

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DAYANE ADRIELLI SCHNEIDER

**A INFLUÊNCIA DO MESSIANISMO COMO SÍMBOLO GNÓSTICO NOS
MOVIMENTOS IDEOLÓGICOS DE MASSA: A DIFERENCIAÇÃO DOS
SÍMBOLOS DE ERIC VOEGELIN**

CURITIBA

2019

DAYANE ADRIELLI SCHNEIDER

**A INFLUÊNCIA DO MESSIANISMO COMO SÍMBOLO GNÓSTICO NOS
MOVIMENTOS IDEOLÓGICOS DE MASSA: A DIFERENCIAÇÃO DOS
SÍMBOLOS DE ERIC VOEGELIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia universidade Católica do Paraná, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá

CURITIBA

2019

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 /1636

S358i
2019 Schneider, Dayane Adrielli
A influência do messianismo como símbolo gnóstico nos movimentos ideológicos de massa ; a diferenciação dos símbolos de Eric Voegelin / Dayane Adrielli Schneider ; orientador, Alexandre Franco de Sá. – 2019
126 p. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019.
Bibliografia: f. 122-126

1. Filosofia. 2. Messianismo 3. Gnosticismo. 4. Ideologia. 5. Simbolismo. 6. Voegelin, Eric, 1901-1985. I. Sá, Alexandre Franco de.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100

ATA Nº. 173/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezessete dias do mês de janeiro de dois mil e dezenove, as nove horas na sala 19 no primeiro andar da Escola de Arquitetura e Design desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestrand **Dayane Adrielli Schneider** intitulada: A INFLUÊNCIA DO MESSIANISMO COMO SÍMBOLO GNÓSTICO NOS MOVIMENTOS IDEOLÓGICOS DE MASSA: A DIFERENCIAÇÃO DOS SÍMBOLOS DE ERIC VOEGELIN. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Alexandre Franco de Sá Dr. Mendo Castro Henriques, e Dr.^a Daiane Eccel. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Alexandre Franco de Sá, a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata aprovada em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorga a candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 11 h 00 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. O avaliador professor doutor Mendo Castro Henriques, teve participação na banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e está de acordo com as notas e conceitos descritos.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá – PUCPR			9,5
Prof. Dr. Mendo Castro Henriques – UCP		Parecer anexo a esta ata	9
Prof. ^a Dr. ^a Daiane Eccel – UFSC			9,5
MÉDIA FINAL	9,33	CONCEITO	


Prof. Dr. Jelson Oliveira

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
- *Stricto Sensu*

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus familiares e amigos, pelo apoio e incentivo.

Ao filósofo e professor, *Olavo de Carvalho*, por ter me apresentado ao trabalho de Eric Voegelin.

Ao meu orientador, Professor *Alexandre Franco de Sá*, pela leitura, correção e contribuição a esta pesquisa.

Aos professores *Mendo Castro Henriques* e *Daiane Eccel*, por todas as sugestões na banca de qualificação.

Agradeço por fim a Pontifícia Universidade Católica do Paraná, pela bolsa concedida durante a realização desta pesquisa.

“...sangrenta futilidade, de um tipo tão fátuo que era impossível calcular-lhe a origem por qualquer processo racional, ou mesmo irracional, de pensamento. Pois a irracionalidade malévola tem os seus processos lógicos próprios”.

JOSEPH CONRAD

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo analisar a influência do messianismo como símbolo gnóstico nos movimentos ideológicos de massa. Trata-se, como se verá ao longo do trabalho, de um tema ao qual Voegelin dedicou-se desde seus estudos iniciais acerca da história das ideias políticas até seus estudos mais maduros sobre ordem e história. O pensamento voegeliniano desdobra-se em um esforço para restaurar o significado dos símbolos que perderam o significado primordial que tinham quando foram engendrados, como no caso do messianismo. Esses símbolos têm inevitavelmente de ser modificados e até substituídos por outros mais adequados, à medida que os seres humanos aumentam seu conhecimento e sua experiência. Eles só não podem ser deformados e separados das experiências que os engendraram. O gnosticismo contribuiu com esse processo de deformação simbólica. Todas essas temáticas serão tratadas nesta dissertação de mestrado que reuniu e articulou os estudos de Eric Voegelin sobre o tema.

Palavras-chave: Messianismo. Gnosticismo. Eric Voegelin. Simbolismo. Movimentos ideológicos. Movimentos de massa.

ABSTRACT

The present study aims to analyze the influence of messianism as a Gnostic symbol in mass ideological movements. It is, as will be seen throughout the work, a theme to which Voegelin devoted himself from his early studies on the history of political ideas to his more mature studies about order and history. Voegelinian thought unfolds in an effort to restore the meaning of symbols that have lost the primordial meaning they had when they were engendered, as in the case of Messianism. These symbols inevitably have to be modified and even replaced by others more suited to the task as humans increase their knowledge and experience. They cannot be deformed and separated from the experiences that engendered them. Gnosticism contributed to this process of symbolic deformation. All these themes will be dealt with in this master's dissertation that brought together and articulated the studies of Eric Voegelin on the subject.

Key-words: Messianism. Gnosticism. Eric Voegelin. Symbolism. Ideological Movements. Mass movements.

LISTA DE ABREVIATURAS¹

NCP	A nova ciência da política
ANM	Anamnese, da teoria da história e da política
CPG	Ciência, Política e Gnose
FER	From Enlightenment to Revolution
Hopi I	História das Ideias Políticas. Vol I: Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo
Hopi II	História das Ideias Políticas. Vol II: Idade Média até Tomás de Aquino
Hopi III	História das Ideias Políticas. Vol III: Idade Média Tardia
Hopi IV	História das Ideias Políticas. Vol IV: Renascença e Reforma
Hopi V	História das Ideias Políticas. Vol V: Religião e a Ascensão da Modernidade
Hopi VI	História das Ideias Políticas. Vol VI: Revolução e A Nova Ciência
Hopi VII	História das Ideias Políticas. Vol VII: A Nova Ordem e a Última Orientação
Hopi VIII	History of Political Ideas. Vol VIII: Crisis and The Apocalypse of Man
OH I	Ordem e História. Vol I: Israel e a Revelação
OH IV	Ordem e História. Vol IV: A Era Ecumênica
RA	Reflexões Autobiográficas

¹ Nesta dissertação usaremos as abreviaturas seguidas do número da página conforme a obra que se encontra nas referências. As traduções encontradas ao longo deste trabalho são de minha responsabilidade.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	3
2 O PROBLEMA MESSIÂNICO	7
2.1 EQUIVALÊNCIA DE SÍMBOLOS.....	10
2.2 A METODOLOGIA DO REALISMO ESPIRITUAL.....	15
2.3 O SIMBOLISMO FARAÔNICO DOS IMPÉRIOS COSMOLÓGICOS.....	18
2.4 O MESSIAS DOS PROFETAS	21
2.4.1 A fé metastática.....	27
2.4.2 O Homem escolhido.....	30
2.5 A ALIANÇA COMO A FONTE DA PERSONALIDADE NACIONAL.....	33
2.6 O APOSTÓLO PAULO E A EXPECTATIVA DA PARUSIA	38
2.7 EVOCAÇÃO SIMBÓLICA DE SANTO AGOSTINHO	40
2.8 O MILENARISMO CRISTÃO	44
3 A EXPERIÊNCIA GNÓSTICA	49
3.1 JOAQUIM DE FIORE	51
3.2 FREDERICO II	59
3.3 O APOCALIPSE DE MAQUIAVEL	64
3.4 DO ILUMINISMO À REVOLUÇÃO	69
4 A IMANENTIZAÇÃO DO ESCHATON	72
4.1 A RECONSTRUÇÃO DO SIGNIFICADO HISTÓRICO	74
4.2 A DINÂMICA DA SECULARIZAÇÃO.....	83
4.3 VICO	90
4.3.1 <i>Recursus e ricorso</i> de Vico.....	99
4.4 A REVOLUÇÃO GNÓSTICA	104
5 A ERA ECUMÊNICA.....	108
5.1 IRRUPÇÃO DO TEMPO NA HISTÓRIA	110
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	117
REFERÊNCIAS	121

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho procurou pesquisar a influência do messianismo como símbolo gnóstico nos movimentos ideológicos de massa. A ideia de que a gnose constitui uma referência importante para compreender a natureza profunda dos movimentos políticos contemporâneos, nomeadamente no seu carácter de movimentos revolucionários de massa, foi uma proposta teórica que caracterizou o pensamento filosófico de Eric Voegelin. A presente dissertação desenvolve-se, por isso, por meio de um diálogo com a sua obra. No quadro da nossa reflexão em torno da obra de Voegelin, o objetivo inicial era centrar a pesquisa na sua obra principal, *Ordem e História*, porém, no decorrer da pesquisa foi necessário voltar ao seu trabalho anterior, *História das Ideias Políticas*. A obra voegeliniana – com 34 volumes publicados – é extensa; e, como o autor não publicou nenhum livro sobre o messianismo, mas contextualizou e voltou ao tema diversas vezes ao longo da sua obra, a presente pesquisa monográfica reuniu e evidenciou as conclusões de Voegelin sobre o tema. No decorrer da pesquisa, diante da riqueza interpretativa e da imensidão de conteúdo, foi necessário ainda escolher uma abordagem que possibilitasse dotar o nosso trabalho de um fio condutor claro e definido. Foi escolhida a abordagem simbólica. Por conseguinte, a nossa análise procura mostrar o processo pelo qual o símbolo do messianismo foi se diferenciando até os movimentos ideológicos de massa. Para se compreender a influência nos movimentos ideológicos de massa foi observado duas possíveis intelecções do símbolo messiânico: primeiro entendido como a força de uma personalidade autônoma, de um líder; e, segundo, como uma forma de escatologia, um objetivo futuro a ser atingido para uma transformação definitiva. Quando essas duas intelecções se encontram temos uma personalidade salvadora agindo em nome de um objetivo definitivo a ser atingido no futuro.

Para Voegelin um símbolo surge da necessidade que um ser humano tem de ordenar a sua consciência e dar significado a sua existência. Um símbolo é a intelecção que manifesta uma estrutura de ordem que uma consciência apreendeu de uma experiência primordial. Voegelin entende por *ordem* a “ordem do ser” transcendental com que a vida pessoal e social deve entrar em sintonia a fim de realizar-se plenamente e que indivíduos talentosos conseguiram, ao longo das eras, articular e formular como simbolizações da ordem. Para ele, a experiência do Deus transcendente que estabeleceu uma aliança com Israel e a descoberta grega da vida da razão são os dois grandes “saltos no ser” ocorridos no mundo ocidental, ou seja, um “salto qualitativo” na apreensão de significado e na criação de símbolos para tornar inteligível a ordem do ser. Os símbolos são criados para tornar inteligível a ordem

necessariamente incognoscível do ser mediante o uso da analogia com o que já é conhecido. Esses símbolos têm inevitavelmente de ser modificados e até substituídos por outros mais adequados à tarefa à medida que os seres humanos aumentam seu conhecimento e sua experiência. Eles só não podem ser deformados e separados das experiências que os engendraram. A história torna-se inteligível quando considerada uma luta pela ordem verdadeira, que é uma realidade a ser descoberta retrospectivamente no fluxo dos eventos.

Em busca do fluxo dos eventos que formaram o simbolismo messiânico iniciamos a nossa pesquisa falando brevemente das sociedades cosmológicas, que são as sociedades que se ordenavam em analogia à ordem do cosmos. A civilização egípcia foi a que mais se diferenciou, mas ainda assim não rompeu com a forma de ordem cosmológica. O rompimento ocorreu somente com Israel e a revelação de Deus transcendente ao mundo. O problema messiânico surge no contexto em que os profetas de Israel estavam lutando para se desligarem da ordem em relação ao cosmos e se sintonizarem à ordem da alma humana que tinha sido revelada a eles. Os profetas, em seu tempo, não estavam ocupados com a revelação do Logos – pelo qual o mundo ainda teria de esperar cerca de setecentos anos – mas com as características de um governante político de Israel em sua época, ou seja, na conduta do rei de Israel, o mediador entre Deus e o povo.

Com a aparição de Jesus, a importância de Israel surgiu para o mundo. Todo simbolismo messiânico e escatológico israelita foi interpretado como uma recepção ao aparecimento de Deus na terra. A grande figura que no século IV d.C lançou os fundamentos da civilização cristã ocidental foi Santo Agostinho. Segundo Agostinho, após o aparecimento de Cristo a história simplesmente continua, até que, num momento desconhecido do tempo, esse percurso seja interrompido pela segunda aparição do Cristo, uma aparição que, no que se refere à vida da comunidade cristã, tanto poderia chegar hoje, como amanhã, como dentro de mil anos. Santo Agostinho apresentou o Reino como um acontecimento que não teria lugar no espaço e no tempo, mas apenas nas almas dos cristãos, ou seja, substituiu uma escatologia coletiva e milenarista por uma escatologia da alma individual. Porém, a tradição não ortodoxa do apocalipse como algo concreto e iminente continuou sendo objeto de crença e tradição popular.

Assim, apesar do posicionamento ortodoxo da Igreja, até hoje temos um imaginário popular formado por uma noção escatológica imanentista e messiânica. Para Voegelin, esse quadro foi ampliado e reforçado pelo gnosticismo. O gnosticismo procura negar a ordem da realidade como ela passou a ser compreendida depois do descobrimento da alma com o senso de transcendência. Existe uma grande dificuldade de relacionar a gnose antiga à gnose política

moderna, contudo, Voegelin extraiu um traço essencial desta criação de sentido tão ramificada: “a vivência no mundo como um estranho, no qual o homem se perdeu e a partir do qual ele tem de encontrar o seu caminho para casa, para o outro mundo da sua proveniência” (CPG, 4). A partir de então, Voegelin concluiu que “a essência da modernidade é o crescimento do gnosticismo” (cf. NCP, 126). Dado que o fundamento transcendente da realidade tinha sido descoberto e articulado nas tradições filosóficas da Grécia e nas tradições revelatórias de Israel e da Cristandade, a tentativa do gnosticismo moderno de redivinizar impropriamente o que tinha sido apropriadamente desdivinizado pressupunha necessariamente uma negação anterior da própria estrutura da existência humana em si mesma. Com o descobrimento da alma, entendeu-se que a realidade tinha uma dimensão tanto mundana como transcendente. Como seres físicos e espirituais, os indivíduos participam de ambas as dimensões e, em vez de pertencer inteiramente a alguma delas, vivem sua existência histórica no “Entremeio”, ou *metaxy*. À medida que o gnosticismo moderno rejeitou a dimensão transcendente e, em consequência, absolutizou o reino do mundano, substituiu a realidade da existência humana na *metaxy* por uma segunda realidade imaginária em que a humanidade estava completa e realizada. Ao negar o Além transcendente, a consciência moderna gnóstica criou uma visão da realidade que localizou a humanidade no seu centro. Rejeitando a fonte transcendente da ordem, a humanidade estava agora fortalecida para criar a ordem da realidade à sua própria imagem e semelhança.

A gnose dos primeiros séculos cristãos reaparece na Idade Média em alguns pensadores como Joaquim de Fiore. Joaquim rompeu com a concepção agostiniana da sociedade cristã ao aplicar o símbolo da Trindade ao curso da história: o reino do Pai, que abarca de Adão a Cristo; o reino do Filho, entre Cristo e 1200; e o terceiro reino, do Espírito, que vai de 1200 até o dia do Juízo Final. “Em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna” (NCP, 87). Comte variou o símbolo da divisão da história em fase teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade inconsciente, alienação e reino da liberdade; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino. A interpretação de Joaquim é uma antecipação do progressismo de Comte, Hegel e Marx. O segundo símbolo da especulação de Joaquim é o símbolo do líder – a personalidade dirigente cuja erupção é constante em todos os movimentos revolucionários – desdobra-se por personalidades agnósticas ou ateias conforme as categorias de análise da época em que se faz anunciar.

O problema central do século XIII, que continuou no século XVIII, foi a rearticulação da era cristã. A consciência de época no século XIII foi vivida o bastante em Joaquim de Fiore para cristalizar-se na ideia de um Terceiro Reino do Espírito que seguiria os Reinados do Pai e do Filho. Esta ideia tendia a romper a concepção agostiniana do *saeculum* como um tempo de espera pela segunda vinda de Cristo à medida que contemplava uma nova era de significado na história sacra. A experiência gnóstica no campo da teologia civil resultou do caráter híbrido derivado do cristianismo. Nas fases iniciais dos movimentos gnósticos o ataque era disfarçado como uma “espiritualização” ou “reforma”, mas nas fases posteriores o movimento tornou-se abertamente anticristão. E assim, onde quer que os movimentos gnósticos tenham prosperado, destruíram a verdade da alma aberta, arruinando toda uma área de realidade diferenciada que fora conquistada pela filosofia e pelo cristianismo. E o avanço do gnosticismo não representa um retorno ao paganismo; nas civilizações gnósticas a verdade da alma não retornou ao seu estado de compactação, mas foi totalmente reprimida. A verdade do gnosticismo é viciada pela imanentização falaciosa do *eschaton* – símbolo do fim – que descreve em linguagem figurativa as características da nossa existência além daquelas da vida entre o nascimento e a morte. Essa falácia não constitui simplesmente um erro teórico com relação ao significado do *eschaton*, cometido por esse ou aquele pensador ou por escolas. Com base nessa falácia, pensadores gnósticos líderes e seus seguidores interpretaram uma sociedade concreta e sua ordem como um *eschaton*; e, na medida em que aplicam sua construção falaciosa a problemas sociais concretos, eles representam erroneamente a estrutura da realidade imanente. A interpretação escatológica da história resulta numa falsa imagem da realidade, e os erros relativos à estrutura da realidade têm efeitos práticos quando se faz da falsa concepção uma base para a ação política.

O método usado na pesquisa foi elaborado por Voegelin. Fizemos a progressão da experiência de símbolos compactos para diferenciados, ou seja, o “rastros dos símbolos”, e passamos assim, pela ordem da sociedade análoga ao cosmos, pela ordem na órbita do cristianismo – que é a mudança da relação cosmos-sociedade para a relação alma-sociedade – e por fim, pela ordem moderna da gnose, sempre tendo como fio condutor o simbolismo messiânico, que é o nosso objetivo nesta pesquisa. No último capítulo aprofundamos o tema analisando a principal obra voegeliniana, *A Era Ecumênica*. Seguimos, como Voegelin, o método aristotélico, primeiramente falamos do objeto a investigar, e quando o objeto já estava fixado no nosso ambiente, progredimos para análise.

2 O PROBLEMA MESSIÂNICO

O problema messiânico surgiu propriamente no contexto das fontes proféticas hebraicas e evoluiu em continuidade de interesses exegéticos cristãos. Neste primeiro capítulo vamos fixar o nosso objeto de pesquisa – o problema messiânico – no contexto judaico-cristão em que ele surgiu, para, no segundo capítulo, entendermos como o simbolismo messiânico foi absorvido pela tradição gnóstica. Não é nosso objetivo, nem seria possível nesta pesquisa, esgotarmos todas as nuances do simbolismo messiânico, talvez o simbolismo mais importante da política ocidental, mas sim, entendermos como formou-se o problema messiânico na concepção de Eric Voegelin.

Antes disso, vamos abordar como Voegelin entende o processo de simbolização: a preocupação do homem com o significado da sua existência expressa-se na criação de símbolos que expressem a sua experiência de ordem. A primeira característica do processo de simbolização é a experiência de participação. “Seja o homem o que for, ele sabe que é uma parte do ser. [...] A comunidade do ser é vivenciada com tal intimidade que a consubstancialidade dos parceiros se sobrepõe à separação de substâncias” (OH I, 47).² A segunda característica é a preocupação com a durabilidade e a transitoriedade dos parceiros na comunidade do ser. “Um homem dura enquanto outros passam, e passa enquanto outros duram. Todos os seres humanos são superados em durabilidade pela sociedade de que são membros, e as sociedades passam enquanto o mundo dura” (OH I, 47). A experiência do que é mais durável se transforma numa força de ordenação da existência do homem. As existências mais duradouras – as mais abrangentes – são uma estrutura que fornecem o arcabouço em que a existência menos duradoura precisa se encaixar para não pagar o preço da

² A perspectiva de participação deve ser entendida na plenitude de sua qualidade perturbadora. Não significa que o homem, localizado mais ou menos confortavelmente no cenário do ser, possa olhar ao redor e avaliar o que vê na medida em que o possa ver. Essa metáfora ou variações comparáveis sobre o tema das limitações do conhecimento humano destruiriam o caráter paradoxal da situação. Sugeririam um espectador autossuficiente, de posse de e com conhecimento de suas faculdades, no centro de um horizonte do ser, ainda que o horizonte fosse restrito. Mas o homem não é um espectador autossuficiente. Ele é um ator, desempenhando um papel no drama do ser e, pelo simples fato de sua existência, comprometido a desempenhá-lo sem saber qual ele é. A própria circunstância em que um homem se vê acidentalmente na condição de não ter plena certeza de qual é a peça e de como deve se conduzir para não estragá-la já é desconcertante; mas com sorte e habilidade ele poderá livrar-se do embaraço e retornar à rotina menos desnorteante de sua vida. A participação no ser, entretanto, não é uma participação parcial do homem; ele se acha engajado com o todo de sua existência, pois a participação é a própria existência. Não há nenhuma posição fora da existência a partir da qual seu significado possa ser visto e um curso de ação possa ser traçado de acordo com um plano, nem há uma ilha bem-aventurada para a qual o homem possa se retirar a fim de recapturar seu eu. O papel da existência deve ser desempenhado na incerteza de seu significado, como uma aventura na decisão na linha entre a liberdade e a necessidade (OH I, 45-46).

sua extinção.³ A terceira característica do processo de simbolização é a tentativa de tornar a “ordem essencialmente incognoscível do ser o mais inteligível possível por meio da criação de símbolos que interpretem o desconhecido por analogia com o realmente, ou supostamente, conhecido” (OH I, 49).

Essas tentativas têm uma história na medida em que a análise reflexiva, respondendo à pressão da experiência, gerará símbolos cada vez mais adequados à sua tarefa. Blocos compactos do cognoscível serão diferenciados em suas partes componentes, e o próprio cognoscível será gradualmente distinguido do essencialmente incognoscível. Assim, a história da simbolização é uma progressão de experiências de símbolos compactos para diferenciados. Uma vez que esse processo é o tema de todo o nosso estudo subsequente, vamos, no momento, mencionar apenas duas formas básicas de simbolização que caracterizam grandes períodos da história. Uma delas é a simbolização da sociedade e de sua ordem como um análogo do cosmos e de sua ordem; a outra é a simbolização da ordem social por analogia com a ordem de uma existência humana bem sintonizada com o ser (OH I, 49).

No trecho acima, Voegelin menciona a progressão da experiência de símbolos compactos para diferenciados, esta progressão também será o tema de todo o nosso estudo. Faremos – emprestando o termo do Voegelin – “o rastro dos símbolos”, e passaremos, assim, pela ordem da sociedade análoga ao cosmos, pela ordem na órbita do cristianismo,⁴ e, por fim, pela ordem moderna da gnose; sempre tendo como fio condutor o simbolismo messiânico, que é o nosso objetivo nesta pesquisa. Além do processo de compactação e diferenciação, também analisaremos o processo de esvaziamento de significado dos símbolos em suas experiências engendradoras. Na ordem moderna – que Voegelin analisa como uma ordem gnóstica, por razões que abordaremos no decurso da nossa análise – temos os doutrinadores que se apropriam dos símbolos, respeitando-lhes a forma, mas não o conteúdo. As definições das expressões “ordem moderna gnóstica”, e “esvaziamento de significado dos símbolos” serão dadas, por questões metódicas, no fim da análise. Seguiremos, como Voegelin, “o

³ Um primeiro raio de significado projeta-se sobre o papel do homem no drama do ser, na medida em que o sucesso do ator depende de sua sintonia com as ordens mais duradouras e mais abrangentes da sociedade, do mundo e de Deus. Essa sintonia é, entretanto, mais do que um ajuste externo às exigências da existência, mais do que um encaixe planejado em uma ordem “sobre” a qual sabemos. “Sintonia” sugere a penetração do ajuste até o nível da participação do ser. O que dura e passa é, claro, a existência, mas, como a existência participa do ser, durar e passar revela algo do ser. A existência humana é de curta duração, mas o ser de que ela participa não cessa com a existência. Na existência experimentamos a mortalidade; no ser experimentamos o que só pode ser simbolizado pela metáfora negativa da imortalidade. Em nossa separação distinguível como existentes experimentamos a morte; em nossa parceria no ser experimentamos a vida. Mas também nesse caso alcançamos uma vez mais os limites que são estabelecidos pela perspectiva de participação, porque durar e passar são propriedades do ser e da existência tal como nos aparecem na perspectiva de nossa existência; assim que tentamos objetivá-los, perdemos até mesmo o que já temos (OH I, 48).

⁴ Na diferenciação dos símbolos a passagem da simbolização a partir da relação cosmos-sociedade para a simbolização a partir da relação alma-sociedade é o grande salto no ser que ocorre no cristianismo. É neste contexto que a alma é colocada diante da ordem transcendente do ser.

método aristotélico, falando, à partida, exemplarmente, do objeto a investigar, para, depois, quando o objeto estiver fixado no nosso ambiente, [...] progredir para a análise.” (CPG, 29).

