalmente caracterizada, pois, segundo nos diz, “[a] distinção entre natureza e convenção, entre *physis* e *nomos*, é portanto coeva à descoberta da natureza e então à [descoberta] da filosofia.” (*ibid.*, p.90)¹⁶⁰. Aqui chegamos a um ponto decisivo, tendo em vista a matéria de que nos ocupamos neste trabalho, pois a natureza pela qual se interessa a filosofia é, ela também, aquilo que constitui para o homem uma dimensão tão independente quanto aquela que vimos Voegelin chamar de *transcendente*, com o que ele não queria senão apontar para o plano da realidade do qual o homem tão somente participa, sem jamais ser capaz de torná-lo objeto de controle e domínio. A filosofia, que tem por alvo a natureza, *i. e.*, as coisas perenes, atua numa área de tal modo independente que, para Strauss, não deve se dobrar, sob pena de rebaixar-se à função da mera

¹⁵⁹ “The philosophic quest for the first things presupposes not merely that there are first things but that the first things are always and that things which are always or are imperishable or are more truly beings than the things which are not always. These presuppositions follow from the fundamental premise that no being emerges without a cause or that it is impossible that “at first Chaos came to be,” *i.e.*, that the first things jumped into being out of nothing and through nothing. In other words, the manifest changes would be impossible if there did not exist something permanent or eternal, or the manifest contingent beings require the existence of something necessary and therefore eternal.”

¹⁶⁰ “The distinction between nature and convention, between *physis* and *nomos*, is therefore coeval with the discovery of nature and hence with philosophy.”

ideologia, ante os poderes cívicos, os poderes da cidade; e isto porque a cidade está justamente assentada num tipo de ordem que, aos olhos da filosofia, não passa senão de convenção, do engenho humano *tout court*. Eis a razão pela qual a filosofia traria consigo um elemento subversivo, frente ao qual a sociedade haveria de se sentir acuada, perturbada e ameaçada. Como nota Richard Monteiro (2017, p.30):

Tal questão, para dizer tudo sem maiores delongas, diz respeito ao carácter politicamente problemático da filosofia no seio da sociedade, ou, por outra, à natureza essencialmente perturbadora e mesmo perigosa da filosofia em face da ordem moral e comunitária da pólis, elemento que resulta diretamente, segundo nosso autor, das relações complexas e conflituosas que o exercício da racionalidade filosófica entretém originalmente com o funcionamento ordinário da vida política e com os valores e as crenças que lhe dão sustentação.

As crenças que dão à cidade sustentação, assim vimos, a filosofia reduz à condição de mera convenção; mas se, por um lado, a ordem de que se nutre a cidade é relativizada, vista senão como fruto da engenhosidade humana, por outro, por intermédio da filosofia, abre-se ao homem toda uma realidade que não poderia ser, em hipótese alguma, fruto de sua inventividade e da qual ele não é outra coisa além de partícipe. Num primeiro momento, toma-se a ordem da cidade por fabricada; num segundo, o ser, a natureza, o bem, são as realidades para as quais se abre o filósofo como realidades que, transcendendo-o, se colocam para além dos domínios em que o homem exerce controle. A filosofia, porquanto tem como escopo o conhecimento do todo — conhecimento de todas as coisas e não a mera opinião sobre todas as coisas —, permanece sempre uma busca incessante, sem jamais esgotar de uma vez para sempre o mistério de que se cerca este todo (TANGUAY, 2007. p. 130). Esta ciência, que tem o todo como meta, se choca com a sociedade precisamente porque esta última se valeria das meras opiniões, as quais, justamente por não serem racionalmente examinadas, garantem imperturbada a ordem da sociedade.¹⁶¹ Debruçado nos textos dos

¹⁶¹ Se o fundamento da ordem da cidade, que, em última análise, é Deus, não pode ser objeto da especulação filosófica, o que tornaria meramente sujeito à razão humana, então, evitando a filosofia, a cidade só haverá de comportar as *doxai* — as opiniões. Ver STRAUSS, 2017, p. 252.

filósofos antigos, Strauss observa que há uma distinção fundamental entre o exercício da busca pela verdade e o modo pelo qual a sociedade se sustenta. Conforme observa ele:

Devo começar resumindo brevemente minha sugestão. Ao estudar certos pensadores mais antigos, tomei consciência dessa maneira de conceber a relação entre a busca pela verdade (filosofia ou ciência) e a sociedade: filosofia ou ciência, a mais elevada atividade do homem, é a tentativa de substituir a opinião sobre 'todas as coisas' pelo conhecimento de 'todas as coisas'; mas a opinião é o elemento da sociedade; *filosofia ou ciência é, portanto, a tentativa de dissolver o elemento no qual a sociedade respira, e assim ela coloca em perigo a sociedade* [grifo nosso]. (STRAUSS, 1988a. p.221)¹⁶²

Mas esse *conhecer* da filosofia que rivaliza com o *opinar* da cidade, não tem por meta o conhecimento exaustivo do todo — de todas as coisas. Como esse todo se apresenta de tal maneira complexo, que o simples reconhecimento da complexidade passa a importar mais ao filósofo que uma resposta acabada, o caráter zetético do exame e da busca será mais valioso que uma solução definitiva, na qual a busca talvez se arrefecesse ou se extinguísse de uma vez por todas. De acordo com Strauss (in MEIER, 2006, pp.147-148):

A filosofia se sustenta ou cai pela possibilidade de suspensão do julgamento em relação às questões mais fundamentais. Isso quer dizer que a filosofia é, como tal, cética: no significado original do termo. *zetesis* significa *olhar* para as coisas, *considerar* as coisas. A filosofia se preocupa com a compreensão da realidade em toda a sua complexidade. Sua complexidade pode excluir respostas demonstrativas para as questões fundamentais: os argumentos a favor das várias respostas incompatíveis podem ser inconclusivos. Isso não tornaria o empreendimento filosófico fútil: para o filósofo, a compreensão completa de um problema é infinitamente mais importante do que qualquer mera resposta.¹⁶³

¹⁶² "I should begin by briefly summarizing my suggestion. In studying certain earlier thinkers, I became aware of this way of conceiving the relation between the quest for truth (philosophy or science) and society: Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about "all things" by knowledge of "all things"; but opinion is the element of society; philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the element in which society breathes, and thus it endangers society."

¹⁶³ "Philosophy stands or falls by the possibility of suspense of judgment regarding the most fundamental questions. That is to say, philosophy is as such sceptical: in the original meaning of the term. *zétesis* means looking at things, considering things. Philosophy is concerned with understanding reality in all its complexity. Its complexity may preclude demonstrative answers to the

Em outros termos, de modo semelhante ao que Voegelin entende por *openness*, a filosofia para Strauss é o campo da abertura, da liberdade, contra a qual a cidade deve se defender por, ela sim, ser o campo do “fechado”, à maneira como a define Huesy¹⁶⁴. A sociedade *i. e.*, cidade, se querem se manter, precisam de meios pelos quais se assegurar contra uma ciência, a filosofia, cujo modo operante é fundamentalmente subversivo. Dirá Strauss (in *ibid.*, p.146): “[se] a opinião é o elemento da vida política, a filosofia que questiona as opiniões como tais, dissolve o exato elemento da vida social: a filosofia é essencialmente subversiva.”¹⁶⁵

Obra bem, só pode a filosofia se manter independente da vida política, condição mesma sem a qual ela perderia os meios de julgar a política, se entretém com ela uma irresoluta inimizade, permanecendo, portanto, como esse campo aberto do qual as estruturas de poder não podem se assenhorar. Se, porém, a filosofia se dobra ao poder, à cidade, e, portanto, à vida política, rebaixa-se ao posto de mera serviçal, de perfume ideológico de uma dada ordem social à qual não mais oferece qualquer perigo e tampouco resistência. Será precisamente essa inversão, na qual a filosofia termina de joelhos, para Strauss, a característica decisiva da crise por que passará a filosofia, especialmente a filosofia política, na modernidade. A filosofia, doravante, perderá os meios de opor resistência à cidade justamente porque aquele plano independente para o qual ela se abria e que, portanto, impunha à vida política um limite¹⁶⁶, haverá de ser descartado,

fundamental questions: the arguments in favor of the various incompatible answers may be inconclusive. This would not make the philosophic enterprise futile: for the philosopher, full understanding of a problem is infinitely more important than any mere answer.”

¹⁶⁴ Cf. (ROSENSTOCK-HUESSY, 1938. p.473)

¹⁶⁵ “[...] *If opinion is the element of political life, philosophy which questions opinions as such, dissolves the very element of social life: philosophy is essentially subversive.*”

¹⁶⁶ A própria *Kallipolis*, a pólis ideal, servia, segundo Strauss, ao propósito de tornar evidentes os limites da pólis real. Pela impossibilidade mesma de sua realização, impunha à pólis histórica um limite intransponível. Diz Strauss (1964, p.127): “a cidade justa é contra a natureza porque a igualdade dos sexos e o comunismo absoluto são contra a natureza”. *“the just city is against nature because the equality of sexes and absolute communism are against nature.”* Se a igualdade plena, o que implica em igualdade entre os sexos e o absoluto comunismo, não é senão uma realidade mental, toda a corporeidade está sendo aí abstraída, razão pela qual Strauss vê a *Kallipolis* como utopia *inatural*, cuja função seria a de, pela demonstração da impossibilidade da pólis ideal, tornar evidentes os limites da pólis histórica.

obstinadamente ignorado, como condição para que o todo da existência humana, especialmente a dimensão política, se torne um material inteiramente maleável cujas formas unicamente lhe serão dadas pelas mãos de um “soberano”, bem à maneira da solução hobbesiana, para o qual não mais haja limites — um soberano, portanto, a quem se concede “um direito irrestrito de ignorar todas as limitações legais e constitucionais a seu bel-prazer, [e que] ainda impõe sobre homens sensatos uma proibição da lei natural contra o ato de censurar o soberano e suas ações.” (STRAUSS, 1965. pp. 192-193)¹⁶⁷. À luz dessa nova tendência, que Voegelin, veremos mais à frente, chamará de gnosticismo — característica de uma modernidade *without restraints* —, já se vê claramente o papel que a razão assumiria na filosofia de Hobbes. Um dos precursores do absolutismo, para Voegelin quem deu o primeiro passo na direção de uma religião política¹⁶⁸, Hobbes surge, segundo a exposição de Strauss, como um dos principais apóstolos da ideia de que o homem, dotado de uma razão que lhe garantiria o posto de senhor do universo, poderia ser alçado à condição de um soberano acima do qual não houvesse nem mais Deus nem limites. Como em Hobbes o cosmos não mais comporta uma ordem teleológica, que, dos clássicos aos medievais, se supôs que ele comportava, ele então passa a ser compreendido como privado de qualquer inteligibilidade, de qualquer ordem, precisamente sem os quais o desejo humano passaria a cumprir o papel de “princípio organizador”. Dirá Strauss:

Voltando a Hobbes, sua noção de filosofia ou ciência tem sua raiz na convicção de que uma cosmologia teleológica é impossível e na sensação de que uma cosmologia mecanicista não satisfaz o requisito de inteligibilidade. Sua solução é que o fim ou os fins sem os quais nenhum fenômeno pode ser entendido não precisam ser inerentes aos fenômenos; o fim inerente à preocupação com o conhecimento é suficiente. O conhecimento como fim fornece o princípio teleológico indispensável. Não a nova cosmologia mecanicista, mas o que mais tarde passou a ser chamado de “epistemologia”, torna-se o substituto da cosmologia teleológica. Mas o conhecimento não pode permanecer o fim se o todo é simplesmente ininteligível: *Scientia propter potentiam*. Toda

¹⁶⁷ “an unqualified right to disregard all legal and constitutional limitations according to their pleasure, (...) imposes even on sensible men a natural law prohibition against censuring the sovereign and his actions.”

¹⁶⁸ Ver as notas 105 e 174.

inteligibilidade ou todo significado tem sua raiz última nas necessidades humanas. O fim, ou o fim mais convincente postulado pelo desejo humano, é o princípio mais elevado, o princípio organizador [grifo nosso]. (*ibid.*, pp.176-177)¹⁶⁹.

Está aí a razão por que o desejo humano passaria a ser o princípio organizador, pois, diz Strauss, se de um lado (*ibid.*, p.201), “[a] razão é impotente porque a razão ou a humanidade não têm apoio cósmico [...]”, já que a cosmologia teleológica havia sido descartada; de outro, a ausência desse apoio concede à razão a permissão de se entregar a construtos sem limites, “[e] estabeleça por meio de seus construtos uma base de operações Arquimediana e antecipe um progresso ilimitado na sua conquista da natureza.”(*ibid.*, p.201)¹⁷⁰. Confrontado com um mundo totalmente desprovido de ordem, a razão ela própria ditará a sua própria ordem¹⁷¹, e será tão mais onipotente quanto mais ela “[...] coopere com a paixão mais forte ou se coloque a serviço da paixão mais forte”. (*ibid.*, p.202)¹⁷². E qual será, portanto, essa paixão mais forte a serviço da qual deve se colocar a razão, como se a serviço de uma inexorável necessidade cuja estrita observância haverá de garantir a ordem social correta? A resposta de Thomas Hobbes, desde há muito conhecida, será a de que tal garantia somente se achará no *medo da morte violenta*, pois, conforme observa Strauss, “se o medo da morte violenta é realmente a paixão mais forte no homem” (*ibid.*, p.200), segue-se que a correta ordem social se dará em função dele, que, portanto, “a desejada ordem social venha sempre, ou quase sempre, à existência, pelo fato de que ela será produzida

¹⁶⁹ “To return to Hobbes, his notion of philosophy or science has its root in the conviction that a teleological cosmology is impossible and in the feeling that a mechanistic cosmology fails to satisfy the requirement of intelligibility. His solution is that the end or the ends without which no phenomenon can be understood need not be inherent in the phenomena; the end inherent in the concern with knowledge suffices. Knowledge as the end supplies the indispensable teleological principle. Not the new mechanistic cosmology but what later on came to be called “epistemology” becomes the substitute for teleological cosmology. But knowledge cannot remain the end if the whole is simply unintelligible: *Scientia propter potentiam*. All intelligibility or all meaning has its ultimate root in human needs. The end, or the most compelling end posited by human desire, is the highest principle, the organizing principle.”

¹⁷⁰ “[...]with its free constructs, to establish through its constructs an Archimedean basis of operations, and to anticipate an unlimited progress in its conquest of nature.”

¹⁷¹ Ver a nota nº105..

¹⁷² “[...] co-operates with the strongest passion or if it puts itself into the service of the strongest passion”

pela necessidade natural, pela ordem natural.” (*ibid.*, p.200)¹⁷³. A ordem natural, porquanto é sustentada por um *summum malum*¹⁷⁴, um cenário inerentemente caótico, figura como o fato nu e cru à luz do qual o medo da morte violenta é justificado, e, por isto mesmo, tem de ser ele a garantia mesma de que a ordem política será mantida por um soberano ao qual será concedido poder ilimitado, justamente porque se verá nele o único meio de arrefecer essa paixão suprema a que Hobbes chama *medo da morte violenta*, um impiedoso destino do qual somente um soberano nessas condições poderá livrar seus súditos.

Hobbes, no entanto, teria já sido precedido por Maquiavel, o primeiro a romper com a tradição filosófica clássica e que, recusando-lhe toda cosmologia teleológica, passaria a atribuir ao príncipe o poder, *virtu*, de garantir a ordem de um mundo *autrement* privado de toda e qualquer finalidade, *i. e.*, de ordem e inteligibilidade. Como nota Ted V. McAllister (1995, p.104), “[a] frente mais perturbadora e preocupante, da perspectiva de Strauss, foi a ameaça que o ensino de Maquiavel lançou contra a tradição filosófica clássica até Platão.”¹⁷⁵ E que perigo teria sido esse? O de que uma sociedade não mais concebida como tendo

¹⁷³ “*But if the fear of violent death is truly the strongest force in man, one should expect the desired social order always, or almost always, to be in existence, because it will be produced by natural necessity, by the natural order.*”

¹⁷⁴ Voegelin teria chegado à mesma conclusão em *The New Science*. Quando a vida é orientada em vista de um *summum malum*, o medo do mal — neste caso da morte violenta — se torna o impulso psicológico por influência do qual os homens abrem mão de serem *self-governing persons* e legam a um soberano poderes absolutos. Morte é o maior dos males, dos quais os homens buscam desesperadamente se defender, e somente se sentirão seguros se protegidos por um governo absoluto o suficiente para livrá-los da *morte violenta*. Segundo Voegelin (2000, p.236): “Como Hobbes não reconhece fontes de ordem na alma, a inspiração só pode ser exorcizada por uma paixão ainda mais forte do que o orgulho de ser um paracleto, e essa é o medo da morte. A morte é o maior mal; e se a vida não pode ser ordenada pela orientação da alma em direção a um *summum bonum*, a ordem terá que ser motivada pelo medo do *summum malum*. Do medo mútuo nasce a disposição de se submeter ao governo por contrato. Quando as partes contratantes concordam em ter um governo, elas 'conferem todo o seu poder e força a um homem, ou assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, de pluralidade de vozes, a uma só vontade.’”. “*Since Hobbes does not recognize sources of order in the soul, inspiration can be exorcised only by a passion that is even stronger than the pride to be a paracleto, and that is the fear of death. Death is the greatest evil; and if life cannot be ordered through orientation of the soul toward a summum bonum, order will have to be motivated by fear of the summum malum. Out of mutual fear is born the willingness to submit to government by contract. When the contracting parties agree to have a government, they “confer all their power and strength upon one man, or assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will.*”

¹⁷⁵ “*The most disturbing and dangerous front from Strauss's perspective was the threat Machiavelli's teaching posed to the classical philosophical tradition reaching back to Plato.*”

uma finalidade, quer seja o bem ou a boa vida — em virtude de tal finalidade impor um limite a ser observado pelos governantes —, seja rejeitada em favor de uma concepção de sociedade para a qual a única fonte de ordem seja o governante, ele próprio um limite para todos os demais homens, mas diante e acima dele a mais completa ausência de limites¹⁷⁶. Senão vejamos:

A meta [ou finalidade] foi rebaixada para aumentar a possibilidade de sua realização. Assim como Hobbes mais tarde abandonou o significado original de sabedoria para garantir a concretização da sabedoria, Maquiavel abandonou o significado original da boa sociedade ou da boa vida. *O que aconteceria com aquelas inclinações naturais do homem ou da alma humana cujas exigências simplesmente transcendiam o objetivo rebaixado não era uma preocupação para Maquiavel.* Ele desconsiderou essas inclinações. Ele limitou seu horizonte para obter resultados. E quanto ao poder do acaso, *Fortuna* lhe parecia sob a forma de uma mulher que pode ser dominada pelo tipo certo de homens: *o acaso pode ser conquistado* [grifos nossos]. (STRAUSS, 1965, p.178)¹⁷⁷.

Nada, doravante, que transcendesse a exigência de um governante dotado de poderes ilimitados seria tolerado. Daí que a tradição político-filosófica clássica, a qual, conforme nota McAllister (1995, p.104)¹⁷⁸, “postulava fins fixos (natureza) para os humanos e assumia a posição mais humilde de que a boa ordem política dependia do acaso, não da virtude [força/controle] no sentido que Maquiavel usava a palavra”, devesse ser prontamente rejeitada por Maquiavel como condição imprescindível para um modelo de política liberada de todas as amarras, aí incluídas aquelas com que a filosofia outrora a enlaçava. O que outrora era visto

¹⁷⁶ Observa Mark Lilla (2018, p.61): “O que Maquiavel representava, aos olhos de Strauss, era uma grande rebelião contra esse padrão [teleológico] — não só contra o cristianismo, mas contra a tradição do direito natural clássico como um todo. Efetuada essa ruptura, era apenas uma questão de tempo para que o pensamento moderno — depois de paradas intermediárias no liberalismo e no romantismo — resvasse para o relativismo e o niilismo.”

¹⁷⁷ “*The goal was lowered in order to increase the probability of its attainment. Just as Hobbes later on abandoned the original meaning of wisdom in order to guarantee the actualization of wisdom, Machiavelli abandoned the original meaning of the good society or of the good life. What would happen to those natural inclinations of man or of the human soul whose demands simply transcend the lowered goal was of no concern to Machiavelli. He disregarded those inclinations. He limited his horizon in order to get results. And as for the power of chance, Fortuna appeared to him in the shape of a woman who can be forced by the right kind of men: chance can be conquered.*”

¹⁷⁸ “[...] *posited fixed ends (nature) for humans and assumed the more humble position that the good political order depended upon chance, not virtue in the sense that Machiavelli used the word.*”

como uma realidade que escapasse aos domínios do homem e do governante, Maquiavel traduz por *Fortuna*, uma *mulher a ser conquistada*. A velha separação entre a ordem do filósofo e a ordem da política, que vimos no subtópico 3.3., Eric Voegelin chamar, correspondentemente, de ordem do filósofo e ordem do filodexo¹⁷⁹, dá lugar, agora, à situação em que a ordem do filósofo se acha inteiramente subsumida na ordem política, diante da qual se vê resignadamente prostrada, não mais gozando de sua outrora autonomia, mas rebaixada à qualidade de mera filodoxia, isto é, à qualidade de apologia pura e simples da ordem estabelecida. Como não há um fim pelo qual a ordem política é transcendida, ela se torna a ordem por excelência, total e absoluta. Conforme aponta McAllister (*ibid.*, p.104):

[...] os antigos presumiam uma fissura natural separando dos filósofos a ordem política. Os filósofos devem buscar um acordo com a ordem política dominante, mas nunca devem abandonar sua busca mais elevada pela verdade, que os torna as melhores pessoas (as mais excelentes em relação ao seu fim natural, ou seja, a "ideia" de humanos). Eles nunca devem permitir que sua filosofia se torne politizada. "A filosofia de Maquiavel", escreveu Strauss, "permanece inteiramente presa aos limites estabelecidos pela cidade *qua* fechada à filosofia. Aceitando os fins do *demos* como inapeláveis, ele busca os melhores meios que conduzam a esses fins." A filosofia sob este paradigma (que inclui a "ciência") perde sua autonomia e sua dignidade especial como a busca desimpedida pela excelência e pela verdade.¹⁸⁰

Não mais sob abrigo da filosofia à moda clássica, pela qual se vira acuada a ordem política, a modernidade política que tinha em Maquiavel, para Strauss, seu principal precursor, havia mergulhado na crise que autores como Voegelin e o próprio Strauss tão veementemente denunciaram. Quer dizer, tendo a política

¹⁷⁹ Ver o subtópico 3.3., no qual se discute a ordem de que Cálicles é representante e aquela da qual o filósofo o é.