Nas tentativas de simbolização, evidentemente ocorrem símbolos concomitantes e conflitantes. “Algo característico dos primórdios da história da simbolização é o pluralismo da expressão da verdade, o reconhecimento generoso e a tolerância para com simbolizações rivais da mesma verdade” (OH I, 51). Os impérios cosmológicos refletem a consciência de que a ordem do ser pode ser representada analogicamente de mais de uma maneira. “Essa tolerância inicial avança pelo período greco-romano e encontra sua grande expressão no ataque de Celso ao cristianismo como o perturbador da paz entre os deuses” (OH I, 51). Todo símbolo concreto, na medida em que contempla a verdade, é verdadeiro; mas nenhum é completamente verdadeiro, já que a verdade sobre o ser está essencialmente fora do alcance humano. Essa tolerância alcança o seu limite quando a consciência do caráter analógico da simbolização for atraída pelo problema da maior ou menor adequação dos símbolos à sua finalidade de tornar transparente a ordem do ser. Pois os símbolos são muitos, enquanto o ser é um só. Ou seja

Apenas quando a distância na hierarquia do ser que separa a existência divina da mundana for sentida, quando a fonte originadora, ordenadora e preservadora do ser for experimentada em sua transcendência absoluta para além do ser em existência tangível, poderá toda a simbolização por analogia ser compreendida em sua inadequação e mesmo impropriedade. A propriedade dos símbolos – emprestando o termo de Xenófanés – vai se tornar então uma preocupação premente, e uma liberdade de simbolização até então tolerável tornar-se-á intolerável, porque é uma complacência inapropriada que revela uma confusão quanto à ordem do ser e, mais profundamente, uma traição do próprio ser por falta de sintonia adequada. O horror de uma queda do ser no nada motiva uma intolerância que não está mais disposta a distinguir deuses mais fortes e deuses mais fracos, mas opõe o deus verdadeiro aos falsos deuses. Esse horror induziu Platão a criar o termo *teologia*, a distinguir tipos verdadeiros e falsos de teologia e a fazer a ordem verdadeira da sociedade dependente do governo dos homens, cuja sintonia adequada com o ser divino manifesta-se em sua teologia verdadeira (OH I, 53).

Nesse sentido, Voegelin entende a ordem na órbita do cristianismo como uma analogia mais perfeita à ordem do ser, e a ordem moderna gnóstica, como uma queda na ordem do ser. A intolerância inspirada pelo amor ao ser é equilibrada por uma nova tolerância, “inspirada pelo amor à existência e pelo respeito pelos caminhos tortuosos em que o homem se move historicamente para mais perto da verdadeira ordem do ser” (OH I, 55). Essa atitude pode ser discernida na obra do Platão idoso, quando sua intolerância à simbolização imprópria passa por uma notável transformação. O princípio de que Deus é a medida do homem, é afirmado ainda com mais intensidade, “mas a sua comunicação tornou-se mais cautelosa, recolhendo-se

mais profundamente atrás dos véus do mito. [...] No *Epinomis*, Platão pronuncia a palavra final de sua sabedoria – que todo mito tem sua verdade” (OH I, 55).

Além do processo de simbolização, outro ponto deve ser esclarecido antes de entrarmos propriamente no nosso estudo. Como vamos trabalhar com o Antigo Testamento, precisamos ressaltar o que nos interessa: o significado da narrativa do Antigo Testamento e não necessariamente a sua substância histórica. A substância histórica é muito importante e ajuda-nos a extrair o significado da literatura, mas as nuances e as questões em aberto são muitas, portanto, esgotar o seu estudo tornaria a nossa pesquisa inabarcável. O que nos interessa é a substância histórica comum e o seu significado. Acima de tudo, a substância histórica foi moldada “pela narrativa bíblica muito frequentemente com o propósito mesmo de intensificar o seu significado essencial, de modo que encontramos o objeto de nossa busca sem dificuldade pelo fato de a fonte ter antecipado à nossa intenção” (OH I, 438). Ou seja, as alterações históricas que foram feitas a narrativa bíblica tinham o propósito de intensificar o seu significado essencial. E, em busca da substância, como observa Voegelin, “devemos estar sempre atentos à armadilha positivista de substituir os eventos lendários por eventos pragmáticos mais prováveis, pois os detalhes de eventos pragmáticos são de pouco interesse” (OH I, 440). De qualquer forma, a análise do significado da narrativa bíblica por Voegelin é sempre ponderada de probabilidades históricas. Se não pudermos, pela economia do trabalho, citarmos as probabilidades históricas no corpo do texto, faremos as citações em notas de rodapé.

2.1 EQUIVALÊNCIA DE SÍMBOLOS

Voegelin considerava que o problema do nosso tempo consiste na restituição dos símbolos que perderam o seu significado; e o significado dos símbolos está nas experiências em que eles se constituíram (cf. OH IV, 58). O problema que obrigou Voegelin a pesquisar os rastros do símbolo do ser, é também o problema da presente pesquisa com o simbolismo messiânico. A consciência individual e concreta exige formulações da participação no ser, que não são conhecimentos objetivos, mas registros da realidade da qual a consciência participa, a um tempo abstratos e concretos (cf. HENRIQUES, 2009, 135). Portanto, a pesquisa tem de penetrar os símbolos verbais até atingir as experiências motivadoras (cf. ANM, 12); e, as

experiências motivadoras revelam uma equivalência. Na sua tese de doutorado,⁵ Mendo Castro Henriques descreve o que é a equivalência simbólica. “Podemos conhecer mais que um homem pré-histórico: mas que sentido tem afirmar que existimos mais do que ele, ou do que um eventual indivíduo do século XXI? Um não existe mais do que o outro” (HENRIQUES, 2009, 135).

O primeiro passo para se alcançar a compreensão dos símbolos, consiste em reconhecer que experiência, questionamento e resposta constituem uma estrutura permanente na realidade interina, não são separáveis em absoluto (*cf.* ANM, 12). Os símbolos preservam a verdade da experiência participativa e a verdade é expressa como resposta; a verdade do ser é compreensível mediante a evocação consciente da fonte da realidade que a gerou. Para manter a verdade, a experiência original, e elaborá-la num grau superior de esclarecimento, é preciso que os símbolos deixem transparecer a estrutura da consciência que os gerou (*cf.* HENRIQUES, 136).

O símbolo é mais que um conceito, mais que uma função representativa, surge num momento presencial em que a realidade se ilumina.⁶ Voegelin selecionou o termo símbolo para indicar como o pensar meditativo emerge da realidade da ordem, para criar ordem na consciência questionante. Não pertence apenas ao âmbito da comunicação em que dois interlocutores partilham uma idêntica experiência já concluída; é também um modo de predicação que descobre novidades na tensão original. Não é uma referência sensível ao não-sensível, como sucede no pensar alegórico; o seu modo de eclosão descobre o laço entre sensível e suprasensível, até então encoberto. A sua dimensão não é só metafórica, se por metáfora se entende um modo linguístico e de ultrapassar os limites de um campo semântico; ao se colocar na origem dos campos semânticos, o símbolo mostra que a diferenciação da realidade apenas se torna consciente através da inovação da linguagem. Todas essas indicações mostram que é no símbolo que ocorre a relação de consciência e ser. A função simbólica é evocativa da experiência de participação no ser, na qual a consciência atinge a transparência para o questionamento originário, e a partir da qual se deixa dizer a palavra meditativa, que articula em respostas o processo da realidade. A expressão simbólica está dependente do evento que a produz; é portadora de uma interrogação e de uma resposta, de

⁵ HENRIQUES, Mendo Castro. **Filosofia Política em Eric Voegelin - Dos megalitos à era espacial**. São Paulo: É Realizações, 2009.

⁶ Voegelin usa o termo “forma simbólica” e “símbolo” na dependência conceitual de Ernst Cassirer. Este, definindo o homem como “animal simbólico”, entende o símbolo como um elemento mediador essencial na relação entre o homem e a realidade. A realidade humana é, por isso, constitutivamente simbólica. O símbolo não é apenas uma representação da realidade que o homem pode usar ou não usar na sua relação com ela. Pelo contrário, o símbolo é a instância que constitui a própria realidade humana (*cf.* CASSIRER, 2012, p. 45-54).

uma experiência de ser e de uma experiência de dizer. É na palavra meditativa que diz a interrogação originária, é possível articular de modo conceitual o processo de realidade de onde emerge a luz da consciência, tal como comprova o filosofar (cf. HENRIQUES, 2009, 137).

Assim, a pesquisa tem de se apropriar da experiência humana, patente no rastro dos símbolos, e abordá-los numa sequência que testemunha os avanços da consciência para níveis superiores de esclarecimento. Os diversos modos em que a consciência exprime a tensão original consentem simbolizações equivalentes. Este princípio de equivalência das formas simbólicas não é exclusivo do meio cultural, filosófico ou religioso. Aristóteles foi o primeiro a reconhecê-lo através da homologia entre o mito e a filosofia, e o princípio é partilhado por todas as concepções para as quais o problema do conhecimento não consiste em definir uma descrição racional pura da realidade, mas sim em encontrar símbolos adequados à investigação da realidade. Este estatuto está obscurecido na cultura ocidental pelo monopólio da revelação pelos símbolos cristãos, da razão natural pelos símbolos filosóficos e o da imaginação pelos símbolos míticos. Imaginação, revelação e noesis apresentam tônicas diversas da diferenciação da verdade existencial que comunicam de modo equivalente. São formas simbólicas primordiais, que se equivalem na comunicação da verdade do ser e que nascem da consciência de personalidade que transmite novidades significativas sobre a ordem do ser à comunidade em que vivem, sem que exista uma explicação absoluta sobre a sua gênese (cf. HENRIQUES, p.138).

Para referir este estatuto paradoxal de símbolos, equivalentes na comunicação do existir, mas com graus distintos de articulação, Voegelin utilizou as categorias de *compactação* e *diferenciação*. A historiografia obscurece esta distinção ao projetar os simbolismos numa sequência de tempo linear; cria os “antes” e “depois” com que atira as novidades significativas para o caixote de lixo da sequência dos símbolos “ultrapassados”: antes da filosofia era o mito, antes do cristianismo, o paganismo; antes de monoteísmo, o politeísmo; antes da ciência, a alquimia; antes da filosofia, o evangelho. Mas a dinâmica da realidade está presente em todas as épocas, o que muda é o grau de diferenciação. Cada uma das grandes tradições simbólicas constitui uma autocompreensão de sociedades cuja consciência de ordem, plenamente válida no seu questionar e completa nas respostas, estabiliza o processo da história em épocas de maior ou menor duração. O fechamento da ordem em torno dessa forma só se torna reconhecível mediante a diferenciação consciente introduzida por uma nova época. A história é feita de símbolo, com os quais a consciência verbaliza a sua experiência de novidade. O símbolo tem um estatuto semelhante ao da interrogação; alude à experiência ordenada e ao retorno que se diferencia da interrogação. Não bloqueia o tempo numa sequência obrigatória, mas abre-o por uma erupção epocal que articula o presente com o passado (cf. HENRIQUES, 139).

Símbolos primordiais, então, seriam aqueles que enunciam a tensão fundamental; os secundários, formalizam as verdades recolhidas em experiência noéticas e pneumáticas; e os terciários são os símbolos que mantêm a forma, mas pervertem o conteúdo da realidade. Os símbolos primordiais, segundo o grau de diferenciação, podem ser: a) o mito, tanto cosmológico como antropológico; b) a filosofia, que em maior ou menos grau, abre a consciência para o fundo transcendente da existência; c) a revelação, cujo caráter anunciado por Israel, é consumado na *parousia* de Jesus Cristo (*cf.* HENRIQUES, p.140).

Dentre os símbolos secundários descritos por Voegelin estão a especulação filosófica. Voegelin designou por descaminho (*parekbasis*) este processo pelo qual se geram falsidades a partir de uma verdade situada fora do contexto que lhe confere sentido. O processo de transformação dos símbolos da *noesis*, em conceitos de uma metafísica doutrinária, repetiu-se na Modernidade. Ao autonomizar-se na época moderna, a filosofia adotou a forma dogmática com que a teologia penetrara na mentalidade judaico-cristã. O jogo de oposições dogmáticas permaneceu a forma dominante do pensamento ocidental e agravou-se a partir do século XVIII com o peso das ideologias. A adulteração iluminista dos símbolos da tradição clássica e cristã constitui uma etapa grave nesta degradação da racionalidade. A resultante paródia da filosofia expressou-se na asserção dogmática de “verdades”, conforme o sistema que as gerava. E o reconhecimento grotesco da posição, provocou a substituição da filosofia pela moderna ciência natural enquanto modelo de saber (*cf.* HENRIQUES, 2009, p.164). Conclusão: a reflexão torna-se especulativa e pseudofilosófica e origina simbolismos secundários, ao esquecer a sua origem na experiência da realidade interina que é condição de verdade das respostas humanas às interpelações do fundamento do ser. Messianismo político, gnose e ideologia estão na categoria dos símbolos terciários, são os símbolos que mantêm a forma, mas pervertem o conteúdo da realidade.

Para ultrapassar o paradoxo de uma linguagem participante na ordem do ser, Voegelin seguiu um caminho muito diferente do modelo hermenêutico, pois, para o filósofo alemão é preciso analisar os testemunhos da consciência, até o ponto em que se torne clara a experiência que os gerou. O intérprete tem de transitar dos símbolos que articulam as experiências para as experiências articuladas pelos símbolos, criando uma distância interpretativa. Se, num primeiro momento, a exegese noética consiste na realidade da participação, o decurso da pesquisa revela que a realidade da participação é conhecimento. A *noesis* traz à luz da consciência uma realidade que é conhecimento. E o desejo de conhecimento, característico da participação humana na comunidade de ser, repercute-se na transparência da realidade a conhecer. Por consequência, o pensar não está condicionado pelo

círculo hermenêutico.⁷ A exegese da realidade metaléptica deve emergir da diferenciação dos acontecimentos; não é um posicionamento do sujeito perante o objeto. A participação na comunidade originária do ser ultrapassa os bloqueios criados por camadas seculares de ideologia. A equivalência apresenta-se inicialmente como um modo de experimentar a verdade e a resistência à inverdade transforma-se em ato de reminiscência (cf. HENRIQUES, p.143).

O princípio de equivalência dos símbolos estabelece a distância entre experiência e verificação, traduzidas em símbolos auto-interpretativos e conceituais; por outro lado conquista a distância entre ambas as instâncias, mediante o ato de participação na realidade originária no qual se originam as linguagens hierarquizadas dos simbolismos. Este estatuto paradoxal obriga a que o intérprete tenha de começar por acolher os símbolos sem nada acrescentar de pessoal. Tem de os aceitar sem crer nem descrer, procurando apenas compreendê-los com rigor. É o único modo genuíno de os compreender: participar no sentido que lhe é comunicado. Numa segunda fase, o intérprete tem de assumir que esse significado depende da iniciativa de uma consciência alheia. Os símbolos interpelam-nos porque são proclamações da consciência endereçada a alguém que é semelhante a mim mesmo. Para referir esta força persuasiva é preciso conferir à linguagem um alcance transcendental. De acordo com o princípio de equivalência, os símbolos originários veiculam uma autoridade superior à dos símbolos derivados. A pesquisa reconhece-lhes plena autoridade para expressar as experiências formativas da humanidade. E a tal ponto essa confiança se torna um princípio metodológico que, segundo Voegelin, quem pretende denunciar as formas simbólicas primordiais terá ainda de se expressar simbolicamente. A racionalidade da pesquisa não é ameaçada por este horizonte de transcendência. A tendência para reduzir o mistério do universo que nos envolve, corresponde à redução da existência a ideias e dos símbolos a sinais (cf. HENRIQUES, 144). Se a consciência esquecer a oposição entre os termos polarizados do processo de participação, aliena-se da realidade. As experiências ocorridas na *metaxy* são deformadas numa sequência imanente e a perda patológica de realidade é inexoravelmente sucedida pela construção de uma “segunda realidade”. Surge uma legião de signos, mitos e ideias que deformam a estrutura da realidade, a consciência que nela se move, as instituições sociais e a visão da história. “Entre eles incluem-se símbolos apocalípticos,

⁷ Voegelin faz a relação com o círculo hermenêutico de Gadamer. O círculo hermenêutico é o movimento de compreensão, do projetar-se, do fluxo da saída de si e das próprias impressões e interpretações para ir ao encontro do texto (cf. GADAMER, Hans Georg; VOEGELIN, Eric. **The Beginning and the Beyond**. California: Scholars Press: 1984).

messianismos políticos, gnosticismo, hermetismo, magia, neoplatonismo, puritanismos e fundamentalismos” (HENRIQUES, 2009, 141).

As dificuldades criadas pela pesquisa das equivalências estão de tal modo ligadas à sua pujança, que se torna indispensável esclarecer melhor este problema. O saber noético ocorre historicamente segundo uma variedade de modos, entre os quais o saber racional é apenas uma tonalidade. A interpretação noética não é a única na pretensão da veracidade, e está exposta às pressões dos símbolos dominantes. Como garantir o valor de verdade a uma pesquisa que passa pelas experiências pessoais, com que a consciência busca o fundamento do ser, e que podem ser consideradas subjetivas? Convém esclarecer vários pontos. À medida que a pesquisa se descoloca dos símbolos de auto-interpretação das sociedades para os símbolos reconhecidos na dimensão da consciência pessoal, aumentam os riscos que os testemunhos sejam tomados por subjetivos. Essa subjetividade corre mesmo risco de ser tomada por solipsista, caso os procedimentos de seleção de testemunhos não forem compreendidos. Se a classificação entre o caráter primário, secundário e terciário dos simbolismos fosse compreendida no interior de um círculo hermenêutico, provocaria um efeito perverso. Recorrer a símbolos tidos por mais autorizados, a fim de avaliar outros como sendo derivados deformadores provocariam uma circularidade na argumentação. Como justificar teoricamente a seleção inicial? E não seria esta hermenêutica demasiado simplista, dada a enorme variedade das expressões simbólicas? Não será ingênuo confiar nos simbolismos originais enquanto verbalizações da transcendência? (cf. HENRIQUES, 2009, 141). O modelo teórico e os critérios da pesquisa voegeliniana enquadram-se na intenção hermenêutica de conquistar a distância entre a linguagem e o seu intérprete. A inevitável participação do intérprete nas linguagens verbais que investiga origina o paradoxo do círculo hermenêutico: a compreensão de cada parte depende da compreensão do todo, mas este não é prévio à compreensão da parte. O intérprete tem de presumir a unidade do múltiplo, dar-lhe um nome e usar esse nome para definir a unidade. A evidência inicial persuade-o a definir regras. Depois, recorre a um conceito com valor de preceito e com base no qual seleciona aspectos que considera relevantes: é o conceito que então prescreve regras (cf. HENRIQUES, 2009, p.142).

2.2 A METODOLOGIA DO REALISMO ESPIRITUAL

Um dos conceitos chaves da metodologia de Voegelin é designado por “evocação”, ou seja, ideia ordenadora da existência política que se firma nos contextos pragmáticos em que

emergiram. A comunidade política se torna real no processo de atualização da ideia que presidiu à sua formação (cf. Hopi I, 17).

Escreveu Voegelin no seu livro *Reflexões Autobiográficas*⁸:

Minha história das ideias políticas partiu de três hipóteses amplamente aceitas: primeiro, a de que existem ideias; segundo, a de que as ideias têm uma hipótese; e por fim, a de que uma história das ideias políticas precisaria reconstituir o percurso que começa com a política clássica e vem até o presente. Aceitei essas hipóteses, trabalhei humildemente com as fontes. Com o tempo, veio à luz um manuscrito de vários milhares de páginas (RA, 121).

A metodologia essencial da *História das Ideias Políticas* resulta da interpretação crítica da realidade política. A questão é até que ponto as evocações políticas apresentam a realidade e até que ponto a mascaram. As evocações políticas mascaram a realidade quando se distanciam das experiências concretas que as engendraram. A ideia do messianismo político, por exemplo, é um hieróglifo cuja origem na consciência tem de ser decifrada a partir da experiência que a engendrou. E essa decifração é possível a partir do princípio da identidade da estrutura espiritual de todas as evocações, pois, o princípio reconduz o estatuto da ideia à sua manifestação concreta no âmbito humano. “O espírito mantém a sua autonomia mesmo perante a adversidade pragmática; mesmo a revolta contra o espírito assume a estrutura do próprio espírito” (Hopi I, 17).

O realista espiritual incorre no desagrado dos seus contemporâneos porque tende a quebrar a imagem predominantemente do mundo político, a que Voegelin chama *cosmion*. *Cosmion* é o termo de Voegelin para o “pequeno mundo de ordem” criado por uma sociedade através de seus símbolos auto-interpretativos e experiências correspondentes. O *cosmion* é defendido e racionalizado de uma maneira que produz registros históricos que podem ser analisados para desvelar a história das ideias; deveria ser uma reflexão de uma ordem mais ampla que implica a necessidade de subordinar a vontade humana à realidade transcendente. E *cosmos* Voegelin designa como a realidade ordenada, que inclui assim tanto seus componentes materiais como espirituais. O emprego contemporâneo do termo exclui partes da realidade – *noûs*, revelação, graça, filosofia – que Voegelin considera importantíssimas para o significado e a ordem. Regimes totalitários, por exemplo, reconheceram apenas a realidade intramundana e substituíram o *cosmion* que criaram pelo *cosmos*. Assim, é possível ter um *cosmion* mais ou menos análogo ao *cosmos* (FEDERICI, 2011, p. 193).

⁸ VOGELIN, Eric. **Reflexões Autobiográficas**. Trad.: Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008.

Contudo, é preciso mais do que a compreensão da realidade para ser um realista espiritual. O que falta a muitos realistas políticos é a capacidade espiritual que vemos surgir nas obras de autores como Platão, Agostinho e Vico. Os profetas de Israel, Platão e Aristóteles criaram uma teoria da ordem em sociedades cujo horizonte cosmológico ainda não permitia a diferenciação total do espírito. Agostinho de Hipona procurou equilibrar a realidade do espírito com a comunidade do ser. À medida que o cristianismo se tornou um evento interno da história, sobrevivendo à civilização que o viu nascer, as tarefas de filósofos políticos como Vico foram agravadas pelas rupturas na Igreja portadora do caráter eterno da revelação cristã. Vico projeta o modelo da natureza no decurso da história, admitindo que o ritmo cíclico dos povos possa ser alterado pelo advento do cristianismo.

O centro da política de Voegelin compreende o homem que pertence a vários reinos: físico, animal, intelectual, moral e espiritual. Essa estrutura condiciona as suas relações com a natureza, com o outro e com Deus (*cf.* Hopi I, 20).

Ser realista espiritual é perseverar a tensão entre a realidade política e a realidade que a transcende, então o cristianismo tem um caráter único, ao estabelecer a transcendência do *ens realissimum*, sem aceitar a absorção de Deus num fim-da-história, nem a dissolução apocalíptica da realidade deste mundo da *parousia* de Cristo (Hopi I, 21).

No final dos anos 40, Voegelin passou por uma crise de problemática que o levou a interromper a quase completa *História das Ideias Políticas*. A interrupção não foi um abandono dos princípios interpretativos nem dos materiais históricos, mas da ligação específica entre ambos. As ideias não podem ser consideradas autônomas. O teórico jamais deve esquecer que, ao analisar sociedades, enfrenta um objeto já estruturado pela consciência de si. Os entes políticos reais são os povos que se exprimem na história mediante conjuntos de símbolos. A existência dos povos precede as ideias políticas, e estas constituem uma camada abstrata que não coincide nem com experiências originais nem com interpretações críticas. (*cf.* Hopi I, 22).

O foco de interesse deixou de incidir sobre as ideias, passando a concentrar-se nas experiências da realidade cuja articulação tenha engendrado uma grande variedade de símbolos. Isso não significa que, agora, o problema das ideias simplesmente tenha desaparecido. É claro que ele estava muito presente, mas somente aos poucos fui me dando conta de sua natureza. Um ponto importante, por exemplo, que se tornou mais claro ao longo dos anos, foi a percepção gradual de que a transformação das experiências e simbolizações originais em doutrinas podia conduzir a uma deformação da existência, caso o contato com a realidade tal como experienciada fosse perdido e o uso dos símbolos de linguagem engendrados pelas experiências e simbolizações originais degenerasse em um jogo mais ou menos vazio (RA, 123).

A história acontece a seres humanos, não a ideias; assim Voegelin resumia o abandono da concepção de história como processo independente da consciência humana. A tarefa do cientista político é libertar os problemas da canga de métodos inadequados. A recuperação da substância da ação humana é a tarefa da teoria que caminha na direção do realismo espiritual.⁹ (cf. Hopi I, 23). Depois de reformular a problemática Voegelin começou a se dedicar a sua obra *Ordem e História*. A elaboração da *História das Ideias Políticas* não foi em vão, pois cumpriu a função de familiarizar Voegelin com as fontes históricas; e o seu estudo é imprescindível para o estudioso da obra voegeliniana, uma vez que o autor constantemente se refere à *História das Ideias Políticas* nas suas obras posteriores.

2.3 O SIMBOLISMO FARAÔNICO DOS IMPÉRIOS COSMOLÓGICOS

Agora vamos entender qual a experiência que engendrou o simbolismo messiânico; e, num segundo momento, como o simbolismo messiânico foi deformado e distanciado da sua experiência primordial. No livro *Israel e a Revelação*¹⁰, Voegelin realizou uma importante pesquisa sobre as sociedades cosmológicas e a formação de Israel na sua existência sob Deus.¹¹ O estudo das civilizações cosmológicas foge ao escopo desta pesquisa, mas algumas referências são importantes para entendermos o contexto em que surgiu o símbolo do Messias, por isso, iniciaremos o nosso estudo fazendo algumas considerações sobre o simbolismo faraônico.

Sociedades cosmológicas são aquelas que se ordenam em analogia à ordem do cosmos. Segundo Voegelin, o mito cosmológico “é geralmente a primeira forma simbólica criada pelas sociedades quando elas ultrapassam o nível de organização tribal” (OH I, 60). A razão da ordem cosmológica é a necessidade da existência humana encaixar-se em uma ordem mais abrangente para sobreviver, assim, “os ritmos vegetativos e as revoluções celestes funcionam como modelos para a ordem estrutural e procedural da sociedade” (OH I, 50). Voegelin estudou as sociedades do antigo Oriente Próximo: Mesopotâmia, Império

⁹ Usaremos o termo “realismo espiritual” para designar a atitude do pensador político, dos séculos XIV e posteriores, que tem de se distanciar sozinho em termos intelectuais, e às vezes também em termos práticos, das instituições políticas circundantes porque não atribui a elas funções representativas da vida do espírito que ele vivencia como real em si mesmo (Hopi III, 84-85).

¹⁰ VOEGELIN, Eric. **Ordem e história: Israel e a revelação**. Trad.: Cecília C. Bartolotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

¹¹ Começamos nossa história da ordem não com Israel, mas com os impérios mesopotâmico e egípcio, porque, em retrospectiva, a busca por ordem no ambiente dos símbolos cosmológicos pareceu ser a primeira fase da busca pela verdadeira ordem do ser que foi levada um passo adiante por Israel (OH I, 179).

Aquemênida e o Egito, as sociedades cosmológicas que antecederam os dois grandes saltos no ser:¹² o *pneuma* dos profetas hebreus e a *noesis* dos filósofos gregos.¹³ O Egito foi a civilização que mais se diferenciou¹⁴ ao esboçar uma ruptura com os símbolos cosmológicos, porém, “a cultura cosmológica do Egito nunca foi efetivamente rompida por desenvolvimentos antropológicos ou soteriológicos” (OH I, 104). O Egito, como outras civilizações cosmológicas, estava inserido na experiência de consubstancialidade.¹⁵ A singularidade do Egito foi a sua experiência de consubstancialidade estar fundada na ordem divina com a ordem faraônica. “Sem um faraó, não só o país cairá em desordem política, como também o povo se afastará da justiça do ser divino” (OH I, 119).

Porém, escreve Voegelin:

Precisamos abordar agora o aspecto mais intrigante do simbolismo faraônico, a divindade do rei. O reinado divino é um fenômeno raro. Ocorre no Egito, mas, exceto em casos dispersos, não ocorre na Mesopotâmia nem em qualquer outra das principais civilizações cosmológicas. Antes que se possa tentar uma interpretação, o próprio fenômeno precisa ser claramente compreendido. Um rei divino não é um deus que assumiu forma humana, mas um homem em que um deus se manifesta. O deus permanece distintamente em sua própria esfera de existência e apenas estende, por assim dizer, a sua substância para o governante. Um contemporâneo inteligente, Heródoto, que pôde fazer perguntas a sacerdotes egípcios e que, provavelmente, tinha mais prática de lidar com deuses do que nós temos hoje, confirma a condição estritamente humana do faraó (OH I, 119).

Esse ponto deve ser mantido em mente com firmeza, pois, diferencia-se do advento da revelação do deus encarnado. “O faraó, assim, não é um deus, mas a manifestação de um deus; (...) e, não para todos os homens, mas apenas para o povo egípcio” (OH I, 120). A civilização egípcia se diferenciou mais na exploração especulativa dentro do limite da consubstancialidade, mas o movimento diferenciador não rompe com o politeísmo.¹⁶ A ordem

¹² “Salto no ser” é o termo de Voegelin para o processo no desvelar da verdade da existência. Descreve um salto no ser como um “salto qualitativo” no descobrimento da verdade, em vez de um crescimento de compreensão no mesmo nível (cf. FEDERICI, 2011, p.208).

¹³ Quando a descoberta da alma ocorreu na civilização helênica, o homem viu-se em sua imediação sob um Deus transcendente. Estavam criadas as condições para a fusão da filosofia grega com os discernimentos religiosos alcançados nos caminhos históricos de Israel e do cristianismo (OH I, 88).

¹⁴ “Diferenciação” é o processo pelo qual a verdade da existência é entendida e articulada de um modo mais completo e profundo. Platão, por exemplo, diferencia realidade transcendente como uma presença na alma denotada por termos como “*noûs*” e “*helkein*”. A compreensão mais compacta de transcendência nas sociedades cosmológicas compreendia o universal como um poder no cosmos (cf. FEDERICI, 2011, p.194).

¹⁵ “Consubstancial” é a participação de vários níveis de realidade, como, por exemplo, no caso do *noûs*, através do qual são experienciadas tanto a presença humana como a divina (cf. FEDERICI, 2011, p.192).

¹⁶ A natureza da substância divina que é manifesta nas classes existencialmente inferiores de seres [como os animais] torna-se o objeto de investigação, e a exploração leva – somos inclinados a dizer que inevitavelmente – a uma determinação da substância como “una” e como “espiritual”. Considerando esse resultado, é legítimo falar de uma evolução egípcia no sentido do monoteísmo na medida em que se permaneça ciente de que o pluralismo das manifestações divinas no mundo não é de fato rompido por uma experiência de transcendência (cf. OH I, 134).

faraônica como sintonização de uma sociedade com o ser divino é revelada na teologia menfita. Quando o império se desintegrou institucionalmente no final da VI Dinastia, a esperança ainda estava num faraó que pudesse restaurar o império à sua glória original. Mas a literatura egípcia “nunca revela uma personalidade religiosa que pudesse ter se tornado o centro de uma nova vida comunitária para além dos limites da civilização cosmológica” (OH I, 143). Na civilização egípcia, não surgiu um novo homem guiado pelo deus que não se manifestava em nenhuma outra parte senão no movimento amoroso de sua alma, que poderia tê-lo lançado à tarefa de criar um governo que se apoiasse menos na divindade cósmica das instituições e mais na ordem das almas dos homens que vivem sob elas (*cf.* OH I, 143).¹⁷

Na crise da civilização egípcia a mediação da substância divina por meio do faraó chegou a ser rompida, mas a forma cosmológica não, e a esperança ainda estava em um faraó que pudesse ordenar o Egito. No Novo Império, Akhenaton foi o faraó que reformou o culto e voltou a trazer esperança para os egípcios. “Ele foi o primeiro reformador religioso claramente distinguível como indivíduo, não só na história do Egito, mas na humanidade” (OH I, 149). Como a ordem egípcia fora mais de uma vez mal administrada pelos governantes, o prestígio do regime político do faraó tinha diminuído em relação ao regime duradouro dos deuses. “Se ele não mais brilhava com o fulgor primordial do conquistador e do criador, irradiava a luz mais suave do salvador e benfeitor. Essa qualidade messiânica do governante individual torna-se tangível nas fontes desde o século XXII a.C.” (OH I, 150).

o faraó [é] responsável pela desordem; quando os homens se comportam mal, eles ainda assim estão executando o desejo do governante. O caráter do faraó individual, desse modo, torna-se a condição para a paz doméstica. Da profundidade do infortúnio surgirá, então, a esperança de um governante messiânico que, por suas qualidades pessoais, traga dias mais felizes (OH I, 151).

Embora seja possível identificar uma fraseologia messiânica em que o faraó é o rei-salvador, a posição do faraó como o mediador exclusivo entre deus e o homem foi restabelecida com fúria após Akhenaton. A religiosidade pessoal do povo, que vinha

¹⁷ A especulação do Logos egípcio não deve causar surpresa, uma vez que diferenciações desse tipo são possíveis dentro de toda forma civilizacional. Só seria surpreendente se tivesse “aparecido um homem, enviado por Deus, cujo nome era João: que veio com o propósito de testemunhar, de dar testemunho de Luz, para que todos os homens pudessem crer por intermédio dele” (Jo, 1,6-7). Pois isso não seria uma questão de especulação dentro da forma do mito, mas um rompimento experiencial com a forma cosmológica e uma abertura da alma para a transcendência. O Logos da teologia menfita criou um mundo que era consubstancial com o Egito; mas o Logos de João criou um mundo com a humanidade mediada sob Deus. O Logos joanino teria rompido a mediação faraônica; ele não poderia ter unificado e fundado o Egito; ao contrário, teria destruído a sua ordem (OH I, 142).

crescendo desde o Primeiro Período Intermediário,¹⁸ viria a ser desviada para Tutankamon como o deus sobre a terra, pois o súdito não tinha acesso ao deus diretamente, somente através do faraó.¹⁹ Analisando o simbolismo faraônico, pode-se notar até que ponto a diferenciação na direção da antropologia e da metafísica podem chegar sem romper a forma cosmológica.

2.4 O MESSIAS DOS PROFETAS

Nem as repetidas crises do Egito imperial, nem a ascensão e queda dos impérios mesopotâmicos puderam romper a fé numa ordem cósmico-divina de que a sociedade era parte. O contraste entre a duração da ordem cósmica e a duração da ordem social não deixou de ser observado, mas a observação não penetrou na alma da civilização egípcia e não levou a novas ideias com referência à ordem da humanidade sob Deus. Catástrofes políticas continuaram a ser entendidas como acontecimentos cósmicos decretados pelos deuses. No entanto, se a especulação do mito egípcio não foi suficientemente forte para romper o laço da ordem faraônica, foi em sua época que o laço foi rompido. De acordo com as tendências recentes de conjectura, entre 1320 e 1205 a.C, ocorreu o Êxodo de Israel do Egito. Ramsés II teria sido o faraó da opressão, e o seu sucessor, Merneptah, o faraó do Êxodo. No momento em que os próprios egípcios forçavam o seu simbolismo cosmológico até os limites sem serem capazes de romper os laços de sua compactação, Moisés conduziu seu povo da escravidão sob o faraó para a liberdade sob Deus (*cf.* OH I, 161-162).

Moisés e alguns clãs hebreus fugiram para o deserto e lá encontraram o seu Deus e se depararam com um grande impasse: pela sintonia com a ordem cósmica, os fugitivos não conseguiram encontrar a vida que procuravam. O cosmos não era mais o império que ascende e cai sem mais significado do que uma árvore que cresce e morre. A fuga não os levou a lugar algum, até que pararam para encontrar a sua orientação além do mundo. Quando o mundo se tornou um deserto, o homem estava, finalmente, na solidão em que podia ouvir de forma atroz a voz do espírito que já o impeliu e o salvou da escravidão. Moisés e suas tribos

¹⁸ De acordo com John A. Wilson em *The Burden of Egypt*, VII-XI dinastias (2200-2050 a.C).

¹⁹ A atmosfera “moderna” de individualismo, de excitação intelectual, de realismo na arte, de humanização do cerimonial da corte e de um nervosismo civilizacional geral geraram uma tentação de encontrar nas reformas de Akhenaton mais do que elas contêm. Sem dúvida, o rei foi um indivíduo extraordinário. Ainda assim, quando se levam em conta todos os aspectos, a sua obra revela mais o impasse do simbolismo faraônico do que um novo começo. Ele foi um esteta místico de alta posição e conseguiu animar a forma [do mito egípcio], pela última vez, com seu fervor espiritual (OH I, 157).

escutaram e aceitaram a voz de Deus no deserto e submeteram-se ao seu comando; tornaram-se, assim, o Povo Escolhido por Deus. (cf. OH I, 162).

O que surgiu do Deserto foi algo distinguido das civilizações da época. Foi um povo que se moveu pelo cenário histórico enquanto vivia em direção a uma meta que estava além da história. Esse modo de existência era ambíguo e cheio de perigos de descarrilamento, pois seria muito fácil a meta além da história fundir-se com metas a serem alcançadas dentro da história. O descarrilamento aconteceu logo no início e encontrou a sua expressão no símbolo de Canaã, a terra da promessa. O símbolo era ambíguo porque no sentido espiritual Israel havia alcançado a terra prometida quando fugiu da escravidão cosmológica do Egito. Mas, pragmaticamente, a vida no deserto era difícil e frugal; ainda estava por vir um reinado salomônico com as mesmas formas institucionais do Egito ou da Babilônia; e desastres políticos se abateram sobre Israel como sobre qualquer outro povo na história. A terra prometida só pode ser alcançada movendo-se sobre a história, mas não pode ser alcançada na história. O Reino de Deus vive em homens que vivem no mundo, mas não são do mundo. A ambiguidade de Canaã afetou não só a estrutura da história israelita, mas o curso da história em geral. (cf. OH I, 164).²⁰

Sobre a estrutura da história a partir de Israel, Voegelin escreve:

Apenas Israel constituiu-se registrando a sua própria gênese como povo como um evento com significado especial na história, enquanto as outras sociedades existiram na forma do mito cosmológico. A história, concluímos portanto, é uma forma simbólica de existência, da mesma classe que a forma cosmológica; e a narrativa pragmática é, na forma histórica, o equivalente ao mito na forma cosmológica. Assim, será necessário distinguir sociedades políticas de acordo com a sua forma de existência: a sociedade egípcia existiu em forma cosmológica, a sociedade israelita em forma histórica (OH I, 175).²¹

²⁰ O breve esboço dos problemas suscitados pelo aparecimento de Israel na história sugere uma considerável quantidade de complicações nos detalhes. Há dificuldades de cronologia; há a relação entre hebreus, Israel, Judá e os judeus; a relação entre Israel e a sociedade siríaca circundante, cuja importância nos foi revelada por recentes descobertas arqueológicas; a relação entre a narrativa bíblica e histórica que pode ser reconstruída a partir de evidências externas; e, por fim, a relação entre história pragmática e espiritual que fluiu para o problema cristão da história profana e sagrada. Essas questões deveriam ser obstáculos suficientes para um estudo da ordem peculiar de Israel. Mas elas são ainda mais complicadas pelo estado e pela história de nossas fontes literárias. Devem ser levadas em conta as transformações pelas quais as antigas tradições de Israel passaram na redação pós-exílica; as deformações de significado causadas por canonização e interpretações rabínicas e cristãs; as sutis mudanças adicionais de significado impostas ao texto hebraico da Bíblia pelas traduções para o inglês desde o século XVI d.C., mudanças que se petrificaram como convencionais a tal ponto de que mesmo as traduções contemporâneas da Bíblia não ousam se afastar delas; e por fim, a nuvem de debate levantada por um século de críticas mais elevadas e menos elevadas que se assentam em espessas camadas de controvérsia sobre cada problema. (...) É perigosamente fácil ser engolido pelo Xeol da história e da filologia. Para evitar tal destino, vamos passar ao largo da controvérsia e avançar direto para o grande problema que se encontra em sua raiz, ou seja, para a criação da história por Israel (OH I, 164).

²¹ “História”, então, poderia significar tanto a dimensão do tempo objetivo em que as civilizações seguem o seu curso como a forma interna que constitui uma sociedade. [...] A “eterna recorrência” é parte da própria forma cosmológica – não é uma categoria da historiografia, nem jamais terá um historiador. Uma sociedade política

A história como o presente sob Deus foi a forma de existência interior de Israel, que poderia ser perdida se o povo desertasse de Deus e de suas instruções. Sempre que ocorresse uma crise seria função do profeta, o *malakh*, lembrar ao povo as suas obrigações e restaurar a aliança, *berith*, com Deus, *Yahweh*. A situação dos profetas era desesperadora, pois estava carregada das complicações da existência espiritual e pragmática de Israel. Quando os profetas conseguiam ordenar espiritualmente o povo, colocavam em perigo as relações diplomáticas de que dependia a sobrevivência do país. O presente sob Deus havia se tornado um impasse suicida quando concebido como a instituição de um pequeno povo em oposição aos impérios.

Hoje é necessário um esforço de imaginação para entender que os profetas estavam preocupados com a ordem espiritual de um povo concreto, do povo com quem *Yahweh* havia entrado na *berith*. Nas condições da história de Israel, a concretude de sua tarefa punha-nos diante de problemas que jamais foram resolvidos. Por um lado, a experiência profética movia-se em direção à clareza do entendimento que *Yahweh* era não só o único Deus ao lado de quem Israel não deveria ter nenhum outro deus, mas o único Deus para todos os homens além de nenhum outro deus existia (OH I, 413).²²

Moisés²³ foi o profeta que tirou Israel do Egito e recebeu a revelação de Deus no Monte Sinai; foi aquele que se defrontou com Faraó e insistiu para que ele obedecesse à vontade de *Yahweh*. O profeta diante do rei tornou-se um paradigma: é a situação típica de outros profetas e reis como Samuel e Saul, Natan e Davi, Elias e Acab. O combate entre Moisés e o faraó culmina com a vitória do primeiro e as características do faraó - o rei - foram atribuídas aos profetas. Moisés é de fato o Messias-salvador que tirou o seu povo da

que compreende a sua ordem como uma participação na ordem cósmico-divina não existe, por essa razão, em forma histórica. [...] As civilizações cosmológicas, embora não em forma histórica, não são de modo algum destituídas de história (OH I, 178).

²² Os profetas encontravam-se divididos pelo conflito entre universalismo espiritual e paroquialismo patriótico que estivera presente desde o início na concepção de um Povo Escolhido. [...] A tensão viria a atingir proporções trágicas quando se tornou plenamente consciente, no símbolo exílico no Dêutero-Isaías, [de Israel como] o Servo Sofredor da humanidade (OH I, 413).

²³ O Moisés apresentado como o pronunciador dos discursos deuteronômicos é, sem dúvida, um produto de imaginação mítica. Ele deve ser eliminado – e mais ainda o Moisés inflado que aparece como autor da Torá pentateuca. A operação, embora drástica, não deve gerar dúvidas, porém, quanto à historicidade de Moisés; pois o mito de Moisés não faria sentido, nem poderia ter se consolidado no povo de Judá no século VII a.C., se não tivesse sido enxertado na tradição viva do Moisés histórico (OH I, 438). E, ainda, a grande questão do “Moisés histórico”, que agita os estudiosos modernos, deve ser considerada de importância secundária em comparação com a questão real, ou seja, o esforço profético de recuperar, para o Povo Escolhido, uma presença sob Deus que estava a ponto de ser perdida. Foi para estabelecer o seu significado, conforme constituído pelos acontecimentos sinaíticos, que autores desconhecidos elaboraram as tradições que estavam preservadas em lendas de cultos, poemas e relatos em prosa de modo a produzir os dramas pragmaticamente engrandecidos [da narrativa bíblica] (OH I, 483).

escravidão. Nunca teria havido um filho primogênito se Deus tivesse que contar apenas com o povo; nunca teria havido um Israel sem a liderança de Moisés.²⁴

Outro personagem histórico importante para entendermos como formou-se o problema messiânico é Davi, o símbolo de Messias foi transferido de Moisés para Davi. Como já mencionamos, Israel e seus profetas viviam em constante tensão para harmonizar a ordem espiritual e a ordem temporal que havia surgido. Israel teve de ser ameaçado de extinção pelos filisteus para aderir à monarquia como os outros povos.²⁵ Ocorreu, assim, a instituição do reinado de Saul, antecessor de Davi. A época de Saul e Davi não era mais a época dos grandes profetas de Moisés, os profetas tinham o carisma extático, mas não o carisma do guerreiro e do político. “Um profeta não podia se tornar rei, mas um rei podia, ocasionalmente, estar suscetível ao contágio extático” (OH I, 290).²⁶ A narrativa tende a apresentar a monarquia de Saul como instituída por *Yahweh* e não criada pelo povo ou pelo próprio Saul.²⁷ A unção de um rei era costume geral no Oriente Próximo, mas adquiriu um significado específico com Saul, pois foi um sacramento objetivo. O narrador teve o cuidado de ressaltar que *Yahweh*, não o profeta Samuel, ungiu o rei Saul. “A monarquia foi instituída por *Yahweh*. O rei era um Messias, o Ungido do Senhor” (OH I, 286). A tensão que ocorreu com a mudança de um

²⁴ A transformação dos diferentes e recalcitrantes clãs hebreus no Israel de *Yahweh* deve ter levado algum tempo, bem como exigido os esforços de uma personalidade forte. Isso pressupõe a existência do homem que poderia levar o povo ao presente sob Deus porque havia ele próprio entrado nesse presente. Além disso, a fórmula de Israel como Filho de Deus não poderia ter sido inteligível e eficaz se o povo não tivesse sido penetrado em certa medida pela civilização egípcia; e sua criação, em particular, aponta para um homem que viveu tão intensamente como um egípcio que pôde conceber esse povo em sua plena estatura como a supressão da ordem faraônica (OH I, 447).

²⁵ Como os clãs não conseguiam lidar com o poder filisteu, a autoridade e o prestígio dos chefes devem ter sido abalados, enquanto, de modo correspondente, o líder guerreiro e o rei adquiriram as características de salvadores nacionais (OH I, 284).

²⁶ As consequências da tensão são suficientemente sérias quando a ordem de uma comunidade tem de se apoiar num acordo entre intérpretes extáticos articulados. E são ainda mais sérias quando a tensão ocorre dentro da alma de um homem, como aconteceu na de Saul. Um homem do seu tipo extático-ativo não só se sentirá responsável por traduzir a força difusa em ação régia concreta, como também sofrerá com estados de indecisão e ansiedade em momentos críticos, quando uma ação decisiva seria exigida, mas a força espiritual refluía. Ele caía em períodos de melancolia pensativa, para os quais encontrava alívio na música de Davi, depois era novamente tomado por acesso de desconfiança assassina contra o rapaz (OH I, 290).

²⁷ O filho de Cis, Saul, foi enviado por seu pai para recuperar as jumentas que perdeu; não as tendo encontrado, ele acabou recorrendo, em última instância, a um “vidente”, um *roeh*, de nome Samuel (1Sm 9,1-14). Samuel, porém, havia recebido no dia anterior uma revelação de *Yahweh* de que deveria ungir o jovem como líder de Israel e seu libertador do poder dos filisteus (15-16). Samuel obedeceu à ordem e, por intermédio dele, o instrumento divino, Saul foi ungido por *Yahweh* (10,1). Na fala subsequente, Samuel ordenou que Saul seguisse para *Gabaá*, uma cidade onde estava situada uma guarnição ou uma estela filisteia (a leitura é incerta) e, lá, agisse “de acordo com as circunstâncias”, porque Deus estava com ele (10,7). A tradição está mutilada nesse ponto, mas a passagem provavelmente referia-se à derrubada da estela triunfal filisteia que marcou o início da ascensão israelita. Ao se aproximar de *Gabaá*, Saul encontraria um grupo de profetas (*nebi'im*) trazendo uma lira, um tamborim, uma flauta e uma harpa; eles estariam profetizando (10,5). O espírito (*ruah*) de *Yahweh* desceria sobre ele; ele também profetizaria e seria transformado em “outro homem” (10,6). Tendo recebido essas instruções de Samuel, Saul seguiu seu caminho, “Deus deu-lhe outro coração” e os sinais previstos aconteceram naquele dia (10,9) (OH I, 285).

governo de juízes e profetas em Israel para um governo de reis deve ser mencionada, pois o rei de Israel era o próprio Deus, *Yahweh*. Os juízes e profetas enxergavam a monarquia como uma deserção do reinado de *Yahweh*, mas, ao mesmo tempo, sabiam da importância de um rei para Israel manter as suas relações diplomáticas com os outros povos. A situação encontra um equilíbrio temporário no dever do rei de servir e escutar a *Yahweh*. Assim, “das guerras com os filisteus e das vitórias davídicas surgiu a experiência de um Rei Escolhido que, em caso de conflito, assumia a precedência sobre o Povo Escolhido” (OH I, 329). O rei tornou-se mediador da ordem profética no mesmo sentido em que um faraó era o mediador da ordem divina para o seu povo.

O conflito entre Moisés e a ordem faraônica modificou o Egito para sempre, pois quando o Faraó libertou Moisés e seus clãs, teve de reconhecer que existia um poder maior que o faraônico. O poder do Deus que seria reconhecido depois não como o Deus do Egito ou o Deus de Israel, mas o Deus da humanidade. Pode-se considerar que uma tendência messiânica começa a se formar quando fica evidente na literatura profética que nunca teria havido Israel se Deus tivesse de contar apenas com o seu povo, nunca teria havido Israel sem a liderança de Moisés. Na evolução para a liderança de Davi, outras características entram na simbologia do Messias, Davi era o líder guerreiro com seu exército israelita. A tensão de implantar a monarquia em Israel se intensificou com o reinado de Saul e depois com o reinado de Davi, como poderia haver outro rei além de *Yahweh*? “Quando Moisés trouxe Israel do Egito, ele tirou o novo filho de Deus das águas em que o filho antigo perecia; e, agora, *Yahweh* tira das águas um governante que se assemelha ao Filho de Deus faraônico” (OH I, 451). Teria Israel sido rebaixado e o Faraó ressuscitado? Teria o símbolo do Filho de Deus dado uma volta inteira e retornado ao governo cosmológico?

Para compreender a questão, precisamos primeiro perceber que a evolução até o Filho de Deus davídico foi uma das possibilidades inerentes ao conflito mosaico com a ordem faraônica. O êxodo dos clãs hebreus, como enfatizamos, foi mais do que uma libertação nacional no sentido romântico. O governante egípcio não teve de libertá-los por causa de algum princípio de autodeterminação nacional, mas para deixá-los deslocar sua sujeição para o serviço de *Yahweh*; ele teve de reconhecer *Yahweh* como o Deus que emitiu a ordem. A ordem cósmico-divina do Egito foi suprimida; e a libertação de Israel implicou o reconhecimento da ordem histórica de *Yahweh* em que o novo filho de Deus tinha o primeiro lugar. O deus de Moisés não era só o Deus de Israel, mas da humanidade; quando Moisés conduziu seu povo para o deserto, o resultado não foram dois povos em coexistência política sob diferentes deuses, mas uma única dispensação histórica com seu centro no Povo Escolhido. Apesar das aparências, essa nova ordem espiritual estabelecida por Moisés não foi abolida pela monarquia davídica. A ordem javista de história no sentido mosaico, bem como as relações entre *Yahweh* e seu povo permaneceram intactas quando Israel, sob a pressão da necessidade, teve de adotar um rei como as outras nações.