¹⁸⁰ [...] *the ancients presumed a natural rift separating the political order from the philosophers. Philosophers must seek an accommodation with the dominant political order, but they must never give up their higher pursuit of truth, which makes them the best of people (the most excellent relative to their natural end, i.e, the "idea" of humans). They must never allow their philosophy to become politicized. "Machiavelli's philosophizing," wrote Strauss, "remains on the whole within the limits set by the city qua closed to philosophy. Accepting the ends of the demos as beyond appeal, he seeks for the best means conducive to those ends." Philosophy under this paradigm (which includes "science") loses its autonomy and its special dignity as the unencumbered search for excellence and truth.*

moderna rompido com todos os *restraints*, não lhe restará senão a mais inumana prostração ante figuras como Hitler e Stálin. De um lado, a filosofia havia se rebaixado ao posto de serva da ordem política; de outro, tomou para si a missão prometeica de assassinar Deus. Conquanto, para Strauss, como já dissemos, a filosofia tivesse na religião revelada uma rival, ela careceria de meios de refutar de uma vez por todas o Deus para o qual a religião aponta, pois, se o conhecimento do filósofo é uma marcha interminável, se o seu conhecimento se funda na máxima socrática *só sei que nada sei*, ele é mais busca do que propriamente resposta — o filósofo, portanto, dirá nosso autor, “se recusa a assentir a qualquer coisa que não lhe seja evidente, e para ele a revelação não passa de uma possibilidade não evidente e não provada.” (STRAUSS, 2017. p. 254). Como o seu conhecimento, não obstante seja conhecimento do todo, nunca apanha esse todo em sua inteireza, “diante de uma possibilidade não provada, ele [o filósofo] não a rejeita, ele apenas suspende o julgamento.” (*ibid.*, p. 254)¹⁸¹. Se, porém, a filosofia se arroga capaz desse conhecimento total, não suspenderá o juízo, antes, haverá de assertivamente declarar morto o Deus revelado¹⁸². Como, a um só tempo, a filosofia faz-se serva da ordem política e decreta, sob a forma de ciência incontestada, a morte de Deus, não tardará até que os homens prestem honras a Hitler e Stálin. Dizia T.S. Elliot (1939, p.63): “*If you will not have God you should pay your respects to Hitler or Stalin*”. Hitler e Stálin, como se verá mais à frente, é

¹⁸¹ Diz Strauss (2017, p.262): “Agora, a primeira alternativa — uma prova da inexistência de um Deus onipotente — pressuporia que temos perfeito conhecimento do todo, de que por assim dizer conhecemos cada pedacinho, e não há lugar para um Deus onipotente. Em outras palavras, o pressuposto é um sistema completo. Temos a solução de todos os enigmas. E assim acho que podemos descartar essa possibilidade por ser absurda.”

¹⁸² Por sinal, seria esse precisamente o ponto em que fracassa a ciência moderna, consoante observação de Daniel Tanguay (2007, p. 130): “O sinal do fracasso da ciência moderna é a sua incapacidade de fornecer uma explicação completa do fenômeno humano. Apesar dessa incapacidade, a ciência moderna em seu dogmatismo afirma que possui, ou está a caminho de possuir, o conhecimento do Todo.” “*The sign of the failure of modern science is its inability to give a complete explanation of the human phenomenon. Despite this inability, modern science in its dogmatism asserts that it possesses, or is on the way to possessing, knowledge of the Whole.*” Como a ciência moderna se declara em posse do todo, do qual todo mistério é banido, perder-se-á toda atitude reverente em face da natureza, aí incluída a natureza humana, doravante matéria de sua exploração irrefreável. Diz Thomas L. Pangle (2006, p.9): “Dentro de nós, sentimos o vazio espiritual — até mesmo a culpa — deixado pelo reconhecimento da nossa perda de reverência pela natureza como um todo, assim como pela natureza humana em particular.” Daí que sobre nós esteja pairando (*ibid.*, p.9): “o espectro de uma crescente destruição ambiental, e diante de nós o brilho cintilante do amanhecer sinistro da manipulação genética.”

aquilo no que em última análise resulta, consoante leitura de Henri de Lubac (1963), o humanismo ateu.¹⁸³ O homem, ou, mais especificamente, homens como Hitler e Stálin passam a ser a fonte de toda ordem, tendo diante de si todo um mundo caótico, cuja absoluta maleabilidade lhes concede o poder de conferir arbitrariamente a esse mundo toda a ordem de que ele supostamente carece¹⁸⁴. Como quer ele ser o incontestado soberano, aquele mistério fugidio, sobre o qual homem algum jamais exerceu controle e que muitos compreenderam como *eternidade*, terá de ser descartado, sob pena desse mundo envolto em mistério se manter para sempre inconquistado. Diz Strauss:

Pois o esquecimento da eternidade, ou, em outras palavras, o afastamento do desejo mais profundo do homem e, com isso, das questões primordiais, é o preço que o homem moderno teve que pagar, desde o início, por tentar ser absolutamente soberano,

¹⁸³ Descartados, junto à tumba do Deus morto, todos princípios morais por ele animados, só o que haverá, em seu lugar, será a mais cruenta arbitrariedade. No cenário das preferências cegas, predominam as do tirano, quem melhor tira proveito do niilismo. Dirá Strauss (1965, p.4): “ Se nossos princípios não têm outro suporte além de nossas preferências cegas, tudo quanto um homem ouse fazer será permissível. A rejeição contemporânea do direito natural conduz ao niilismo — ou melhor dito, é idêntica ao niilismo.” *“If our principles have no other support than our blind preferences, everything a man is willing to dare will be permissible. The contemporary rejection of natural right leads to nihilism—nay, it is identical with nihilism.”*

¹⁸⁴ O próprio homem que, à luz da antropologia clássica, orientava-se por um *telos*, uma finalidade sem cuja realização ele ficaria aquém de sua própria humanidade, cai também aqui vítima daquilo que em Rousseau poderia ser chamado de “perfectibilidade infinita” — se o homem é poder ser ilimitadamente melhorado, observa Strauss, também pode ser infinitamente degradado. Grosso modo, a própria ideia de homem se dilui nessa ilimitada maleabilidade: “A tese de Rousseau de que o homem é por natureza bom deve ser entendida à luz de sua afirmação de que o homem é por natureza subumano. O homem é por natureza bom porque ele é, por natureza, esse ser subumano que é capaz de se tornar tão bom quanto mau. Não há uma constituição natural do homem a ser mencionada: tudo o que é especificamente humano é adquirido ou, em última instância, depende de artifício ou convenção. O homem é por natureza quase infinitamente aperfeiçoável. Não há obstáculos naturais para o progresso quase ilimitado do homem ou para seu poder de se libertar do mal. Pela mesma razão, não há obstáculos naturais para a degradação quase ilimitada do homem. O homem é por natureza quase infinitamente maleável. Nas palavras do Abbé Raynal, a raça humana é o que desejamos fazer dela. O homem não tem uma natureza no sentido preciso que estabeleceria um limite para o que ele pode fazer de si mesmo.” *“Rousseau's thesis that man is by nature good must be understood in the light of his contention that man is by nature subhuman. Man is by nature good because he is by nature that subhuman being which is capable of becoming either good or bad. There is no natural constitution of man to speak of: everything specifically human is acquired or ultimately depends on artifice or convention. Man is by nature almost infinitely perfectible. There are no natural obstacles to man's almost unlimited progress or to his power of liberating himself from evil. For the same reason, there are no natural obstacles to man's almost unlimited degradation. Man is by nature almost infinitely malleable. In the words of the Abbé Raynal, the human race is what we wish to make it. Man has no nature in the precise sense which would set a limit to what he can make out of himself.”*

tornar-se o mestre e proprietário da natureza, conquistar o acaso. (STRAUSS, 1988a. p.55)¹⁸⁵.

Colocar-se como a fonte de uma ordem que outrora, pelo seu caráter incontrolável e fugidio, escapava ao domínio do homem, será o principal empreendimento ao qual se dedicarão, na leitura de Voegelin, os próceres da nova religião imanentista: os pensadores gnósticos, cujo exemplo mais claro na *política* moderna se achará em Karl Marx e Friedrich Engels, autores em torno dos quais irá orbitar o tema de que nos ocuparemos a seguir. A tendência à luz da qual Voegelin analisará os textos de Marx e Engels, a saber, a gnóstica, compreende não somente os movimentos políticos de massa, como também movimentos de origem eminentemente intelectual, a exemplo do positivismo, neopositivismo, psicanálise, e outros¹⁸⁶. Nas palavras de Voegelin:

Por movimentos gnósticos entendemos movimentos como o progressismo, o positivismo, o marxismo, a psicanálise, o comunismo, o fascismo e o nacional-socialismo. Não estamos lidando, portanto, em todos esses casos, com movimentos políticos de massa. Alguns deles seriam mais precisamente caracterizados como movimentos intelectuais — por exemplo, o positivismo, o neo-positivismo e as variantes da psicanálise. (*ibid.*, p. 295)¹⁸⁷.

Como o presente trabalho tem como escopo somente a relação que a política trava com a religião, e, por conseguinte, com a espiritualidade gnóstica, limitar-nos-emos, seguindo à risca a delimitação do próprio Voegelin, aos pais fundadores daquele movimento político de massas que mais influência exerceu sobre a política mundial do último século e meio: o marxismo. A ideia que anima,

¹⁸⁵ “*For oblivion of eternity, or, in other words, estrangement from man’s deepest desire and therewith from the primary issues, is the price which modern man had to pay, from the very beginning, for attempting to be absolutely sovereign, to become the master and owner of nature, to conquer chance.*”

¹⁸⁶ Malgrado se tenham, alguns deles, transformado em movimentos de massas, suas origens são eminentemente intelectuais. Ver Voegelin (2000. pp.295-296).

¹⁸⁷ “*By gnostic movements we mean such movements as progressivism, positivism, Marxism, psychoanalysis, communism, fascism, and national socialism. We are not dealing, therefore, in all of these cases with political mass movements. Some of them would more accurately be characterized as intellectual movements—for example, positivism, neo-positivism, and the variants of psychoanalysis.*”

ao fundo, a discussão seguinte, tem como ponto de partida a revolta antimetafísica e gnóstica para a qual toda a transcendência deve ser evitada como condição para a deificação do homem, o qual, pela desorientação em que se encontra, haverá de se ver não mais sob os limites da *criaturalidade*, mas imaginativamente sob a perspectiva e a posição do *criador*. A crítica de Voegelin a essa nova orientação, nas palavras de Mário Vieira de Mello, bem poderia ser resumida a um esforço para “tornar a curiosidade reverente e a reverência curiosa.” (DE MELLO, 2001. p.237). O querer conhecer é próprio da filosofia, o caráter fugidio do mistério, conquanto não se deixe apreender totalmente, não perde jamais aquela sua atratividade pela qual o filósofo é sempre seduzido. Se, porém, essa curiosidade em torno do conhecer não é temperada pela reverência, se, portanto, não é “acompanhada por uma reverência face ao sagrado, por um tipo de pressentimento de que nem tudo é permitido.” (STRAUSS, 1965. p.130), então a curiosidade se converte no desejo de posse, na revolta prometeica contra Deus e o fundamento transcendente do ser, como um meio pelo qual o homem se ache em absoluta posse de um mundo enclausurado na imanência.

5.3 Revolta antimetafísica e o descarrilamento cientificista

A querela em torno do famigerado “materialismo” e uma de suas implicações mais comumente levadas a termo, o “determinismo”, não parece nunca de uma vez por todas resolvida. E esse impasse encontra sua *raison d'être* especialmente nos escritos de Engels, entre os quais os mais importantes a esse respeito são o *Anti-Duhring* e o *Dialética da Natureza*, obras em que Engels tenta destacar o caráter científico da filosofia dialética da história, tão natural e objetiva quanto a ciência cujo método se tornou o paradigma de todo conhecer na modernidade: a ciência físico-matemática. Conquanto a dialética marxista, de acordo com Engels, traga consigo tudo quanto de mais alto pôde alcançar a ciência tipicamente moderna, isto é, de sua típica rejeição à “velha metafísica”, bem como da redução de todo o conhecimento metafísico ao conhecimento “sensível”, e de ter, por fim, erigido ao posto de máxima infalível o princípio “*nihil*

est in intellectu, quod non fuerit in sensu” (ENGELS, 1987. p.545), a dialética marxista a superaria no sentido em que ela teve o mérito não somente de atinar para a realidade sensível, mas também para o caráter móvel dessa mesma realidade sensível; daí que, se num momento anterior, a natureza é vista em sua fixidez, já agora é vista como movimento. E não somente isto, pois move-se em direção ao seu estado mais acabado, final, no qual a sua realidade se manifesta plenamente (VOEGELIN, 2000). Daí que, malgrado tenha Hegel cometido toda sorte de heresias lançando mão de seu intolerável *Geist*, teve o grande sucesso, segundo Engels, de ter

comprovado a analogia entre os processos de pensamento e aqueles da natureza e história e vice-versa, e a validade de leis similares para todos esses processos, em numerosos casos e nos mais diversos campos. Por outro lado, a ciência natural moderna estendeu o princípio da origem de todo o conteúdo do pensamento proveniente da experiência de um modo tal que supera sua antiga limitação e formulação pela velha metafísica. (ENGELS, 1987. p.545)¹⁸⁸.

Ou seja, se por um lado a ciência moderna decretou morta a metafísica, cujo objeto era decididamente uma realidade ficticiamente suprassensível, por outro, a dialética havia selado o caixão da defunta: tornou tudo, desde a história ao mundo e ao pensamento, processos submetidos à lei do movimento de que ainda não gozava a incipiente ciência dos modernos, malgrado o seu sucesso em ter tornado descartáveis as supostas realidades suprassensíveis. A dialética, portanto, seria o coroamento de uma tendência que o materialismo do século XVIII realizou somente de modo incompleto. Dirá Engels:

O fato de que nosso pensamento subjetivo e o mundo objetivo são submetidos às mesmas leis, e por isso, também, que em última análise eles não possam contradizer-se nos seus resultados, mas devem coincidir, é o que governa absolutamente todo o nosso pensamento teórico. É a premissa inconsciente e incondicional

¹⁸⁸ “*proved the analogy of the processes of thought to those of nature and history and vice versa, and the validity of similar laws for all these processes, in numerous cases and in the most diverse fields. On the other hand, modern natural science has extended the principle of the origin of all thought content from experience in a way that breaks down its old metaphysical limitation and formulation.*”

de nosso pensamento teórico. O materialismo do século XVIII, devido ao seu caráter essencialmente metafísico, investigou essa premissa somente quanto ao conteúdo. Ela se restringiu à prova de que o conteúdo de todo pensamento e conhecimento devem ser derivados da experiência sensível [...] (*ibid.*, p.544)¹⁸⁹

O que faltara a esse golpe que fez de tudo quanto a velha metafísica projetou no suprassensível uma realidade eminentemente experimental e sensível, foi precisamente a noção de movimento, da qual o naturalismo incipiente dos modernos se achava privado porque ainda repousava no solo metafísico em que imperavam as ideias de fixidez e imobilidade. Que a modernidade trouxesse consigo uma mudança radical do paradigma do fazer científico, para Engels não restavam dúvidas; e se os modernos eram, de fato, ainda servos de uma metafísica remanescente, nova, mas de todo modo ainda metafísica, esse não seria senão um mero impasse a ser superado pela dialética, a qual haveria de despojar de uma vez por todas a metafísica de todo seu senhorismo, de toda pertinência, de toda a sua intocável fixidez. Como o confessa o próprio Engels em seu *Dialética da Natureza*, “a dialética é concebida como a ciência das leis mais gerais de todo movimento. Isso implica que suas leis devem ser válidas tanto para o movimento na natureza e na história humana quanto para o movimento do pensamento. [grifo nosso].” Seja qual for o caso, tudo estará, invariavelmente, sendo regido pelas mesmas leis, por cuja determinação todo o movimento é regido. “Tal lei pode ser reconhecida em todas as três [dessas esferas], sem o filisteu metafísico ter a clara consciência de que é uma e a mesma a lei que se deu a conhecer [em todas elas]. (*ibid.*, p.545)¹⁹⁰.

Vejamos que há dois traços decisivos na argumentação de Engels: de um lado, o naturalismo; do outro, o movimento. Dois golpes, segundo vê o alemão,

¹⁸⁹ “The fact that our subjective thought and the objective world are subject to the same laws, and hence, too, that in the final analysis they cannot contradict each other in their results, but must coincide, governs absolutely our whole theoretical thought. It is the unconscious and unconditional premise for our theoretical thought. Eighteenth-century materialism, owing to its essentially metaphysical character, investigated this premise only as regards content. It restricted itself to the proof that the content of all thought and knowledge must derive from sensuous experience, and revived the principle: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.”

¹⁹⁰ “[...] dialectics is conceived as the science of the most general laws of all motion. This implies that its laws must be valid just as much for motion in nature and human history as for the motion of thought. Such a law can be recognised in all three [of these spheres], without the metaphysical philistine being clearly aware that it is one and the same law that he has come to know.”

por influência dos quais a metafísica virá abaixo: não há mais lugar para o suprassensível tanto quanto não há para a imobilidade, ambos, consoante sua observação, atributos imprescindíveis de toda metafísica tradicional. Dialética, de acordo com Engels, a nêmesis de toda e qualquer especulação metafísica, se caracteriza, naturalmente, pelo exato oposto daquilo de que seria fundamentalmente constituída a metafísica: fixidez e abstracionismo idealista. Para ele, a filosofia alemã, ao lado do iluminismo francês do século XVIII, teve em grande parte o mérito de ter rejeitado a velha metafísica, e, em seu lugar, haver elevado ao lugar de modelo mais alto da reflexão a dialética, por intermédio da qual toda a realidade do movimento se tornou iluminada. Diz ele:

Enquanto isso, durante e após a filosofia francesa do século XVIII, surgiu a nova filosofia alemã que culminou em Hegel. Seu maior mérito foi retomar a dialética como a forma mais elevada de raciocínio. Os antigos filósofos gregos eram todos naturalmente dialéticos, e Aristóteles, o Hegel do Mundo Antigo, já havia analisado as formas mais essenciais do pensamento dialético. Por outro lado, a filosofia mais recente, embora também tivesse brilhantes expoentes da dialética (como Descartes e Spinoza, por exemplo), tornou-se, especialmente sob influência inglesa, rigidamente fixada no modo metafísico de raciocínio, o qual também dominou os franceses do século XVIII. O raciocínio metafísico considera as coisas e seus reflexos mentais, as ideias, como isoladas, uma após a outra e separadas umas das outras, como objetos de investigação fixos, rígidos, dados de uma vez por todas. Uma coisa ou é ou não é; uma coisa não pode ser, ao mesmo tempo, ela mesma e algo mais. Este modo de pensamento, luminoso à primeira vista, era o modo metafísico. (*ibid.*, p.593).¹⁹¹

¹⁹¹ "Meanwhile, alongside and after French eighteenth-century philosophy, the new German philosophy which culminated in Hegel had arisen. Its greatest merit was the taking up again of dialectics as the highest form of reasoning. The old Greek philosophers were all born natural dialecticians, and Aristotle, the Hegel of the Ancient World, had already analysed the most essential forms of dialectic thought. The newer philosophy, on the other hand, although it also had brilliant exponents of the dialectic (Descartes and Spinoza, for example), was, especially through English influence, become rigidly fixed in the metaphysical mode of reasoning, which also dominated the French of the eighteenth century. Metaphysical reasoning considers things and their mental reflexes, ideas, as isolated, one after the other and apart from each other, as objects of investigation fixed, rigid, given once for all [grifo nosso]. A thing either is or is not; a thing cannot be, at one and the same time, both itself, and something else. This mode of thought, luminous at first sight, was the metaphysical one".

O enrijecimento da disposição dialética, que Engels atribui à influência inglesa e pela qual, segundo ele, essa “nova filosofia” teria sido caracterizada, como veremos, se torna o principal obstáculo, no nível especulativo, de um sistema revolucionário. Hegel, malgrado sua heresia idealista, teria sido o precursor entre os autores que lidaram com o problema da velha metafísica, e, mais ainda, um, se não o mais importante, entre os bem sucedidos nesse empreendimento, pois, como observa Engels, teria

[...] completado essa filosofia [dialética], ao criar um sistema no qual todo o mundo, natural, histórico, intelectual, fosse representado como um processo, *i. e.*, estando em constante movimento, mudança, transformação, desenvolvimento.” (*ibid.*, p.594)¹⁹².

Claro está, e o vimos bem, o que há de mais decisivo no novo modo de pensar, para o qual Hegel dá, antes de Marx e do próprio Engels, para dizer o mínimo, uma forma adequada, é a ideia de movimento e mudança, aspectos dos quais se achava privada a velha metafísica, inútil e infértil, em sua rigidez inexorável. Tamanha é a importância das noções de mudança e movimento, que, embora Hegel seja, não raro, objeto de admiração e louvor, será também ele censurado por estar ainda contaminado pelo vírus da velha metafísica. Há, portanto, até mesmo em Hegel, patrono da dialética, o pecado irredimível de pôr acima e antes do processo evolutivo – do movimento, portanto –, uma “Ideia pairando na eternidade antes da fundação do mundo”. Ao que diz Engels:

Se Hegel resolveu ou não esse problema [da evolução e da percepção de suas leis pelo filósofo] é irrelevante aqui. Seu mérito foi que ele o propôs. De todo modo, ele não pôde possivelmente tê-lo resolvido, desde que ele era um idealista, *i.e.*, para ele pensamentos não eram imagens de coisas, mas, contrariamente, as coisas e sua evolução eram somente imagens realizadas da “Ideia”, existindo em algum lugar da eternidade antes de o mundo

¹⁹² “Hegel completed this philosophy, by creating a system in which the whole world, natural, historical, intellectual, is represented as a process, *i.e.* as in constant motion, change, transformation, development.”

ter existido. E isso, junto às limitações subjetivas de seu criador, é o que destruiu o sistema Hegeliano. (*ibid.*, p. 594)¹⁹³.

A dialética, em sua forma mais acabada e melhor burilada, que é, naturalmente, devemos supor, a que o próprio Friedrich Engels lhe dá, é aquela que, em suas próprias palavras: “não se satisfaz com isso [a rigidez metafísica]; ela interpreta coisas e conceitos em sua interdependência, em suas inter-relações, em suas interações e consequentes mudanças, em sua emergência, desenvolvimento e desaparecimento”¹⁹⁴. Rejeita, e é isto o que está fundamentalmente em jogo, a separação metafísica que põe a realidade material cá embaixo e uma realidade ideática, suprassensível, isolada em sua inalterável rigidez. Notemos, porém, que não somente há essa rejeição, não obstante seja ela o caráter decisivo do empreendimento, mas também há, como já havia também em Hegel, a noção de que uma coisa só chega a ser de fato *wirklichkeit*, realidade, em sua inter-relação com as outras coisas — coisas outras somente em conexão com as quais se poderia falar de sua realidade e de seu sentido. Isolamento, abstração e separação possuem, para este sistema, um caráter intoleravelmente blasfemo, a ser extirpado tão logo notado. O curioso, contudo, é que, apesar de a dialética interpretar as coisas em suas “interdependência e inter-relações”, Hegel, como vimos, fora censurado por não conceber que “pensamentos não eram imagens de coisas”. Note-se bem, Engels aqui está falando de algo a mais do que simplesmente *interdependência* e *inter-relação*, pois se pensamentos são, em última análise, uma *determinação* das coisas, há *antes dependência* do que *interdependência*. O pensamento não tem com as coisas uma relação de mera interdependência e reciprocidade, uma vez que ele é, isto sim, *fundado*, pelas

¹⁹³ “Whether or not Hegel solved this problem is immaterial here. His merit was that he propounded it. He could not possibly have solved it, however, since he was an idealist, i.e., for him thoughts were not pictures of things, but, conversely, things and their evolution were only the realised pictures of the “Idea”, existing somewhere from eternity before the world was. And this, together with the subjective limitations of its creator, is what destroyed the Hegelian system.”