Pode-se falar no máximo de uma deformação da organização teopolítica original pela intrusão de um Filho de Deus régio no sistema de símbolos (OH I, 451).

A existência livre do povo sob *Yahweh*, sem dúvida, foi deformada quando o Filho de Deus – Israel – adotou um segundo Filho – um rei – como seu governante. Porém, a tensão fica menos incongruente se considerarmos que a existência de Israel como Filho de Deus coletivo era uma deformação da ordem da humanidade sob *Yahweh*. Deveria o Povo Escolhido ser destacado em relação ao resto da humanidade? Deveria o “Egito” ser permanente uma civilização cosmológica para dar ao Povo Escolhido uma sensação agradável de superioridade? “No processo do espírito, o Filho de Deus teve de se tornar pessoal novamente, sem se tornar um Faraó, a fim de romper o coletivismo de Israel e liberar as potencialidades universalistas da ordem javista” (OH I, 452). E o reinado davídico foi providencial nesse processo, “o simbolismo real tornou-se o veículo de esperanças messiânicas no espírito de *Yahweh* depois que a instituição da monarquia [em Israel] desapareceu sob os golpes da história” (OH I, 452).

Os versículos 47 ss. do Salmo 18 são atribuídos ao período davídico e são relevantes numa reelaboração posterior de tendência messiânica:

Viva *Yahweh*, bendito seja o meu rochedo,
seja exaltado o meu Deus salvador,
o Deus que me conhece as vinganças
e submete os povos a mim!

Livrando-me de inimigos furiosos
tu me exaltas sobre os meus agressores,
e me libertas do homem violento.

Por isso eu te louvo entre as nações, *Yahweh*,
e toco em honra do teu nome:
“Ele dá grandes vitórias ao seu rei
e age pelo seu ungido com amor,
por Davi e sua descendência para sempre”

(SALMOS. In: BÍBLIA. PORTUGUÊS. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2002. Cap. 18, vers. 47-51, p. 880).

O Filho de Deus como rei não destruiu a ordem de Moisés, e sim serviu à expansão do universalismo que ela continha em sua compacidade. A continuidade da expressão simbólica e das experiências - da fundação mosaica à expansão messiânica - fica clara quando comparamos a conclusão do Salmo 18 com uma passagem de Hebreus 13,21 (*cf.* OH I, 452):

O deus da paz, que reconduziu dentre os mortos aquele que se tornou, pelo sangue de uma aliança eterna, o grande *Pastor das ovelhas*, nosso Senhor Jesus, vos torne aptos a todo bem para fazer a sua vontade; que ele realize em nós o que lhe é agradável, por Jesus Cristo, ao qual seja dada a glória pelos séculos dos séculos! Amém (Hb 13,20).

(HEBREUS. In: BÍBLIA. PORTUGUÊS. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2002. Cap. 13, vers. 20, p. 2101).²⁸

Moisés move-se entre o antigo filho de Deus faraônico e o novo filho de Deus coletivo, entre o império egípcio e a organização teopolítica de Israel. É o homem que – na ordem da revelação – prefigurou, mas não figurou o Filho de Deus. A criação de Israel como o povo sob Deus começa com a mensagem de *Yahweh* a Moisés, prossegue para a Aliança e conclui-se com a constituição do povo sob o Decálogo; porém, nos reinados de Saul, Davi e Salomão, os reis e o povo de Israel começaram a violar a constituição do Decálogo. Nesta fase da história israelita os profetas exercem um papel importante. O profeta Jeremias preocupa-se com a existência teopolítica de Israel, a monarquia, e com as violações da constituição do Decálogo. Jeremias advertia-os a não roubar, não matar, não cometer adultério e não oferecer sacrifícios a outros deuses; rejeitava os deuses cósmicos como inúteis, mas o povo rejeitava – não como inútil – mas como imperfeito, um Deus em Verdade transcendente ao mundo; os deuses que eram falsos para Jeremias não eram tão falsos para um Israel que tanto queria ser um Povo Escolhido como ser um povo como os outros. O Deus dos profetas, “teria de se separar de um povo que entendia o fato de ter sido escolhido como não mais do que um bônus agradável que se somava à sua existência cosmológica não renegada” (OH I, 497). O povo não vivia na tensão de ordem temporal e espiritual como os profetas, e sim na tensão entre o mito cosmológico e uma ordem javista que ainda carecia seriamente de clareza quanto às relações entre o espírito e o mundo.

2.4.1 A fé metastática

Os profetas tentaram, então, esclarecer o significado da revelação sinaítica e manter a aliança com *Yahweh*. Um problema sinalizado por Voegelin é a fé metastática do profeta

²⁸ O Ungido de *Yahweh*, que primeiro foi o rei de Judá e depois o Messias dos profetas, tornou-se, por fim, o Cristo em sua glória pelos séculos e séculos. E de Cristo um raio de luz cai sobre o passado para iluminar Moisés, pois, entre as várias alusões ao Antigo Testamento na passagem citada acima, há uma, a referência a Isaías 63,11, que liga Jesus a Moisés: Jesus é o pastor do rebanho que é trazido do mar com seu povo. Ele é “o que é tirado” dos mortos por Deus; e, ao mesmo tempo, “o que tira” seu povo realizado nele, como instrumento divino, o que é agradável a Deus. Pelos caminhos tortuosos do simbolismo messiânico, as características de Moisés na dinâmica da ordem divina tornam-se, agora, as características de Jesus; e, inversamente, as características do Filho de Deus são as de Moisés (OH I, 452-453).

Isaías, ou seja, a confiança por si só, sem operações materiais.²⁹ Esse problema tornou-se real quando Isaías exigiu que a “Casa de Davi”, isto é, o rei e a sua corte não confiassem no exército ou nos auxiliares egípcios, mas “consultassem *Yahweh*”, ou seja, o próprio Isaías. Quando os profetas exigiram que Israel permanecesse passivo diante de uma guerra e deixassem *Yahweh* encarregar-se da luta, foi inevitável que surgissem dificuldades no conflito entre a exigência profética e as necessidades da existência mundana. “Os profetas, em seu desespero por Israel, entregaram-se a sonhos metastáticos, em que a tensão da ordem histórica era abolida por um ato divino da graça” (OH I, 519). Aqui se faz necessário esclarecer a diferença entre “fé” e o que Voegelin chama de “magia”. Reprimir o sinergismo humano não é magia no sentido de uma ação humana que pretenda compelir uma ação favorável das forças divinas, porém, o conselho de Isaías “não é calculado para perder a guerra a fim de ganhar algo mais importante do que a vitória terrena, mas, ao contrário, para vencer a guerra por meios mais seguros do que um exército” (OH I, 506). Com Isaías a distância entre o plano divino e a ação humana tornou-se tão aguda que toda assistência pragmática na execução do plano é considerada uma desconfiança. E o que a caracteriza como mágica deve-se ao fato de que o próprio plano divino foi trazido para dentro do conhecimento do homem. Esse conhecimento paralisa a necessidade da ação no mundo, pois, se a ação do homem não conseguirá nada além do que Deus pretende fazer sozinho, ela pode de fato ser considerada como uma desconfiança perante Deus. “O que pode ser observado aqui em formação lembra antes o fenômeno posterior da gnose” (OH I, 506).

Podemos dizer que o conflito entre a experiência de tipo cosmológico e a forma histórica de existência de Israel cria o problema do profeta Isaías, que tentou fazer do salto no ser,³⁰ um salto para fora da existência em direção a um mundo divinamente transfigurado para além das leis da existência mundana, ou seja, tentou redivinizar o mundo na forma histórica de existência.³¹ A principal diferença entre fé e magia deve-se ao elemento chamado “conhecimento” e a necessidade de “transfiguração”. Abre-se um abismo entre o mundo como

²⁹ Embora o elemento predominante dessa correlação seja “a forte fé na bênção divina”, a segurança de que “ninguém depositou sua confiança em *Yahweh* em vão”, é também um “componente utilitário”, ou seja, a convicção de que a prosperidade é a recompensa pela fé, tem algo a ver com magia na medida em que pode ser entendido ou como uma magia espiritualizada ou como uma fé que mergulhou no nível da magia. Todavia, como quer que seja interpretada, essa magia secundária sequer diferenciação anterior de confiança num Deus transcendente a partir das experiências compactas de presença divina, bem como de um poder humano que pode influenciar o poder divino consubstancial (OH I, 505).

³⁰ O salto no ser não é um salto para fora da existência; a ordem autônoma deste mundo permanece o que ela é, mesmo quando o Deus único transcendente ao mundo é revelado como a fonte suprema de ordem no mundo, bem como no homem, na sociedade e na história (OH I, 507).

³¹ A existência em forma histórica pressupõe a existência do Deus transcendente ao mundo, bem como o fato histórico de sua revelação (OH I, 518).

ele é e o mundo como ele será quando tiver sido transfigurado. Devemos fazer um esforço de imaginação para compreender o estado da psique de um profeta Isaías “em que a experiência de ritmos cósmicos, no contexto da forma histórica, dá nascimento à visão de um mundo que mudará sua natureza sem deixar de ser o mundo em que vivemos concretamente” (OH I, 507). Voegelin introduz o termo “*metástase*”, para designar a mudança na constituição do ser contemplada pelos profetas.

A vontade de transformar a realidade em algo que, por essência, ela não é, representa a rebelião contra a natureza das coisas conforme ordenadas por Deus. Embora a rebelião tenha se tornado sublime com Isaías confiando que o próprio Deus mudará a ordem do mundo e permitirá que Judá obtenha suas vitórias sem lutar, a fé metastática não se originou com ele, mas era inerente “desde os primeiros momentos da fundação mosaica, à concepção da organização teopolítica com o Reino de Deus encarnado num povo concreto e em suas instituições” (OH I, 508). Era uma tensão latente, que tornou-se virulenta quando ficou evidente que a realidade de Israel não era exatamente um Reino de Deus e não parecia ser um; o que deu origem a uma série de tentativas de fazer a obstinada realidade do mundo, por meio de imaginação e ação metastáticas, conformar-se as exigências do reino. A fé metastática é uma das grandes fontes de desordem, se não a principal, no mundo contemporâneo.

Na variedade de formas simbólicas é reconhecível a substância comum da vontade metastática de transformar a realidade por meio da fantasia escatológica, mitológica ou historiográfica, ou pela perversão da fé num instrumento de ação pragmática. Esse componente metastático tornou-se tão predominantemente no complexo fenômeno do profetismo que, no judaísmo posterior, criou a sua forma simbólica específica na literatura apocalíptica. Assim como o declínio de Israel e Judá foi acompanhado pelas formas de profetismo, o judaísmo da nova era imperial foi acompanhado pelo simbolismo do apocalipse. Além disso, o reconhecimento da experiência metastática é de importância para o entendimento não só da ordem israelita e judaica, mas da história da civilização ocidental até os dias atuais. Embora no principal desenvolvimento do cristianismo, na verdade, os símbolos metastáticos tenham sido transformados nos acontecimentos escatológicos para além da história, de modo que a ordem do mundo recuperou a sua autonomia, o contínuo de movimentos metastáticos jamais foi rompido. Ele circunda, rivaliza e penetra intensamente o cristianismo na gnose e o marcionismo e numa infinidade de heresias gnósticas e antinomianas; e foi absorvido no simbolismo do próprio cristianismo por meio do Antigo Testamento, bem como pelo Apocalipse de São João. Ao longo da Idade Média, a Igreja estava ocupada com uma luta contra heresias de compleição metastática; e, com a Reforma, essa corrente subterrânea veio novamente à superfície numa volumosa enchente – primeiro, na ala esquerda dos movimentos sectários, depois nos movimentos de credo políticos seculares que se propunham a impor a metástase por meio da ação revolucionária (OH I, 509).

Os símbolos metastáticos citados no trecho acima e a sua relação com o messianismo serão tratados no lugar adequado na continuidade deste estudo.

A alma dos profetas foi campo de batalha do conflito entre a ordem da história divinamente desejada e aquela humanamente realizada. A atitude dos profetas nessa batalha, suas ações e paixões, seus discursos e silêncios criaram símbolos de uma validade tão permanente quanto o conflito. “Essa validade deve-se à conspiração de fé e razão. A penetração intelectual dos temas forçou o simbolismo até o ponto em que, sob a concretude sensorial da linguagem profética, os problemas ontológicos tornaram-se visíveis” (OH I, 516). Diante do conflito da ordem revelada e da ordem empírica, os profetas expressavam a palavra de *Yahweh* no simbolismo dual das profecias de punição e salvação. “As profecias do dia terrível destinavam-se a induzir a mudança interior que evitaria a punição; e as profecias da salvação final ofereciam o futuro que se seguiria à mudança interior concreta” (OH I, 516). Porém, as profecias ficam “sem sentido se forem entendidas como simples previsões de acontecimentos futuros, sem nenhuma relação com a sintonização da ordem humana com a divina por meio de mudança interior” (OH I, 516), pois, os profetas expressaram as profecias com o intuito da mudança interior do seu povo; e, o entendimento da profecia como uma informação objetiva sobre o futuro torna-se um problema quando desacompanhada da mudança interior que é exigida; além de tornar-se uma fonte de símbolos metastáticos. Se os profetas, em seu desespero por Israel “entregaram-se a sonhos metastáticos, em que a tensão da ordem histórica era abolida por um ato divino da graça, eles ao menos não se entregaram a pesadelos metastáticos, em que o *opus* fosse realizado por atos humanos de revolução” (OH I, 519).

2.4.2 O Homem escolhido

A fé dos profetas no tempo de desordem da comunidade forçou-os a se oporem à ordem da sociedade e encontrar a ordem de sua existência na palavra pronunciada por *Yahweh*. A situação atingiu seu extremo quando o profeta Jeremias realizou em sua vida o destino de Israel, “porque o ônfalo santo da história se havia contraído do Povo Escolhido em sua existência pessoal” (OH I, 521). Novos símbolos foram encontrados por Jeremias para expressar que o Povo Escolhido fora substituído pelo homem escolhido. O povo recalcitrante não enfraquece a vontade de Deus, mas a vontade de Deus continua com eficácia histórica na ordenação de Jeremias desde a eternidade.³²

³² Quando os profetas movem-se cada vez mais distintamente para a posição de preservadores e restauradores da ordem, seu autoentendimento pode ser ampliado por meio dos símbolos mosaicos, ao passo que a figura de Moisés torna-se mais inteligível por meio do esforço profético de autoentendimento. Em particular, as

A filiação de Deus, tendo se movido de Faraó para Israel, e do povo para o seu rei davídico, chegou, por fim, ao profeta. Embora isso ainda esteja muito longe de ser a revelação cristã de que apenas Deus pode ser o Filho de Deus – o mistério expresso na teologia trinitária e na cristologia – é um grande passo em direção à noção de que a ordem desde a eternidade não é encarnada num povo e em seus governantes na história pragmática. A transferência do simbolismo real para o proscrito institucional Jeremias é um avanço decisivo no esclarecimento do problema messiânico (OH I, 521-522).

O profeta não é mais o fundador e legislador de seu povo, mas algo como um senhor da história de Deus, “instituído” ou “encarregado” das nações e dos reinos. Essa é a conjuntura da história em que Jeremias se torna o único vigário de Cristo. O profeta como “profeta das nações”, tornou-se plenamente articulado apenas em Jeremias, a experiência de *Yahweh* como o Deus universal da história e não mais somente do Povo Escolhido. O problema da ordem histórica sob um Deus universal revela também a preocupação dos profetas com o destino de Israel num cenário mundial ampliado, pois, o reconhecimento de que *Yahweh* é o Deus das nações tanto quanto do Povo Escolhido não abole a posição peculiar de Israel como o centro de onde irradia a ordem da história; o problema de uma possível deserção do Israel empírico continua, pois Deus só pode tornar-se universal se a ordem histórica possuir um ônfalo, um Israel; a ordem da sociedade e da história participa da ordem de Deus na medida em que o Deus universal e transcendente é experimentado como tal. E ainda, se o Povo Escolhido não segue as instruções de *Yahweh* e os reinos de Israel e Judá estão condenados: quem será o portador da ordem histórica do futuro? Que tipo de “povo” sob que tipo de “rei” surgirá como o novo Israel sob a nova aliança? Na ocupação profética com tais questões, a figura de um governante mais satisfatório surge como tema importante, todo o complexo de questões veio a ser chamado de “problema messiânico” (cf. OH I, 522-526).

O termo *problema messiânico*, que se origina em interesses exegéticos cristãos, é justificado na medida em que o simbolismo cristão do Messias de fato evoluiu em continuidade com o simbolismo profético desenvolvido na articulação dessas questões. É enganoso, no entanto, na medida em que os matizes cristãos do termo

vicissitudes do símbolo do *Ebed-Yahweh* esclarecerão o processo em que o significado da autoridade que emana de Deus torna-se mais nítido. E *Ebed-Yahweh* original é Moisés (Js 1,1) e, em sua sucessão, o símbolo aplica-se a Josué (Js 24, 29; Jz 2,8); ele avança em seguida para Davi (especialmente em 2Sm 7) e Salomão (a transferência em 1Rs 3,7); depois, vagueia para os grupos de profetas do século IX (2Rs 9,7) e para os profetas solitários do século VIII (Am 3,7); e é aplicado pela primeira vez a um profeta concreto na expressão “meu servo Isaías” (Is 20,3). Jeremias não a utiliza especificamente para si, porque, com ele, o símbolo tornou-se a designação geral dos profetas (Jr 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15); [...] A movimentação do símbolo reflete a movimentação da autoridade em Israel de Moisés, passando pelo conquistador de Canaã e o fundador do império, para os profetas, até que a concentração da autoridade em si próprio permite que Jeremias use os símbolos portadores de autoridades anteriores, na medida em que parecem adequados, na expressão de sua própria existência profética (OH I, 522-523).

tendem a obscurecer o fato de que os profetas, em seu tempo, não estavam ocupados com a revelação do Logos – pelo qual o mundo ainda teria de esperar cerca de setecentos anos – mas com as características de um governante político de Israel em sua época, ou num futuro próximo a ser medido em poucas décadas. Assim, num estudo crítico da questão, o termo *Messias* carregado como está de conotações cristãs, deve ser evitado sempre que possível. A fim de ser posicionado adequadamente em seu contexto histórico, o problema deve ser expresso nos termos das fontes proféticas. Na continuidade dos símbolos, o caminho deve ser traçado retroativamente do “Cristo Messias” para o grego *christos* da Septuaginta, que traduz o *mashiah* do texto hebraico; e *mashiah* significa “o Ungido”, ou seja, o rei de Israel. Assim, na crise de Israel, os profetas não estavam interessados num Messias, mas na conduta de seus reis; e, quando a conduta pareceu acelerar, em vez de evitar, o desastre eles se interessaram pelo tipo de governante que sucederia o Ungido davídico de Yahweh, assim que alguma forma de organização surgisse novamente do “resto” deixado pela tempestade da história (OH I, 526).

O problema messiânico se originou nas expectativas judaicas de um Messias davídico. Nas suas famosas últimas palavras Davi traça o perfil do verdadeiro governante de Israel:

Foram estas as últimas palavras de Davi:

Oráculo de Davi, filho de Jessé,
oráculo do homem que foi exaltado,
do ungido do Deus de Jacó,
do cantor dos cânticos de Israel.

O espírito de *Yahweh* falou por meio de mim,
a sua palavra está na minha língua.
O Deus de Israel falou,
e a Rocha de Israel me disse:

Aquele que governa os homens com justiça,
governa com o temor de Deus.
Ele é como a luz da manhã ao nascer do sol
na manhã sem nuvens,
que faz brilhar depois da chuva a grama da terra

(2º SAMUEL. In: BÍBLIA. PORTUGUÊS. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2002. Cap. 23, vers. 1-4, p. 464)

Aqui está o governante que é colocado como o mediador entre Deus e o povo; ele é um homem como os outros, no entanto, mais do que os outros – o Ungido – o homem que governa o homem descreve a imagem do verdadeiro governante. Podemos descrever esta imagem como o paradigma platônico, uma ideia que entrará na realidade por meio da *methexis* de um homem nela. “Apenas quando a ideia tiver se tornado realidade num homem, pela participação existencial poderá ser ela pronunciada, como por Davi, com autoridade como o paradigma do governo” (OH I, 528). Davi participa do paradigma e “fala” a imagem que se tornou realidade nele. Com a imagem do governante articulada, ela pode ser convertida um padrão pelo qual a conduta do governante concreto deve ser medida. Essa possibilidade

existiu nas civilizações cosmológicas de forma sincretista, pois, a monarquia de um governo em forma cosmológica teve de encontrar o seu lugar na organização teopolítica criada pela revelação sinaítica. “Assim, embora a monarquia tenha desenvolvido seu ritual cosmológico, a restauração da ordem não se apoiou apenas na catarse anual pelos festivais de culto, mas foi complementada pelas críticas e advertências proféticas dirigidas ao rei” (OH I, 528). O “Homem que governa o homem” teve de se adequar ao modelo apresentado em 2º Samuel 23,1-4; e os profetas que haviam o instituído, poderiam lembrá-lo do modelo quando a sua conduta não o acompanhava. A tensão teocrática entre profeta e rei encontra-se em toda a história da monarquia. Assim

a atmosfera experiencial em que os homens estavam receptivos ao aparecimento de Deus na terra e a tornarem-se os seguidores de Cristo [estava desenvolvida]. Na verdade, já havia uma série de outros símbolos aproximando-se do deus-homem que tornaria o aparecimento de Cristo inteligível para a humanidade civilizacionalmente misturada do império romano: havia os faraós egípcios, os reis-deuses helenísticos e as expectativas judaicas de um Moisés davídico. Todavia, nenhum deles continha o ingrediente específico que fez do cristianismo um escândalo: o retorno do Deus transcendente a um cosmo que havia se tornado não divino e a uma história que havia se tornado humana. Esse abismo entre Deus e o mundo, inerente ao javismo desde a época mosaica, pôde ser transposto ao longo dos séculos israelitas pelas sobrevivências de símbolos cosmológicos, pelos deuses agrícolas cananeus e pelos cultos dos ancestrais; porém, quando as terríveis implicações dessa separação entre Deus e o mundo foram constatadas pelo trabalho dos profetas, e quando os desastres políticos intramundanos deixaram clara a angústia da vida num mundo sem deus, o tempo estava maduro para o retorno de Deus a uma história da qual as forças divinas haviam sido eliminadas de maneira tão drástica (OH I, 297-298).

Depois do Messias-profeta de Moisés e do Messias-guerreiro de Davi, o advento da revelação foi absorvido no simbolismo messiânico e o tudo passou a ser entendido como uma forma de recepção ao Cristo-Messias.

2.5 A ALIANÇA COMO A FONTE DA PERSONALIDADE NACIONAL

A importância de Israel para o mundo surgiu com a aparição de Jesus, o Messias, e com a incorporação do cânone judaico, cuja parte mais importante é a literatura israelita anterior ao exílio, nos livros sagrados da comunidade cristã. Nesta parte, vamos confiar-nos a uma seleção dos elementos que culminam na aparição do Salvador e no corpo da doutrina que, mediante sanção religiosa, “influenciou profundamente o nosso pensamento político moderno” (Hopi I, 146). O principal conceito político israelita é o de *berith*, traduzido na Bíblia como “aliança” ou “pacto”. O *berith* é uma categoria geral também usada nas relações privadas em que a tradução mais adequada é a de “contrato”, mas adquire a sua importância

histórica nas relações especificamente políticas (cf. Hopi I, 147). Os grandes exemplos de *berith* são, naturalmente, o *berith* entre *Yahweh* e os israelitas na montanha do Sinai,³³ e o *berith* entre Israel e Davi quando este foi escolhido rei.³⁴ A história das alianças em Israel é obscura. Constituir uma comunidade como ordem religiosa sob a liderança de *Yahweh* parece ter sido um dispositivo comum em ambiente de nômades, onde as organizações tribais e clãs estavam em fluxo. A ordem religiosa era, aparentemente, o tipo de organização que naquelas circunstâncias tinha as melhores possibilidades de sobrevivência política e militar através da força coesiva superior. “O que emerge à luz da análise teórica como a linha principal da construção política israelita é o grande *berith* do Sinai que instituiu o povo sob *Yahweh*” (Hopi I, 149). A linguagem do *berith* davídico é particularmente reveladora do significado geral do evento.

O simbolismo orgânico indica a ideia do corpo místico que é criado mediante a escolha de uma cabeça para o osso e a carne. O *berith* que institui um rei é o ato que cria a personalidade histórica permanente de um povo. É um ato semelhante em seu significado à escolha de um rei pelas tribos germânicas da Migração dos Povos³⁵ e a semelhante à função do contrato que estabelece o rei na teoria de Hobbes (Hopi I, 150).

Contudo, no relato sacerdotal, a criação da realeza é interpretada desfavoravelmente como violação do *berith* com Deus. A grande ruptura na história israelita é marcada pela transição do *berith* do javismo para o régio. Para Israel se defender contra a aniquilação ameaçadora dos povos vizinhos precisou requerer uma organização militar e política que não poderia ser criada por tribos de camponeses e nômades, conduzidas por carismáticos profetas. A narrativa de Samuel com o grito do povo clamando por um rei “como as outras nações” tem claras implicações, e a consequência foi a criação de uma monarquia que logo ficou centralizada nas cidades, semelhante em sua estrutura à pólis helênica (cf. Hopi I, 150). Nesta situação de perigo crescente diante de poderosos impérios vizinhos e de uma evolução doméstica tão insatisfatória, aparecem os profetas. A atividade profética é principalmente uma profecia do desastre. As linhas principais de ataque são a política externa dos reis, o influxo e renascimento de cultos que não são do javismo e a violação da lei social. “O *berith* é uma aliança entre *Yahweh* e Israel: o povo promete obedecer à lei de *Yahweh* e *Yahweh* promete fazer de Israel a nação santa e preferi-la a todos os outros povos” (Hopi I, 151).

³³ Exôdo 19,3-6. SALMOS. In: BÍBLIA. PORTUGUÊS. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2002. Cap. 18, vers. 47-51, p. 880

³⁴ 2 Samuel 5,3. SALMOS. In: BÍBLIA. PORTUGUÊS. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2002. Cap. 18, vers. 47-51, p. 880

³⁵ Termo que traduz a expressão alemã *volkerwanderung*.

A importância destas leis não deriva tanto do fato de serem realmente observadas – na verdade, eram frequentemente violadas – mas do seu efeito regulador como mandamentos do Senhor, sancionadas pela punição de *Yahweh* em caso de violação. Não são leis criadas pelo homem, mas leis divinas positivas. Seu caráter de lei divina teve consequências de longo alcance na história posterior porque, enquanto lei divina, os códigos sociais israelitas foram acolhidos pela comunidade cristã e, deste modo, o cristianismo escapou de transformar-se em apenas mais um dentre os muitos cultos helenísticos (*cf.* Hopi I, 152).

Possuir a lei completa israelita foi o mais importante recurso da Igreja quando teve que enfrentar a tarefa de ordenar a vida social do império romano. A lei divina positiva permaneceu um tópico maior na teoria cristã do direito e forma, por exemplo, uma subdivisão da teoria do direito em Santo Tomás de Aquino. A atitude Israelita é, além disso, eficaz na política dos estados nacionais modernos mediante a ideia, nem sempre racionalizada nem expressamente formulada, de que nenhum membro da comunidade política, mesmo que seu estatuto seja insignificante, pode ficar completamente fora da comunidade. O pobre, como tal, preservou o seu estatuto de classe na ordem da comunidade durante toda a Idade Média (onde teve um grau definitivo, como evidenciado nas representações dos testamentos que mostram o papa e o imperador à cabeça e incluem os pobres como um estado distinto), até às atuais medidas de previdência social. A nossa legislação social moderna, chamada progressista, é o cumprimento tardio e não muito perfeito das ideias que vieram através dos códigos israelitas, a partir de medidas para a proteção social, nomeadamente as pensões para viúvas de guerra, etc., características dos impérios burocráticos da Mesopotâmia (Hopi I, 152).

O parceiro divino do *berith* com Israel era um senhor da guerra, um deus da história que conduziu, em pessoa, o seu povo à vitória suprema, e era um deus exclusivo. Entre as numerosas implicações práticas desta posição teológica, podemos abordar apenas algumas que deixaram marcas duradouras na história. A mais importante é, talvez, o racionalismo da conduta social que é menos uma qualidade positiva do que uma marca que emergiu na ausência de outras experiências religiosas. A grande experiência fundamental é a fé no deus exclusivo cujo auxílio pode ser obtido mediante a observação estrita de suas ordens e cuja cólera será experimentada em caso de violação. Sendo a confederação uma comunidade de libertos, isto significa que cada membro é responsável pela conduta pessoal, não somente perante si mesmo, mas também perante toda a comunidade, a qual tem que pagar coletivamente pela ofensa cometida por cada membro (*cf.* Hopi I, 153). No período da monarquia dos profetas, essa exclusividade se transforma no ponto de partida para a interiorização e espiritualização do javismo. Nós vimos que o *berith* com o deus da guerra nasceu no período da fraqueza relativa dos grandes impérios. Com a regeneração destes, a Confederação Israelita de camponeses livres e de guerreiros nômades era incapaz de sobreviver, transformando-se em necessidade a instituição da monarquia com um pesado

aparelho militar, fiscal e administrativo, muito semelhante aos do Egito e da Babilônia. O povo fragmentou-se nos que integravam a organização régia urbana e o campesinato desmilitarizado pobre. Com este desenvolvimento, o javismo transformou-se, cada vez mais, na religião do campo pacificado, preservando, contudo, as tradições e as fórmulas da religião da guerra (*cf.* Hopi I, 154).

O contraste começa a fazer-se sentir entre a ideia de uma comunidade de guerreiros que aspira pela vitória suprema sobre outros povos e a realidade social e política que se tornou cada vez mais dura e terminou em desastre nacional. Após as fases iniciais de ressentimento, protesto e revolta contra a instituição régia e sua política, e mais tarde as fases de submissão e pacifismo na política externa, e finalmente a glorificação do sofredor inocente, “o javismo desenvolveu ideias e símbolos que de tal modo se aproximam das ideias e dos símbolos cristãos posteriores que mal de distinguem” (Hopi I, 154). Mas o ideal é preservado porque, apesar das fases sucessivas de muitos desastres resultantes do castigo de *Yahweh* ao seu povo

virá o “Dia” em que Israel será não somente restaurado na sua velha glória, mas ficará finalmente vitorioso sobre todos os inimigos. Essa ideia da história como um período da provação que culmina na glória da história real permaneceu viva, embora profundamente mudada ao longo dos tempos, reaparecendo no nosso tempo em sua forma mais primitiva, como um elemento nas doutrinas políticas comunistas e nacional-socialista sobre o fim da história, que verá prevalecer a glória de um grupo seletivo contra as potências inimigas obscuras (Hopi I, 154).

A escatologia dos profetas reflete esse processo de espiritualização que ocorreu e aproximou o desenvolvimento interno israelita do helenístico, possibilitando a fusão com o cristianismo, não devemos negligenciar o fato de que o ideal compacto mais antigo persiste na literatura do período do exílio e pós-exílio, ao lado da ideia nova. Neste ponto, a história israelita difere fundamentalmente da helênica. A ideia da pólis é concentrada pela última vez no sopro grandioso da alma platônica, terminando, depois, abruptamente; da desintegração ergue-se a sombra da cosmópolis gradualmente preenchida pelo impulso vital dos séculos seguintes. Nos sentimentos subjacentes ao pensamento política israelita, não se separam as tendências – a fé na comunidade vitoriosa e a negação da comunidade como definitivamente derrotada e dissolvida – pois ambas participam numa mistura original. Para compreender bem o fenômeno, devemos recordar os elementos da situação. Existe a Confederação Guerreira original, que vive na expectativa da vitória final sob a liderança divina (*cf.* Hopi I, 156).

Esta fase, na escatologia, expressa-se na opinião de que o “Dia” trará um evento catastrófico, com a intervenção do próprio *Yahweh*. Deus é o redentor do seu povo e não carece de um instrumento humano para tal finalidade. Com a instituição da

realeza, torna-se visível um novo símbolo; a vitória final pode ser causada por uma personalidade de estirpe real, possivelmente de origem davídica. Ao mesmo tempo, há o ressentimento contra a realeza que violou o *berith* original e o “Dia” é marcado pela aparição de um líder, montado num jumento, como fizeram os líderes carismáticos da guerra do período pré-régio. Ambas as ideias, a da descendência de Davi e a do líder no jumento, aparecerão mais tarde na história de Jesus. A escatologia exílica oscila entre as duas ideias: o povo como o próprio ator no “Dia” e um dirigente pessoal como a figura do salvador (Hopi I, 156-157).

Sob estas imagens corre o influxo profundo do sentimento escatológico. A ideia original da vitória final produz uma teodiceia segundo a qual as derrotas e os desastres da Israel são compreendidos como sinais do desfavor divino causado pela violação da *berith*. Outras nações e a sua glória são instrumentos nas mãos de *Yahweh* para testar e punir Israel. Com a acumulação de desastres, torna-se cada vez mais difícil manter esta posição, porque se questionam as intenções de *Yahweh* em conferir o domínio do mundo ao império da Mesopotâmia e em humilhar Israel até ao mais baixo grau. Obviamente, ainda que grande, o pecado de Israel não é maior que o das outras nações; além disso, o que significa ser o povo eleito de Deus se o resultado da escolha da fé é a degradação interminável? Nestas circunstâncias, temos que aceitar como um fato da história, sem explanação adicional, a tenacidade da fé em *Yahweh*: para escapar do problema, Israel não seguiu o caminho da Hélade, isto é, o da desintegração espiritual e o da reorientação da vida. Apesar das tendências para uma evolução da personalidade e da dissolução em problemas pessoais, prevalece o espírito coletivista da Confederação Guerreira e, a partir da fé imensa e do desespero igualmente profundo, emerge uma das maiores criações da humanidade: o Servo Sofredor do Senhor (cf. Hopi, 157).

As interpretações do servo variam. Alguns académicos supõem que é uma personificação de Israel; outros acreditam que é um salvador pessoal. Há provas suficientes para ambas as opiniões e, conseqüentemente, também para uma terceira – a de que a tensão entre os dois significados foi desejada pelo autor. Voegelin acredita que nos aproximaremos do problema se não tentarmos compreender a figura como uma construção racional correspondente às intenções do profeta, mas se a virmos à luz das observações precedentes, como uma imagem extática incerta, tremendo de incerteza, mas também fanaticamente determinada e erguida pelo delírio da fé e do desespero. A narrativa do Servo Sofredor ganha “a sua atmosfera da presença simultânea de todos os elementos contraditórios que participaram no sentimento escatológico no curso da sua história. A vitória bruta materialista está lá, bem como o novo *berith* [do profeta] Jeremias, o povo pré-monárquico e o salvador” (Hopi I, 158). A figura do servo oscila entre o Israel sofredor que será redimido pelo Senhor e

uma personalidade soteriológica que será usada por *Yahweh* como instrumento de redenção. Uma ideia emerge claramente, sem paralelo em qualquer outra civilização: a ideia de que o mundo será salvo pelo sofrimento de um servo, inocente e sem culpa. Esta ideia implica uma etapa decisiva para a individualização do pecado e da responsabilidade. A descoberta do sofredor individual é feita através do sofrimento coletivo de Israel como um indivíduo entre as nações. Somente neste meio, onde as imagens da escatologia israelita flutuam como num sonho, se tornam possíveis as oscilações que mostram o sofredor sem culpa, uma vez como povo e outra vez como a pessoa do salvador (*cf.* Hopi I, 159).

2.6 O APOSTÓLO PAULO E A EXPECTATIVA DA PARUSIA

A missão evangelizadora de Paulo é um importante capítulo da formação do problema messiânico no começo do cristianismo. Segundo Paulo o evangelho deveria ser divulgado até o dia fixado no qual Deus julgará com justiça cada ser humano por intermédio de Jesus. A data do julgamento não poderia ser adivinhada, mas aconteceria num futuro próximo, então todos os seres humanos teriam de ser atingidos pelo evangelho o mais rápido possível. “Trazer o evangelho ao ecúmeno inteiro é a obra de salvação da qual está incumbido o apóstolo; e o tempo é curto, pois o ecúmeno é grande; Cristo virá no tempo dos vivos, e a vida de um apóstolo é breve” (OH IV, 197). Paulo queria construir uma nova sociedade que tinha a sua fonte de ordem além do mundo e que estaria na expectativa da Parusia, a segunda vinda de Cristo. Porém, o ajuste do ecúmeno à demora da Parusia incorreu em um problema em relação às pessoas que já haviam morrido em união com Cristo. Na órbita da antropologia cristã a resposta foi encontrada pela descida de Cristo aos mortos por meio de uma filosofia da história.

Esse é um problema, tanto teórico quando prático, realmente de primeira grandeza. É um problema teórico para toda filosofia da história, uma vez que a ordem universal do gênero humano pode se tornar historicamente concreta apenas mediante representação simbólica por uma comunidade do espírito com intenções ecumênicas – que é o problema da Igreja. E é um problema prático em política e história visto que a tentativa de representar a ordem universal por meio de uma comunidade com intenções ecumênicas é obviamente fértil em complicações por força da possibilidade de que diversas comunidades como essas serão fundadas historicamente e perseguem suas ambições ecumênicas com meios não inteiramente espirituais (OH IV, 199).

Voegelin introduziu os termos “ecumenicidade” e “universalidade” para distinguir os dois componentes que ele diferenciou no tipo de comunidade espiritual que nasce na era

ecumênica. Ecumenicidade é a tendência de uma comunidade que representa a universalidade da fonte divina de ordem fazendo a si mesma coextensiva com o ecúmeno; universalidade é a experiência obrigatória para todos os seres humanos do Deus transcendente ao mundo como a fonte de ordem (*cf.* OH IV, 199).

Outro ponto importante é em relação à teofania de Paulo. O mistério da revelação recebeu uma formulação clássica de Paulo, após a Queda, a criação inteira foi submetida a um estado de futilidade e falta de sentido, e assim, a criação inteira existe na intensa expectativa da revelação que virá dos filhos de Deus. Existir na tensão da verdade revelada para Paulo não é uma questão de conhecimento, mas de esperança. E para esperar por algo que não vemos é necessário ter paciência. “A análise paulina da ordem existencial apresenta um paralelo estreito com a platônico-aristotélica, o que é de ser esperado, visto que tanto o santo quanto os filósofos articulam a ordem constituída pela reação do ser humano a uma teofania” (OH IV, 311). A diferença crítica do santo e dos filósofos é que Paulo vai em direção da consumação do paradoxo da realidade. “A *aphtharsia* é um evento a ser esperado no período de vida de seus leitores e dele mesmo. A expectativa metastática do Segundo Advento iniciou sua longa história de desapontamento” (OH IV, 312).

As dificuldades acríicas do simbolismo paulino ocorrem porque o gênio mitopoético de Paulo não é controlado pela consciência crítica de um Platão. Voegelin entende que essas dificuldades devem ser desconsideradas para a sólida estrutura da verdade ser discernida com clareza. Como a narrativa da morte e ressurreição é um mito – mito é um simbolismo engendrado pela experiência da presença divina na realidade – o grau de diferenciação deve ser determinado por sua associação com os eventos teofânicos menos diferenciados (*cf.* OH IV, 320).

Em sua forma cosmologicamente compacta, é um relato intracósmico sobre os deuses e a origem divina das coisas. Ainda no âmbito dessa forma, porém pressionado na direção do limite de consciência noética, desenvolvem-se os tipos mitoespeculativos. Quando ocorre a ruptura rumo à luminosidade da consciência, como no desenvolvimento helênico do campo noético, o mito então perde sua compacidade cosmológica; não pode mais ser um relato intracósmico, quando seu simbolismo se torna luminoso como a exegese de um evento teofânico na metaxia (OH IV, 320).

Com isso, o mito paulino se destaca por seu grau superior de diferenciação. Paulo diferenciou a experiência do processo ordenador da existência por meio da orientação do ser humano rumo ao fundamento divino, a tal ponto que Deus transcósmico é revelado como o motor dos eventos teofânicos que constituem significado na história. Em comparação com o

mito platônico, Paulo diferenciou totalmente a experiência do movimento direcional articulando sua meta, seu *teleion*, como o estado de *aphtharsia* além do envolvimento do ser humano no mistério anaximandriano do *Apeiron* e do Tempo. “Enquanto o Demiurgo platônico pôde permanecer limitado por Ananke, o deus-criador paulino teve que sair vitorioso de sua luta com as forças de resistência no cosmos” (OH IV, 321). Observamos o movimento messiânico quando o movimento da realidade é coerentemente extrapolado rumo à sua meta, o movimento, para ter significado, tem de chegar a um fim.³⁶ Na teofania espiritual de Paulo é necessária uma escatologia para completar o significado do movimento. “O mito paulino realmente busca o drama do movimento até sua conclusão nos eventos escatológicos” (Hopi IV, 322). Paulo diferenciou plenamente a experiência do ser humano como o lugar em que o movimento da realidade torna-se luminoso em sua efetiva ocorrência.

O potencial de interpretações equivocadas da diferenciação paulina é inerente à tensão de um evento teofânico. Ainda que Paulo não perdesse de vista o processo em realidade metaléptica, a turbulência que o evento teofânico gera na realidade pode induzir um símbolo como uma definição. “Se tal ‘definição’ é, então, arrancada de seu contexto analítico, pode degenerar numa definição no sentido nominalista; e uma ‘natureza do ser humano’, que por definição não muda, se converterá num acessório na ‘história da filosofia’” (Hopi IV, 324). O paradoxo da realidade não desaparece, e sob sua pressão as definições polarizadas desenvolvem uma vida própria como no messianismo; e como podemos observar, a dinâmica da tensão em que os símbolos descarrilhados do prisma da definição se originam ainda está atuante. Vamos finalizar as considerações sobre o Apóstolo Paulo no último capítulo desta dissertação, *A era ecumênica*.

2.7 EVOCAÇÃO SIMBÓLICA DE SANTO AGOSTINHO

Aurélio Agostinho (354-430) é uma das grandes figuras da humanidade, o estudo das consequências da sua obra é fundamental quando pesquisa-se o tema do messianismo. Sua vida e a sua obra resumem os quatro séculos da era romano-cristã e assinalam o seu fim; e sua obra – que lançou os fundamentos da civilização cristã ocidental – permanece a base do pensamento cristão até hoje. A alma fervorosamente religiosa de Agostinho podia aventurar-se em muitas experiências sem se perder (*cf.* Hopi I, 269). Sua vontade política somada a sua

³⁶ Na perspectiva da meta, o mito tem que se tornar o relato da queda a partir do estado imperecível de criação pretendido pela criatividade divina e o retorno a esse estado. Tem que se tornar o drama de criação e queda, de queda e redenção, de morte e ressurreição, e do retorno final da criação à sua glória imperecível (Hopi IV, 321).

capacidade intelectual e espiritual habilitaram-no a penetrar nos problemas políticos e históricos da época em todas as suas complicações. No tempo de Agostinho, a história cristã evoluíra segundo linhas bastante diversas daquelas vislumbradas na ideia imperial de São Paulo. A revelação do Reino dos Céus progredira assombrosamente, mas não ao ponto de ter absorvido o paganismo (cf. Hopi I, 270).

A nova política de Agostinho, contudo, não implicava o domínio espiritual do império pela Grande Igreja vitoriosa. Na época de Constantino, estava em marcha a diferenciação étnica interna do cristianismo, e a comunidade cristã apresentava-se dividida pelas primeiras heresias cristológicas orientais e pelos cismas disciplinares ocidentais (cf. Hopi I, 271). É nesta situação que, após 410 d.C, Agostinho começa a escrever o seu tratado *Cidade de Deus*,³⁷ completando em 426, como um discurso político visando refutar os argumentos populares sobre a culpa ou ineficácia do cristianismo diante da catástrofe de Roma. O grande tratado começou como uma obra de circunstância, para lidar com o equívoco de que o cristianismo era como um seguro contra o desastre. A parte do tratado que nos interessa está subdividida em grupos de quatro livros que discutem as origens da *civitas Dei* e da *civitas terrena*, e decurso terreno de ambas e o fim da história (cf. Hopi I, 273). Desde a Epístola dos Hebreus, o grande problema da política cristã é inseparável da consciência de época criada pelo aparecimento de Cristo e da ideia de que a história da humanidade que levou ao seu aparecimento seguiu um plano da providência divina. No sistema cristão, a pergunta política fundamental para cada comunidade passou a ser: onde nos situamos em relação a todo o curso da história humana? E essa questão continua sendo a questão ocidental fundamental mesmo nos sistemas políticos secularizados derivados, seja sob a forma da ideia iluminista do progresso humano rumo ao governo constitucional como clímax, seja nas ideias perversas do “Terceiro Reino” do nacional-socialismo e do comunismo (cf. Hopi I, 274).

Em *Cidade de Deus*, Agostinho resumiu num novo sistema as tentativas anteriores de periodização simbólica da história humana. Ele relaciona a história do mundo com a vida de Cristo e divide os períodos conforme as gerações dos antepassados de Jesus: de Adão e Noé, de Noé a Abraão, de Abraão a Davi, de Davi ao exílio, do exílio até Cristo e, finalmente, o tempo depois do advento de Cristo. “Os dois primeiros períodos têm dez gerações cada um; o terceiro, o quarto e o quinto têm catorze gerações cada, sendo a sexta idade indeterminada” (Hopi I, 175).

³⁷ AGOSTINHO. *Cidade de Deus*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

Difícilmente se pode sobrestimar a importância sistemática do simbolismo agostiniano. Os elementos do sistema foram fornecidos pela tradição, mas a organização é do próprio Agostinho. A divisão da história em períodos antes e depois de Cristo foi elaborada em analogia com a criação do mundo. O mundo da política voltou a encontrar os seus referenciais de ordem no cosmos, tal com nas evocações mesopotâmicas. Contudo, já não se trata do cosmos das revoluções celestiais, regressando às constelações originais e então criando os éons, mas o cosmos como uma obra planejada por Deus. A analogia do cosmos fornece uma linha significativa de evolução, podendo eliminar-se o elemento a-histórico das revoluções cíclicas. A analogia pode ser transferida para o mundo humano através do simbolismo das idades da vida. Deus, Cristo e o homem ligam-se por um firme sistema de significações (Hopi I, 276).

A interpretação tem apenas um ponto fraco, mas de importância decisiva: a história do mundo cristão não possui uma estrutura própria. Após o aparecimento de Cristo, a história simplesmente continua, sem finalidade interna, até que, num momento desconhecido do tempo, esse percurso sem finalidade seja interrompido pela segunda aparição do Cristo, uma aparição que, no que se refere à vida da comunidade cristã, tanto poderia chegar hoje, como amanhã, como dentro de mil anos. A história de Agostinho não é uma ação construtiva que olha para o futuro; a última era da história não traz outra esperança além do seu fim. Para Voegelin, “a posição de Agostinho do mundo Antigo é, a este respeito, paralela à de Hegel no final da era do Estado Nacional: quando a ideia evoluiu através de teses e antíteses até a síntese na moralidade objetiva do Estado no presente” (Hopi I, 277). A dinâmica da história desgastou-se e, por cima da fronteira do mundo, olhamos para o nada. O que chega, contudo, não é o nada, mas uma crise de um novo futuro.

O debate a respeito da cidade de Deus resulta da questão sobre se existe qualquer domínio perdurável, considerando que mesmo o Império Romano mostra sinais de seguir o caminho de outros impérios. A resposta é que existe uma cidade eterna, a cidade de Deus. A concepção de Agostinho da *civitas Dei* é complexa. A ideia de Agostinho está intimamente relacionada à solução de Ticônio – escritor donatista africano – que afirmava que dentro da verdadeira Igreja existiam membros imperfeitos que não participavam do *corpus mysticum* espiritual dos santos. Dentro da Igreja visível havia, portanto, uma igreja espiritual invisível formada pelos cristãos perfeitos. A interpretação rigorosa de Ticônio viola a regra do amor cristão, que permitia à Igreja ser um corpo místico composto por membros saudáveis e menos saudáveis (*cf.* Hopi, 278). Agostinho não segue Ticônio na análise de uma igreja dos santos, ou de uma igreja invisível dentro da visível; ele preserva a ideia da Igreja sacramental contra a estreiteza sectária. Aceitou, contudo, o problema realçado por Ticônio, e distinguiu entre o corpo dos eleitos, ao longo da história do mundo, e a *civitas terrena*, a cidade terrena, composta pelas almas perdidas.

A história ocorre em dois planos: é a história sagrada da humanidade expressa nas seis eras simbólicas, e é a história das almas boas e más, a começar pelo Reino de Deus no estado dos anjos, passando pela queda dos anjos, a separação entre as almas humanas boas e más, e terminando com o reino das almas justas com Cristo no fim do mundo depois de as almas más serem condenadas ao castigo eterno. Nem a *civitas Dei* nem a *civitas terrena*, podem, portanto, ser identificadas com qualquer das instituições empíricas na história. A igreja permanece a unidade sacramental, reunindo lado a lado eleitos e perversos; e o império como tal, a *res publica*, ou Estado, não tenha uma relação específica com a *civitas terrena* (ainda que um império histórico possa cair – com todos os seus membros – na cidade terrena), existe, contudo, uma relação específica entre a Igreja e a *civitas Dei*. A Igreja não é a própria *civitas dei*, mas é sua representante militante na Terra e na história. A Igreja é o reino de Cristo *qualis nunc est* [como ele é agora], embora nem todos os membros da Igreja histórica, *qualis nunc est*, sejam membros da Igreja final *qualis tunc erit* [como será então], quando o joio for arrancado (Hopi I, 278-279).

Voegelin considera que por meio dessa interpretação, Agostinho preservou a função mundana da Igreja, salvando-a do destino de se tornar uma seita. A *civitas Dei* é uma comunidade transcendental que não se identifica com nenhuma instituição histórica (cf. Hopi I, 280). O que complica a teoria de Agostinho é a divisão entre uma história espiritual transcendental das almas e a história espiritual empírica da humanidade no curso de seis eras. Esses dois níveis de história estão ligados pela função da Igreja visível, que representa o reino espiritual transcendental das almas boas. Contudo, nenhuma dessas duas linhas teóricas toca a esfera da comunidade humana não espiritual, para a qual Agostinho utiliza termos como *civitas* – cidade – *res publica* – república – e *regnum* – reino; tais termos são normalmente traduzidos, ainda que imperfeitamente, pela nossa moderna palavra *Estado*. O termo *Estado* é inadequado porque, no sentido moderno, significa uma esfera de organização, uma ordem jurídica e um poder que é ideologicamente independente da organização espiritual da humanidade em igrejas. A época de Agostinho, pelo contrário, concebe a esfera do poder e o direito como um reino que está intimamente ligado com a esfera espiritual, embora os seus fundamentos sejam naturais. Nossa distinção moderna entre “política” e “religião” não tem lugar no sistema de Agostinho, e qualquer tentativa de descobrir uma teoria do “Estado” apenas conduz a um grande equívoco (cf. Hopi I, 282).