¹⁹⁴ “Dialectics, on the other hand, is not satisfied with this; it interprets things and concepts in their interdependence, in their interrelations, in their interaction and their consequent changes, in their emergence, development and demise. Since things do not, however, exist on their own in the world, but affect and influence one another, change, appear and disappear.”

coisas, das quais, contrariamente ao que diria Hegel, ele não é senão um *reflexo*, uma *imagem*.

À primeira vista, podia-se julgar que a conclusão mais viável, de uma perspectiva estritamente revolucionária, seria rejeitar toda a pretensão metafísica — em sua falsa, porém persuasiva “aparência” de imutabilidade —, em favor do predomínio da agência humana, que volta-se ativamente para uma realidade que a metafísica tomou por independente e imóvel, mas que na realidade não seria senão fruto da manufatura humana, e tão móvel quanto se possa supô-la movente, cambiável e transformável. Mas não é isto o que é explicitamente dito, pois a coisa que determina o pensamento, precisamente por *determinar* o pensamento, apresenta-se como algo independente do sujeito e do pensamento, com a qual estes últimos travam uma relação meramente passiva.

Referindo-se à tarefa da filosofia, tanto na continuidade quanto na superação da dialética de Hegel, atribui Engels à filosofia um papel muito mais passivo do que se poderia supôr depois de levada a termo sua crítica à metafísica, pois longe de fazer da filosofia um movimento ativo, criador e transformador, tendo uma vez dado por morta toda pretensa rigidez metafísica, Engels, pelo contrário, atribui à filosofia “a tarefa [...] de *revelar* a marcha gradual desse processo [evolutivo] através de todos os seus tortuosos caminhos, e *seguir* a lei interna operando por intermédio de todos os seus fenômenos aparentemente acidentais”. (*ibid.*, p. 594)¹⁹⁵. Os termos *revelar* e *seguir* estão tão carregados de uma tonalidade passiva, que parecem-nos uma conclusão estranha à linha argumentativa de Engels¹⁹⁶. Se a rigidez metafísica, do alto de seu inamovível céu

¹⁹⁵ “[...] task of philosophy to reveal the gradual march of this process through all its devious ways, and to follow the inner law running through all its apparently accidental phenomena.”

¹⁹⁶ Enquanto Engels estranhamente realça o caráter passivo do empreendimento, Gramsci, à guisa de escapar à ideia propagada por Benedetto Croce de que ele era um idealista, defende o seu “materialismo” de uma perspectiva decididamente oposta à conclusão que vimos Engels chegar. O materialismo que Gramsci quer apresentar, conquanto seja também por ele compreendido como uma arma contra a metafísica, não pode ser senão um projeto ativo, criativo e independente de forças externas. Em *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, diz Gramsci (1971. p.34): “Assim, o homem não entra em relação com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, senão ativamente, por meio da técnica e do trabalho. E ainda estas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes; correspondem ao grau maior ou menor de consciência que delas tenha o homem. Por isto se pode dizer que cada qual se muda a si mesmo, se modifica, na medida em que muda e modifica todo o conjunto das relações das quais é o centro de ligação. Neste sentido, o filósofo real não é e nem pode ser outra coisa que o político, isto é, o homem ativo

suprassensível deveria ser descartada como embuste, a conclusão mais razoável seria tomar o homem, o agente revolucionário, de uma perspectiva inteiramente ativa, ativamente transformadora — da perspectiva, portanto, de alguém que age sobre uma realidade que outrora era compreendida como fora do alcance dos homens.

Conquanto o projeto de Engels — se lido como um projeto revolucionário — tenha tido como meta fundamental a abolição da metafísica em nome da física e da realidade sensível, da qual o homem deveria se fazer incontestemente senhor, seus escritos se embaraçavam no ponto em que estavam inseridos, e, por ele consideravelmente influenciados, no espírito cientificista que em muito marcou a mentalidade oitocentista¹⁹⁷. É por essa razão que alguns estudiosos o haveriam de separar de Marx, na medida em que a sua versão da dialética se lhes parecia

que modifica o ambiente, entendido por ambiente o conjunto destas relações de que o homem forma uma parte. Se a individualidade mesma é o conjunto destas relações, criar-se uma personalidade significa adquirir consciência destas relações.” *“Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y el trabajo. Y aún estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes; corresponden al grado mayor o menor de conciencia que de ellas tenga el hombre. Por ello se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de las relaciones de las cuales es el centro de anudamiento. En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte. Si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones.”*

¹⁹⁷ Segundo Femia (1981. p.66), o marxismo foi consideravelmente influenciado por essa tendência cientificista e, portanto, determinista, que tomava conta do ambiente intelectual da época, o que, no caso marxista, se devia muito à má fama que lhe dera Nikolai Bukharin: “Obviamente influenciados pelo crescente prestígio das ciências naturais, e a crescente preocupação como a metodologia científica em todas as esferas, os marxistas chegaram a definir sua doutrina como uma ciência social compreensiva, cuja façanha foi obliterar até mesmo o mais mínimo componente voluntarista discernível nos próprios escritos de Marx. Todos os elementos subjetivos, incluindo a política, filosofia, cultura, e psicologia, foram excluídos das considerações sérias pela mania do rigor científico. Enquanto seria injusto ignorar seu lado ‘independente e contencioso’, o Manual Popular de Bukharin (em grande parte) refletia essa corrente intelectual dominante dentro do marxismo, uma corrente que incluía a Escola Alemã em torno de Kautsky e a Escola Russa iniciada por Plekhanov.”

“Obviously influenced by the growing prestige of the natural sciences, and the increasing preoccupation with scientific methodology in all spheres, Marxists came to define their doctrine as a comprehensive science of society, which all but obliterated even the minimal voluntarist component discernible in Marx’s own writings. All ‘subjective’ elements, including politics, philosophy, culture, and psychology, were excluded from serious consideration by the mania for scientific rigour. While it would be unfair to ignore its ‘maverick and contentious’ side, Bukharin’s Popular Manual (by and large) mirrored this dominant intellectual current within Marxism, a current which included the German School around Kautsky and the Russian School started by Plekhanov.”

mais comprometida com o cientificismo do que os escritos do próprio Marx. Engels estava tomado do espírito cientificista, inclinado a ver o mundo através das novas lentes, limpidamente científicas, pelas quais, assim se supunha, o mundo poderia ser observado em sua objetividade crua, como um dado que se imprime na mente passiva do sujeito que o capta¹⁹⁸. Tal seria o foco de Engels no caráter científico da dialética, que há quem, como Joseph Femia, separe Engels de Marx em função da atenção que o primeiro vota ao caráter eminentemente científico do empreendimento do qual se ocupam os dois autores. Assim, a tradição cientificista e determinista entre os marxistas, para os quais ao sujeito cumpriria tão somente interpretar, à maneira das ciências físicas, as leis da história, se havia originado antes em Engels que em Marx. Diz Joseph Femia:

Os marxistas “cientificistas” se proclamavam fiéis discípulos do ensinamento de Marx, mas de fato é nos escritos de Engels que nós encontramos a primeira exposição sistemática de suas visões, as quais combinam quatro elementos; (a) uma epistemologia positivista, (b) uma variante dialética do naturalismo metafísico, (c) rígido determinismo econômico, e (d) uma história evolucionista quase Darwiniana. (FEMIA, 1981. p.67)¹⁹⁹.

Uma visão de mundo, tal qual a cientificista, que nega a todo o custo o supracensível em nome do sensível em certa medida contribui para o projeto da

¹⁹⁸ A versão cientificista e determinista foi de tal modo influente entre os marxistas, que até Norberto Bobbio, tomando equivocadamente o determinismo de Bukharin pela essência do marxismo, chega à conclusão de que Gramsci, em função de sua atenção mais voltada ao caráter ativo e cultural da revolução, teria rompido com o marxismo. Diz Bobbio: “As diferenças fundamentais entre a concepção marxiana e a concepção gramsciana das relações entre estrutura e superestrutura me parecem ser essencialmente duas. Em primeiro lugar: dos dois momentos, ainda que sempre considerados em relação recíproca, o primeiro é em Marx o momento primário e subordinante, enquanto o segundo é o momento secundário e subordinado, pelo menos se nos referirmos à leitura sempre bastante clara dos textos e não ficarmos imaginando o que ele pretendia dizer. Em Gramsci, é precisamente o inverso. Recordemos, de Marx, a célebre tese do “Prefácio” à Contribuição à crítica da economia política: “O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, ou seja, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas determinadas da consciência social,” (BOBBIO, 1982. pp.36-37). Quer dizer, ao subordinar a estrutura (a base econômica) à superestrutura, Gramsci, nas palavras de Bobbio, teria invertido o marxismo, ao compreender a dimensão mental e espiritual como o aspecto fundante, do qual a estrutura não seria senão um reflexo. Claro, Gramsci está tomando o marxismo pela versão cientificista que Bukharin lhe deu.

¹⁹⁹ “*The ‘scientific’ Marxists claimed to be faithful disciples of Marx’s teaching, but in fact it is in the writings of Engels that we find the first systematic exposé of their outlook, which combined four basic elements; (a) a positivist epistemology, (b) a dialectical variant of metaphysical naturalism, (c) rigid economic determinism, and (d) a quasi-Darwinian evolutionary’ history.*”

derrubada da metafísica, e disso Engels haveria de tirar proveito²⁰⁰. Engels, com efeito, chega a ir longe o bastante para pôr em xeque até mesmo o caráter supostamente suprassensível dos axiomas matemáticos. Chegará ao ponto de apelar, abertamente, à teoria mais badalada das ciências biológicas de então: o evolucionismo. Irá ele recorrer, portanto, ao mecanismo de hereditariedade pelo qual se fizeram famosos evolucionistas, de Lamarck a Darwin, somente para, ao fim, ter o pé de afirmar que a experiência individual, qualquer que fosse sua hipotética finalidade científica, poderia ser descartada sem maiores problemas. Isto porque a experiência não é somente a experiência de *um* indivíduo, mas do gene, no qual se condensam as experiências de seus ancestrais e das quais o indivíduo, presentemente em questão, não seria senão um herdeiro. Dito de outro modo, meus atos, minhas inclinações, meus afetos, meu hábitos não são mais que a “herança de caracteres adquiridos” por ancestrais cuja informação genética carregam consigo os meus genes. Daí que não haja tal coisa, dirá ele, como “axioma matemático independente de toda experiência”, pois axiomas matemáticos só são “auto-evidentes” para nós à medida que compõem aquilo que guardamos como “herança acumulada”, afirmação da qual daria provas a dificuldade de ensinar os axiomas matemáticos pela demonstração a um bosquímano ou negro australiano, nos quais estaria de todo ausente a tal da “herança acumulada”. Senão vejamos:

Ao reconhecer a herança de caracteres adquiridos, o sujeito da experiência é estendido do indivíduo para a espécie; o indivíduo único e singular que deve ter experiência já não é mais necessário, sua experiência individual pode ser substituída, em certa medida, pelos resultados das experiências de vários de seus ancestrais.

²⁰⁰ Há outro aspecto do cientificismo do qual Engels, mesmo que inconscientemente, se beneficia. O movimento que precisa destronar a metafísica para entronizar o agente revolucionário já fora precedido por uma outra tendência que afirma o poder da ciência diante de um universo sem substâncias. Voegelin diagnostica a tendência de “fenomenalismo”, que, para ele, não é outra coisa senão uma atrofia da consciência que passa a não mais admitir a existência de substâncias fora dela, mas tão somente fenômenos e relações causais à maneira das causas eficientes de Aristóteles. Voegelin (2017b. p.218), portanto, usa a expressão “*fenomenalismo*” a fim de indicar a preocupação do homem com os aspectos fenomênicos do mundo, como aparecem na ciência, a atrofia de consciência da substancialidade do homem e do universo.” O homem e o universo desprovidos de toda substancialidade se tornam uma massa gelatinosa cuja forma será dada pelo agente da revolução. Essa acentuação da agência revolucionária ficará mais evidente em Marx, como mais à frente veremos.

Se, por exemplo, entre nós os axiomas matemáticos parecem evidentes para qualquer criança de oito anos, sem necessidade de prova pela experiência, isso é exclusivamente o resultado de uma "herança acumulada". Seria difícil ensiná-los por meio de uma prova a um aborígine ou negro australiano. (ENGELS, 1987. p.545)²⁰¹.

A recusa da metafísica é inapelável, obstinada, inegociável, e o cientificismo da época serviu bem aos propósitos dessa recusa. Segundo Voegelin, porém, havia mais: fracassada a Revolução de fevereiro de 1848, aquela tensão bem própria do marxismo nascente entre o reino da necessidade e o reino da liberdade foi substituída por uma preocupação voltada inteiramente para o reino da necessidade, no qual era mister se ocupar da preparação para a revolução no seio do reino da necessidade: no modo de produção então reinante. Explica-se. Para Voegelin, frustradas as expectativas pelo futuro dourado no qual a revolução de 48 não pôde pôr os pés, o reino da liberdade foi mais e mais adiado para um futuro indefinido. É nesse momento que as guinadas a um materialismo cientificista têm lugar, tanto em Engels quanto na versão russa, a qual, de 1917 em diante, também não teria posto os pés em Jerusalém — versão cujas formas exatas deu Lênin num artigo em que as bases do socialismo russo são erigidas sobre a planta de um “materialismo filosófico”, este fundado no “naturalismo cru do *Anti-Dühring*; [na] doutrina da ‘dialética’, de novo com base em Engels e Feuerbach, [e] evitando Marx; [...] Tratando, de resto, da “inevitabilidade do socialismo como evoluindo do capitalismo”. (VOEGELIN, 2019. p.376).

Falar da inevitabilidade de um evento histórico baseado supostamente em premissas científicas era bem o remédio contra as inquietações surgidas ante os indícios cada vez mais claros de que a terra prometida não seria uma realização do presente, mas de um futuro remoto. O asseguramento que se pretendia

²⁰¹ *“By recognising the inheritance of acquired characters, it extends the subject of experience from the individual to the genus; the single individual that must have experience is no longer necessary, its individual experience can be replaced to a certain extent by the results of the experiences of a number of its ancestors. If, for instance, among us the mathematical axioms seem self-evident to every eight-year-old child, and in no need of proof from experience, this is solely the result of “accumulated inheritance”. It would be difficult to teach them by a proof to a bushman or Australian Negro”.*

lançando mão de um cientificismo chulo²⁰² era o artifício usado para arrefecer as inquietações ante os fracassos das revoluções de então, pois se o futuro dourado havia sido postergado, ao menos o cientificismo garantia sua remota, porém certa chegada. Essa guinada ao cientificismo compreenderá um dos sintomas do que Voegelin, ainda no oitavo volume de sua postumamente publicada *História das Ideias Políticas*, então dera o nome de descarrilamento. Por descarrilamento, quer-se dizer que

[a] imensidão da obra preparatória no reino da necessidade obscureceu a experiência escatológica que tinha motivado a visão revolucionária assim como o propósito último da revolução, ou seja, a realização do reino da liberdade. (*Ibid.*, p. 370).

Em suma, esse descarrilamento poderia ser explicado em quatro momentos: 1. descarrilamento do próprio Marx depois da revolução de 48; 2. a conversão, no cenário alemão, do revolucionarismo a um progressismo reformista; 3. o problema de que, em virtude do adiamento do reino da liberdade, o patriotismo russo tenha sido o seu substituto; 4. se no caso anterior desponta o patriotismo russo, neste último, o movimento comunista passa de tal modo a se

²⁰² A mentes mais refinadas como a de Gramsci, o cientificismo aparece como uma versão grotesca dada a um marxismo já distante de Marx. Gramsci se concentra inteiramente no caráter ativo da revolução, realçando a tendência já marcante de Marx, como fica evidente na sua crítica à religião e à filosofia idealista, assunto do qual nos ocuparemos mais à frente. Denunciando claramente, em seus Cadernos de Cárcere, o “passivismo” de Bukharin, diz Gramsci (1992, pp.323-324): “Em outras palavras, é melhor tomar parte numa concepção de mundo mecanicamente imposta pelo ambiente externo [...] Ou, por outro lado, é melhor trabalhar conscientemente e criticamente a sua própria concepção de mundo e assim, em conexão com as obras do próprio cérebro, escolher a sua própria esfera de atividade, tomar parte ativa na criação da história do mundo, ser seu próprio guia, recusando-se a aceitar passivamente e gentilmente de fora a manipulação de sua própria personalidade?”

“In other words, is it better to take part in a conception of the world mechanically imposed by the external environment [...] Or, on the other hand, is it better to work out consciously and critically one's own conception of the world and thus, in connection with the labours of one's own brain, choose one's sphere of activity, take an active part in the creation of the history of the world, be one's own guide, refusing to accept passively and supinely from outside the moulding of one's personality?” Sobre o que nos dirá Femia (1981.p.70): “Para Gramsci a mente humana não é nem uma mera rede de componentes e processos físicos nem um receptáculo inerte de impressões sensíveis: é uma agência ativa e transformadora”. *“For Gramsci the human mind is neither a mere network of physical components and processes nor an inert receptacle of sense impressions: it is an active, transforming agency.”*

identificar com o imperialismo russo, que se reduz a um mero disfarce para o domínio russo no leste europeu. (*ibid.*, p. 379-380).

Malgrado a adesão um tanto quanto confusa de Engels ao cientificismo, explicado por Voegelin em termos de descarrilamento, o que esta adesão esconde atrás de uma versão determinista da revolução é a revolta contra as supostas amarras em que se viu atado o homem até então e que, derrubada a metafísica, serão por conseguinte rompidas. A guinada de Engels ao cientificismo, já dissemos, cumpre o papel de um asseguramento, um consolo projetado para arrefecer a ansiedade em torno do reino da liberdade, a essas alturas demasiadamente postergado. A questão, porém, decisiva, para esta guinada, e que com ela se une confusamente, é sem dúvidas o ataque à metafísica, que tanto Engels quanto Marx partilham com igual obstinação. E esse ataque à metafísica, sem dúvidas acentuado em Marx, tem como impulso decisivo, como veremos a seguir conforme exposição de Voegelin, a revolta prometeica, deflagrada pelo homem contra Deus como o imprescindível requisito para a deificação de um homem absoluto, já agora liberto de todas as amarras que outrora sufocavam nele todo o potencial de domínio sobre o mundo. Veremos como, para Voegelin, o materialismo dialético surge como candidato a tomar da metafísica o seu posto, e analisaremos a questão central que o anima: o gnosticismo, a revolta egofânica e a alergia antifilosófica que, recusando ao homem toda e qualquer realidade que o transcenda, veda à realidade do ser transcendente todo e qualquer acesso.

5.4 Gnosticismo, antifilosofismo e revolta egofânica em Marx

Conquanto Voegelin tenha abandonado desde o *Political Religions* o uso da expressão “religião política”, mantivemos, apesar disso, o seu uso neste trabalho tendo em vista o conteúdo ao qual ela se refere e que permanece inalterável ao longo da obra do autor²⁰³. Trata-se, com efeito, de toda disposição política para a

²⁰³ A preservação do termo permanece tão mais pertinente quanto mais ele é capaz de iluminar outros problemas, entre os quais o “poder evocativo” dos autores messiânicos, poder que sobrevive a despeito da futilidade e incoerência de suas ideias. Mas assim somente é porque esse poder evocativo que encobre a superficialidade do empreendimento intelectual desses autores

qual o *realissimum* deva ser buscado no polo intramundano da realidade, pois sempre que semelhante movimento ocorre dá-se início ao fechamento para a ordem do ser de que vimos até agora falando e que, ainda uma vez, reaparece em Marx e Engels. A inversão dialética operada por Marx, da qual é fruto a ideia de um materialismo dialético, culmina, como veremos, no fechamento à realidade da ideia e, portanto, à realidade do ser transcendente.

Eric Voegelin, com efeito, ao analisar os problemas em que está enredado um “materialismo dialético”, aponta desde logo para o impasse teórico no qual fatalmente esbarra o projeto. Para Voegelin, a dialética é, invariavelmente, uma dialética de ideias, cujo conteúdo inteligível reside inteiramente na realidade da ideia, na ausência da qual todo o processo resultaria destituído de sentido. Tanto no sentido em que a dialética se refere a um processo mental, a exemplo da dialética socrática, quanto no “caso extremo” de ser ela tomada por um princípio à luz do qual toda a realidade do universo é compreendida como a manifestação de uma ideia, toda a possibilidade inteligível da dialética, segundo o filósofo, reside

emana diretamente de uma fonte de natureza religiosa, de uma religião intramundana à qual teriam eles recorrido com vistas a uma recuperação de uma unidade espiritual que havia se perdido com a desintegração da síntese medieval cristã. (2019, p.17). Em sua introdução à *Crise e o Apocalipse do Homem*, David Walsh tem em mente a mesma intenção com que mantivemos aqui o uso do termo. Para Walsh, “[Voegelin] é pleno conhecedor da futilidade e incoerência das ideias por seus próprios méritos. Mas sua atenção é dirigida pela contribuição que deram coletivamente para a grande *sublevação espiritual* [grifo nosso] do século XIX. É o fenômeno do messias secular, a autodivinição do homem através dos grandes pensadores ideológicos, que é o alvo último.” (*ibid.*, p.19). Referindo-se diretamente ao comentário de Voegelin a Helvétius, o qual, no que há de essencial, bem pode ser aplicável ao caso de Marx e Engels, diz ele: “No final, Voegelin é capaz de expor a lista abrangente de componentes que primeiro se revelam neste intelectual [Helvétius] de segunda classe, mostrando, assim, *o poder evocativo das ideias independente da superficialidade da fonte* [grifo nosso]. Na estrutura evocam a forma de “religiosidade intramundana”, que se desenvolve através do instrumento de uma genealogia de paixões, obtida da perversão que assume a desordem como a norma da existência humana, e dirigiram-se para a “instrumentalização do homem” nas mãos de um legislador iluminado.” (*ibid.*, p. 19). O marxismo, talqualmente, para Voegelin, entra na categoria dos empreendimentos cujo poder reside menos na lógica da ideia do que no poder evocativo que lhe confere uma pretensão de tipo religiosa, e se ele se demora na inconsistência lógica do sistema de Marx é menos por um zelo lógico-proposicional do que pelo interesse de mostrar o quanto o poder evocativo deste sistema torna a lógica da ideia, a incoerência do sistema, de importância secundária. O que lhe interessa sobremaneira é a “qualidade profética que caracteriza tais messias seculares.” (*ibid.*, p. 24). Dito de outro modo, a religiosidade intramundana pela qual seus empreendimentos são animados. Se, como observa Mark Lilla (2018. p.40), “por trás de todos os escritos de Voegelin estava uma intuição básica sobre a relação entre religião e política, e a maneira como as transformações ocorridas nessa relação podem explicar os cataclismos da história moderna.”, quando nos referirmos aqui a religião política, entenda-se sempre a sua versão moderna, isto é, em seu aspecto intramundano.

na realidade da ideia. Eis por que um “materialismo dialético” incorreria fatalmente numa *contradictio in adjecto*. Diz ele:

A simples expressão *materialismo dialético* apresenta um problema à medida que é uma *contradictio in adjecto*. A dialética, qualquer que sejam as outras alterações que se possam introduzir na definição, é um movimento inteligível de ideias. O conceito pode ser aplicado não apenas a um processo na mente, mas a outros reinos do ser, e no caso extremo, a dialética pode ser usada como um princípio de interpretação gnóstica para o todo do universo, sob a presunção de que a realidade é inteligível porque é a manifestação de uma ideia. (*Ibid.*, p. 382).