Dois elementos são importantes neste edifício construído por Agostinho. O primeiro é o protesto do espírito contra a proteção complacente das iniquidades governamentais pelo vocabulário jurídico. Agostinho deixa muito claro que uma ordem jurídica funcional pode ser injusta. Como resultado teórico, podemos resumir que o povo e sua civilização são uma coisa; a organização jurídica do povo, outra; e o espírito de Justiça, uma terceira (cf. Hopi I, 284). Na teoria de Agostinho a *paz* é a medida de toda a ordem social e sua finalidade. A ideia

cristã da paz eterna – *pax aeterna* – na *civitas Dei* após o fim do mundo, é o princípio regulador de toda a sociedade. O segundo elemento é o reconhecimento das individualidades nacionais. O império, desde Cícero, assentou a sua lei de ferro sobre as pessoas, destruindo-as. Agostinho é o primeiro a reconhecer o direito das pessoas à existência individual; considerava-as personalidades étnicas e civilizacionais que deveriam ser soerguidas espiritualmente ao nível do cristianismo (cf. Hopi I, 285). Porém, Voegelin considera que o sistema da *civitas Dei* está incompleto num ponto importante. Agostinho tratou a história transcendental da cidade celeste; tratou a história sagrada da humanidade em seis idades simbólicas e, finalmente, considerou as relações da esfera espiritual com a esfera natural das pessoas. Contudo, não integrou no seu sistema a história profana dos *imperia* situados fora da evolução de Israel e do cristianismo. O sistema simbólico da história sagrada, como tal, não tinha espaço para os vastos materiais da história profana, mas a estrutura real dos eventos permitia uma organização paralela dos materiais sagrados e profanos, de modo que eles pudessem ser ligados em épocas decisivas, como, por exemplo, a vinda de Cristo. A tentativa de integração foi realizada pelo discípulo de Agostinho, Orósio; e então a periodização começa com a história sagrada de Adão até Abraão. Abraão é considerado o contemporâneo de Nino, rei da Assíria, e com Nino começa a história profana. O segundo período é de Abraão até Jesus (cf. Hopi I, 286).

A periodização interna da história profana de Orósio é derivada, passando por diversos intermediários, das profecias de Daniel. O modelo das quatro monarquias era suficientemente elástico para se adaptar a novas situações. Segundo Daniel, as monarquias incorporavam apenas a sequência dos impérios orientais, fechando com a monarquia macedônia como o quarto império. Com a expansão de Roma para o Oriente, a especulação sobre a monarquia tinha de absorver a existência do Império Romano; e tinha também de absorver o desenvolvimento oriental independente e, com a desintegração do Império Romano, os sentimentos étnicos das províncias. Assim, o decurso da história especulativa não era simples; ele mostra claramente as irrupções da realidade no modelo linear criado pelo apocalipse de Daniel (cf. Hopi I, 287).

2.8 O MILENARISMO CRISTÃO

O livro de Daniel – escrito no ano 165 antes de Cristo – relata o sonho ou uma visão que o profeta Daniel teve sobre quatro poderes mundiais sucessivos: o babilônico, o meda, o persa e o grego. No sonho todos os impérios serão destruídos e após o último império ser

destruído pelas tribulações sofridas sobre a terra, Israel, personificado como o Filho do Homem, terá todo poder e glória e reinará sobre todas as nações. Daniel foi o primeiro profeta que imaginou o futuro glorioso englobando não só a Palestina, mas o universo inteiro. Para o pesquisador Norman Cohn, autor da obra *The Pursuit of the Millennium*,³⁸ no sonho de Daniel já podemos reconhecer o paradigma do que haveria de tornar-se e permanecer a quimera central da escatologia revolucionária. O mundo é dominado por um poder maligno e tirânico, poder imaginado não como simplesmente humano, mas demoníaco. A tirania desse poder tornar-se-á cada vez mais ultrajante e o sofrimento das suas vítimas intolerável – até que de súbito, chegará a hora em que os Santos de Deus se levantarão e derrubarão o poder maligno. Então os Santos e o povo, que até ali sofreram com o poder do opressor, passarão a dominar a Terra. Esse será o culminar da história, o Reino dos Santos não somente ultrapassará em glória todos os reinos anteriores, mas também será o último reino sobre a terra. Foi graças a essa quimera que a apocalíptica judaica exerceu um grande fascínio sobre os descontentes e frustrados das idades futuras (cf. COHN, 1970, p.16-20).

Desde a anexação da Palestina por Pompeu, em 63 antes de Cristo, as lutas dos judeus contra os seus novos senhores, os Romanos, foram estimuladas por uma propaganda que fazia grande uso da imagem de um salvador escatológico, o Messias (cf. COHN, 1970, p.17). Originalmente, o Messias era imaginado como um monarca sábio, justo e poderoso da estirpe de Davi. À medida que a situação política ia tornando-se mais desesperada, o Messias tornou-se super-humano. O império Romano também era imaginado como o último e mais execrável dos impérios; e precisamente quando o mal tiver atingido o seu clímax no império Romano, aparecerá o Messias, guerreiro poderoso que destruirá os exércitos do inimigo, matará o chefe dos Romanos no Monte Sião, e estabelecerá um Reino que durará mil anos ou até o fim do mundo. E então começará um era de felicidade em que a dor e a doença, a violência e os conflitos, a miséria e a fome deixarão de existir e em que a terra dará generosamente os seus frutos. À medida que a opressão de Roma tornava-se cada vez mais avassaladora, as quimeras messiânicas foram tornando-se para os judeus uma verdadeira obsessão. Mais tarde, quando um Reino puramente espiritual veio a ser considerado como o próprio núcleo da doutrina cristã, tal doutrina estava longe de ser aceita por todos os primeiros cristãos; já não eram os Judeus, mas sim os cristãos que elaboravam profecias na tradição do Sonho de Daniel e continuavam a ser por ela inspirados (cf. COHN, 1970, p.18).

³⁸ COHN, Norman. **The Pursuit of the Millennium**. New York: Oxford University Press, 1970.

É compreensível que os primeiros cristãos interpretaram as palavras do Novo Testamento nos termos da escatologia apocalíptica que lhes eram familiares. Durante muito tempo os cristãos estavam convencidos de que Cristo haveria de voltar em breve no seu poder e majestade para estabelecer um reino messiânico sobre a terra, esperando confiantemente que tal reino haveria de durar por mil anos, ou por um período de tempo indefinido. Assim como os Judeus, os Cristãos também eram vítimas da opressão e tinham fé numa idade messiânica em que os seus males seriam vingados e os seus inimigos derrotados. Para os cristãos, no fim desse período, o Milênio propriamente dito – seguir-se-á a ressurreição geral dos mortos e o Juízo Final. Contudo, depois de esperarem por muito tempo a volta eminente de Cristo, em meados do século II tal atitude já começava a tornar-se extemporânea. Porém, se um número crescente de cristãos pensava no Milênio como um acontecimento não imediato, mas remoto, muitos estavam ainda convencidos que o mesmo aconteceria na plenitude dos tempos. Muitos cristãos estavam convencidos que os Santos realmente viveriam durante mil anos numa Jerusalém reconstruída, embelezada e alargada. Remoto ou iminente, O Reino dos Santos podia evidentemente ser imaginado de muitas maneiras diferentes, das mais materiais às mais espirituais, mas o modo de imaginar da maioria dos cristãos, era bastante material. No século IV, quando o eloquente Lactânio iniciou sua campanha de conversões ao cristianismo, não hesitou em reforçar as atrações do Milênio (cf. COHN, 1970, p.21).

A primeira tentativa de desacreditar o milenarismo ocorreu no século III, quando Orígenes, provavelmente o mais influente de todos os teólogos da Igreja antiga, apresentou o Reino como um acontecimento que não teria lugar no espaço e no tempo, mas apenas nas almas dos cristãos. Ou seja, Orígenes substituiria uma escatologia coletiva e milenarista por uma escatologia da alma individual. A sua imaginação profundamente helênica foi estimulada pela perspectiva de um progresso espiritual começado neste mundo e continuado no outro mundo. Quando no século IV o cristianismo atingiu uma posição de supremacia no mundo mediterrâneo e se tornou a Igreja oficial do Império, a desaprovação eclesiástica do milenarismo tornou-se enfática. Desaprovação que depois tornou-se doutrina com Santo Agostinho, segundo a *Cidade de Deus*, o apocalipse deveria ser interpretado como uma alegoria espiritual e o milenarismo como uma fábula ingênua. A tradição apocalíptica, entretanto, não ficou subestimada e continuou vivendo no imaginário popular. Essa ideia exercia um fascínio tão grande, que não houve condenação oficial que pudesse evitar que ela regressasse constantemente às mentes dos oprimidos. As literaturas apocalípticas que fascinavam o imaginário popular continuavam ainda a conhecer apenas um salvador escatológico: o Cristo guerreiro que aparecia no apocalipse. Porém, desde Alexandre Magno

que o mundo greco-romano se habituava a divinizar os seus monarcas, assim, a imaginação dos Cristãos, a figura do Cristo-guerreiro viria acompanhada de outra figura: o Imperador dos Últimos Dias (cf. COHN, 1970, p.24).

A figura do Imperador dos Últimos Dias se concretizou num imperador Grego chamado Constante, que reuniria o ocidente e o oriente da divisão gerada pela controvérsia aariana. “Alto, imponente, bem proporcionado, de rosto formoso e irradiante, Constante reinará 112 (ou 120) anos. É uma idade de abundância, em que o azeite, o vinho e o trigo são abundantes e baratos. É também a idade do triunfo do cristianismo” (COHN, 1970, p.24). Depois de Constante, a Idade de Ouro romana e o seu império chegariam ao fim. Assim ficaria finalmente aberto o caminho para a Segunda Vinda. A intenção da profecia era consolar os Cristãos sírios da sua posição humilhante e ainda não familiar de uma minoria sob domínio muçulmano. Essa profecia é significativa para o nosso estudo, pois, pela primeira vez uma profecia arrisca-se a falar sobre o futuro – precisamente quando a situação é pior do que nunca, aparece um Imperador poderoso. Na profecia, que ficou conhecida como sibilina, aparece também a figura do Anticristo. Quando o Anticristo aparece o Imperador morre e o Anticristo começa o seu reino, até o “próprio Cristo vir sobre as nuvens no seu poder e glória para matar o Anticristo com o sopro da sua boca e proceder ao Juízo Final” (COHN, 1970, 25). Através de toda a Idade Média a escatologia sibilina persistiu a par das escatologias derivadas do Livro do Apocalipse, modificando-as e sendo por elas modificadas. Embora não canônicas, nem ortodoxas, as profecias sibilinas tiveram uma enorme influência sobre a Europa Medieval.

As profecias sibilinas e joaninas [que derivam do apocalipse que é atribuído a São João] afetaram profundamente as atitudes políticas. Para a gente medieval, o drama grandioso dos Últimos Dias não era uma fantasia a respeito de um certo futuro remoto e indefinido mas sim uma profecia tida como infalível e a todo momento percebida como iminente. As crônicas medievais mostram com bastante clareza como os juízos políticos particulares eram influenciados por estas crenças. Mesmo nos reinos em que o fato era menos evidente, os cronistas tentavam descobrir essa harmonia entre os Cristãos, esse triunfo sobre os infiéis, essa abundância e prosperidade que eram as características da nova Idade de Ouro. Enquanto os cronistas lhes atribuíam os epítetos messiânicos convencionais, *rex justus* ou mesmo até Davi. Quando de cada vez a experiência levava à inevitável desilusão, o povo imaginava o glorioso cumprimento simplesmente adiado para o próximo reino e, no caso de ser absolutamente possível, consideravam o monarca atual como um precursor com a missão de preparar o caminho para o Último Imperador. E nunca faltavam monarcas para invocar, com variável sinceridade ou cinismo, para estas persistentes esperanças. No Ocidente tanto as dinastias francesas como alemãs utilizavam as profecias sibilinas em apoio das suas pretensões à primazia, tal como os imperadores bizantinos haviam feito antes deles no Oriente (COHN, 1970, 27).

O imaginário acerca dos Últimos Dias constantemente influenciou o modo de ver os acontecimentos e personagens políticos e a linguagem em que as lutas políticas eram traduzidas. Depois de analisarmos o problema messiânico no contexto judaico em que ele surgiu, encerramos o primeiro capítulo.

3 A EXPERIÊNCIA GNÓSTICA

As expressões simbólicas do gnosticismo, seus pensadores e sistemas se manifestam de formas muito diferentes. Existe uma grande dificuldade de relacionar a gnose antiga à gnose política moderna, porém, é possível extrair um traço essencial desta criação de sentido tão ramificada: “a vivência no mundo como um estranho, no qual o homem se perdeu e a partir do qual ele tem de encontrar o seu caminho para casa, para o outro mundo da sua proveniência” (CPG, 4).³⁹ Assim, Voegelin pôde distinguir o núcleo essencial da parte variável de um sistema gnóstico, “o núcleo essencial é o empreendimento de fazer retornar o *pneuma* do ser humano de seu estado de alienação no cosmos ao *pneuma* divino do Além por intermédio de ação baseada no conhecimento” (OH IV, 74). Voegelin dividiu a sua proposta de estudo da *História das Ideias Políticas* em três períodos cronológicos. O primeiro período, intitulado “Polis e Filosofia”, ia até 300 a.C. O segundo, intitulado “Império e Crisandade”, cobria o período de 300 a.C. até 1500 d.C.; e o último, intitulado “A Era Gnóstica”, era de 1500 d.C. até o presente (cf. Hopi V, 11).

O filósofo alemão estava preocupado com o fato de a ciência política contemporânea não ter ainda conseguido uma verdadeira compreensão da natureza das então denominadas ideologias políticas e seus movimentos coletivistas concomitantes – o nazismo, o fascismo e o comunismo. Voegelin procurou uma compreensão melhor do que considerava ser a desordem de sua época. Sua primeira tentativa, o estudo intitulado *As religiões políticas*,⁴⁰ argumentava em favor do caráter essencialmente religioso daquilo que primeiro pode ter aparecido como um fenômeno puramente secular. Nesta análise, Voegelin interpretava o nacional-socialismo, em particular, como exemplo de uma religião política essencialmente imanentista. Por imanentizar o objeto da busca da humanidade pelo fundamento do Ser, tais formas de religião revelavam-se de fato baseadas na divinização de características selecionadas da ordem profana. Por um lado, o nacional-socialismo era um fenômeno peculiarmente moderno à medida que alegava que seus princípios estavam fundamentados na ciência moderna. Ao mesmo tempo, entretanto, de acordo com a primeira análise de Voegelin, o nacional-socialismo, embora moderno, representava simplesmente outro exemplo de uma forma específica e evidentemente recorrente de consciência religiosa. Com o tempo, o próprio

³⁹ Voegelin achou mais convincente o uso da ideia de gnose para representar tanto os movimentos intelectuais quanto os movimentos de massa existentes no mundo ocidental moderno e contemporâneo, como é o caso do positivismo, progressismo, comunismo e nacional socialismo que, segundo ele, mantêm continuidade com os movimentos de massa do século XX. Nesse sentido, fica evidente a estreita relação entre gnose e política encontrada por Voegelin. (ECCEL, 2015, p. 42).

⁴⁰ VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Trad.: Teresa Masques da Silva. Lisboa: Vega, 2002.

Voegelin passou a questionar a adequação desse entendimento. Ao agrupar movimentos religiosos imanentistas tais como o nacional-socialismo moderno de um lado, e de outro, o antigo culto do deus-sol egípcio, este argumento não conseguia reconhecer diferenças importantes de espécie. O culto ao deus-sol egípcio existiu antes da emergência das articulações israelitas, gregas e cristãs de transcendência. É como se a alma humana com um senso de transcendência ainda não tivesse sido “descoberta”. Antes de tal descobrimento, a realidade era experienciada como compacta e indiferenciada. Entretanto, dados os acontecimentos da filosofia grega e da revelação israelita e cristã, a compreensão anterior de uma realidade compacta e indiferenciada foi “corrigida” pelo descobrimento da fonte transcendente da própria ordem. Esse descobrimento foi um acontecimento histórico da consciência. Uma vez que tinha ocorrido, não se podia simplesmente voltar para as formulações anteriores sem desprezar intencionalmente esta verdade recentemente articulada. Movimentos como o nacional-socialismo eram fundamentalmente diferentes do culto do deus-sol egípcio à medida que exigiam um desvio da dimensão da realidade que ainda não se tinha tornado manifesta aos que viviam antes de seu descobrimento. O culto do deus-sol egípcio expressava a verdade da realidade como era experienciada na época. O nacional-socialismo, por outro lado, procurava negar a ordem da realidade como ela havia passado a ser compreendida depois do descobrimento da alma com o senso de transcendência. O tratamento anterior que Voegelin havia dado aos dois cultos como fenômenos essencialmente similares não conseguia avaliar esta diferença importante (cf. Hopi V, 12-13).

A insatisfação de Voegelin com a imprecisão do conceito de religião política como uma categoria analítica para a compreensão da modernidade política levou-o a em reexame de sua obra anterior – um reexame que ocorreu durante a época em que estava trabalhando em sua *História das Ideias Políticas*. A partir de então, Voegelin concluiu que “a essência da modernidade é o crescimento do gnosticismo” (cf. NCP, 126). De sua perspectiva, essa análise explicava com mais precisão aquilo que diferenciava os movimentos de massa da modernidade de seus análogos antigos. Dado que o fundamente transcendente da realidade tinha sido descoberto e articulado nas tradições filosóficas da Grécia e nas tradições revelatórias de Israel e da Cristandade, a tentativa do gnosticismo moderno de redivinizar impropriamente o que tinha sido apropriadamente desdivinizado pressupunha necessariamente uma negação anterior da própria estrutura da existência humana em si mesma. Com o descobrimento da alma, entendeu-se que a realidade tinha uma dimensão mundana como transcendente. Como seres físicos e espirituais, os indivíduos participavam de ambas as dimensões e, em vez de pertencer inteiramente a alguma delas, viviam sua

existência histórica no “Entremeio”, ou *metaxy*. À medida que o gnosticismo moderno rejeitou a dimensão transcendente e, em consequência, absolutizou o reino do mundano, substituiu a realidade da existência humana no Entremeio por uma segunda realidade imaginária em que a humanidade estava completa e realizada. Ao negar o Além transcendente, a consciência moderna gnóstica criou uma visão da realidade que localizou a humanidade no seu centro. Rejeitando a fonte transcendente da ordem, a humanidade estava agora fortalecida para criar a ordem da realidade à sua própria imagem. No cerne do projeto moderno, portanto, está a tentativa de criar uma imagem de realidade que sustente a possibilidade de a própria humanidade tornar-se a fonte de significado e ordem (cf. Hopi V, 13-14). A análise que Voegelin faz da modernidade como fundamentalmente gnóstica sugere que a apreciação cada vez menor da experiência de transcendência é o resultado de uma decisão consciente. A humanidade moderna escolheu desprezar a experiência da realidade como aberta e fundamentada no transcendente a fim de satisfazer sua vontade de poder (cf. Hopi V, 15).

3.1 JOAQUIM DE FIORE

A gnose dos primeiros séculos cristãos reaparece na Idade Média em alguns pensadores como Joaquim de Fiore, cuja interpretação da história do mundo é articulada pelo sucessivo desapontar de três reinos: o reino do Pai, que abarca de Adão a Cristo; o reino do Filho, entre Cristo e 1200; e o terceiro reino, do Espírito, que vai de 1200 até o dia do Juízo Final. Joaquim rompeu com a concepção agostiniana da sociedade cristã ao aplicar o símbolo da Trindade ao curso da história. “Em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna” (NCP, 87), pois, a interpretação de Joaquim é uma antecipação do progressismo de Comte, Hegel e Marx. Comte variou o símbolo da divisão da história em fase teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade inconsciente, alienação e reino da liberdade; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino.⁴¹

⁴¹ O Terceiro Reino nacional-socialista é um caso especial. É indiscutível que a profecia milenar de Hitler deriva da especulação de Joaquim, transmitida na Alemanha através da ala anabatista da Reforma e através do Cristianismo Joanino de Fichte, Hegel e Schelling. Não obstante, a aplicação concreta do esquema trinitário ao primeiro *Reich* alemão terminado em 1806, ao *Reich* de Bismarck encerrado em 1918 e ao *Dritte Reich* do movimento nacional-socialista soa falsa e provinciana, quando comparada com as especulações histórico-universais dos idealistas alemães, de Comte ou de Marx. Este toque nacionalista acidental deve-se ao fato de que o símbolo do *Dritte Reich* não provém do esforço especulativo de um filósofo de escola, mas sim de duvidosas

O passo decisivo foi a concepção do Terceiro Reino, não como um *Sabbath* eterno, mas como a idade derradeira da história da humanidade que se segue à dispensação do Filho. A civilização ocidental alcança neste processo a ideia de um futuro significativo neste mundo. A história da humanidade é uma progressão de evolução espiritual desde a lei natural pré-mosaica, passando pelas leis mosaicas e do evangelho, até alcançar a plenitude da liberdade espiritual (Hopi II, 148).

O segundo símbolo da especulação de Joaquim é o símbolo do líder. Este símbolo teve eficácia imediata no movimento dos religiosos franciscanos que viram em São Francisco a concretização do símbolo de Joaquim, “cuja eficácia foi ainda reforçada pela especulação de Dante acerca do *Dux* da nova era espiritual” (NCP, 88). O símbolo do *dux* – a personalidade dirigente cuja erupção é constante em todos os movimentos revolucionários – desdobra-se por personalidades agnósticas ou ateias conforme as categorias de análise da época em que se faz anunciar. “O símbolo ressurge nos *príncipes novos* da Renascença, nos *iluminados* do século das Luzes, nos *revolucionários* de 1789, nos *gênios* do Socialismo e nos dirigentes totalitários do século XX” (HENRIQUES, 2010, p. 295). O terceiro símbolo, às vezes combinado ao terceiro, é o do profeta da nova era. “É necessário presumir que o curso da história, como um todo inteligível e significativo, seja acessível ao conhecimento humano” (NCP, 88). E o profeta é aquele que tem o conhecimento do curso da história, Joaquim acreditava que ele mesmo era o profeta da última era, a era do Espírito. O quarto e último símbolo da especulação de Joaquim é o da irmandade de pessoas autônomas. A nova descida do espírito transformará os homens em membros do novo reino sem a mediação sacramental da graça, ou seja, a comunidade dos espiritualmente perfeitos que podem viver juntos sem qualquer autoridade institucional. Esse símbolo presta-se a variações infinitas e constitui o núcleo dinâmico do misticismo marxista acerca do reino da liberdade e do gradual desaparecimento do Estado. “A concepção de Joaquim resultou num conjunto de elementos formais para a interpretação do *saeculum* que, desde então, permanecerá, isolado ou em combinação, como parte integrante da especulação política ocidental” (Hopi II, 149).

Outro problema formal refere-se à designação de um lugar definitivo para o pensador político. Joaquim não estava só preocupado com a estrutura da época como tal, mas também foi cauteloso para definir o seu lugar no final do Segundo Reino como o profeta pneumático da nova era. “Esta relação dialética peculiar da ideia com o lugar histórico do pensador

transferências literárias. Os propagandistas nacionais-socialistas recolheram-no no panfleto de Moeller van den Bruck que o tinha como título. E Moeller, que não abrigava intenções nacionais-socialistas, nele vira um símbolo conveniente enquanto trabalhava na edição alemã de Dostoiévski. A ideia russa da Terceira Roma caracteriza-se pela mescla de uma escatologia do reino espiritual com sua efetivação por uma sociedade política, nos moldes da ideia nacional-socialista do *Dritte Reich* (NCP, 89).

ressurge nos grandes sistemas de teoria política no período do Estado Nacional, no momento em que se procura uma reestruturação do *saeculum*” (Hopi II, 151). Instaurou-se, assim, o modelo teórico que se liga ao desapontar de uma era com o surgimento de uma personalidade simbólica. A introdução de uma nova era por Joaquim confinou-se à compreensão e exposição da ordem do mundo por seus coevos. “Essa limitação permaneceu como elemento característico das especulações mais tardias porque, em nossa civilização cristã, a primazia simbólica do *saeculum* permaneceu na sombra de Cristo enquanto *dux* do *saeculum* cristão” (Hopi II, 152).

Um *saeculum* radicalmente novo teria de ser inaugurado por uma figura substituta de Cristo. Obviamente, a tendência de simbolizar uma época por meio da figura de um líder é forte, assim como geralmente o é a tendência a uma evolução de todo o padrão simbólico por ocasião de uma nova fundação. Talvez o melhor exemplo seja a história do comunismo, que, apesar do pretense caráter científico de sua teoria e da suposição de que um novo reino se deve à ação de forças desconhecidas, desenvolveu escritos canônicos, apóstolos, mártires, uma patrologia, heresias (desvios) e a figura do salvador – Lênin. Mesmo no caso de Hitler, as interpretações messiânicas permaneceram no nível de mero exercício literário. Os líderes carismáticos de novos reinos do mundo ocidental não transcendem à estrutura intramundana implementada pela era cristã (Hopi II, 152).

O sistema joaquimita é revelador porque nos fornece um exemplo clássico de uma ideia política oriunda de uma experiência comunitária. A comunidade social que forneceu o modelo da evocação da nova era foi a congregação monástica. Joaquim era cisterciense antes de fundar a ordem fiorense. Os mosteiros de Cister não eram apenas centros de reforma religiosa, mas empresas econômicas agrícolas que, por meio da instituição de irmãos leigos, integravam em suas fileiras massas rurais consideráveis e assim adquiriam liberdade dos laços feudais, uma moral autônoma e uma personalidade espiritual. O movimento cisterciense desempenhou uma função para o estrato inferior da sociedade feudal idêntica à do calvinismo para a burguesia ascendente e à do marxismo para o trabalhador do século XIX. O conteúdo da construção joaquimita é determinado pelo sentimento gerado no contexto cisterciense. Nos reinos predominam sucessivamente a lei, a graça e o espírito. No primeiro reino, desenvolveu-se a vida do leigo; no segundo, a vida do sacerdote; no terceiro, a contemplação espiritual perfeita do monge. No nível da história espiritual, a inteligência espiritual irá proceder do Velho e do Novo Testamento, tal como o espírito procede do Pai e do Filho, assim, o espírito irá manifestar-se socialmente através de uma nova ordem e ocorrerá a nova descida do Espírito que está fora da história dos Evangelhos; os quatro evangelhos serão seguidos por um quinto, o *evangelium aeternum* anunciado em Apocalipse 14,6. Não será um evangelho escrito, mas o Espírito na sua atualidade, transformando os membros da ordem em membros

do Reino, sem mediação sacramental da graça, a igreja, assim, deixará de existir. O homem, dotado de poderes espirituais amadurecidos, surge como o potencial organizador da comunidade; é capaz de formar uma comunidade fraterna, independente da organização feudal eclesiástica e temporal da sociedade (cf. Hopi II, 152-154).

O Terceiro Reino é constituído por uma elite religiosa. Perdeu-se o compromisso civilizacional que confere eficácia ao cristianismo. O novo reino não tem lugar para as fraquezas do homem nem para a variedade dos seus dotes naturais. A riqueza humana da ideia de um *corpus mysticum* se perde no igualitarismo aristocrático de pessoas espiritualmente maduras. A evocação de Joaquim pode originar uma seita, mas não um povo (Hopi II, 154-155).

Ao reduzir a história da salvação a um acontecimento intramundano, o simbolismo meta-histórico de Joaquim de Fiore tornou-se um dos principais modelos de autocompreensão política do Ocidente. “A imanentização de Joaquim suscita um problema teórico que não ocorre na antiguidade clássica nem no cristianismo ortodoxo; o problema de um *eidos* da história” (NCP, 92). Na especulação helênica também se colocou o problema da essência na política, para Platão e Aristóteles a *polis* tinha um *eidos*. Mas a realização dessa essência ocorre pelo ritmo de crescimento e decadência, a corporificação e a descorporificação rítmica da essência na realidade política constitui o mistério da existência, e não um *eidos* adicional. Assim, a verdade soteriológica do cristianismo rompe com o ritmo da existência, além das vitórias e fracassos temporais encontra-se o destino sobrenatural do homem, a perfeição através da graça no além. A humanidade agora tem a sua realização além da natureza. Nesse caso também não há um *eidos* da história, porque a sobrenatureza escatológica não é uma natureza no sentido escatológico e imanente. O problema do *eidos* só se põe quando a escatologia cristã é imanentizada. Contudo, estamos diante de uma falácia teórica, as coisas não possuem essência através de uma declaração arbitrária. O curso da história como um todo não é objeto de experiência, a história não possui um *eidos* porque seu curso se estende ao futuro desconhecido. Esse *eidos* ilusório é criado ao se tratar uma proposição relativa a um objeto de experiência imanente. Não podemos deixar de notar, também, que o simbolismo cristão tem por si próprio uma natureza teórica. O avanço no caminho da santificação da vida constitui um movimento rumo a um *telos*, uma meta que visa um estado de perfeição. Nas variações imanentes do simbolismo cristão a ênfase pode recair sobre o movimento sem que haja clareza da perfeição final e o resultado será a interpretação progressista da história; ou a ênfase pode recair sobre o estado de perfeição sem nitidez acerca dos meios de alcançá-lo, e o resultado será o utopismo. A imanentização também pode se estender à totalidade do

simbolismo cristão, e o resultado será um misticismo ativo de um estado de perfeição a ser atingido através da transfiguração revolucionária da natureza do homem, como no marxismo (cf. NCP, 92-93).

Além de Joaquim de Fiore, São Francisco foi uma figura simbólica da sua época que está intimamente ligado à profecia joaquimita. São Francisco não teria sido visto como a figura decisiva que inaugurava uma nova época na história cristã se as profecias de Joaquim não fornecessem o padrão simbólico para a sua interpretação; e as profecias de Joaquim não poderiam ter exercido a forte influência que exerceram no século XIII a menos que o aparecimento de São Francisco confirmasse a previsão do *dux* de uma nova era. São Francisco alargou e enriqueceu o mundo cristão, mas a sua tônica negligenciou outros problemas. Sua fórmula de uma vida em conformidade com Cristo é em conformidade com o sofrimento cristão, não com o Cristo-Rei em sua glória.

Mas nenhum ser humano pode conformar sua vida à do Messias. Ao conformar sua vida à do Cristo sofredor, São Francisco tinha conformado a imagem de Cristo às possibilidades humanas. Na sequência das forças intramundanas que usam símbolos cristãos para sua auto-interpretação, São Francisco teve de criar o símbolo do Cristo intramundano, mas este símbolo só pode absorver aquele aspecto da pessoa do Salvador que se conforma com os humildes e sofredores deste mundo. A função de Cristo como hierarca sacerdotal e real teve de ser negligenciada; o Cristo de São Francisco é o Cristo intramundano dos pobres; não é mais o cabeça do *corpus mysticum* da humanidade. A grande realização evocativa do compromisso com o mundo, particularmente no período imperial ocidental, foi a compreensão da diferenciação natural dos homens e das hierarquias espirituais e temporais como funções no corpo místico. Em sua preferência pelo Cristo dos pobres e sua negligência para com o Cristo hierarca, esta grande obra civilizacional foi, em princípio, desfeita por São Francisco. O mundo teve de se dividir quando Cristo deixou de ser a cabeça do corpo diferenciado da cristandade e se tornou apenas o símbolo de uma das forças particulares que reivindicavam para si um status privilegiado de conformidade com ele (Hopi II, 165-166).

Segundo Voegelin, a evocação de São Francisco foi o sintoma mais impressionante do processo em que o *sacrum imperium* se desintegrou. Enquanto São Francisco recebia os estigmas ao atingir o clímax de sua conformidade com Cristo, o imperador Frederico II era considerado o Anticristo, porque foi o primeiro a incorporar a lei de Deus em sua pessoa fora da ordem carismática do corpo místico. A desintegração da ideia imperial foi causa do surgimento de unidades políticas periféricas em torno do núcleo germânico imperial, mas as “imagens conflitantes de um príncipe do Renascimento e de um imperador carismático do Ocidente, do governante carismático do *sacrum imperium* e do rei sagrado helenístico, do cristão humilde que reconhece a autoridade do papa e do rei-messias” (Hopi II, 175), permaneceram como campo de tensões.

O termo *Cristandade Cesareana* foi empregado por Wolfram von den Steinen para designar a tendência do imperador a assimilar sua função imperial à função de Salvador. De certa forma, podemos usar o termo como um sentido mais amplo, a fim de designar o problema que, no governo, corresponde à cristandade franciscana. Temos dever como São Francisco transformou a imagem do Cristo na do Jesus Sofredor, tendo como consequência o fato de que o Cristo se tornou um símbolo intramundano ao qual os pobres e os humildes podiam se amoldar, enquanto as hierarquias foram deixadas sem a cabeça messiânica. As ideias de Frederico II representam a tentativa oposta de criar uma imagem de governo em conformidade com o Cristo *cosmocrator*, com o Messias em sua glória (Hopi II, 182).

O governante dentro do corpo místico alcançou o *status* de um cargo carismático, mas o sentimento do governante oscilava entre a humildade de um cristão que deve seu sucesso à graça divina e o orgulho do homem exaltado por Deus acima dos outros devido a suas qualidades pessoais superiores. A tônica da autoridade do cargo no corpo místico mudou com a intromissão do governante como uma função intramundana, essa alteração opôs-se ao princípio cristão da igualdade espiritual de todas as pessoas; e assim, a tentativa de Frederico II assentar a sua autoridade “sobre-humana”, conduziu os papas a travarem combates mortais com Frederico II e a sua família. Podemos concluir que a amplitude das forças que transformaram a época atinge o seu clímax no grande santo e no grande imperador, podendo ambos serem considerados os Messias do Terceiro Reino de Joaquim de Fiore.

Para entendermos a mudança de significado do símbolo messiânico, precisamos falar também de Dante Alighieri. Com Dante (1265-1321), uma nova dimensão foi adicionada ao padrão de pensamento político ocidental. Em sua própria época, tinham desaparecido os guias transcendentais do espírito e do intelecto. E ele, que foi o primeiro pensador ocidental a não pertencer a qualquer grupo social, achou-se perdido nas florestas escuras das paixões. Este é o tema de abertura da *Divina Comédia*:

Nel mezzo del cammin di nostra vita
Mi ritrovai per una selva oscura
Ché la diritta via era smarrita.
[No meio do caminho em nossa vida,
Eu me encontrei por uma selva escura,
Porque a direita via era perdida]⁴²

O problema de que a realidade política circundante no mundo ocidental não absorve adequadamente o espírito nas instituições públicas é defrontado pelo realista espiritual desde a

⁴² ALIGHIERI, Dante. **A divina Comédia**. Edição bilíngue italiano/português. Trad.: Vasco Graça Moura. São Paulo: Landmark, 2011, p. 31.

época de Dante.⁴³ Segundo Voegelin podemos discernir três fases principais no processo de separação entre espírito e política. A primeira fase começa com Dante e a sua descoberta da solidão espiritual, do pensador que não pertence a qualquer grupo social. A segunda fase é marcada pelos reformadores religiosos, como Lutero e Calvino, que tentaram recriar as instituições políticas espiritualmente determinadas fora da substância da Igreja, mas a tentativa fracassou completamente, pois os movimentos espirituais foram absorvidos nas esferas políticas particulares do Ocidente. A terceira fase leva dois tipos de pensadores: aos ativistas políticos, como Marx, que tentaram integrar o espírito e as instituições sociais através da destruição revolucionária da sociedade existente; e aos realistas espirituais dos séculos XVI e XVII, como Nietzsche, cuja análise do niilismo europeu é o último juízo do mundo ocidental pós-medieval, assim como a *Divina Comédia* foi o primeiro. Dante, como expressou na *Divina Comédia*, tem a esperança de uma nova igreja espiritual de tradição joaquimita, este mesmo tipo de esperança reaparece em Lutero e nos revolucionários do século XIX. E a atitude pessoal negativa de Dante diante do campo da política, que o vê dominado pela paixão destrutiva e estúpida do poder material, é o mesmo tipo de negativismo que reaparece na atitude dos realistas de Maquiavel a Espinosa, e mais tarde, em Nietzsche. Voegelin colocou Dante no começo de uma evolução que chega até Nietzsche. Importante também é destacar o projeto de uma monarquia temporal, que não era medieval, mas funda um conjunto de projetos que tentam construir uma organização política do mundo ocidental como uma superestrutura sobre as unidades políticas particulares. A monarquia de Dante possui os laivos escatológicos do Terceiro Reino de Joaquim de Fiore, o estado de felicidade temporal que

⁴³ Estamos usando o termo *realismo espiritual* a fim de designar o sentimento próprio de Dante e de outros pensadores posteriores. O uso é necessário para evitar uma terminologia capaz de tocar apenas em fenômenos secundários em torno da atitude primordial. Dante tem sido chamado de idealista porque acreditava nas ideias de ordem espiritual, paz e bem comum do povo cristão como princípios norteadores da política. Não há nenhuma objeção a essa categorização, excetuando o fato de que “acreditar em ideias” é um fenômeno secundário que requer uma análise ulterior da estrutura dos sentimentos que determinam essa crença. Um pensador pode expressar uma crença em certas ideias porque são convencionais em sua época e ele não tem substância pessoal suficiente para fazer outra coisa senão seguir a convenção; pode fazê-lo porque tem uma percepção ativa dentro de uma hierarquia de valores éticos legados a tradição; ou pode fazê-lo porque é movido pelo espírito e capaz de produzir uma ordem de valores a partir de sua experiência espiritual imediata. A distinção entre a esfera primária de sentimentos e a esfera secundária de ideias tem especial importância porque a sensibilidade espiritual e a força necessária não se expressam de maneira alguma na defesa do que comumente se chama de ideias. Exceto por seu sonho de uma nação italiana, poucos historiadores estariam inclinados a chamar Maquiavel de idealista; mas, por certo, o homem que compreendeu o problema da reforma religiosa e evocou o mestre demoníaco da política como substituto, o qual ao menos criaria uma ordem externa for fortemente tocado pelo espírito. Hobbes, do ponto de vista metafísico, era um materialista; mas ninguém consegue desvendar o falso espiritualismo de certos tipos de sectarismo político do século XVII a não ser que uma genuína experiência espiritual o capacite a enxergar a diferença. Assim, usaremos o termo “realismo espiritual” para designar a atitude do pensador político, dos séculos XIV e posteriores, que tem de se distanciar sozinho em termos intelectuais, e às vezes também em termos práticos, das instituições políticas circundantes porque não atribui a elas funções representativas da vida do espírito que ele vivencia como real em si mesmo. Dante é o primeiro pensador a estar claramente consciente do abismo que separa o espiritualista das formas de existência política pós-medievais (Hopi III, 84-85).

pretende efetivar é simbolizado pela concepção mítica do Paraíso Terreno, o símbolo em que foi utilizado por Lenin para designar o paraíso comunista. Na Divina Comédia, Dante afirma explicitamente que o símbolo que foi expresso pelos poetas antigos com o mito da Idade de Ouro é o mesmo símbolo que foi expresso pelo Paraíso Terrestre. Dante teve de desenvolver formas literárias e símbolos adequados para expressar a sua opinião pública de um indivíduo privado. Adotou as cartas como forma literária na primeira fase de seus escritos políticos.

*As cartas são importantes na obra de Dante porque revelam a orgia de símbolos que refletem a atmosfera escatológica da sua política. O tempo urge, tal com a Idade de Ouro dos antigos e o *tempus acceptabile* do Dêutero-Isaías e de 2 Coríntios. Dante parece como João Batista, que anuncia o *agnus Dei*; como Virgílio, que anuncia a criança e a idade de Saturno; e como Samuel, que aconselha Saul a liquidar os amalecitas. O imperador, Henrique VII, é César desbaratando seus inimigos; é Augusto, introduzindo a *pax romana*; É Eneias, fundando a nova Roma; é o segundo Moisés, conduzindo o povo a Canaã; e é Davi, derrotando Golias. [...] A riqueza de símbolos é avassaladora; indica que não estamos mais no tempo da laboriosa e conscienciosa arte simbólica de Joaquim. Os símbolos não perderam sua força, mas seu uso é distintamente literário e a serviço de uma nova evocação de um mundo pacífico nem além dos problemas gelasianos do *sacrum imperium* (Hopi III, 88-89).*

Para Voegelin é difícil chegar a um consenso sobre a filosofia política da *Divina Comédia*, mas é possível chegar à linha mestra da interpretação por meio da percepção das raízes joaquimitas, como a distinção entre a igreja feudal corrupta e a igreja espiritual pobre; e também a expectativa de que o período de iniquidade será seguido por uma Igreja purificada e um reino a ser inaugurado por uma personalidade salvadora. Dante, porém, não renunciou à vida secular da humanidade como Joaquim, ele viveu no horizonte mais amplo dos problemas espirituais do seu tempo e vinculou a decadência da Igreja à decadência do poder secular; mas, os símbolos básicos, são joaquimitas. O líder – *dux* – inaugurará o império como figura temporal, e não espiritual, como em Joaquim. Em Dante apenas como segundo plano aparece um líder espiritual designado como *Veltro*, o que o aproxima das categorias joaquimitas da dupla liderança do império, mas em Dante é um império futuro, que não será levado a cabo de maneira nenhuma por meio da ação política mundana, porque o império é um dos períodos num curso da história divinamente ordenados e as figuras salvadoras aparecerão em seu devido tempo conforme ordenadas por Deus. Assim, reaparecem em Dante os elementos de fatalismo que são inevitáveis a qualquer filosofia da história que tente evocar um padrão fixo do curso dos eventos que se estendam no futuro. Como Dante não assume o papel de um profeta cuja aparição prognostica o reino futuro, o seu fatalismo é ainda mais forte que em Joaquim; seu profetismo não é existencial, mas simbólico e intelectual, o que o aproxima mais da submissão a um curso da história sob uma lei eterna.

Em outro sentido, a evocação de Dante pode ser comparada à de Santo Agostinho:

A comparação pode ser levada da esfera dos conteúdos para a esfera dos sentimentos. A *Civitas Dei* assinala o fim do período romano-cristão porque aceita a derrota da ideia de um império cristão. O *saeculum* é *senescens*; não existe esperança na história do mundo e temos que aguardar pela segunda vinda de Cristo, que porá fim ao curso essencialmente sem sentido dos acontecimentos humanos. A situação e os sentimentos de Dante são, em alguns aspectos, semelhantes aos de Santo Agostinho. De novo, o império fracassou e não há esperança de restauração num futuro imediato; há um tempo de espera comparável ao *saeculum senescens*. O indivíduo nada pode fazer além de retirar-se para uma atitude de contemplação religiosa. Pode julgar as iniquidades do seu tempo, mas o tempo não tomará conhecimento dele. O *saeculum* chegará a um fim por intervenção divina, mas com uma diferença importante em relação à concepção agostiniana: o fim não será o advento do reino dos céus, mas uma nova dispensação imperial na história da humanidade cristã. Deparamo-nos pela primeira vez na *Divina Comédia* com o sentimento de esperança desesperada de que algum *deus ex machina* abolirá as tendências centrífugas e destrutivas das forças intramundanas e, ao mesmo tempo, estabelecerá um perfeito reino cristão intramundano. As categorias de Dante são medievais na medida em que a sua imagem de reino perfeito é o império perfeito medieval; mas seu sentimento é moderno na medida em que absorveu a reconstrução do *saeculum* que tinha sido produto dos séculos XII e XIII. A esperança é desesperada porque as forças intramundanas estão conosco como forças legítimas num mundo cristão que tornou o mundo de Deus um substrato material. Elas sempre serão centrífugas e destrutivas; não podem ser abolidas, mas apenas desviadas para os propósitos de uma ordem espiritual cristã. O sonho da sua abolição, no entanto, é a grande força em nosso mundo moderno que torna sua supressão pelo menos possível quando ameaçam romper a ordem cristã por completo (Hopi III, 97-98).

O pesquisador Mendo Castro Henriques reconhece que as pretensões messiânicas de Frederico II; a construção milenarista de Joaquim de Fiore; e, avocação dantesca do “paraíso terreno” e do *dux*, são elementos que corroboram ao “surto medieval de imanentismo”. A rearticulação intramundana da era cristã após 1300 também foi acelerada com as propostas doutrinárias e as aplicações nas áreas do Estado nacional, das ideias dos direitos individuais e de lei natural, governo conciliar, tolerância religiosa e relações de concordata entre Estado e Igreja (cf. HENRIQUES, 2010, p.286-287).

3.2 FREDERICO II

Vamos analisar melhor a transformação do símbolo messiânico com Frederico II, o último imperador medieval; o imperador se tornou um símbolo perfeito graças às circunstâncias de sua época e de seu gênio pessoal. Para compreender seu papel, temos de observar o processo de transformação da estrutura política do mundo ocidental que constituía o cenário de sua vida. A desintegração da ideia imperial ocorreu pelo surgimento de unidades políticas periféricas. A importância relativa do *sacrum imperium* diminuiu porque novos

poderes surgiram na “periferia” e, a ascensão destes poderes teve como consequência a sua suplantação por novas ideias evocativas adaptadas a um mundo de poderes rivais. A irrupção de forças intramundanas no campo evocativo imperial expressiu-se à época, por meio de três formas principais: o aparecimento da arte de governar, o aparecimento do estadista e o claro crescimento da consciência nacional como fator determinante na política. Nessa época apareceram os grandes organizadores dos governos domésticos e os mestres do poder político na Inglaterra, França e Sicília. O mais comovente documento do período foi o *Testamento* do imperador, o qual Henrique VI praticamente dissolveu a sua gigantesca construção e abandonou alguns de seus domínios mais bem estabelecidos, admitindo silenciosamente que, no campo do poder político, o império era uma unidade entre outras e que estava morto o sonho de uma organização do poder imperial do Ocidente. E ainda, observamos a consciência nacional como um fator no colapso do império com a formação da política nacional francesa e inglesa (cf. Hopi II, 167-173).

A posição de Frederico II tornou-o um Salvador para os amigos e um Anticristo para os inimigos. “A experiência da plenitude dos tempos que determinou a construção apocalíptica de Joaquim de Fiore exprime-se no jogo de Frederico com o símbolo de Augusto, o arauto da Idade de Ouro, uma figura que tem paralelo com Cristo na história profana” (cf. Hopi II, 174).

Em relação a Frederico II

a *Quarta Écloga* de Virgílio parece ter sido aplicada pela primeira vez na história cristã, não a Jesus, mas a um governante. E a conformidade franciscana ao Cristo sofredor tem paralelo na conformidade do imperador ao Messias vitorioso, a um ponto tal que beira a evocação de deus-homem. Mas as imagens conflitantes de um príncipe do Renascimento e de um imperador carismático do Ocidente, do governante carismático do *sacrum imperium* e do rei sagrado helenístico, do cristão humilde que reconhece a autoridade do papa e do rei-messias, permanece como campo de tensões (cf. Hopi, 175).

Quando Frederico II na *Carta a Jesi*⁴⁴ se refere ao seu local de nascimento como Belém e à sua mãe como uma *theotokos*, não sabemos o quanto disso é um jogo com símbolos representativos – quando é conformidade ao Messias com propósito político e quanto – talvez, é apenas ingenuidade. Nenhum outro imperador da época teria tido autoridade para renovar a função imperial de legislador para seu reino. Estamos no início da transformação das categorias políticas imperiais em categorias políticas modernas, as quais pressupõe uma pluralidade de unidades governamentais soberanas. O imperador do reino é uma concepção

⁴⁴ Jesi é a cidade natal de Frederico II. *Mandatum at civitatem lesii*. In: MGH, Const., vol. 2, p.304, n. 219.

transitória entre o imperador e o príncipe soberano (*cf.* Hopi II, 176). Igualmente importante é a mistura de categorias imperiais cristãs e romanas, para transformar a lei da humanidade cristã na lei positiva do Estado secular. Os princípios orientadores dessa codificação, eram os conceitos cristãos de *pax et justitia*, mas estavam ligados aos imperadores Augusto e Justiniano. Os historiadores que fixam sua atenção no simbolismo imperial romano podem falar até certo ponto de um renascimento de ideias clássicas, mas o fato decisivo é que os símbolos romanos não servem para uma reconstrução imperial, mas, antes, para a destruição do *sacrum imperium* por meio da instituição de uma província do império sob categoria que deveriam ficar reservadas para a totalidade (*cf.* Hopi IV, 177).

Segundo a teoria da função régia da legislação embutida no simbolismo cristão, depois de concluir a obra da criação, Deus deu ao homem, a mais perfeita criatura, o domínio sobre ela, impondo-lhe tão só a observância da lei. A transgressão foi punida com a perda da imortalidade. Com a morte do homem, entretanto, a criação teria perdido seu sentido e, para não destruir a criação com o primeiro homem, Deus o fez fértil. Uma vez que a inclinação para a transgressão é herdada, os homens brigam entre si, e Deus providencia governantes para preservar a ordem da sociedade humana. A história é reveladora em vários aspectos. Em primeiro lugar, temos de estar cientes de que esta descrição não é a narrativa do Gênesis, mas uma seleção de elementos retirados dela e fundidos numa nova unidade sistemática. O problema moral da Queda desapareceu e, com ele, a redenção através de Cristo. Essa narrativa da Queda é uma ofensa legal que recebe a devida punição, uma punição que continua até hoje, como se nunca tivesse havido em Salvador. Além disso, notamos a introdução de conceitos aristotélicos. O mundo como criação de Deus tem uma entelékia; quando o *telos*, o homem, desaparece, o resto do mundo perde sua “forma”. A substituição da comunidade do homem mortal pelo homem imortal reforma a estrutura hierárquica do mundo; a criação atinge o seu clímax no governante que tem de preservar a ordem do povo. A função ordenadora do governante surge das necessidades do mundo; o homem irascível precisa do governante, e as ações deste restauram o significado da criação. Ou seja, a teoria cristã do direito considera o problema da ordem comum em sua ligação com os fatos da história sagrada; a reorganização política após Frederico II usa o simbolismo cristão, mas se a história da Queda fosse omitida, a teoria da ordem e do governo não sofreria qualquer alteração. Vazada numa linguagem cristã, promove uma teoria naturalista do poder, derivando a função de governar das estruturas da realidade intramundana (*cf.* Hopi II, 178).

Esses fatores contribuíram para a evolução de uma política intramundana. Uma comunidade de seres mortais mantém-se ligada pela ideia de que somente a continuidade das

gerações confere o significado da vida imortal no topo da pirâmide da criação. Sua existência como grupo imortal se torna possível através da função ordenadora do governante e de seu corpo administrativo. A substância espiritual é regulada, se não fornecida, pelo rei; a fé deriva sua validade pública de uma autorização estatutária; os ditames régios equivalem a um credo religioso e, como tal, de ser coibido. A humanidade está claramente dividida entre a massa de homens mortais e o governante, que se eleva sobre os seus súditos como aquele que, por seus atos, tem de manter em forma a criação de Deus.

Vem à mente a distinção aristotélica entre escravos por natureza e homens plenamente desenvolvidos, mas a evocação após Frederico II tende a reservar a dignidade de toda a humanidade a uma única pessoa da comunidade, o governador. Essa grave irrupção da força intramundana do governo no domínio das ideias cristãs, a transformação do corpo místico dos fiéis imortais sob a liderança de Cristo num corpo místico de mortais sob a liderança de um governante, tinha de precipitar uma crise quando ultrapassasse o estágio das implicações, como de fato veio a ocorrer com os atos e pronunciamentos de Frederico II e seus sequazes (cf. Hopi II, 182).