Se, de fato, no nível teórico, há uma contradição na medida em que a dialética nega o materialismo — que para Marx é o sujeito do qual ela supostamente seria um predicado ou um atributo —, é porque todo o sentido, toda possibilidade inteligível, quer do discurso, quer da história, à maneira hegeliana, depende da ideia e, no caso hegeliano, da encarnação da ideia (*logos*) na história — do *logos* através do qual, mesmo *d'une façon* caracteristicamente gnóstica, o sentido histórico é manifesto e intelectualmente acabado. A razão da objeção a um “materialismo dialético”, dá a entender Voegelin, seria simples o bastante para qualquer filósofo de grande estatura não cair em erro: a matéria pura e simples, desprovida da realidade ideativa, carece inteiramente de qualquer conteúdo inteligível e se reduziria inteiramente a eventos desenrolados às cegas aos quais seria impossível atribuir qualquer significado. É por isso que, mesmo em nível gnóstico, Hegel “pôde interpretar dialeticamente a história porque presumia que o *logos* estava encarnado na história.” (*ibid.*, p. 382-383). Do contrário, quer o sentido da realidade, quer a própria possibilidade da especulação da qual Marx parte, mas cuja legitimidade nega, seriam absolutamente impossíveis e toda condição para um discernimento da realidade estaria, em princípio, destruída. “Quando a realidade não é concebida como a encarnação do *logos*, torna-se sem sentido a discussão de uma dialética da realidade”. (*ibid.*, p.383). A raiz da *contradictio in adjecto*, em que Marx teria incorrido, se torna ainda mais evidente na exposição que Engels faz do problema, pois ele haverá de tornar cristalinamente clara a compreensão sua de que, por ser fechado o sistema de

Hegel (a realidade da ideia), seria ele impróprio para lidar com a realidade empírica, pura corrente aberta, sem desfecho ou conclusão. Tão logo essa crítica é feita, Engels rapidamente atribui à realidade empírica um *logos* imanente, como se fosse possível um desfecho no nível empírico em virtude do qual se pudesse apontar para a totalidade do sentido de uma história empírica, desprovida, ao mesmo tempo, de um significado ideativo que lhe pudesse conferir uma forma e um sentido acabado. O cerne da contradição, para Voegelin, teria aí suas raízes: atribui um propósito à história e realidade empíricas retirando, simultaneamente, a único fator através do qual se pudesse apontar nelas um propósito, uma “conclusão intelectual”. Nas palavras de Voegelin:

Primeiro de tudo, [Engels] interpreta erroneamente Hegel quando afirma que o processo da história, por sua natureza, não consegue encontrar sua conclusão intelectual através do descobrimento de uma verdade absoluta. Ao contrário, esta é a única maneira em que ela pode encontrar sua conclusão intelectual; *mas por que (1) esta é a única maneira, e (2) a corrente empírica da história não está fechada, "a verdade absoluta" tem de permanecer transcendente.* A falácia da gnose consiste na imanentização da verdade transcendente. Corretamente, *Engels teria de dizer que a conclusão intelectual imanentista não barra a corrente da história, e, daí, não deve ser empregada para sua interpretação.* O que, então, ganha Engels com sua formulação errônea? A segunda parte de seu argumento mostra o ganho: *é uma realidade empírica que tem significado como se fosse o desenrolar de uma ideia, mas não é sobrecarregada com a conclusão do desenrolar.* [grifos nossos]. Teoreticamente, é claro, isso é tolice, pois o significado não é significado a não ser que se conclua, afinal, numa antecipação imaginativa. (*ibid.*, p.395).

Mais uma conclusão inesperada, ou pelo menos teoricamente tortuosa. O *non sequitur* é evidente, pois o desfecho ao qual Engels haveria de chegar depois de negar à conclusão transcendente e ideativa toda validade, deveria ser uma abordagem intelectual na qual a corrente histórica permanecesse aberta e livre do jugo de uma verdade absoluta, pela qual a dialética hegeliana, tomada por “sistema fechado”, teria sido censurada. Depois de esconjurar o diabo da dialética da ideia, por ser, à sua própria vista, um *sistema fechado*, Engels surpreendentemente aponta, *voilà*, para uma conclusão, a nível estritamente empírico, de uma corrente histórica que, livre do sistema de Hegel, deveria correr

tão livre quanto se pudesse imaginar. O contrário, porém, é o que sucede. Engels, não obstante seus ataques a Hegel, retoma a sua gnose²⁰⁴ ao imanentizar o *logos* da dialética do espírito, e o propósito ou o sentido históricos passam agora a brotar da própria realidade empírica cuja culminância se dará no advento do comunismo — uma conclusão, na leitura de Voegelin, tão ominosa quanto aquela que havia Engels censurado em Hegel. A passagem do Anti-Duhring, a que Voegelin faz referência, é deveras sugestiva e dá a exata medida da conclusão tortuosa à qual Engels chega e que vemos Voegelin aqui analisar. Vê-se Engels (*ibid.*, pp.394-395) afirmar:

Um sistema de conhecimento da natureza e da história, onabrangente de uma vez por todas, está em contradição com a lei fundamental do pensamento dialético; isto, no entanto, não exclui, mas, ao contrário, implica que o conhecimento sistemático de todo o nosso mundo externo pode avançar a passos largos de geração a geração.

Engels, nesse instante, acena para uma filosofia da história de tipo progressista, à luz da qual seria ainda estranho falar de uma conclusão²⁰⁵. A lógica, explícita ou não, em que se assenta toda filosofia da história de tipo progressista se acha invariavelmente na ideia de que um “progresso” só é possível à medida que se assume uma finalidade em direção à qual se pode ou não progredir. Há aqui ainda um *telos*, uma finalidade, que, rigorosamente falando, não poderiam ser mantidos uma vez derrubado o sistema de Hegel. Se Engels tivesse

²⁰⁴ Tendo em mente a definição do ideólogo dada por Voegelin no vol. III de *Ordem e História*, qual seja, a de que “No ideólogo gnóstico, a *libido dominandi* procura impor a sua própria ordem a um cosmos declarado indigno de ser habitado.” (2014, p.31), Hegel é classificado como gnóstico à medida que compreendia a corrente história como uma evolução na direção da superação da alienação no estado perfeito da autorreflexão, quando o *Geist* volta-se sobre si mesmo, e se revela na mente do filósofo, em cujo sistema o processo evolucionário termina. Dito de outro modo, é pela *gnosis* que o absoluto se manifesta à mente do filósofo. Daí que, malgrado Hegel tenha sido, para Voegelin, superior à gnose de Marx/Engels, por ver que a possibilidade de uma conclusão intelectual só poderia existir no nível de uma verdade transcendente, compartilha com Marx e Engels a visão de que seu sistema está de posse da totalidade (*Inbegriff*) dessa verdade absoluta na qual culmina todo o processo evolucionário da humanidade. Se a *libido dominandi* em Hegel é mais contemplativa e imaginativa, pela qual Hegel pensa a conclusão histórica imaginativamente, em Marx e Engels, ela é decididamente ativa, revolucionária, pois representa uma ordem à qual o filósofo teve acesso e que imporá a um mundo até então desprovido de ordem.

²⁰⁵ Uma dessas confusões, assinala Voegelin, é a de que, nesse momento, bem poderia ser o caso de num desses “avanços a largos passos de geração a geração” o próprio sistema marxista se tornar obsoleto. Embora não seja claramente a intenção de Engels, isto é claramente a implicação inarredável do seu argumento. (2019, p.396).

aí parado, teria no máximo, digamos, conseguido uma visão mais suave da filosofia da história de Hegel, uma que se recusaria a determinar o fim da história, embora admitisse um *telos* mais ou menos indefinido em direção ao qual ela se moveria. Não é, segundo Voegelin, o ponto no qual Engels para. Ele ainda haveria de se sair com uma conclusão intelectual imanentista, pois, como dirá Eric Voegelin:

[...] no que diz respeito ao fator da 'conclusão intelectual', a gnose de Marx-Engels difere da hegeliana apenas por empurrar o fim intelectual do mundo um pouco além para o futuro, a fim de abrir espaço para uma insurreição revolucionária. (*ibid.*, p.398).

O conhecimento sistemático do mundo deverá avançar a passos largos, sem a onerosa conclusão intelectual de Hegel, e, no entanto, "o curso da história passa a ser a concretização da liberdade". Tem agora um fim no qual o seu movimento se detém e se consuma. Conforme observa Voegelin, para Engels,

O curso da história é a concretização da liberdade. Hegel foi o primeiro a entender corretamente a relação entre liberdade e necessidade. Sabia que a liberdade é intelecção na necessidade. "A necessidade é cega apenas à medida que não é entendida conceitualmente (*begriffen*)". Deveria a história ser, afinal, a concretização do *logos* no sentido hegeliano? *Mas Engels não volta à metafísica*. Seu *logos* é o conhecimento das leis da natureza e da possibilidade, baseadas em tal conhecimento, de "deixá-los operar de acordo com o plano para fins definidos". (*ibid.*, p.397).

Engels não volta à metafísica. "Ao substituir a realidade empírica pela realidade da Ideia, Marx e Engels podem mover o significado da Ideia para a realidade sem os problemas de uma metafísica da Ideia." (*ibid.*, p.396). Uma vez declarada a realidade empírica como a única esfera do real em que se pode viver, devendo ser toda pretensão transcendente e ideativa censurada em virtude de sua inerente irrealidade, a tendência será a todo instante ignorar a realidade da Ideia, do ser transcendente. Dissemos aqui *ignorar*, pois, para Voegelin, o máximo que pode Marx e Engels fazer é *ignorar*, mas jamais eliminar essa intragável realidade. Se dissemos ainda há pouco que Engels mantém, mesmo que inadvertidamente,

a influência da Ideia de Hegel, é simplesmente porque sua pertinência é fatal. A conclusão intelectual à qual Engels retorna, e sem a qual a filosofia da história marxista perderia totalmente o seu já escasso sentido, é ainda a conclusão intelectual cuja possibilidade é exclusivamente garantida pela Ideia, não obstante a neguem obstinadamente Marx e Engels. Ponto ao qual retornaremos mais à frente, permanece, porém, a realidade da Ideia, não obstante se diga que o caminho pelo qual se chega até ela está de uma vez para sempre interdito. A realidade da Ideia é aquela ficção que Marx denunciou tão energicamente em *A Ideologia Alemã*, e que se conecta diretamente com os “filósofos especulativos” que Marx haverá de declarar obsoletos em seu famoso comentário à *11ª tese de Feuerbach*: “os filósofos até aqui se habituaram a interpretar o mundo, resta, agora, transformá-lo”. Os filósofos que se habituaram a tão somente interpretar o mundo são os idealistas, os filósofos da especulação contra os quais Marx dirá:

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. *A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência* [grifo nosso]. (MARX, 2007. p.95).

A noção de uma realidade autônoma independente da ação e do trabalho humanos deve ser de todo suplantada sob pena de o homem jamais se libertar dos grilhões que até então o prendiam e que a filosofia idealista não fez senão conservar e sustentar²⁰⁶. Daí que “a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra

²⁰⁶ Importa notar o caráter preponderante da revolta contra os limites que o gnosticismo sempre manifesta, tanto na sua versão antiga quanto moderna. Marx aí rejeita o idealismo, a metafísica, como ilusões cuja finalidade era alienar o homem de seu real poder, e o real poder do homem, do qual a metafísica o aliena, é um poder ilimitado. Esse poder ilimitado pelo qual ele poderá transfigurar o real se acha no conhecimento de uma verdade, de uma ciência, a histórico-dialética, por meio da qual a totalidade da história se tornaria conhecida. A censura que Voegelin vota contra o gnosticismo não está tão distante da censura que o próprio cristianismo votara contra os antigos gnósticos. Se os gnósticos antigos diziam ser capazes de um conhecimento que ultrapassam os limites da razão, o cristianismo lhes contrapunha a noção de que o conhecimento é limitado o bastante para não poder ultrapassar as fronteiras do mistério. Como bem observa Alain Besançon (1980. p.26): “No geral, aos gnósticos se lhes reprovava [os cristãos lhes reprovava] o excesso sobre os limites humanos do conhecimento, que pretende *penetrar no mistério central do cosmos e da história*, com o que desvalorizavam a majestade divina. Substituíam a fé na palavra divina dada pela revelação, por uma crença mais profunda que a revelação, que no fundo pretendia ser razão, mais profunda que a razão, porque era considerada como uma iluminação transformadora. A

ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam.” (*ibid.*, p.94). A coisa “dada” que vimos Engels rejeitar, bem como a obstinada guerra contra uma metafísica por intermédio da qual semelhante ilusão havia se tornado eficaz, entram seguramente na categoria daquilo que manifesta uma “aparência de autonomia”. É somente por isso que a dialética da ideia precisava ser atacada. Para Voegelin, na gnose de Hegel o *logos* estava encarnando-se na realidade e cabia ao filósofo descobri-lo e, não, como em Marx, *fazê-lo* encarnar-se pela ação e intenção humanas. Se o *logos* em Hegel remete a uma realidade a qual o filósofo pode somente descobrir, estamos diante de um sistema irreal, idealista, e que perverte a verdadeira ordem de acordo com a qual, para Marx:

[...] os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (*ibid.*, p.94)

Não há, portanto, tal coisa como uma Ideia a ser descoberta pelo homem, à maneira de coisa dada e para a qual ele se voltaria na condição de sujeito que interpela o objeto fora e independente de si. Tudo quanto a tradição dos filósofos da especulação, assim crê Marx, supunha ser autônomo e independente do homem, Marx reduz ao *status* de coisa originada da produção e do trabalho humanos. Dito isto, a revolta de Marx, dirá Voegelin, será, portanto, contra a experiência autônoma do espírito, na ausência da qual restará ainda mais facilitado o caminho para a ação revolucionária. A gnose de Hegel era contemplativa; a de Marx, ativa, revolucionária. Observa Voegelin:

gnosis era, pois, em definitivo, fé em si mesmo, substituição semiconsciente do dado revelado, pelo próprio entendimento. [grifos nossos]. “Por lo general, a los gnósticos se les reprochaba su exceso sobre los límites humanos del conocimiento, que pretende penetrar el misterio central del cosmos y de la historia, con lo que devalúan la majestad divina. Sustituían la fe en la palabra divina dada por la revelación, por una creencia más profunda que la revelación, que en el fondo pretendía ser razón, más profunda que la razón, porque se la consideraba como una iluminación transformadora. La gnosis era, pues, en definitiva, fe en sí mismo, sustitución semiconsciente del dato revelado, por el propio entendimiento”.

A atitude de revolta torna-se historicamente eficaz através do programa fascinante de encarnação do *logos* no mundo por meio da ação humana revolucionária. Para Hegel, o *logos* (razão) estava encarnando-se na realidade; sua manifestação podia ser descoberta pela reflexão do filósofo. Sua filosofia da história era uma contemplação do desenrolar real da ideia na realidade. Nunca poderia o desenrolar da ideia fazer-se a intenção da ação humana. Devemos estar conscientes em particular que a definição de Hegel da grande personagem histórica como uma pessoa cujas ações estão de acordo com os movimentos da Ideia não é uma receita para tornar-se uma grande personagem histórica, ao produzir, à vontade, tal concordância. No entanto, esta é precisamente a perversão a que Marx se entrega. A gnose de Hegel era contemplativa; Marx abandonou a contemplação e traduziu a gnose para a ação. (VOEGELIN, 2019. p. 408).

Não há nada que, desde fora, se apresente ao filósofo como um dado a ser interpretado, como uma realidade para a qual ele deveria se abrir a exemplo do filósofo da parábola da caverna que, num movimento anabático, ascende a realidades independentes de sua manufatura, as quais, portanto, surgiriam como resultado do descobrimento, da experiência da *alétheia*. Isso foi tudo o que os filósofos até aqui fizeram, coisa com que Marx não se dá por satisfeito.

Todo o ataque de Engels à metafísica, malgrado a confusão cientificista em que se enreda, tinha como meta trazer para baixo, para o rés do chão, tudo quanto aqueles filósofos metafísicos projetaram num céu remoto e intocável. Tudo, de agora em diante, deveria ser enxergado em sua realidade nua e crua, isto é, como fruto da produção humana. Na sanha de negar à Ideia, que os idealistas supunham uma realidade autônoma, toda verdade e pertinência, Marx, consoante análise de Voegelin, precisa assumir uma postura anti-teorética, antifilosófica, cujo exemplo mais claro se acha em seu comentário à *11ª tese de Feuerbach*. Mas pode mesmo alguém se manter no nível da não-teoria? Pode Marx prosseguir sem pressupor a filosofia do *logos* que ele diz rejeitar em Hegel? A resposta de Voegelin é negativa. Marx só poderia prosseguir, segundo Voegelin, no nível da especulação *docetológica*, isto é, de uma teoria que é teoria somente em aparência (*dokesis*). A coisa assim se daria, pois, para Voegelin, como vimos, todo o apelo do marxismo estava menos na lógica de seu sistema que no fervor espiritual que invocara. Como diz ele:

Mesmo não havendo nenhum conteúdo teórico na assim chamada teoria do materialismo histórico, obviamente há algo nele. O que Marx tem para dizer não é teoria, mas não é tolice ininteligível. (*ibid.*, p.393).

Mas tudo quanto Marx pôde dizer só o pôde porque por trás de todo o seu sistema, e, especialmente, de sua filosofia da história, ainda estava a filosofia hegeliana do *logos*. A rejeição do *logos* só pode então ser aparente. Em Marx, à semelhança de Engels, a história é ainda o palco no qual o reino da liberdade se concretiza, do que se segue, portanto, que “há uma ordem por trás do acidentes aparentes” (*ibid.*, p.394). Há, por conseguinte, a ideia hegeliana operando, e não a necessidade cega que vimos Engels claramente rejeitar. Mas por que Marx nega à filosofia do *logos* toda validade enquanto a pressupõe de modo não examinado?

Aqui chegamos à questão decisiva para a compreensão da religiosidade intramundana de que se nutre Marx. A filosofia do *logos* pressuposta, mas explicitamente negada — já que não pode ser de todo afastada — precisa permanecer forçosamente como o aspecto não examinado do sistema de Marx. E se permanece o pressuposto não examinado do qual o sistema marxista não pode prescindir, a bem difundida noção de que Marx inverteu a dialética de Hegel cai por terra. O que teria sucedido, bem diferentemente, conforme observa Voegelin, foi não “uma inversão dialética, mas a destruição idofóbica dos problemas filosóficos em geral.” (*ibid.*, p.401). Marx, porquanto não põe a questão filosófica acerca da natureza da realidade, assume uma perspectiva não anti-hegeliana, mas antifilosófica. Refere-se à realidade de forma não discutida. Assume-a, simplesmente, como é assumida pela linguagem comum, isto é, de modo pré-crítico, não examinado. A questão nesse momento tem em vista o problema mesmo, do qual já falamos, de identificar corretamente a fonte da ordem depois de ter sido “descartada” a realidade da ideia em nome da realidade empírica, cujo sentido se acha bem condensado na máxima que Engels transformou em emblema do projeto marxista: “*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*”. Diz Voegelin:

A realidade empírica podia ser ou uma corrente desordenada de acontecimentos (o que não é), ou podia ter uma ordem discernível; neste último caso, inevitavelmente esta estrutura peculiar de realidade se torna um problema para o filósofo, e ele tem de distinguir entre a fonte de ordem e a fonte dos elementos que não se enquadram na ordem. (*ibid.*, p. 384).

O leitor terá já notado que a questão gira em torno do fato de Marx ter conservado uma ordem discernível na realidade empírica, mas sem se dirigir ao problema filosófico da natureza da realidade, da fonte à luz da qual se pode falar de uma ordem empírica discernível, e não simplesmente de uma “corrente desordenada de acontecimentos”. Mas por que a questão da natureza da realidade não é submetida à crítica, à análise filosófica, mas, do contrário, à guisa de desviar inteiramente da questão, Marx assume o antifilosofismo pelo qual Voegelin o censura? Vimos já que uma religiosidade intramundana, da qual a religião política seria um epifenômeno, é fundamentalmente caracterizada por identificar o *realissimum*, a fonte de toda ordem, com o polo imanente da realidade experienciada pelo homem, e, no instante mesmo em que essa identificação é feita, dá-se início a um fechamento para a realidade do ser transcendente, para o qual, por caminhos distintos, tanto a filosofia quanto a revelação se teriam aberto.

O antifilosofismo de Marx, segundo Voegelin, consiste precisamente na sua censura à realidade da Ideia, de toda ordem do ser à qual a existência do homem, e, especialmente a do próprio Marx, estaria subordinada e, por isto mesmo, também limitada. Norman Cohn, que se notabilizou por sua pesquisa em torno dos movimentos gnósticos durante a idade média, também pôde notar a continuidade entre alguns desses grupos gnósticos e os movimentos revolucionários e milenaristas dos séculos XIX e XX. Para Cohn, entre esses, o que mais teria manifestado familiaridade com os revolucionarismos escatológicos foi a seita gnóstica dos *Free Spirits*. Diz ele:

A heresia do Espírito Livre, portanto, exige um lugar em qualquer levantamento da escatologia revolucionária - e isso ainda é verdade, mesmo que seus adeptos não fossem revolucionários sociais e não encontrassem seus seguidores entre as massas turbulentas dos pobres urbanos. Eles eram, de fato, gnósticos focados em sua própria salvação individual; mas a gnose a que

chegaram era um anarquismo quase místico - *uma afirmação de liberdade tão imprudente e irrestrita que equivalia a uma negação total de todo tipo de restrição e limitação. Essas pessoas poderiam ser consideradas como precursores remotos de Bakunin e de Nietzsche [grifo nosso] (...).* (COHN, 1970. p.148)²⁰⁷.

Também no caso do homem socialista ainda se nota a mesma meta da anarquia e da liberdade irrestrita, auxiliado pelas quais pode prosseguir esse homem-Deus socialista. Absolutamente nada fora do homem socialista terá o direito de apresentar-se como uma realidade autônoma e independente — nada, portanto, pode estar de pé fora e independente da ação revolucionária²⁰⁸, denúncia principal que *A Ideologia Alemã* lança contra os filósofos da especulação. Uma análise crítico-filosófica da natureza da realidade, porquanto

²⁰⁷ *"The heresy of the Free Spirit therefore demands a place in any survey of revolutionary eschatology - and that is still true even though its adherents were not social revolutionaries and did not find their followers amongst the turbulent masses of the urban poor. They were in fact gnostics intent upon their own individual salvation; but the gnosis at which they arrived was a quasi-mystical anarchism - an affirmation of freedom so reckless and unqualified that it amounted to a total denial of every kind of restraint and limitation. These people could be regarded as remote precursors of Bakunin and of Nietzsche [...]."*

²⁰⁸ A ideia de um novo homem perfeito, livre de todas as amarras, segundo Norman Cohn — por quem Voegelin teria sido decisivamente influenciado — remonta a movimentos gnósticos medievais, entre os quais o secto dos *Homens Livres*, homens de tal modo perfeitos, que se criam incapazes de qualquer pecado. E, porquanto, acima da própria lei religiosa, somente sob a qual se pode falar em pecado, eles se viam em plena liberdade para romper com todas as proibições às quais os homens comuns obedeciam. Esse grupo, cuja origem Norman Cohn afirma ser do séc. XIII, é por ele caracterizado da seguinte forma: O "homem perfeito" sempre poderia concluir que era permissível para ele, ou mesmo obrigatório, fazer o que era geralmente considerado proibido. Em uma civilização cristã, que atribuía um valor particular à castidade e considerava o ato sexual fora do casamento particularmente pecaminoso, tal antinomianismo frequentemente assumia a forma de promiscuidade por princípio. Acusações de promiscuidade eram, é claro, frequentemente feitas por uma comunidade religiosa contra outra; era uma técnica comum de polêmica tanto na Igreja medieval quanto na Igreja primitiva. Mas, quando dirigidas contra os adeptos do Espírito Livre, essas acusações assumem um tom diferente. O que emerge então é uma imagem inteiramente convincente de um erotismo que, longe de surgir de uma sensualidade despreocupada, possuía acima de tudo um valor simbólico como um sinal de emancipação espiritual - que, incidentalmente, é o valor que o "amor livre" muitas vezes possui em nossos tempos". (COHN, 1970. p.150-151). *"The 'perfect man' could always draw the conclusion that it was permissible for him, even incumbent on him, to do whatever was commonly regarded as forbidden. In a Christian civilization, which attached particular value to chastity and regarded sexual intercourse outside marriage as particularly sinful, such antinomianism most commonly took the form of promiscuity on principle. Accusations of promiscuity were of course often brought by one religious community against another; it was a stock technique of polemic in the medieval as in the early Church. But when they are directed against the adepts of the Free Spirit these accusations take on a different ring. What emerges then is an entirely convincing picture of an eroticism which, far from springing from a carefree sensuality, possessed above all a symbolic value as a sign of spiritual emancipation - which incidentally is the value which 'free love' has often possessed in our own times."*

pode revelar ao filósofo-profeta uma dimensão do real que foge ao seu controle, deve ser totalmente ignorada, despistada como ilusória e não raro proibida como uma heresia. Senão vejamos:

Engels, como Marx, tem medo de que o reconhecimento da análise conceitual crítica pudesse levar ao reconhecimento de um "contexto total", de uma ordem de ser e talvez mesmo da ordem cósmica, a que suas existências particulares seriam de algum modo subordinadas. Se podemos empregar a linguagem de Marx: *um contexto total não deve existir como um sujeito autônomo do qual Marx e Engels são predicados insignificantes; se é que existe, tem de existir apenas como um predicado dos sujeitos autônomos Marx e Engels* [grifo nosso]. (*ibid.*, p.389).

Marx e Engels, e, em geral, o homem socialista, devem ser o sujeito do qual tudo o mais não será senão um predicado, algo posto e criado por obra deste que se torna agora a única fonte a ser considerada autônoma e independente, da qual tudo o mais provém. Nesse momento, segundo Voegelin, a evitação marxista da Ideia de Hegel revela mais que uma simples e particular rejeição ao sistema de Hegel. Mais que isso, figura como uma rejeição a toda ordem pela qual o homem seja transcendido e da qual, a fim de se tornar senhor incontestado do universo, ele deverá se libertar. Em suas palavras:

Nossa análise levou-nos próximo do estrato mais profundo da doença marxista, ou seja, a revolta contra Deus. No estrato de superfície da teoria, que estamos analisando no momento, o significado de idofobia agora se mostra mais claramente. Não é o medo de um conceito crítico particular, como a Ideia de Hegel; é o medo da análise crítica em geral. (*ibid.*, 389).

A razão, portanto, pela qual o sistema de Marx haveria de manter em nível pré-crítico o problema da Ideia resulta agora ainda mais clara. A inquirição em torno da natureza do real poderia abrir ao filósofo uma ordem superior intransponível, uma realidade ilimitada que resistisse a toda tentativa de uma solução válida e eficaz de uma vez por todas e que, precisamente em função de seu caráter fugidamente inabarcável, tornaria ao filósofo impossível um domínio

absoluto do real²⁰⁹. Abrir-se à ordem do ser, nos termos de Voegelin, implicaria no reconhecimento de que há uma ordem inabarcável, como um “totalmente outro” em face do qual o filósofo somente se abriria em contemplação reverente. Se, porém, o objetivo for a sujeição de toda ordem ao arbítrio do homem, a quem se atribui já agora o poder de remodelar o universo, a inquirição filosófica que conduz o investigador à ordem do ser transcendente deverá ser descartada. Dirá Voegelin:

A submissão ao argumento crítico poderia levar, a qualquer ponto, ao reconhecimento de uma ordem do *logos*, de uma constituição do ser; e o reconhecimento de tal ordem poderia revelar a ideia revolucionária de Marx, a ideia de estabelecer um reino de liberdade e de mudança de natureza do homem através da revolução, como a tolice blasfema e fútil que é. (*ibid.*, p.389).

Se o sistema de Marx deve prosseguir pela via da evasão de toda análise crítico-filosófica, “o *logos* [precisa deixar de ser] uma ordem imutável da alma e do mundo, a ser descoberto num distanciamento contemplativo do mundo”, e vir a tornar-se “uma ideia em movimento dialético dentro do mundo” (*ibid.*, p.410) — mundo aí como sendo o mundo histórico-social da pura criação e cuja transformação implicará, conseqüentemente, na transformação do próprio homem.

²⁰⁹ Nos protestos de Voegelin se vê claramente um apelo para a recordação desses limites intransponíveis. A recusa ao gnosticismo traz consigo uma rejeição à metafísica doutrinária, isto é, a uma metafísica coisificante, para a qual o *realissimum* se torna um objeto a ser analiticamente conhecido e, portanto, dominado ao modo de uma coisa. Como nota Jeffrey A. Bell (2004. p.93): “Estar sob o feitiço do gnosticismo é, para Voegelin, assumir que se pode, neste mundo, identificar a verdade deste mundo. Para Voegelin, seguindo Platão, a verdade deste mundo está, em última análise, além dele, uma realidade transcendente que pode ser experimentada, mas não pode ser estudada e analisada como um fato externo e mundano. Essas experiências só podem ser expressas simbolicamente e, assim, para Voegelin, a teoria política deve estudar os símbolos que são usados na tentativa de expressar essas experiências. Mas, sob a influência do gnosticismo, tais realidades transcendentais são evitadas e substituídas pela experiência das externalidades desta vida e deste mundo e, portanto, por uma verdade sobre esta vida e mundo que, se acredita, pode ser expressa adequadamente e não simbolicamente.” *“To be under the spell of gnosticism is for Voegelin to assume that one can, in this world, identify the truth of this world. For Voegelin, following Plato, the truth of this world is ultimately beyond it, a transcendent reality that can be experienced but cannot be studied and analyzed as an external, worldly fact. These experiences can only be expressed symbolically, and thus for Voegelin political theory ought to study the symbols that are used in an attempt to express these experiences. But under the sway of gnosticism, such transcendental realities are shunned and replaced with the experience of the externalities of this life and this world, and hence of a truth regarding this life and world which it is believed can be adequately and nonsymbolically expressed.”*

O *logos* precisa aí descer do céu da metafísica, contra a qual vimos Engels declarar guerra, e ser compreendido, sem ser filosoficamente examinado, como um movimento histórico-dialético, à luz do qual todas as essências que os idealistas projetavam no céu inamovível da metafísica passam agora a ser vistas como um construto originado dessa mesma base histórico-social onde tudo não é concebido senão como fruto do trabalho do homem.

A guerra contra as essências precisa ser de tal modo levada a termo, que mesmo Feuerbach se verá censurado por Marx. Rejeitada toda “submissão ao argumento crítico”, bem como toda a realidade a que ela conduziria, mesmo a ideia de que a humanidade teria, como disposição natural psicológica, a tendência de criar ilusão, de criar um deus no qual projetar tudo quanto de maior há no próprio homem, não seria, para Marx, uma inclinação devida à natureza psicológica do homem, mas um produto da realidade social. Não havia, nos termos de Marx, uma essência humana à qual uma “essência” religiosa deveria retornar, dando fim, portanto, ao estado da autoalienação que cinde o homem ao atribuir aos deuses o que é, na verdade, somente próprio ao homem. Em comentário à sétima tese de Feuerbach, lá Marx só admite como causa disso que em Feuerbach soa como “mente religiosa” a realidade social de onde ela brota. Nada mais. Nem sequer uma centelha da “essência”, que deverá a seu turno acompanhar a metafísica no mundo dos mortos.

O homem, doravante, não tem outro destino que não o histórico-social, sendo qualquer postulação de um destino religioso, ou mesmo um fim no sentido da *bios theoretikos* dos velhos filósofos, uma mera criação havida na base histórico-social. (*ibid.*, p. 410)²¹⁰. Daí que Marx, embora aceite a crítica de Feuerbach à religião, vendo em Deus tudo quanto o homem, e tão somente o

²¹⁰ Curioso notar como uma outra revolta antimetafísica, de que foi protagonista o nacional-socialismo, partia de uma igual recusa de um destino transcendente do homem, em lugar do qual só se admitia um destino meramente material e, no caso nazista, especialmente biológico. Referindo-se a um dos erros que Voegelin denuncia na teoria racial nazista, nota Sandoz (2010. p.96): “O único método verdadeiramente ‘científico’ é o das ciências naturais, e apenas ele deve ser aplicado para resolver todos os problemas encontrados no horizonte humano; todos os outros métodos, especialmente o da ciência do espírito, são apenas vestígios de um período ‘metafísico’ pretérito do desenvolvimento intelectual humano, agora sobrepujado; quaisquer problemas que não possam ser dominados através da aplicação do método científico são problemas ilusórios que podem ser desconsiderados.”

homem nele projeta, tem de discordar quanto à afirmação de que é o indivíduo, isolado e abstrato, que age desse modo projetivo. É lugar comum, para ambos, que *homo homini Deus*, e que, portanto, Deus deve ser posto de lado e o homem assumir o posto que até agora só fez atribuir a Deus. (*ibid.*, p.411). O ponto, no entanto, em que Marx se apartará de Feuerbach diz respeito à noção feuerbachiana em torno da dissolução da essência religiosa na essência humana²¹¹. Não há tal coisa, dissemos, como “essência humana”, senão que ela

²¹¹ Mesmo no nível de um “eu coletivo”, o homem se torna de tal modo fechado sobre si mesmo, que mesmo a essência humana, no sentido feuerbachiano, como uma essência à qual o Deus projetado retorna, deve ser descartada por ter sido postulada como uma realidade independente da atividade ocorrida na base material. A crítica de Marx a Feuerbach torna ainda mais clara a revolta gnóstica que Voegelin denuncia nele denuncia. Uma vez negada a tensão existencial em direção ao plano divino, a revolta gnóstica haverá de subsumir o todo do real na região do *self* fechado, já aí blindado contra toda a possibilidade de abertura para o transcendente. Diz o professor Mendo (2010. p.23): “Ou a tensão existencial é reconhecida e a sua orientação livremente aceita pela consciência que se abre ao fundamento; ou é negada e instaura-se uma realidade alienante e a ansiedade origina um fechamento do “eu” sobre si próprio.” Hans Jonas, em *The Gnostic Religion*, lança ainda mais luzes na relação entre gnose e o que Voegelin chama num primeiro momento de revolta egofânica. Referindo-se a Descartes, Hans Jonas brilhantemente capta o estado existencial no qual culmina o dualismo cartesiano, já agora tão semelhante ao dualismo dos antigos gnósticos. Se o homem, em virtude da sua *res cogitans*, é separado da *res extensa*, que constitui um mundo físico, de que é parte o seu próprio corpo, e que se manifesta incomensuravelmente vasto — um mundo, a saber, pelo qual o homem, ele também fruto de um acidente cego, pode ser a qualquer hora esmagado, acabará fazendo do eu pensante a única fonte de ordem. Diz H. Jonas (2001. p.322): “Como parte dessa soma, como um exemplo da natureza, o homem é apenas um caniço, sujeito a ser esmagado a qualquer momento pelas forças de um universo imenso e cego no qual sua existência é apenas um acidente cego particular, não menos cego do que seria o acidente de sua destruição. Como um caniço pensante, no entanto, ele não é parte da soma, não pertence a ela, mas radicalmente diferente, incomensurável: pois a *res extensa* não pensa, como Descartes ensinou, e a natureza não é nada além de *res extensa* — corpo, matéria, magnitude externa.” “*As a part of this sum, as an instance of nature, man is only a reed, liable to be crushed at any moment by the forces of an immense and blind universe in which his existence is but a particular blind accident, no less blind than would be the accident of his destruction. As a thinking reed, however, he is no part of the sum, not belonging to it, but radically different, incommensurable: for the res extensa does not think, so Descartes had taught, and nature is nothing but res extensa—body, matter, external magnitude.*” Esse homem que é apenas um caniço é, portanto, mais que isso, pois é também *consciente* de que é um caniço. Daí que sinta tão acentuadamente o estado de desamparo e horror ao qual foi relegado. E, mais do que isso, como o mundo passa a ser experienciado como totalmente falto de propósito, como dá provas a substituição da teleologia pelo mecanicismo, toda a fonte de ordem haverá de se originar do meu desejo e, portanto, vir à luz como fruto da minha criação, do meu *self*. Para Jonas, deste último caso, Nietzsche é o exemplo mais emblemático: “Mas há mais nessa situação do que o mero sentimento de desabrigo, abandono e medo. A indiferença da natureza também significa que a natureza não tem referência a fins. Com a exclusão da teleologia do sistema de causas naturais, a natureza, em si mesma sem propósito, deixou de fornecer qualquer sanção a possíveis propósitos humanos. Um universo sem uma hierarquia intrínseca do ser, como é o universo copernicano, deixa os valores ontologicamente sem suporte, e o eu é lançado inteiramente sobre si mesmo em sua busca por significado e valor. Como funções da vontade, os fins são exclusivamente minha própria criação. (*ibid.*, p.323). A vontade substitui a visão; a temporalidade do ato expulsa a eternidade do “bem em si.” Esta é a fase nietzscheana, da situação em que o niilismo europeu vem à tona. (*ibid.*, p.324). “*But there is*

seja nada mais nada menos que um epifenômeno de *um todo de relações sociais* (*ibid.*, p.411).

A mente religiosa, portanto, não advém de nenhuma essência, mas é, pelo contrário, meramente um produto social. O homem, portanto, e tudo quanto se entende por essência humana devem ser tão somente vistos como reflexos do meio social, e jamais como uma natureza, uma essência autônoma e independente da ação no interior da base material. A totalidade do real é reduzida à práxis social e todo o mistério da existência é declarado superado, assim como todo o misticismo que, na análise de Marx, não é nada além do produto dessa práxis e que, como tal, deverá ser nela resolvido e neutralizado. Sobre o que diz Voegelin:

Daí, “todos os mistérios que poderiam induzir misticismo na teoria encontrarão sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (tese 9). Em seu zelo para fechar hermeticamente a corrente da prática existencial contra todos os desvios na contemplação, Marx condena expressamente qualquer tentativa de produzir mudança social pela educação. Essa tentativa não levaria em conta que os educadores têm de ser educados eles mesmos; dividiria a sociedade em duas partes, das quais uma é superior ao resto, de uma maneira miraculosa. *Podem-se mudar as circunstâncias apenas pela ação humana; e esta mudança e ação coincidem de tal modo que de fato uma mudança das circunstâncias é uma autotransformação; e esta autotransformação é o processo mesmo que tem de ser entendido como “prática revolucionária”* [grifo nosso] (tese 3). (*ibid.*, p.412).

Já não há mais lugar para o numinoso de Rudolf Otto, tanto quanto não há o mistério tremendo cujo caráter inabarcável impõe ao homem uma atitude reverencial, pois o homem que deve se assenhorar do mundo tem de enxergar em todo e qualquer *restraint*, um obstáculo ilusório que, na realidade, não é senão o produto da realidade social. Mas se assim é, a essência do mundo se diluiu no

more to this situation than the mere mood of homelessness, forlornness, and dread. The indifference of nature also means that nature has no reference to ends. With the ejection of teleology from the system of natural causes, nature, itself purposeless, ceased to provide any sanction to possible human purposes. A universe without an intrinsic hierarchy of being, as the Copernican universe is, leaves values ontologically unsupported, and the self is thrown back entirely upon itself in its quest for meaning and value. As functions of the will, ends are solely my own creation. Will replaces vision; temporality of the act ousts the eternity of the "good in itself." This is the Nietzschean phase, of the situation in which European nihilism breaks the surface."

âmbito do social, no qual tudo é visto como mera criação humana; e o homem que se achou antes cindido, inebriado pela ilusão religiosa e idealista, deve agora recobrar aquilo que julgou outrora pertencer a Deus, e se afirmar como aquele que “move-se ao redor de si mesmo como ao redor de seu sol verdadeiro” (*ibid.*, p.414). Nesse sentido, o mundo de Deus não é simplesmente substituído pelo mundo do homem. É algo mais, pois na revolta gnóstica contra Deus, tudo quanto outrora foi atribuído a Deus, é agora compreendido como uma projeção do próprio homem, sendo Deus tudo aquilo que, por direito, era na verdade o homem. Nas palavras de Voegelin:

Não é suficiente, portanto, substituir o antigo mundo de Deus por um novo mundo do homem: o próprio mundo de Deus deve ter sido um mundo do homem, e Deus uma obra do homem que, portanto, pode ser destruída se impedir o homem de reinar sobre a ordem do ser. O assassinato de Deus deve ser feito retroativamente de maneira especulativa. Esta é a razão pela qual o “ser-de-si-mesmo” do homem (*Durchsichselbstsein*) é o ponto principal na Gnose de Marx. E ele obtém seu suporte especulativo da explicação da natureza e da história como um processo no qual o homem cria a si mesmo até sua plena estatura. O assassinato de Deus, então, é da essência mesma da recriação gnóstica da ordem do ser. (VOEGELIN, 2000. p.279)²¹².

Como a “essência mesma da recriação gnóstica” consiste sempre no querer “uma recriação da ordem do ser”, somente após a qual ele se fará a nova e única fonte da ordem, os seus esforços deverão ser integralmente empregados contra todas as formas de dependência diante de “autoridades externas”. Nessa guerra contra as autoridades externas, o evento que representou o marco histórico mais marcante para a história da política moderna, segundo Voegelin, teria sido a reforma político-religiosa encabeçada por Lutero, que teria dado o primeiro passo na direção de uma “independência de autoridades externas”, evento do qual o próprio Marx se enxergaria como herdeiro, e ao qual Lutero teria dado início no

²¹² “It does not suffice, therefore, to replace the old world of God with a new world of man: the world of God itself must have been a world of man, and God a work of man that can therefore be destroyed if it prevents man from reigning over the order of being. The murder of God must be made retroactive speculatively. This is the reason man’s “being-of-himself” (*Durchsichselbstsein*) is the principal point in Marx’s Gnosis. And he gets his speculative support from the explanation of nature and history as a process in which man creates himself to his full stature. The murder of God, then, is of the very essence of the gnostic re-creation of the order of being.”

sentido de uma corrente que começara com a independência da autoridade externa da Igreja e haveria de terminar com o assassinio de Deus²¹³. O homem que está à mercê da graça de Deus não reconhece ainda, alienado que está, o fato de que o homem real — que vem a ser o homem socialista —, é o homem total. Com isso, quer Marx dizer que ele não deve mais estar cindido, isto é, não deve mais enxergar aquilo que é produto de sua ação como algo externo do qual ele nada é senão um servo dependente. O homem é o senhor, e, por esta mesma razão, não deve reconhecer nenhuma outra coisa acima de si à qual ele deva a sua existência. Como condição *sine qua non* da “libertação da propriedade” (*ibid.*, p.427), em vista da qual a revolução é preparada, o homem não mais deve dobrar-se diante de Deus nem se deixar entorpecer pelo aroma opioide da metafísica. Não. À guisa de manter-se de pé, o homem não mais deverá a sua existência a ninguém, exceto a si próprio. A esse respeito, referindo-se ao Marx dos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, diz Voegelin:

Os "indivíduos totais" ou (em outros contextos) "o homem socialista" é o escopo da história. O homem tem de reconquistar-se completamente de sua alienação a fim de tornar-se o ser perfeitamente livre e independente que em essência ele é. A "libertação da propriedade" é o último ato deste drama. Voltemo-nos agora para uma passagem em que Marx formulou concisamente a conexão entre sua ideia de revolução social e sua revolta original contra Deus. "Um ser é independente apenas quando se firma em seus próprios pés; e firma-se em seus próprios pés apenas quando não deve sua existência a ninguém, senão a si mesmo." Um homem que vive pela graça de outro alguém é dependente; e vivo o mais completamente pela graça de outro alguém quando ele “criou minha vida”, *quando a fonte de minha vida está fora de mim*. (VOEGELIN, 2019. p.427).

²¹³ Dirá Voegelin (2019. pp.416-418): “Para Marx, referindo-se à produção intelectual alemã do movimento idealista, teria, de fato, se libertado, no nível político, da religião, e isso porque essa libertação já havido sido posta em marcha pela revolução de Lutero, a qual Marx compreende em termos de uma luta do leigo contra o sacerdote. Conquanto, de fato, Lutero tenha dado início à derrocada dessa “autoridade” externa, a manteve, ainda, em nível privado: “A revolução de Lutero foi o primeiro passo de uma revolução alemã. Ele rompeu com a fé na autoridade, mas em seu lugar pôs a autoridade da fé”. Para Marx, isso seria o indício de que o que as outras nações *fizeram*, isto é, o que conseguiram mediante suas revoluções anticlericais, os alemães *pensaram*. (Crítica à Filosofia do Direito em Hegel). Nem mesmo essa libertação política se deu na Alemanha, e é especialmente por isso que a “especulação” política alemã pôde ir tão longe.

O assassinio de Deus é mais que a mera eliminação de um concorrente ao qual o super-homem se substitui, pois, já dissemos, o assassinio de Deus, mais que isso, corresponde ao reconhecimento de que Deus, ao fim e ao cabo, não passou de uma mera projeção humana e que, portanto, o homem é que era a fonte da qual emanava Deus e não o contrário. Mas se assim é, se a meta fundamental do homem socialista é, como diz Talmon (1960. p.223), recriar um mundo inteiro “como objeto de necessidades, fonte de estímulos, veículo de auto-expressão para o homem verdadeiro, homem livre e não mais dependente das forças externas fatais, como Deus e Mamom”²¹⁴, então tudo quanto o faça lembrar do ser transcendente, pelo qual até aqui o homem se viu acanhado, será veementemente evitado, assim como toda inquirição filosófica que possa conduzir a ele será tenazmente proibida. Numa descrição bem próxima da leitura de Voegelin, Jacob L. Talmon ainda observa como, em Marx, o apocalipse de Deus, *i. e.*, a revelação do divino, dá lugar ao despontar, ao revelar-se, e, ao fim e ao cabo, ao *apocalipse do homem*:

Na falta de entendimento do processo pelo qual a humanidade cria o seu próprio mundo e perpetua a si mesma por meio de um esforço social contínuo, homens caíram no conto de um Criador do céu e da terra. Logo eles aprenderão que a humanidade é a sua própria Criadora, seu próprio Deus, e sua terra e céu. (*ibid.*, p.224)²¹⁵.

Que a humanidade deva ser o seu próprio Deus, sendo o homem o Criador de mundos, e, inclusive, do próprio Deus, é, para Voegelin, o sintoma mais claro do *apocalipse do homem*, que, conforme a sua leitura, não é senão o caráter fundamental daquilo a que ele por muito tempo chamou gnosticismo moderno. Importa notar, o velho gnosticismo, do qual a versão moderna constitui uma continuidade é caracterizado por uma fé “no Deus ‘estrangeiro’ e ‘desconhecido’ que vem ao auxílio dos homens, envia-lhes mensageiros, e lhes mostra o caminho

²¹⁴ “[...] to open up the whole world as object of needs, source of stimuli, vehicle of self-expression to true man, man emancipated from bondage to fatal external forces, like God and Mammon”

²¹⁵ “Lacking understanding of the process whereby mankind creates its own world and perpetuates itself through continuous social effort, men fell back upon the idea of a Creator of heaven and earth. They will soon learn that mankind is its own Creator and God, and its earth is its heaven.”

para fora da prisão do Deus maligno deste mundo” (VOEGELIN, 2000. p.255).²¹⁶ Já o gnosticismo moderno, por outro lado, seria caracterizado não pela fuga desse mundo que jaz no maligno, mas por sua retificação através da ação do homem, o qual passa, de uma estado de alienação — em que Deus está fora dele —, ao estado em que ele próprio se reconhece, na superação da alienação, como a única fonte de ordem da qual tudo o mais provém, aí incluído o próprio Deus. O homem passa a ser o Deus por cujas mãos o mundo será retificado, estágio no qual a gnose chega somente depois de uma releitura à luz da qual toda a história da humanidade passa a ser compreendida como um movimento em direção a um ponto culminante, que, curiosamente, é o ponto no qual invariavelmente se encontra o pensador gnóstico. Diz Voegelin:

No gnosticismo moderno, isso é realizado através da suposição de um espírito absoluto que, no desdobramento dialético da consciência, procede da alienação para a consciência de si mesmo; ou através da suposição de um processo dialético-material da natureza que, em seu curso, leva da alienação resultante da propriedade privada e da crença em Deus para a liberdade de uma existência plenamente humana; ou através da suposição de uma vontade da natureza que transforma o homem em super-homem." (VOEGELIN, 2000, p. 255)²¹⁷

Numa religião intramundana, o homem se torna o homem-Deus, ou, para ser mais preciso, alguns homens são imantados de um poder divino diante do qual o restante dos homens têm reverencialmente de se curvar. Conquanto permaneça inalterado o conteúdo do que durante certo tempo se chamou de gnosticismo ao longo da obra de Voegelin — isto que queria significar o movimento espiritual de revolta contra Deus no qual o homem é divinizado e a quem se passa a atribuir o poder sobre a terra que outrora os homens julgavam possível somente a Deus —,

²¹⁶ “[...] is accomplished through faith in the “alien,” “hidden” God who comes to man’s aid, sends him his messengers, and shows him the way out of the prison of the evil God of this world (be he Zeus or Yahweh or one of the other ancient father-gods)”

²¹⁷ “In modern Gnosticism it is accomplished through the assumption of an absolute spirit that in the dialectical unfolding of consciousness proceeds from alienation to consciousness of itself; or through the assumption of a dialectical-material process of nature that in its course leads from the alienation resulting from private property and belief in God to the freedom of a fully human existence; or through the assumption of a will of nature that transforms man into superman.”

Voegelin passa a chamar essa revolta, especialmente a partir do IV volume de *Ordem e História*, de revolta egofânica.

Sob o auxílio dessa nova terminologia, quer Voegelin apontar para uma revolta contra a experiência teofânica, da manifestação de Deus, em cujo lugar se reafirma a experiência egofânica, na qual o homem surge como o assassino de Deus. O termo, em linhas gerais, quer ainda mais enfatizar a distinção entre as duas experiências. Nas palavras de Voegelin:

Apenas recentemente [na Era Ecumênica, vol. IV] desenvolvi o conceito de "revolta egofânica", para designar a atitude que faz da epifania do ego a experiência fundamental, eclipsando a epifania de Deus na estrutura da consciência clássica e cristã. Na Nova ciência da política, eu já usara o termo apocalipse do homem para abordar esse problema. Na ocasião, queria enfatizar a descoberta das possibilidades humanas que caracteriza o período moderno. A descoberta aconteceu, sem dúvida, mas enfatizá-la isoladamente seria deixar de lado o seu contexto reducionista. O preço da descoberta do homem era a morte de Deus, como o fenômeno foi chamado por Hegel e Nietzsche. O termo revolta egofânica, que supõe uma distinção entre essa experiência do ego exuberante e a experiência da constituição teofânica da humanidade, é a melhor solução terminológica que pude encontrar até o momento. (VOEGELIN, 2008. p.107).

No fundo, a revolta gnóstica sempre foi animada pela *húbris*, pelo ego humano que eclipsa a presença do ser transcendente, do divino cuja cabeça o revoltado tem de guilhotinar à guisa de fazer-se o senhor incontestado do universo. Para Voegelin, já havia no jovem Marx, na sua tese de doutoramento, essa disposição prometeica de livrar-se dos deuses como condição para se tornar um deles. Como já indicava a posição de Engels, o *ens realissimum* é agora uma realidade empírica, mas somente porque deixou de ser algo do qual os deuses e a metafísica tinham a posse. A coisa toda está cá embaixo, ao rés do chão, onde, supõem Marx e Engels, os homens, à maneira de Prometeu, devem ser senhores. Já havia, portanto, no jovem Marx, a "obsessão libidinosa"²¹⁸ por influência da qual o pensador impõe o seu desejo como a ordem geral do mundo — desejo seu que encontra pelo caminho não poucos obstáculos, entre os quais a figura de Deus,

²¹⁸ Ver a esse respeito VOEGELIN, 2014, especialmente a segunda seção do capítulo quinto.

cuja morte, por essa razão mesma, será mais que nunca imprescindível. A revolta egofânica, portanto, era o impulso já do jovem Marx, cujas ideias aqui analisadas já se encontravam bem desenvolvidas na tese sua intitulada *Differenz der demokratischen und epikureischen naturphilosophie*. Nas palavras de Marx:

A filosofia não esconde isso de ninguém. A confissão de Prometeu — ἀπλῶ λόγῳ, τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεοῦς [numa palavra, odeio todos os deuses]** — é sua própria confissão, seu próprio dito contra todos os deuses celestiais e terrenos que não reconhecem a autoconsciência humana como a divindade suprema. Não pode haver nenhum outro deus ao lado dela. (MARX, 2018. p.23)

Mesmo aí, a filosofia já se mostra de todo fechada à realidade do ser, do qual ela precisa abrir mão, para mais facilmente poder se concentrar na autoconsciência humana, como a “divindade suprema” de que tudo provém e acima da qual outra não há. O comentário de Voegelin a essa passagem de Marx torna suficientemente claro o problema com o qual nos ocupamos aqui, pois a religião substitutiva à qual autores messiânicos a exemplo de Marx dão origem precisa, como já dissemos, romper obstinadamente com a religião velha para a qual o *realissimum* é experienciado como algo para além da consciência humana — justamente o “para-além” que o homem divinizado, assassino dos deuses, precisa rejeitar a todo custo. Diz Voegelin:

Especificamente, a gnose marxista expressa-se na convicção de que o movimento do intelecto na consciência do eu empírico é a fonte última de conhecimento para a compreensão do universo; a fé e a vida do espírito são expressamente excluídas *como fonte independente de ordem na alma*. Ademais, esta convicção é desde o princípio acompanhada de uma atitude de *revolta contra a "religião" como uma esfera que reconhece a existência de um realissimum para além da consciência humana*. [grifos nossos] Esta é a posição marxista como aparece na dissertação doutoral de 1840-1841. (VOEGELIN, 2019. p.405)

Aí está. O *realissimum* como uma ordem independente do homem, para o qual Atenas e Jerusalém se abriram, ou, dito de outro, o ser transcendente cuja experiência tão bem articulam a filosofia e a revelação, são aqui tudo quanto deve Marx rejeitar com uma obstinação e fervor distintamente religiosos. Como, assim vimos, o ser transcendente foi o mero artifício, o mero aroma com qual o homem

quis perfumar e, portanto, mascarar a realidade malcheirosa na qual esteve mergulhado, toda a via que ensaie uma recondução a ele deverá ser interdita. A crítica de Marx à religião é, por tabela, uma crítica à filosofia que tem como questão decisiva a pergunta pelo ser transcendente. E a pergunta pelo ser transcendente deve ser violentamente evitada porque ela confronta o pensador messiânico com o perigo do qual ele quer a todo instante se livrar: a realidade do ser transcendente. A pergunta de Schelling, que, para Voegelin, como vimos no subtópico 5.1, carrega consigo a essência mesma do filosofar e conduz o filósofo a uma fonte de ordem independente dele, é a pergunta por intermédio da qual a alma se abre para a ordem independente do ser. Mas se essa ordem da qual o homem se vê partícipe, e não senhor, põe em cheque os poderes dos quais precisa se revestir o pensador revoltado, cujo desejo tem de se impor a tudo que está fora de si próprio, ela deverá ser cercada de proibições, como se faria a uma heresia que punha em dúvida os poderes supostamente ilimitados com que o *homem-Deus egofânico* se julgou equipado. É neste momento que Voegelin identifica os motivos pelos quais Marx precisou cair no antifilosofismo, pois se a filosofia tem como caráter essencial o tipo de inquirição que vimos na pergunta de Schelling, e se essa inquirição conduz a um plano do qual o homem não é senhor, toda proibição à questão filosófica por excelência deverá ser diagnosticada de antifilosofismo. O fazer perguntas bem pode ser o caminho que leva ao plano divino-transcendente da realidade, e é precisamente por isso que deve ser proibido²¹⁹. Diz Voegelin:

²¹⁹ De modo a despistar essa dimensão perdida do transcendente, sobre a qual não mais se permite perguntar, é criada toda uma segunda realidade. O tipo de argumentação docetológica, que vimos anteriormente, e que é só aparentemente consistente, é já o desdobramento dessa segunda realidade na qual, como senhor incontestado, o filósofo revoltado busca se fechar. Na busca por se fechar, haveria implícita uma tentativa de se defender contra a inquirição filosófica capaz de penetrar as muralhas atrás das quais se esconde o revoltado. Como nota o professor Mendo (2010, p.238): “Para camuflar a perda da dimensão transcendente, a consciência alienada desenvolve uma estratégia compensatória; constrói uma segunda realidade, segundo a fórmula de Robert Musil, e substitui o questionamento da metaxy por um modo deficiente de existência.”. Exemplos desses grupos, movimentos ou atitudes da clausura, isto é, movimentos cujo traço mais decisivo é o fechamento ideológico contra a realidade do ser à qual conduz zeteticamente a filosofia, serão (*ibid.*, p.238): “optimismo, pessimismo, niilismo, egoísmo, altruísmo e surgem ideologias como liberalismo, conservadorismo, egoísmo, e surgem ideologias como liberalismo, conservadorismo, socialismo, comunismo, positivismo, capitalismo, consumismo, etc.”

A recusa de perceber tornou-se para mim o conceito central para a compreensão das aberrações e deformações ideológicas. Ela se manifesta nas situações mais diversas. A mais interessante delas, do ponto de vista histórico, é a proibição formal de fazer perguntas reivindicada por Marx e Comte. Se alguém questionasse sua doutrina ideológica, levantando a questão do plano divino da realidade, Comte recomendaria que não levantasse questões ociosas ("*questions oiseuses*"), enquanto Marx lhe mandaria calar a boca e tornar-se um "homem socialista" ("*Denke nicht, frage mich nicht*" - "Não pense e não me faça perguntas"). (VOEGELIN, 2008. p.145).

A questão do plano divino da realidade é a questão mesma da tensão, que é a experiência da relação entre o homem e o divino, e que põe sempre em marcha a reflexão filosófica, a qual, por não se colocar acima da tensão, prossegue aberta, e aberta para a experiência que é ela própria *openness*, abertura — uma experiência, enfim, do plano transcendente da realidade. O pensador revoltado, cuja missão é impor a todos o seu estado de alienação, precisa recorrer à proibição da inquirição filosófica como meio de evitar a implosão do sistema ideológico, sistema que mais deve parecer uma prisão, quanto mais urgente for a necessidade de vedar à abertura para o ser todas as possibilidades²²⁰. Marx, portanto, precisa recusar a tensão somente para mais

²²⁰ Se a proibição fundamental é a proibição da inquirição filosófica, ela, contudo, se expande muito para além da proibição teórica e culmina na repressão e assassinatos reais. Como observa o professor Mendo (2010. p.239): "A proibição-de-perguntar toma os mais variados modos: silêncio, revisionismo, tabus, desatenção às críticas fatais, difamação pessoal e, enfim, a perseguição violenta dos dissidentes, até culminar no assassinato pessoal e na liquidação em massa. As medidas de interdição e perseguição à vida consciente são muito variadas." Como essa proibição se torna a *conditio sine qua non* para a magnanimidade do futuro radiante, todos os meios para conservá-la poderão ser utilizados. O pensador gnóstico está de tal modo em posse de uma perfeição, que, em nome dela, tudo será permitido. Há aqui, novamente, mais um paralelo com grupos gnósticos medievais, segundo irá reconhecer Norman Cohen. Ao referir-se aos Sufis, movimento gnóstico bem conhecido na Espanha do séc. XII, o autor aponta para a relação entre se crer em posse ou revestido de uma perfeição sobre-humana e a tendência de se enxergar numa posição para além do bem e do mal. Diz Cohn (1970, p.151): "[...] uma vez que emergiam de seu noviciado, esses sufis entravam em um reino de total liberdade. Renunciando ao aprendizado de livros e às sutilezas teológicas, regozijavam-se no conhecimento direto de Deus - de fato, sentiam-se unidos à essência divina em uma união muito íntima. E isso, por sua vez, os libertava de todas as restrições. Cada impulso era experimentado como um comando divino; agora podiam se cercar de posses mundanas, agora podiam viver no luxo - e agora, também, podiam mentir, roubar ou fornicar sem remorsos de consciência. Pois, uma vez que a alma estava totalmente absorvida em Deus, os atos externos não tinham importância."[...] *once they emerged from their noviciate, these Sufis entered a realm of total freedom. Disclaiming book-learning and theological subtleties, they rejoiced in direct knowledge of God - indeed, they felt themselves united with the divine essence in a most intimate union. And this in turn liberated them from all restraints. Every impulse was experienced as a divine command; now they could surround themselves with worldly*

facilmente poder se colocar acima dela, como o senhor que olha a criação desde fora. Antifilosofia é, portanto, o diagnóstico de uma atitude que recusa obstinadamente qualquer das realidades que vimos Marx descartar em função de sua “aparente” independência da autoconsciência humana. Ou seja, à guisa de impor a sua vontade sobre tudo e todos, o plano divino da realidade, para o qual se abrem a revelação e a filosofia, deve ser invariavelmente suprimido. Nas palavras de Voegelin:

O objetivo desse diagnóstico é descobrir que parte da realidade foi suprimida para tornar possível a edificação de um falso sistema. As supressões podem ser de vários tipos, *mas um item que é sempre excluído é a experiência da tensão do homem em direção ao plano divino de sua existência*. Se a consciência da tensão existencial é a experiência decisiva que o ideólogo precisa afastar para impor seu estado de alienação a todos os demais, o problema da consciência dessa tensão passa a ser central para a reflexão filosófica. (*ibid.*, pp.145-146).

Se o ideólogo precisa imprescindivelmente afastar a experiência da tensão que conduz ao plano divino, toda a fonte de ordem passará a residir na dimensão egoica do pensador, pois, como já dissemos, sendo o plano divino tudo aquilo que, estando fora do homem, deve ser superado com vistas a um domínio mais pleno sobre um mundo do qual o homem passa a se ver como criador, então o famigerado materialismo acaba melhor descrito como uma egofania, que só pode prosseguir depois de se livrar dos percalços da teofania. Dito de outro modo, na ausência de toda realidade substantiva, toda resistência exterior terá de se dissolver, de se fluidificar diante da única força irreduzível: a ação transfiguradora

possessions, now they could live in luxury - and now, too, they could lie or steal or fornicate without qualms of conscience. For since inwardly the soul was wholly absorbed into God, external acts were of no account.”

do agente revolucionário²²¹. Não à toa, na introdução de David Walsh a Crise e Apocalipse do Homem (VOEGELIN, 2019. p.29), lê-se o seguinte:

Essa foi a realização do "materialismo" mais cândido de Marx, que, como aponta Voegelin, dificilmente pode ser considerado materialista. Se tudo que é fixo foi eliminado da realidade, então é difícil insistir que o material representa o *substratum* irredutível. Ao contrário, a realidade tornou-se um meio totalmente fluido ("tudo o que é sólido desmancha no ar") em que as fronteiras da transfiguração foram eliminadas.

Ao fim, a guerra contra a metafísica se revela a guerra contra o "fora" da consciência humana, pela qual tudo, doravante, deverá ser posto e criado. O homem é, a partir da crítica de Feuerbach à teologia, a verdadeira fonte de onde Deus tirava a sua força; em Marx, como já se lia na tese de seu doutoramento, o homem livre é aquele que a plenos pulmões brada contra os céus a confissão de Prometeu: *ἀπλώ λόγῳ, τοὺς πάντα ἐχθαίρω θεοῦς*. Na contramão da confissão do Santo, personagem de *Assim Falou Zaratustra*: "agora amo a Deus; não amo os homens. (NIETZSCHE, 2016. pp. 22-23)", a revolta egofânica tem a sua bem emblemática máxima: só se ama os homens, após cair morto Deus. Todo o polo divino da realidade precisa ser eclipsado pelo lado egofânico e humano da relação, como condição imprescindível para a conquista final da liberdade, o que somente se consegue depois de se fazer fluidificada toda a

²²¹ O caráter egofânico de Marx ficaria ainda mais evidente em alguns marxistas a exemplo de Gramsci. Ao rejeitar um marxismo fatalista de tipo cientificista propagado, como já dissemos em outra parte, por Nikolai Bukharin, Gramsci reafirma a predominância da agência ativa e livre da mente face a qualquer fonte externa da qual ela fosse dependente. Será a predominância, portanto, do plano egóico do agente. Assim diz Femia (1981. pp.70-71): "A realidade não deve ser entendida como um dado objetivo puro, externo ao homem; ela 'não existe por si mesma', em si e para si mesma, mas em uma relação histórica com os homens que a modificam. etc. [...] O pensamento humano, então, não pode ser reduzido a uma atividade 'receptiva'; há uma interdependência dialética entre 'ser' e 'pensar'. Após Kant e Hegel terem apontado para "o papel criativo da mente na formação do mundo da experiência presente na consciência individual, o sensacionalismo ingênuo dos marxistas ortodoxos pareceu a Gramsci um grande retrocesso." *"Reality must not be construed as pure objective datum, external to man; it 'does not exist on its own', in and for itself, but in an historical relationship with the men who modify it. etc. [...] Human thought, then, cannot be reduced to a 'receptive' activity; there is a dialectical interdependence between 'being' and 'thinking'. After Kant and Hegel had pointed to "the creative role of the mind in shaping the world of experience present to the individual consciousness, the naive sensationalism of the orthodox Marxists seemed to Gramsci a giant step backwards."*

pretensa fixidez metafísica que sufocava no homem o poder e a grandeza que ele equivocadamente projetava em Deus. Dirá Voegelin:

No que diz respeito à divindade de Deus, os símbolos engendrados por eventos teofânicos têm que ser entendidos como projeções de uma consciência autorreflexiva imperfeitamente desenvolvida; no estado de autorreflexão perfeita (Hegel) Deus está morto (Sade, Hegel), e se não está suficientemente morto tem que ser assassinado (Nietzsche), de sorte que o homem-Deus egofânico ou super-homem (Feuerbach, Marx, Nietzsche) pode estabelecer o domínio final de liberdade na história. Uma "história" radicalmente egofânica é construída com a intenção de não deixar espaço para experiências teofânicas e sua simbolização. (VOEGELIN, 2014a. p.332)²²².

As experiências teofânicas fariam retornar as barreiras pelas quais o homem-Deus se veria limitado. Esse homem deificado, por cujo decreto a realidade será a qualquer momento transfigurada, terá, portanto, de afastar pertinazmente, sob pena de toda a armadura contra os deuses celestiais vir abaixo, a pergunta fundamentalmente filosófica por intermédio da qual se pode enxergar para além das barreiras. Ora bem, se assim é, resulta agora ainda mais clara a relação entre a revolta egofânica e o antifilosofismo: se a filosofia abre para a consciência do filósofo a realidade do ser transcendente, ao qual o homem se liga como a uma corrente que se suspende numa região fora e independente dele próprio, seu exercício será intransigentemente proibido. O retorno à filosofia traz de volta a questão que gira em torno da ordem pela qual o homem é transcendido,

²²² Se a turbulência de teofania cede à revolução de egofania, a realidade de história teofânica tem que ser eclipsada por uma história egofânica imaginária concebida para culminar na autorrealização apocalíptica do pensador, como nas "filosofias da história" de Condorcet, Comte ou Hegel. [...] Se "história" é para culminar na egofania do respectivo pensador, é necessário que haja sido história egofânica desde o começo. A fim de criar essa história imaginária, os eventos teofânicos têm que ser reconstruídos como eventos egofânicos; e para essa finalidade a realidade da metaxia tem que ser levada ao desaparecimento. No que diz respeito à humanidade do ser humano, a maturidade do clássico *spoudaios* e do *teleios* paulino tem que se tornar um estado de imaturidade, de homens envolvidos na escuridão por ideias teológicas e metafísicas, de modo que o estado da "ciência" egofânica (Fichte, Hegel, Comte, Marx) pode aparecer como a perfeição de uma maturidade previamente pretendida, porém apenas imperfeitamente realizada. Daí, quando as variedades de história egofânica vieram a dominar o clima de opinião, como dominam em nosso tempo, não surpreendentemente a "historicidade" de Cristo converteu-se num problema para pensadores, inclusive um grande número de teólogos, os quais sucumbiram ao clima. (*ibid.*, p.332-333).

a saber, a do ser supramundano, e se liga decisivamente ao que temos aqui chamado de antifilosofia e revolta egofânica: trata-se, ainda aqui, da proibição de uma inquirição que conduza a uma ordem da qual, contra as interdições de Marx, o homem seria dependente — uma ordem, portanto, sobre a qual sua disposição egoica não poderia exercer controle:

A criação, reflete tristemente Marx, é uma ideia que está profundamente arraigada na consciência do homem. "O ser por si da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as experiências tangíveis (*Handgreiflichkeiten*) da vida prática. O homem conhece-se a si mesmo como uma ligação na corrente do ser, e necessariamente perguntará: onde se suspende essa corrente? E o que podemos responder ao perguntador importuno? Marx dá a mesma resposta que Comte: não faças tais perguntas; são "abstrações", não têm "nenhum sentido"; fixa-te à realidade do ser e do devir! Como no caso de Comte, no momento crítico somos confrontados pela exigência de não formular perguntas vãs. O homem que não formula tais perguntas é, por definição, "o homem socialista". (VOEGELIN, 2019. p.427).

Vimos então que, no processo de redivinização do político, toda a dimensão para a qual a experiência religiosa tradicional se abria, segundo indicavam Eliade e Rudolf Otto, a religiosidade de tipo intramundana se fechava. Mas não somente isto, pois ao passo que a ela se fechava, imitava-lhe os gestos, copiava-lhe os cacoetes, e, no fundo, se constituía como uma *Ersatz Religion*, uma religião substitutiva cuja experiência não apenas nega a transcendência do *realissimum*, mas o recupera numa perversão imanentista. Vimos também que, segundo a argumentação de Voegelin, a revolta egofânica de Marx precisa culminar no antifilosofismo: "a alma de Marx está demoniacamente fechada à realidade transcendente. Na situação pós-hegeliana, crítica, ele não consegue desenredar-se das dificuldades, pelo retorno à liberdade do espírito" (*ibid.*, p.439). Mas não consegue retornar à liberdade do espírito porque para a revolta egofânica, na pretensão de afirmar o homem como o senhor absoluto do mundo, a realidade do espírito tem de ser banida como um obstáculo a ser vencido antes da transfiguração do mundo. Observa Voegelin: "de novo vemos a combinação característica de impotência espiritual com o desejo mundano de poder, levando a um misticismo mirabolante da existência paraclética." (*ibid.*, p.439).

Quanto maior a impotência de recobrar a experiência teofânica, em direção à qual o filósofo clássico caminha, tão mais acentuada será a *libido dominandi* do pensador em cuja mente esteja predominantemente presente o desejo de criação do novo homem e do novo mundo. Como as questões metafísicas em torno da origem e do sentido podem trazer à luz uma dimensão não criada pelo homem e que, portanto, confronta o pensador messiânico no seu desejo mesmo de “criação mágica”, o revoltado sempre recorre à

[...]proibição ditatorial de perguntas metafísicas concernentes à matriz do universo, perguntas que poderiam perturbar a criação mágica de um novo mundo por trás dos muros de prisão da revolta. (*ibid.*, p.439).

Daí que “Marx, assim como Comte, não permite uma discussão racional de seus princípios – tens de ser um marxista ou calar a boca.” (*ibid.*, p.439). A recusa de uma inquirição que abrisse a Marx uma realidade transcendente, tem por objetivo evitar todo e qualquer limite à intenção do ativista que, recusando-se viver no nível da criatura, precisa se elevar à condição de senhor e criador de seu mundo. O mundo, bem observa Voegelin, torna-se uma prisão imanentista dentro da qual o ativista se crê capaz de tudo, mesmo de transformar a natureza humana, operar uma *metanoia* por meio da qual o homem renascerá como nova criatura, parido pela revolução socialista. Como o mundo se torna essa prisão imanentista dentro da qual e somente dentro da qual o pensador se crê criador, todos os seus esforços serão para rejeitar a *existência criatural*.

Marx, portanto, dirá Voegelin, “sabia que era um deus criando um mundo. Não queria ser a criatura. Não queria ver o mundo na perspectiva da existência criatural”. (*ibid.*, p.439). Mas porque a existência criatural implica na relação tensional da pergunta pelo ser, e pelo mistério que o encobre e não se deixa apanhar, motivo pelo qual a resposta definitiva jamais se achará, o ser transcendente se verá sempre, da perspectiva criatural, em sua profundidade inabarcável. E é precisamente contra o mistério da criação que o homem-Deus de Marx precisa se armar. Eis então, nas palavras de Voegelin, a razão por que Marx

[...] rejeitava os grandes dilaceramentos do ser que se dão na experiência, as dilacerações do homem e do mundo, do ser imanente e da realidade transcendente, do homem e de Deus, sujeito e objeto, ação e contemplação, os dilaceramentos que apontam para o mistério da criação. (*ibid.*, p.439-440)

Fruto de uma religiosidade intramundana, esse homem divinizado julga poder ver o mundo da perspectiva do criador que está fora dele — fora, portanto, de um mundo do qual ele não é dependente, mas senhor absoluto. Quer, portanto, “ver o mundo do ponto da *coincidentia oppositorum*, ou seja, da posição de Deus.” (*ibid.*, p.440). Para Camus, a revolta antimetafísica que sacrifica o homem ao homem-Deus, tem como impulso psicológico derradeiro a vitória sobre a morte, e morte aqui não é senão o *outro* do *eu* desse homem-Deus — aquilo que, dito de outro modo, lhe nega e lhe opõe resistência. Se, com efeito, a perspectiva da *coincidentia oppositorum* é a perspectiva desde qual os opostos se coincidem, que é, claro está, a perspectiva de Deus, a cobiça por enxergar o universo desde essa perspectiva corresponderá, portanto, a poder enxergar como Deus. Nesse ponto, o homem-Deus que nutre essa expectativa é aquele que, abrindo mão de sua condição intrinsecamente humana, supõe superar as oposições entre o *eu* e o *outro* pela usurpação da perspectiva de Deus. Se a morte, como o *outro* do *eu*, for o derradeiro limite pelo qual o *eu* se vê confrontado, então será ela o *mestre supremo*, como a chamará Hegel, contra a qual inutilmente se haverá de lutar. À guisa de comentário ao drama de Ionesco, *Le Roi se meurt*, recentemente Byung-Chul Han identificou o desespero do rei Bérenger em face da morte com o fato de que “[a] morte lhe parece o inteiramente outro do eu, contra a qual ele engrandece o eu até o ponto da monstruosidade. O eu cobre inteiramente tudo.” (HAN, 2020. p.8). Como a morte permanece invencível, a revolta contra ela resulta

“em uma fúria cega contra tudo que não é o eu.” (ibid., p.8)²²³. O comentário abaixo de Byung-Chul Han torna ainda mais clara a questão de que ora tratamos:

A morte que se aproxima lança o rei em uma completa impotência. O seu ambiente se *autonomiza* [grifo nosso]. Tudo escapa a seu poder. Nada nem ninguém quer obedecer ao seu comando. Desesperado, ele profere comandos: “Eu ordeno que as árvores cresçam do chão. *Pausa*. Eu ordeno que o teto desapareça. *Pausa*. O quê? Nada? Eu ordeno que chova! *Pausa*. Ainda não acontece nada. Eu ordeno que relampeje e que eu segure o relâmpago na minha mão. *Pausa*. Eu ordeno que as folhas cresçam novamente. *O rei tenta recolher a morte, que seria um não-poder-poder, em um poder [Können]. [...] A morte se anuncia como o outro do poder.* [grifo nosso] (ibid., p. 10).

A morte é, portanto, a experiência em virtude da qual tudo o que está fora do eu se “autonomiza”, isto é, se torna um sujeito, em cujas mãos o eu não passará de um impotente predicado. Aí se explicaria a revolta egofânica de Marx, a qual, em face da morte — que é um “não-poder-poder” —, se recolhe desesperada pela impossibilidade de fazer, também da morte, um predicado do sujeito prometeico que se arrogou sobre a realidade plenos poderes. Resulta ainda mais claro o problema, quando vemos de perto a leitura que faz Camus de Hegel, especialmente do aspecto da dialética do senhor e escravo, cuja solução

²²³ A análise de B.C. Han somada à de Camus atinge uma profundidade psicológica impressionante, pois se para o primeiro, a revolta contra tudo o que não seja o eu surge como resultado da invencibilidade da morte, contra a qual toda luta é vã; a revolta contra a morte e em nome da imortalidade, para Camus, implica nos assassinatos em massa do homem real e, portanto, finito, como uma prova inarredável da inflexibilidade da morte. Viver no nível da criaturalidade implica em viver sob a inarredável teia das contradições inerentes à finitude; se, porém, as contradições resistem à sede revolucionária e dominadora de as erradicar, então ela se torna objeto da vingança revoltosa da Revolução. Pela impotência em face da morte, o crime se volta contra os mortais. Referindo-se a Saint-Just, observa Camus (1952. p.) “Ele havia dito que todos os crimes vinham da tirania, que era o maior de todos os crimes, e, diante da obstinação incansável do crime, a própria Revolução recorria à tirania e se tornava criminosa. Não se pode, portanto, reduzir o crime, nem as facções, nem o horrível espírito de prazer; é preciso perder a esperança nesse povo e subjugá-lo.” *“Il avait dit que tous les crimes venaient de la tyrannie qui était le premier de tous et, devant l’obstination inlassable du crime, la Révolution elle-même courait à la tyrannie et devenait criminelle. On ne peut donc réduire le crime, ni les factions, ni l’affreux esprit de jouissance ; il faut désespérer de ce peuple et le subjuguier”*. A revolta contra a tirania, uma vez que se afirma em nome da sociedade perfeita, se torna uma revolta contra a própria experiência real das criaturas finitas. Isto porque em face da sociedade perfeita, toda e qualquer sociedade real fatalmente será vista como criminosamente imperfeita. Como não vem a sociedade perfeita, e a sociedade real permanece na mesma, esta última se torna o alvo do terror revolucionário, a ela dirigido como vingança contra uma realidade que permanece inflexível ante o poder do qual se supõe revestido o revolucionário.

evidenciaria no filósofo a tentação de ver o universo desde a perspectiva da *coincidentia oppositorum*²²⁴. Como aspecto central da dialética do senhor-escravo, na *Fenomenologia*, observa Camus que essa relação tem também uma outra faceta, que é, a saber, a da relação entre “o deus antigo e o homem”. (CAMUS, 1951. p.183). E como o senhor supremo, aquele sobre o qual não se pode exercer domínio, acaba sendo a morte, pois “de resto, Hegel identifica o senhor supremo com a morte absoluta.” (*ibid.*, p.183), então, ao fim e ao cabo, o ataque à metafísica e ao mistério como condição *sine qua non* para fazer do homem o senhor absoluto, se revela uma guerra deflagrada contra a própria morte — contra, portanto, a existência no nível da *kreatürlich*, da criaturalidade²²⁵. A revolta contra a existência criatural, tem como meta uma grotesca

“‘Segunda Realidade’ imaginária em que o mistério da realidade cósmico-divina [deverá ser] ativamente abolido por homens cuja existência foi desordenada por sua *libido dominandi*.” (VOEGELIN, 2014a. p.325).

Como esse *outro* do qual o homem não se pode assenhorar sempre se retrai num mistério que escapa às tentativas de domínio, o homem revoltado, animado integralmente por sua *libido dominandi*, haverá de se revoltar, portanto, contra a sua própria circunstância, da qual, enquanto homem finito e falto, ele não pode jamais se livrar. A revolta é, portanto, contra exatamente o que, numa passagem bastante esclarecedora, Ortega y Gasset uma vez disse ser o caráter decisivo da existência propriamente humana. Senão vejamos:

Em todas as suas dimensões, nossa existência é um confronto perene de dois elementos heterogêneos: o homem e seu

²²⁴ Em Hegel, o ponto no qual as oposições se dissolvem numa unidade à qual a mente do filósofo tem acesso tem a ver diretamente com a sua filosofia da história. Será, portanto, no ponto culminante da história, que é, o ponto no qual a consciência do *Geist* se torna autorreflexiva, que as oposições se dissipam. Diz Voegelin (2014a. p.123): “Hegel, entretanto, quis continuar o simbolismo historiogenético cristão no novo nível de uma especulação neoplatônica, imanentista, sobre o *Geist* que dialeticamente desponta na história até atingir sua plena consciência autorreflexiva no despertar da Revolução Francesa e no Império napoleônico.” Sua plena consciência autorreflexiva constitui o próprio fim da história, cujo conhecimento Hegel tem desde a perspectiva da *coincidentia oppositorum*.

²²⁵ Diz Camus (1951. p.308): “Aqueles que recusam o sofrimento de ser e de morrer querem, então, dominar.” “*Ceux qui refusent la souffrance d'être et de mourir veulent alors dominer.*”

antagonista, esse "outro" que não é o homem e que o rodeia, o envolve e o aprisiona, chame-se de circunstância, ou mundo, ou Deus, ou como se queira. Essa dualidade e contraposição é sempre uma luta, um magnífico combate, sejam quais forem as formas e as feições que adote: angústia ou alvoroço, tragédia ou comédia. Essa polêmica, que constitui a matéria mesma de que nossa vida é feita, reside na necessidade de que o homem e o mundo, que são mutuamente estrangeiros, heterogêneos, se façam homogêneos, se identifiquem. Quando isso acontecer, se acontecer, a vida humana deixará a si mesma para trás convertendo-se em divina existência. Porque a diferença última entre Deus e o homem consiste no fato de que, para o pobre homem, viver significa estar numa circunstância, portanto, em algo que não é ele, que lhe é alheio e estranho. Por isso passa a vida "estranhando-se". Deus, ao contrário, existe flutuando em seu próprio elemento: nada lhe é estranho, banha-se em si mesmo e habita em seu próprio país, em sua própria casa. Deus é sua própria circunstância. (ORTEGA Y GASSET, 2019. p.220).

Na sanha de romper de uma vez para sempre com o que Ortega y Gasset chama de "circunstância", que não é senão o *outro* que se contrapõe ao *eu* do homem, o destino do homem revoltado, haveria ainda de concluir Camus, seria a mais crua fatalidade. "*Le destin devient d'autant plus adorable qu'il est plus implacable*"²²⁶. Não concebe, tal a sua desorientação espiritual, que uma revolta contra esse seu outro que é Deus, cujo lugar esse homem-Deus pretende ocupar, destrói as condições mesmas pelas quais se poderia resistir à servidão do homem. O homem que se revolta contra a realidade espiritual, dispara contra si próprio as armas que apontou na direção de Deus. Como uma vez notou Henri de Lubac, por cuja obra Voegelin (2008. p.50) confessara ser "fascinado", o homem que se revolta contra Deus, em nome de uma "emancipação total", não logra senão a mais crua servidão. Nas palavras de Lubac:

Ele não percebe que Aquele contra quem ele assim blasfema e exorciza, constitui na realidade toda a sua força e toda a sua grandeza. Ao fim de seus sonhos de emancipação total, ele não percebe, ameaçadora e já bem próxima, a servidão. Trágica ignorância, que sem dúvidas não cessou de dar seus frutos de morte. (DE LUBAC, 1963. p.53)²²⁷.

²²⁶ "O destino se torna tão mais adorável quanto mais implacável".

²²⁷ "*Il ne voit pas que Celui qu'il blasphème de la sorte et qu'il exorcise, fait en réalité toute sa force et toute sa grandeur. Au bout de ses rêves d'émancipation totale, il n'aperçoit pas, menaçante et*

O homem que, como vimos, deixa de ter como destino uma *bios theoretikos*, a saber, uma vida aberta em contemplação às verdades divinas, não obstante todo o seu sonho de controle e total emancipação, cai prostrado ante a fatalidade do devir, ao qual não pode mais opor resistência justamente porque abriu mão do único meio de fazê-lo: o princípio espiritual da realidade. Que destino há para esse homem cuja disposição Voegelin chama de egofânica e que Henri de Lubac vê como o resultado mais bem acabado do humanismo ateu? Em que se terá ele tornado? Ao que o francês responderá: “uma coisa desprovida de interioridade, uma célula totalmente submergida numa massa em devir” (*ibid.*, pp.50-51)²²⁸. Se ao homem foi proibido, pelo que Voegelin chamou em Marx de antifilosofismo, todo o meio de recobrar a experiência com o plano espiritual da realidade, não se poderá mais retornar à vida razão — que para Voegelin é a vida aberta para o transcendente —; não se poderá, portanto, fugir à escravidão do devir tanto quanto “não se [poderá] negar Deus e conservar a razão”. (VOEGELIN, 2019. p.439). Daí que a futura e perfeita cidade dos homens em nome da qual tanto esforço foi empregado e tanto sangue derramado, tenha se tornado, ao fim e ao cabo, nada senão os totalitarismos do último século, cuja marca maior foram os assassinatos em massa. O mundo, portanto, que o homem supôs poder construir sobre o túmulo de Deus, tornou-se o cemitério dos homens. Não é que o homem “não possa organizar a terra sem Deus”, dirá ainda Lubac. “O que é verdade”, continua ele, “é que, sem Deus, ele não pode senão organizá-la senão contra o homem”. (DE LUBAC, pp.8-9).

déjà toute proche, la servitude. Tragique méconnaissance, qui n'a sans doute pas fini de porter ses fruits de mort.”

²²⁸ “Une chose qui n'a plus de dedans, une cellule tout entière immergée dans une masse en devenir.”

CONCLUSÕES

A redivinização do político, parteira das religiões políticas intramundanas, corresponde a uma crise espiritual, a um esquecimento daquelas experiências de abertura às quais Voegelin dera o nome de macroantrópicas, as quais, rompendo com a compacidade cosmológica, foi capaz de atinar para uma experiência de algo para além dos cosmos, e, portanto, para além dos deuses cosmológicos. O salto no ser, do qual tratamos no tópico terceiro, trazia consigo consequências das mais inovadoras para a política ocidental: criou no interior dela, como vimos, uma tensão incontornável entre o para além da ordem transcendente e o aquém da ordem imanente. Como num primeiro momento a última ordem saiu perdedora, a esfera da imanência, do secular, foi de todo esvaziada de sentido e o seu modo operante passou a ser “aquele de um *saeculum senescens*, de uma era que envelhece.” (VOEGELIN, 2000. p.184). Se, como bem observa John Von Heyking, a formulação agostiniana das duas cidades caracteriza “a era depois de Cristo como um *saeculum senescens*, a antiguidade do mundo, negando ao mundo qualquer intrínseca bondade”, donde se conclui que “[...] a história é apenas um tempo enfadonho de espera antes da volta de Cristo”. (HEYKING, 2001. pp.11-12)²²⁹, e então o tipo de comportamento político daí resultante seria naturalmente o cultivo da paciência. O empreendimento não seria, porém, nada fácil. À medida que ia Deus se retraindo em sua remota morada e relegando ao enfado a política dos homens²³⁰, mais crescia a impaciência por uma

²²⁹ “For Voegelin, Augustine’s characterization of the epoch after Christ as *saeculum senescens*, the old age of the world, denies the world’s inner goodness, and implies that history is just a boring time of waiting before the return of Christ.”

²³⁰ Essa é a razão pela qual também Alain Besançon dirá que o gnosticismo, para ele uma tendência que sempre acompanha essa evasão de Deus, é fatalmente uma constante nas religiões monoteístas. Isto porque ao retirar-se para o lugar de sua transcendência, a cidade dos homens se impacientaria em face do sentimento de desamparo ao qual Deus a teria relegado. Como no paganismo os deuses estão suficientemente próximos dos homens, o gnosticismo nele não tende a criar raízes. Senão vejamos: “É possível que a gnose, como atitude do pensar, esteja presente em todas as religiões; ou seja, que todas possam experimentar uma mutação “gnóstica”. Mas, como fenómeno histórico distinto, a gnose surge no início da era cristã e no âmbito das seitas judaico-cristãs. A gnose enraiza-se dificilmente em um clima pagão, onde o divino ainda não está unido nem separado do mundo por sua natureza transcendente, e onde a pertença a uma religião não está, portanto, selada por um ato de fé. A gnose cristaliza-se em um clima monoteísta, e tão melhor, se o saber, por sua vez, seguiu o mesmo processo de reunião e unificação. Acompanhará como sua sombra o judaísmo tardio, o nascente cristianismo e, mais tarde, o Islã. E essa sombra

efervescência acalentadora tal qual aquela descrita em Atos 2, no dia de pentecostes.

Tamanha sensação de desamparo não mais se tolerava, tanto quanto se acentuava à beira da insuportabilidade a ansiedade pela Nova Jerusalém que Agostinho teria empurrado para o fim remoto da vida após a morte. A revelação Cristã, mais um evento decisivo entre aqueles que Voegelin caracterizou de salto no ser, não sairia de todo inculpada. Tal é o rigor investigativo de Voegelin, que ele não se esquiva de uma das conclusões a que conduz sua leitura da história espiritual do ocidente: o cristianismo teria o seu quinhão de responsabilidade pelo despontar da principal tendência da qual se alimentaram os regimes totalitários do século XX: a revolta gnóstica. Ora bem, ainda conforme Heyking, no que toca a causa mesma do estado espiritual que deu marcha ao gnosticismo, saindo de cena Deus, “[a] percepção da vacuidade do mundo deu origem às tentativas impacientes de conferir-lhe sentido por meio das várias formas de milenarismo, alquimia, gnosticismo, e ideologia revolucionária.” (*ibid.*, p. 12)²³¹. Se, por um lado, a tensão acentuada pela revelação cristã entre a Cidade de Deus e dos homens tinha o mérito de relativizar a realidade política imanente, por outro, portava consigo uma “secreta fraqueza” no sentido exato em que não oferecia “consolação na Terra, nem muito menos na vida política, que está subordinada à missão espiritual da Igreja e irremediavelmente vinculada à nossa natureza decaída.” (LILLA, 2018. p.46). A secreta fraqueza teria sido exposta pela revolta gnóstica, animada precisamente pela impaciência em torno da consolação plena que a revelação só projetava no além-mundo. A certa altura, dirá Mark Lilla, num comentário à abordagem voegeliniana da política moderna, o enfado foi tal que

nunca os abandonará”. (BESANÇON, 1980. p.24). “*Es posible que la gnosis, como actitud del pensar, esté presente junto a todas las religiones; es decir, que todas puedan experimentar una mutación «gnóstica». Mas, como fenómeno histórico distinto, la gnosis nace al comenzar la era cristiana y en el ámbito de sectas judea-cristianas. La gnosis arraiga difícilmente en un clima pagano, donde lo divino no está todavía unido ni separado del mundo por su naturaleza trascendente, y donde la pertenencia a una religión no queda, por tanto, sellada por un acto de fe. La gnosis cristaliza en un dima monoteísta, y tanto mejor, si el saber, por su parte, ha seguido el mismo proceso de reunión y de unificación. Acompañará como su sombra al judaísmo tardío, al naciente cristianismo y, más tarde, al Islam. v esta sombra nunca les abandonará.*”

²³¹ “The perception of the world’s emptiness gave rise to impatient attempts to give it meaning through various forms of millenarianism, alchemy, gnosticism, and revolutionary ideology.”

“[...] os cristãos europeus se cansaram de esperar; carentes da “energia espiritual para a heroica aventura da alma que é o cristianismo”, rebelaram-se e decidiram construir seu paraíso na Terra, recorrendo a seus próprios poderes.” (*ibid.*, p.46).

“Recorrendo aos próprios poderes”, tal seria a máxima com que se poderia descrever fidedignamente a revolta gnóstica de que fala Voegelin. A precariedade da existência de tipo peregrinal foi tão agudamente sentida, que o gnosticismo teria se tornado o meio por excelência de se pensar a política na era moderna. Ainda Lilla, “Assim nasceu a era moderna, por meio de uma gnóstica ‘ imanentização do escáton cristão ’ — vale dizer, da busca do milênio no aqui e agora político.” (*ibid.*, p.46). Observada a crítica de Voegelin ao que ele diagnosticara de gnosticismo, revolta gnóstica e, mais tarde, de revolta egofânica, ao leitor desatento pode dar a entender que Voegelin se acharia inserido entre aqueles autores reacionários aos quais Lilla (2018) atribuiu em seu livro homônimo a pecha de *mente naufragada*. Por mente naufragada se deve entender a disposição reacionária de identificar em toda a parte, da perspectiva presentemente histórica do observador, somente crises e ruínas e, à guisa de superá-las, retroceder a uma idílica era dourada da qual a humanidade teria se apartado. E se a mente naufragada narra a disposição de se voltar para a era dourada passada, a *Mente Imprudente* (2017), título de um outro ensaio seu, conforme aponta Lilla, definiria a disposição de projetar a era dourada no futuro, na qual a humanidade só poria os pés depois de haver destruído todo o mundo presente. Voegelin, seguimos com Lilla, se deve achar entre os autores nem-nem, cuja atividade intelectual não se dobra nem responde nem a uma disposição, nem à outra. Seu empreendimento filosófico, portanto, é um empreendimento livre, motivado somente pela insaciável curiosidade que manifestou o autor ao longo de sua carreira.

O assinalado abandono das ordens macroantrópicas, portanto, não quer dizer, em hipótese alguma, que ele deva ser remediado por um retorno ao tempo histórico no interior do qual essas ordens despontaram. Se Eric Voegelin fala na retomada da experiência clássica e cristã primitiva, é porque tem sempre em vista a *experiência originária* pela qual se deu o salto transcendente dessas duas

experiências. Quando fala em retomada do pensar clássico, observa o professor Mendo, não se trata de algo “proposto pela objectividade ou validade supostamente canónica dos seus conteúdos nem pela segurança dos seus métodos [...]” (MENDO, 2010. p.109), pois um retorno aos gregos que se detivesse numa doutrina platónica ou aristotélica corresponderia exactamente ao doutrinário engessado, fechado, ao qual Voegelin sempre se opôs²³². Daí que, “não se trata de aderir a dogmas pretéritos, mas sim de dialogar com princípios comprovados de formulação da realidade”. (*ibid.*, p.109). Os princípios a que Mendo se refere em nada dizem respeito a um sistema de lógica proposicional pelo qual se demonstra a realidade de coisas, mas ao gesto prototípico pelo qual o homem é decisivamente caracterizado e que, na experiência clássica, surge da “descoberta do espírito, como realidade onde humano e divino se sintonizam” (*ibid.*, p.109). Malgrado se fale em sintonia, o fato geral que permeia toda essa relação do humano e do divino implica fundamentalmente numa tensão irresolúvel, e que é caracterizada pela busca do filósofo que, não se detendo na verdade a que jamais chega, mantém-se em marcha intermitente. Mas é que o impulso erótico em direção ao divino é o impulso mesmo que quer caminhar na abertura, naquilo que nunca se deixa esgotar de uma vez para sempre e que foi melhor caracterizado por *silêncio*. Como uma vez definiu Abah Andrade: “Não é um filosofema meu, nem de Platão. ‘A filosofia de Platão’, escreve Eric Voegelin, dando o nome ‘Deus’ a essa forma do silêncio filosófico, que jamais é mudez, porém gravidez de linguagens”. (ANDRADE, 2023. p.114). Se Deus pode ser definido como um silêncio que, não sendo mudez, é, pelo contrário, gravidez de linguagens, a revolta gnóstica típica da mentalidade revolucionária que banhou de sangue o mundo hodierno tem de ser rejeitada por Voegelin precisamente em

²³² O retorno, portanto, consiste na retomada da tensão, ou seja, da experiência da abertura, para a qual são insuficientes as respostas supostamente definitivas. Os modelos políticos tanto da filosofia clássica quanto da revelação cristã carregavam consigo um potencial corrosivo para qualquer ordem social. Se o destino do homem é transcendente, haverá sempre uma inconsistência entre a ordem de sua consciência ou alma e ordem da sociedade. Diz Mendo (2010. p.281): “Os paradigmas da política clássica e cristã sempre assumiram que o destino do homem implica a inconsistência de qualquer ordem social e a impossibilidade de instaurar um regime perfeito e fundado na verdade. “ A tensão, em resumo, é a “tensão entre consciência e sociedade [que] impede que qualquer dos regimes políticos transitórios sejam modelos absolutos, e desvaloriza também os ideais abstractos como critério para julgar os regimes históricos”. (*ibid.*, p.282).

função do engessamento e da *esterilidade* aos quais ela relega essa realidade prenha de linguagens para a qual nos chama atenção Abah Andrade.

A crítica a Marx no último tópico tem como horizonte exatamente essa abertura que a gnose de Marx enjeita. O Voegelin que louva em Marx a precisão com que o profeta judeu percebeu o nível de apequenamento ao qual o homem teria se rebaixado, instrumentalizado por um sistema econômico que pretendia absorver o todo da vida humana, censura em Marx justamente o aspecto de sua obra que pinta um homem achatado, revoltado contra Deus e falto de todo o destino espiritual que os clássicos lhe atribuíam. O homem da revolta gnóstica acaba se tornando menos homem do que pode ser à medida que pretende escapar à tensão existencial da qual sua existência criatural e finita não pode escapar. Como não pode mais ascender à realidade espiritual que Marx lhe negou, o homem se rebaixa ao nível das coisas, já agora tão ou mais apequenado pela alienação espiritual marxista do que pela alienação à qual o capitalismo o havia sujeitado.

Tem de ser deificado, claro está. Mas não sai agigantado dessa empresa. Torna-se o homem fechado ao qual foi vedada toda possibilidade de uma *bios theoretikos*. E se a filosofia tem como meta recobrar a experiência com aquele Deus silencioso, deverá, por esta razão, ser proibida. É, portanto, nesse sentido, que a experiência clássica surge como antídoto à crise gnóstica: sua característica fundamental é *zêtêsis* e *thaumazein*. Como consequência da busca e do questionar-se, poderá a filosofia restabelecer a realidade espiritual para a qual o gnosticismo moderno tendeu a se fechar²³³. Referindo-se a essa experiência da tensão, que caracteriza decisivamente o modo de existir humano, e para a qual retornaria a filosofia, ainda uma vez observaria o professor Mendo Castro Henriques:

²³³ Como o descreverá Joseph Pieper, em plena consonância com o que compreende Voegelin acerca da mesma questão: “uma questão filosófica, também não poderá ser respondida de modo definitivo, pois pertence justamente à essência de uma questão filosófica o fato de não podermos receber nas mãos a resposta como “verdade acabada” (segundo as palavras de Parmênides), tal como se colhe uma maçã.” E continua, a filosofia não tem por meta “uma definição manipulável, nem uma resposta que apreenda o objeto por todos os lados.” (PIEPER, 2014. p.8)

Em Sócrates, a experiência (*pathos*) de questionar (*thaumazein*) gera a filosofia. Platão tematizou este complexo simbólico: espantar-se (*thaumazein*), investigar, buscar (*zetein*) e busca (*zêtêsis*); questionar (*aporein, diaporein*) (MENDO, 2010. p.110).

Em vista do que foi dito, uma redivinização do plano intramundano da realidade, na qual a política é a atividade mais destacada, implica no fechamento para o ser transcendente, e se constitui como a disposição fundamental das ideologias políticas que dominaram a época em que Voegelin viveu e que ainda hoje produz seus frutos, agora talvez mais sedutores que antes. O exercício filosófico em que se lançou Voegelin permanece não menos o imorredouro antídoto contra o engessamento no qual a ideologia pretende enclausurar uma atividade originária e fundamentalmente caracterizada pela abertura: a atividade do pensar. Ecoam ainda nos dias que correm as palavras do insone sentinela contra a ideologia gnóstica e a *libido dominandi* que desde sempre a animou: “O papel da existência deve ser cumprido sem qualquer certeza de seu significado, uma aventura de decisões na fronteira entre a liberdade e a necessidade.” (VOEGELIN, 2014b. p.46). Sem fórmulas mágicas, sem soluções definitivas, permanece o homem sendo homem, livre da expectativa pela vinda do super-homem. O exercício filosófico em questão convoca à coragem de ser gente e tão somente gente, a “aprender a viver e morrer, e por ser homem, recusar ser Deus”.²³⁴

²³⁴ CAMUS, 1951, p.381: “*apprendre à vivre et à mourir, et pour être homme, refuser d'être Dieu.*”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. BELL, Jeffrey. Immanence/Transcendence: Deleuze and Voegelin on the Conditions for Political Order. In: **Eric Voegelin's dialogue with the postmoderns: searching for foundations**. Columbia: University of Missouri Press, 2004.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus. Vol. I**. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ARENDT, Hannah. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1990.

BESANÇON, Alain. **Los orígenes intelectuales del leninismo**. Traducción: J. M. Martín. Madrid: Rialp. S. A, 1980.

_____. **A infelicidade do século: sobre o comunismo, o nazismo e a unidade da Shoah**. Tradução de Emir Sader. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BOBBIO, Norberto. **O Conceito de sociedade civil**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

BECKER, Carl L. **The heavenly city of the eighteenth-century philosophers**. United States of America. Yale University Press, 2003.

BERGER, Peter L. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Tradução de Waldemar Boff. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

BERLIN, Isaiah. **Ideias políticas na era romântica**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BRINTON, Crane. **The anatomy of Revolution**. New York, Vintage Books, 1965.

CAMPBELL, Elizabeth. **Michael Oakeshott on Religion, Aesthetics and Politics**. Columbia and London: University of Missouri Press, 2006.

CAMUS, Albert. **L'homme révolté**. Paris: Gallimard, 1951.

CHADWICK, Owen. **The secularization of the European mind in the Nineteenth Century.** New York: Cambridge University Press, 1975.

COHN, Norman. **The Pursuit of the Millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages.** New York: Oxford University Press, 1970.

COOPER, Barry. **Eric Voegelin and the foundations of modern political science.** Columbia: University of Missouri Press, 1999.

_____. Introdução. in: **Fé e Filosofia Política: A correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin. 1934-1964.** Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2017.

_____. **New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism.** Columbia and London: University of Missouri Press, 2004.

CORÇÃO, Gustavo. **O Desconcerto do mundo.** Campinas: Vide Editorial, 2019.

COUTINHO, João Pereira. **As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários.** São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DEANE, Herbert A. **The Political and Social Ideas of St. Augustine.** New York: Columbia University Press, 1963.

DE LUBAC, Henri. **Le drame de l'humanisme athée.** Paris: Éditions Spes, 1963.

DE MELLO, Mário Vieira. **Nietzsche, o Sócrates de nossos tempos.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

_____. **O humanista: a ordem na alma do indivíduo e na sociedade.** Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

_____. **O homem curioso: o problema da exterioridade na filosofia de Aristóteles.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

_____. **O cidadão: Tratado de política filosófica.** Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

DURAJ, Jaroslaw. **The role of metaxy in the political philosophy of Eric Voegelin.** New York: Peter Lang Publishing, 2021.

ELIADE, Mircea. **The Sacred and the Profane: The nature of religion.** Translated from the French by Willard R. Trask. New York, 1987.

ELLIOT, T.S. **The Idea of a Christian Society.** London: Faber and Faber, 1939.

ENGELS, Friedrich. Dialectics of Nature. Trad: Clemens Dutt. In: **Karl Marx Friedrich Engels Collected Works. Vol. 25.** 1985.

FEMIA, Joseph. **Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process.** Oxford: Clarendonpress, 1981.

FINDLAY, F. Edward. Politics, Metaphysics, and Anti-Foundationalism in the Works of Eric Voegelin and Jan Patocka. In: **Eric Voegelin's dialogue with the postmoderns: searching for foundations.** Columbia: University of Missouri Press, 2004.

FRÄNKEL, Hermann. **Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica.** Madrid: Visor Distribuciones, 1993.

GILSON, Etienne. **From Aristotle to Darwin and back again: A journey in final causality, species, and evolution.** Tradução: John Lyon. San Francisco: Ignatius Press, 2009.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval.** 2ª edição. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

GORDON, Flávio. **A Cidade dos Brights: Religião, Ciência e Política no Movimento Neo-Ateísta.** Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2011.

GRAMSCI, Antonio. **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce**. Traducción de Isidoro Flambaun. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.

_____. **Selections From The Prison Notebooks of Antonio Gramsci**. translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1992.

HALLOWELL, John H. **Existence in Tension: Man in Search of His Humanity**. *The Political Science Reviewer*, v. 2, p. 162–184, 1972. Disponível em: <https://politicalsciencereviewer.wisc.edu/index.php/psr/article/view/108..> Acesso em: 22 oct. 2023.

HAN, Byung-Chul. **Morte e alteridade**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2020.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço Bernhard Sylla, Vítor Moura, João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HEYKING, John von. **Augustine and Politics as Longing in the World**. Columbia and London: University of Missouri Press, 2001.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. New York: Oxford University Press, 1996.

HÖLDERLIN, Friedrich. **La morte di empedocle**. Tradução: Ervino Pocar. 4ª edição. Milano: Garzanti, 2017.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 1ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

HUGHES, Glenn. **The Politics of the Soul: Eric Voegelin on Religious Experience**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999.

HUME, David. **Hume. Col. Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

JASPERS, Karl. **The Origin and Goal of History**. 2nd Edition. England: Routledge, 2010.

JONAS, Hans. **The Gnostic Religion**. 3rd Edition. Boston: Beacon Press, 2001.

JUNG, Carl. **The Undiscovered Self**. Translated by R. F. C. Hull. New York: Mentor Books, 1957.

KRAHMER, Gerhard. **Figur und Raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen Kunst**. Niemeyer Verlag: Halle, 1931.

LEHMANN, Nelson. **A religião civil do estado moderno**. 2ª edição. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

LILLA, Mark. **A mente imprudente: Os intelectuais na atividade política**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2017.

_____. **A mente naufragada: sobre o espírito reacionário**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2018.

_____. **The Stillborn God: Religion, politics, and the modern west**. New York: VintageBooks, 2007.

MARX, Karl. **A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

MCALLISTER, Ted V. **Revolt against modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, & the Search for postliberal order**. Kansas: University Press of Kansas, 1995.

MEIER, Heinrich. **Leo Strauss and the theological political problem**. Translated by Marcus Brainard. New York: Cambridge University Press, 2006.

MENDO, Castro Henriques. **A filosofia civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava zaratustra**. Tradução José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in politics and other essays**. London: METHUEN & CO LTD, 1962.

_____. **Morality and Politics in Modern Europe**. Ed. S. R. Letwin. New Haven: Yale University Press, 1993.

_____. **The Politics of Faith and the Politics of Scepticism**. Ed. Timothy Fuller. New Haven: Yale University Press, 1996.

OLIVEIRA, RR. **Esoterismo e filosofia política na obra de L. Strauss**. *Dissertatio Revista de Filosofia*, v. 46, p. 27–55, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v46i0.9829>. Acesso em: 29 de julho. 2024.

ORTEGA Y GASSET, José. **Lições de Metafísica**. Tradução de Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2019.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Traduzido por Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

OTTO, Walter Friedrich. **Teofania: O espírito da religião dos gregos antigos**. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.

PANGLE, Thomas L. **Leo Strauss: an introduction to his thought and intellectual legacy**. The Johns Hopkins University Press: Baltimore, 2006.

PATOCKA, Jan. **The Selected Writings of Jan Patočka: Care for the soul**. Tradução de Alex Zucker, Andrea Rehberg e David Charlston. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2022.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4ª ed. rev. e bilíngue. Belém: Ed.ufpa, 2016.

_____. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: ed.ufpa, 2011.

_____. **Fedro ou da beleza**. Tradução de Pinharanda Gomes. 6ª ed. Lisboa: Guimarães, 2000.

_____. **Filebo**. In: Platão diálogos Vol. VIII. 4ª edição. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA

_____. **Primeiro Alcibíades** In: Platão diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2007

PIEPER, Josef. **Que é filosofar?** Tradução de Francisco de Ambrosia Pinheiro Machado. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PRITCHARD, James B. **Ancient near eastern texts relating to the old testament**. Third Edition. Princeton: Princeton University Press, 1969.

RATZINGER, Joseph. **Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo**. Tradução de Sivar Hoepfner Ferreira. São Paulo: Ramon Llull, 2013).

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde: O conceito de homem de Homero a Platão**. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Aristóteles: História da Filosofia Grega e Romana. Vol IV**. 3ª edição. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. **Out of Revolution: Autobiography of western man**. New York, William Morrow and Company, 1938.

SANDOZ, Ellis. **A Revolução Voegeliana**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010.

SCHELER, Max. **"Man and History"**, *Philosophical Perspectives*, trans. Oscar A. Haac (Boston: Beacon Press, 1958), pp. 65-93. Disponível em: <https://archive.org/details/philosophicalper0000sche/page/64/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 22 out. 2023.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **The Christian Faith**. New York, T&T Clark Ltd, 1999.

STRAUSS, Leo. **Da tirania: incluindo a correspondência Strauss-Kojève**. Tradução de André Abranches. São Paulo: É Realizações, 2016.

_____. **Fé e Filosofia Política: A correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin. 1934-1964**. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2017a.

_____. **Natural Right and History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

_____. **Persecution and The Art of Writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988a.

_____. **The City and man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

_____. **What is Political Philosophy? And Other Studies**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988b.

TALMON, Jacob. **Political Messianism**. New York, Frederick A. Praeger, Publishers, 1960.

TANGUAY, Daniel. **Leo Strauss: an intellectual biography**. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

TISMANEANU, Vladimir. **O Diabo na História: comunismo, fascismo e algumas lições do século XX**. Tradução: Elpídio Fonseca. São Paulo: Vide Editorial, 2017.

VEGETTI, Mario. **O poder da verdade: ensaios platônicos**. Tradução de Maurício Pagotto Marsola. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

VOEGELIN, Eric. **A Era Ecumênica. Ordem e História Vol. IV**. 2ª edição. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

_____. **A Idade Média tardia: história das ideias políticas, volume III**. tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. Lista de cartas: Carta 34 de 4 de dezembro de 1950 in: **Fé e Filosofia Política: A correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin. 1934-1964**. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2017a.

_____. **Em busca da Ordem. Ordem e História Vol. V**. Tradução de Edson Bini, 2010.

_____. **From Enlightenment to Revolution**. North Carolina: Duke University Press, 1975.

_____. **A nova ordem e a última orientação: História das ideias políticas vol. VII**. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2017b.

_____. **A crise e o apocalipse do homem: História das ideias políticas Vol. VIII**. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2019.

_____. **Hitler e os alemães**. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2007.

_____. **Israel e a Revelação. Ordem e História Vol. I**. 3ª edição. Tradução de Edson Bini, 2014b.

_____. **Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism**. Edited with an introduction by Manfred Henningsen. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

_____. **O mundo da Pólis. Ordem e História Vol. II.** 3ª edição. Tradução de Edson Bini, 2015a.

_____. **Platão e Aristóteles. Ordem e História Vol. III.** 3ª edição. Tradução de Edson Bini, 2015b.

_____. **Published Essays 1966-1985.** Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

_____. **Race and state in The Collected Works Vol. 2.** United States: Louisiana State University Press, 1997.

_____. **Reflexões autobiográficas.** São Paulo: É Realizações, 2008.

_____. **The drama of humanity and other miscellaneous papers, 1939-1985.** Columbia: University of Missouri Press, 2004.

_____. **The history of the race Idea in The Collected Works Vol. 3.** United States: Louisiana State University Press, 1998.

_____. **The political religions. The new science of politics. Science, politics, and gnosticism in The Collected Works Vol.5.** Columbia: University of Missouri Press, 2000.

_____. **What is history and other late unpublished writings in the Collected Works. Vol. 28.** Columbia: University of Missouri Press, 1990.

WEBB, Eugene. **Filósofos da consciência: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard.** Tradução: Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. **Eric Voegelin Philosopher of History.** Seattle e Londres: University of Washington Press, 1981.

WEIL, Simone. **Oppression et Liberté.** Paris: Éditions Gallimard, 1955.

WERNER, Jaeger. **Paideia: A Formação do Homem Grego.** 6ª edição. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2013.

_____. **The Theology of the early greek philosophers.** Tradução de Edward S. Robinson. Great Britain: Clarendon Press, 1947.