Como já citado quando tratamos de Joaquim de Fiore, São Francisco transformou a imagem do Cristo na do Jesus sofredor, tendo como consequência o fato de que o Cristo se tornou um símbolo intramundano ao qual os pobres e os humildes podiam se amoldar, enquanto as hierarquias foram deixadas sem a cabeça messiânica. As ideias de Frederico II representavam a tentativa oposta de criar uma imagem de governo em conformidade com o Cristo *cosmocrator*, com o Messias em sua glória (cf. Hopi II, 182). A tentativa permaneceu dentro da lógica da situação evocativa, embora fosse necessária uma personalidade pouco comum para leva-la a diante. O governo, dentro do corpo místico, alcançou o status de um cargo carismático. Mas a posição de um governante agraciado tinha suas ambiguidades. O sentimento do governante podia oscilar, e de fato oscilava, entre a humildade de um cristão que desempenha uma função e deve seu sucesso à graça divina e o orgulho do homem exaltado por Deus acima dos outros devido a suas qualidades pessoais superiores. “A autoridade do cargo procede de Deus, mas sua manutenção, sobretudo quando um procedimento eletivo está presente, era uma *dignitas concessa* que pressupõe o mérito do titular” (Hopi II, 183). O sistema alicerçado no carisma do governante ficou instável. A intromissão de um governante como uma função intramundana teve de mudar a tônica da autoridade do cargo no corpo místico em desintegração em elementos como a personalidade carismática e a família carismática. Essa alteração da tônica implicou uma diferença genérica entre os homens; opôs-se, portanto ao princípio cristão da igualdade espiritual de todas as pessoas (cf. Hopi, 183).

A tentativa de Frederico II de assentar a sua autoridade imperial nas suas qualidades “sobre-humanas”, semidivinas, conduziu a que ele e seus sucessores travassem combates mortais com os papas. No que concerne ao governante, a monarquia ocidental assumiu formas derivadas: primeiro o princípio dinástico na política; mais tarde, na era constitucional, a legitimidade da família governante. Assim, a própria unidade política intramundana veio a ser a principal fonte da autoridade, e a delicada questão do carisma pessoal e familiar poderia outra vez retroceder para o crepúsculo em que tinha permanecido durante o período eminente da *sacrum imperium*. Mais uma vez, as ideias de Frederico II foram características do período de transição em que forças intramundanas desconexas vieram à superfície com ferocidade extrema sem encontrar um contrapeso em forças paralelas.

As fontes para a evocação do imperador estão profusamente dispersas entre documentos oficiais. Podemos consultar apenas um ou dois documentos mais elaborados. A primeira manifestação significativa é a encíclica de 1229 que anuncia a entrada em Jerusalém e a coroação.⁴⁵ É notável pelos termos do louvor ao Senhor do Antigo Testamento, como o Deus que pode dar a vitória sobre as forças por meio da sua vontade com os instrumentos escolhidos. Cuidadosamente relembra as fracassadas tentativas anteriores de conquistar Jerusalém e reforça o fato de que Deus escolheu o imperador para executar Sua vontade. A última parte, prestando honras a Deus, assenta numa “exaltação miraculosa” do imperador acima de todos os outros príncipes do mundo enquanto instrumentos de Deus. O documento mais incisivo é a *Carta a Jesi* de 1239, sua cidade natal. Tece elogios a Jesi como a nova Belém onde “a mãe divina” teve seu filho; e prossegue parafraseando Mateus 2,6: “É tu, Belém, na Marca, de modo algum és o menor entre os príncipes da nossa tribo. Porque de ti sairá o *dux*, o príncipe do Império Romano, que seguirá o povo” (Hopi II, 184).

A glorificação final é realizada no *Louvor do Imperador* de Piero della Vigna.⁴⁶ Neste louvor, o imperador é o *dux* do Terceiro Reino, uma força cósmica, “sobre-humana”, “por quem a mão do Sumo Artífice criou o homem”. É o “imperador verdadeiro” concedido por Deus ao mundo; a terra; o mar e o ar o adoram; é o amigo da paz, o patrono da caridade, o fundador da lei e aquele que garante a justiça; “quem regula o mundo com a sua influência perpétua”. O simbolismo da idade dourada é evocado “quando as espadas são despedaçadas”, para louvar o mestre que pode ordenar o mundo porque tem “inata a ideia de Deus”. O *Louvor do Imperador* se compara ao *Cântico das Criaturas*, de São Francisco. A glorificação do pobre e do humilde que a todos serve encontra seu contraponto na glorificação do governante que é o mestre de todos. A amplitude das forças que transformam a época atinge o seu clímax

⁴⁵ *Encyclica imperatoris*. Ed. Ludwig Weiland. In: MGH, Const., vol. 2. Hanover, Hahn, 1896, p.162-167, n. 222.

⁴⁶ Piero della Vigna (Petrus de Vineis), *Epistolarum libri VI*. Basel, Paulus Quecus, 1566, livro 3, n. 44.

no grande santo e no grande imperador, podendo ambos serem considerados os líderes do Terceiro Reino (cf. Hopi II, 185).

3.3 O APOCALIPSE DE MAQUIAVEL

Nesta etapa da pesquisa vamos analisar como Maquiavel ajudou a fortalecer o mito de uma personalidade salvadora imanente. “A evocação do herói mítico é o centro da obra de Maquiavel no mesmo sentido em que a evocação do rei-filósofo é o centro da obra de Platão” (Hopi IV, 67). A ordem cristã, transcendental de existência tinha se tornado letra morta para os pensadores italianos do século XV, e assim, a *virtù* do príncipe conquistador tinha se tornado a fonte de ordem. A *virtù ordinata* do príncipe, como o princípio da única ordem que é experienciada como real, adquire proporções humano-divinas, heroicas. Vamos analisar também, até que ponto o mito de Maquiavel está relacionado ao símbolo messiânico, e assim, aos símbolos de Joaquim de Fiore e o seu *Dux*; e até que ponto a formação das imagens do grande príncipe de Maquiavel provém de fontes antigas. Com Maquiavel ocorre o rompimento implacável das tradições no tratamento das questões políticas; e, com a obra *O Príncipe*, passamos o limiar da era “moderna” (cf. Hopi IV, 37). Maquiavel cristalizou as ideias da época no símbolo do príncipe que, mediante a *fortuna* e a *virtù*, seria o salvador e o restaurador da Itália. Para Maquiavel, metade das nossas ações é governada pela *fortuna* – o acaso, a sorte, o favorável – e a outra metade pela *virtù* – uma deliberação madura e atenta de como agir.

Na época de Maquiavel a cristandade medieval estava desmoronando-se na igreja e nos Estados Nacionais, esse desmoronamento atingiu a ordem temporal e a ordem espiritual, em ambas as esferas, dissolvia-se o espírito comum que induz à cooperação eficaz entre pessoas a despeito da divergência de interesses, assim como o senso de obrigação de compromisso no espírito do todo. Os interesses pessoais e nacionais já não podiam ser eficazmente subordinados a interesses gerais. Quando caiu a tempestade sobre a Itália em 1494, as três monarquias ocidentais – França, Espanha e Alemanha – já tinham sido consolidadas com sucesso e na Itália o equilíbrio entre as cinco maiores unidades políticas – Milão, Veneza, Florença, Estados Papais e Nápoles – era precário. A redução dos estados italianos à impotência política pela invasão das monarquias já consolidadas ocorreu por causa de uma organização militar superior. A Itália dessa época era um país próspero e rico, e também, a região de mais alta civilização da Europa. Para Voegelin, a geração que testemunha a sua prosperidade ser vencida pelo poder militar sofre um trauma, e isso pode ser

aplicado para entendermos porque o quadro da realidade política de Maquiavel estava desfocado. Desse trauma, surge a concentração na racionalidade da ação política sem atender à princípios, à moral ou a qualquer outro dado, e prevalecendo apenas a organização militar eficaz. Se a Itália tinha sido esmagada pelo poder das monarquias nacionais consolidadas, a solução a esse problema seria a construção, igualmente brutal, de um poder nacional italiano, que expulsaria o invasor e protegeria o país contra qualquer repetição do desastre (cf. Hopi IV, 42-44).

Segundo Voegelin a Itália tornou-se a primeira vítima do processo do surto da ambição moderna, do desejo insaciável, que foi se desenvolvendo com a superioridade do poder pós-medieval, institucionalizado e racionalizado, das monarquias nacionais (cf. Hopi IV, 46). A invasão da Itália ofereceu os tópicos para a especulação de Maquiavel, mas ele acabou por situá-la numa tradição peculiarmente italiana de arte de governo secular. Em 1353, o Cardeal Alborno, a quem foi confiada a tarefa de pacificação que acabaria por possibilitar o retorno do papa a Roma, centralizou o poder transformando um campo pluralístico de poderes feudais em somente uma instituição. Em 1400, o pensador *Coluccio Salutati* escreveu o tratado *De Tyrano*, para estabelecer a ordem através de um líder monárquico em uma época em que as velhas formas representativas estavam se desfazendo. A situação depois tendeu para a solução monárquica encontrada pelos Medici em 1434, mas para resolver o problema o humanista *Salutati* desenvolveu uma nova análise “realista” da política. O papa e o imperador desaparecem com a remoção da *Christianistas* medieval, a aliança entre poder espiritual e temporal, que até então tinha sido o ambiente de legitimação política. Todas as reflexões teológicas são abandonadas e o teórico trata o Estado como um fenômeno histórico autônomo, absoluto, sem relação com um ambiente de legitimação de significado (cf. Hopi IV, 47). Com *Salutati*, o novo aprendizado humanista entrou na chancelaria de Florença. O novo estilo foi estabelecido pelo historiador Leonardo Bruni na obra *Historiae Florentinae*, e determinou o tratamento da história política de Maquiavel na sua obra de mesmo título. Um exemplo é o emprego do historiador romano Lívio como modelo pelos humanistas. “Essa escolha teve consequências à medida que o tratamento da história teve de ser concentrado em acontecimentos emocionantes como guerras e revoluções, [...] no interesse da efetividade retórica e dramática” (Hopi IV, 50). O modelo romano tinha, também, a secularização radical do tratamento dos problemas políticos, o que acarretou o rompimento com a visão cristã da história. Essas são as características que prosseguem na obra de Maquiavel e o inserem na tradição italiana de tratar os problemas políticos.

Outra forte influência da ideia do príncipe tal como formada no século XV ocorreu pelo contato do Ocidente e da Ásia. O avanço inflexível dos turcos e otomanos na Europa por volta do final do século XIII foi interrompido apenas por um breve período pela ascensão de Tamerlão (1369-1405). Os historiadores italianos sentiram as repercussões, através da emigração grega, da intervenção dramática de Tamerlão – o salvador – que propiciou ocasião para evocar a imagem do homem de destino, o príncipe conquistador fatídico. Assim, “Enquanto o próprio Maquiavel não refletiu sobre os acontecimentos asiáticos, a imagem de Tamerlão que tinha sido formada pelas gerações precedentes é muito notável como uma influência na criação de sua própria imagem do Príncipe” (Hopi IV, 54). Os primeiros traços de uma preocupação com Tamerlão encontram-se nas cartas e obras do então chanceler e historiógrafo de Florença, *Poggio Bracciolini* (1380-1459). Para *Poggio*, a fama sólida já não pode ser adquirida por uma vida militar porque os efeitos mais grandiosos dos governantes são esquecidos em uma geração; e, como exemplo, cita as façanhas de Tamerlão, que já tinham sido praticamente esquecidas. Tal conclusão levou humanistas como *Poggio* a persuadirem príncipes e estadistas de que todas as ações gloriosas não valiam apenas se não fossem incorporadas na memória da humanidade por historiógrafos bem pagos. Como consequência, desprezava a Antiguidade e os clássicos – pois não há façanhas em nosso tempo comparáveis às dos antigos – e encontrava as vitórias de sua época na ascensão de Tamerlão. Na opinião de *Poggio*, as vitórias de Tamerlão ultrapassam, por sua magnitude assim como por seu comando, as mais famosas batalhas da Antiguidade. O retrato de Tamerlão por *Poggio* logo foi ultrapassado por um padrão de interpretação mais elaborado, mas foi o primeiro do seu gênero ao querer provar que o presente era ao menos tão grandioso quanto a Antiguidade. A construção da imagem do novo herói – do conquistador e destruidor – o construtor de uma cidade que será o monumento da sua própria glória, fez também desaparecer o significado da história no sentido cristão, e mesmo o *pathos* da existência nacional (cf. Hopi IV, 62). Cidades, povos e a humanidade em geral são a matéria-prima que ganha sentido quando encrustada na carreira do príncipe heroico e na sua sede de poder. “Esse é o primeiro Espelho do Príncipe de uma era em que o significado do poder e da política é demoniacamente estreitado até coincidir com a autoexpressão do indivíduo” (Hopi IV, 62). Essa imagem também surge em Maquiavel, mas no príncipe de Maquiavel não encontramos a crueldade de poder; na sua concepção do príncipe, o conquistador e a sua *virtù* já estão suavizados pela limitação da carreira principesca para a salvação da nação.

Depois de *Poggio*, intensificou-se a preocupação com a vida de Tamerlão e criou-se um gênero literário, a *Vita Tarmelani*. As principais partes da narrativa são a origem humilde

de Tamerlão; a habilidade em ganhar os primeiros seguidores em casa e em expandir o seu território; a informação concernente à disciplina militar e as técnicas de cerco; e uma anedota em que Tamerlão se designa como uma força sobre-humana e o vingador dos pecados (cf. Hopi IV, 63). Os materiais da *Vita Tarmelani* são históricos, mas são empregados para a criação de uma imagem mítica. Tarmelão tornou-se um símbolo da grandiosidade niilista do poder sem significado. Suas ações são orientadas com racionalidade estrita em direção ao objetivo da expansão sem consideração com o custo em destruição, criminalidade e miséria humana. Criou-se um padrão com a imagem de Tamerlão à deliberada seleção e distorção de materiais (cf. Hopi IV, 64). Os humanistas do século XV criaram conscientemente um mito, sabiam como mestres em seu ofício, que elementos tópicos empregar a fim de criar o efeito desejado. A intenção da *Vita Tamerlani* não foi a de escrever uma história crítica, mas a de criar um padrão formatando materiais históricos correspondentes a um tipo. Da influência asiática na formação da nova concepção de política, Voegelin conclui que o episódio de Tamerlão teve consequências traumáticas para a ideia ocidental de política, pois o secularismo humanista na política relativizou o significado cristão da história ocidental, e a busca pelo típico determinou a distorção de materiais históricos para se enquadrarem no sistema estabelecido de narrativa. Todos esses elementos já estavam presentes na tradição italiana antes de Maquiavel (cf. Hopi IV, 66).

Maquiavel narra não a vida de Tamerlão, mas a vida do senhor, vigário imperial e duque de *Lucca*, *Castruccio Castracani* (1281-1328). A *Vita di Castruccio Castracani* segue o padrão que vimos empregado na *Vita Tarmelani*. Sendo as principais partes da narrativa o nascimento desconhecido de *Castruccio* que é encontrado por um sacerdote; aos quatorze anos o garoto educado por um padre larga os livros teológicos e volta-se para a arte das armas; ultrapassa os seus companheiros nos exercícios militares e torna-se o comandante; aos dezoito anos, *Castruccio* embarca em sua carreira como líder político e militar. A história combina também com o mito do tipo de Moisés e Ciro com as circunstâncias que Maquiavel queria ver em seu herói nacional italiano. Maquiavel deu sequência a tradição italiana de selecionar os materiais históricos e inventar muito. *Castruccio* era casado e deixou filhos, fato que Maquiavel omitiu, pois queria um herói que faria seu trabalho de salvação política e seria conveniente não ter ligações familiares. Maquiavel narra o caráter de *Castruccio* como alguém caro aos amigos e terrível com os inimigos; justo com os súditos e infiel para com os estrangeiros; audaz em enfrentar os perigos e habilidoso em poupar-se deles. A narrativa “apresenta o elemento *ira Dei* que conhecemos da *Vita Tarmelani*; o príncipe vitorioso se torna o *ultor peccatorum*. Nem no Príncipe nem nos *Discorsi* Maquiavel se tornou tão

explícito em dar ao poder e a *virtù* o significado de uma ordem providencial de poder” (Hopi IV, 70).

A obra mais famosa de Maquiavel, *O Príncipe*, um estudo dos princípios de conduta que um príncipe, o redentor sob condições italianas concretas, deve adotar para tornar-se o renovador da Itália. Interessante notar que a organização, “a força emocional do livro, o fascínio que exerce no leitor, provém da habilidade quase inacreditável de Maquiavel em aumentar a tensão, partindo da esfera existencialmente periférica da classificação lógica até o centro da fé apocalíptica” (Hopi IV, 89). O livro começa com uma divisão lógica e classificação de tipos de Estado e segue para um final apocalíptico, e finaliza com a convicção de que a humilhação e a miséria da Itália alcançou uma profundidade que repete a profundidade da qual, por todas as regras do mito, o salvador tem de aparecer. O apelo é dirigido aos Medici e todos os meios são justificados quando o fim é o estabelecimento da ordem providencial. A visão apocalíptica concludente da obra encerra a ideia que a *virtù* do príncipe se manifesta mais brilhantemente no caso de um homem de baixa origem que ascende ao governo, por sua própria habilidade, sem os favores da circunstância (*cf.* Hopi IV, 91).

Tais homens são os *grandissimi esempi* que devem ser imitados por outros; mesmo se não pode alcançar o modelo, o homem prudente ainda assim seguirá o caminho do grande, de tal maneira que sua *virtù* ao menos participará de seu sabor. Tais grandes modelos são Moisés, Ciro, Rômulo e Teseu (Hopi IV, 91).

A circunstância ofereceu a esses homens somente uma oportunidade para demonstrarem sua força; circunstância para o salvador mostrar sua qualidade de criador numa nova ordem. A ascensão do herói não é fácil, tem de vencer a tradição da lei, a resistência de interesses adquiridos e a descrença de quem não acredita na nova ordem; e nesse caso a força para estabelecer a nova ordem é indispensável, assim, o príncipe tem de violar todas as regras da fé, caridade, humanidade, religião e deve ser cuidadoso para apoiar essas virtudes no discurso, pois os homens querem a fachada de virtude num príncipe e de boa vontade se deixam enganar por declarações. Os príncipes não precisam temer os poucos que veem atrás da fraude, porque não ousam falar, e se ousassem falar, não teriam sucesso nenhum com o povo (*cf.* Hopi IV, 94). O príncipe tem de provocar medo, mas deve evitar ser odiado. Isso ele pode conseguir facilmente quando, numa emergência, mata as pessoas, mas não lhes toma as propriedades, porque os homens esquecem mais facilmente a morte de um pai do que a perda de seu patrimônio. As poucas pessoas que poderiam numa república ser líderes devem ser

mortas ou promovidas a cargos honrosos pelo príncipe; as outras se contentaram com as ordens e leis criadas pelo príncipe. A formulação de Maquiavel, de que a fortuna rege apenas a metade de nossas ações e nos deixa o controle sobre a outra metade, entra no domínio da fé. Maquiavel não quer desistir da esperança. “Sua esperança é a substância de sua fé numa estrutura do campo de ação em que a *ordinata virtù* tem metade de chance, ‘ou quase metade’, para prevalecer contra a pressão das circunstâncias” (Hopi IV, 95-96).

A situação desesperadora da Itália, assim como foi desesperadora a situação de Moisés, Ciro e Teseu, era propícia para a ascensão de um novo príncipe. A evocação do apocalipse de Maquiavel, embora esteja situada na tradição italiana, não volta totalmente até o tipo criado pela *Vita Tamerlani*. O apocalipse de Maquiavel assim como a sua substância pertence à série do *Dux* de Dante e de Joaquim de Fiore (cf. Hopi IV, 175). Podemos concluir, assim, que a imagem do grande príncipe de Maquiavel é formada pelo elemento apocalíptico que é cristão e não antigo; e, a categorização provém de fontes antigas. A narrativa de Maquiavel absorveu tanto a juventude de Ciro quanto a narrativa bíblica de Moisés. E não devemos esquecer que Maquiavel não é um cristão, a sua fé é um reviver do mito da Natureza, na variante especial do estoicismo polibiano. Ele não descarrila no gnosticismo do intelectual político que tudo sabe do curso da história; *Fortuna* nesse sentido é o símbolo pagão para a Providência. O problema é que uma vez que a Cristandade está no mundo e formou uma civilização, não se pode simplesmente voltar a ser um pagão, e ainda mais um pagão polibiano. (cf. Hopi IV, p.96-104).

3.4 DO ILUMINISMO À REVOLUÇÃO

Para encermos este capítulo, vamos fazer algumas considerações sobre o Iluminismo que fixou profundamente o sentimento de que apenas as unidades de poder não religioso deveriam ter *status* público. A principal ideia que fixou esse sentimento foi a teoria da tolerância de Locke que removeu a igreja da cena pública e deu *status* público apenas ao elemento espiritual do homem (cf. Hopi VII, 187). “Desse período data o padrão de história que ainda tem ampla aceitação popular, mesmo entre os leigos na profissão, da idade das trevas da religião e teologia que foi seguida pela Civilização, com maiúsculas, baseada na Natureza e na Razão” (Hopi VII, 188). A análise de Voegelin demonstrou que a continuidade do processo foi o cristianismo se tornar historicizado e a história se tornar secularizada.

Voegelin considera Auguste Comte como a primeira grande figura da crise da Civilização Ocidental, uma crise que não era somente política, mas essencialmente uma crise

do espírito. Voegelin observou uma estreita relação entre as ideias de Comte e as práticas totalitárias do século XX (FER, 74). A ideia comteana começou com a noção de que o progresso da mente começa com o Renascimento. A primeira fase do progresso foi a erudição dos humanistas, a segunda fase foi o renascimento das artes e a terceira o avanço da filosofia. A sequência foi determinada pela necessidade histórica. Quando o homem emergiu dos “séculos de ignorância”, a razão foi responsável por organizar sistematicamente os recém-adquiridos conhecimentos. O presente, então, estava assegurado quanto ao passado. A “filosofia imperfeita” dos antigos ficou obsoleta, os “séculos de ignorância” ficaram no silêncio do passado. O renascimento do espírito culminou na organização sistemática do conhecimento (FER, 85-86).

O significado cristão da história foi perdido após o Iluminismo. Na filosofia cristã da história o problema do significado é resolvido pela dicotomia entre história sacra e história profana. A história profana não tem autonomia de significado e o problema de significado é concentrado na história sacra. A história sacra tem significado na medida em que é um drama espiritual, começando com a criação do homem e terminando com a segunda vinda de Cristo. O drama é conhecido pelo seu começo e pelo seu fim e por seu significado universal, que é o drama da salvação que envolve o destino espiritual de cada ser humano. Precisamente porque é o drama de cada alma individual e não de uma coletividade que aparecem as questões sobre quem viveu antes do cristianismo, sobre quem ouviu sobre o cristianismo, mas resistiu ao Evangelho e sobre aqueles que foram chamados, mas não eleitos. A linha sacra de significado é inseparável do significado de cada alma individual. Sem o significado do homem entendido como uma individualidade, não existe significado na história sacra (FER, 94).

O significado dicotômico da história cristã foi transposto num contexto intramundano da linha de progresso e o significado do destino espiritual de cada ser humano concreto não poderia ser extraído da linha de progresso. Então o homem individual – que não é mais sujeito da história – foi substituído pela massa. A massa, no entanto, não tem existência concreta. A massa não é uma realidade no sentido experiencial. Em vez disso, é a tentativa de evocar uma nova espiritualidade mundana (FER, 94-95). A grande fuga para o homem que não pode livrar-se dos seus problemas através de uma solução pessoal foi, e sempre será, submeter-se a uma personalidade coletiva (FER, 96). O significado da história é inacessível da posição intramundana, mas isso não quer dizer que a estrutura finita não tenha significado, ou seja, que não tenha uma articulação reconhecível no curso da história finita de civilizações e povos. O significado finito não é universal e não pode atingir a totalidade da existência humana, mas atinge fortemente a existência finita em comunidade. O entendimento do significado finito é

uma preocupação humana porque possibilita o homem orientar-se na sua própria situação histórica. A estrutura da história, entretanto, só pode tornar-se uma preocupação humana se a história profana for entendida como finita. Quando qualquer parte da história profana é hipostasiada num processo de significado universal, a estrutura finita é falsificada e a orientação humana torna-se impossível. Dificilmente as consequências de uma construção intramundana como história sacra são analisadas com a devida importância. Uma vez que uma vertente da história é isolada e endossada com um significado sacro, a tendência é negligenciar todos os outros elementos estruturais da história como irrelevantes (FER, 100).

A nova “história sacra” começou com a seleção restritiva de materiais históricos. A “linha de progresso” que começou com o Iluminismo foi constituída de materiais históricos selecionados e parciais. Com Comte a riqueza de materiais ainda é considerável, mas os materiais são organizados de forma duvidosa em uma “linha de progresso”. Mais tarde com os positivistas a construção degenerou para um progressismo. O movimento que começou reinterpretando a história terminou com uma construção dogmática da história (FER, 101).

4 A IMANENTIZAÇÃO DO ESCHATON

Para Voegelin, as chamadas ideias não políticas, como, por exemplo, os sentimentos e ideias escatológicas, são a grande fonte de fermentação política e revolução ao longo da história ocidental até hoje (*cf.* Hopi VI, 18). O símbolo da Igreja como corpo místico de Cristo nasceu no pensamento de São Paulo (Romanos 12,3-8, 1 Coríntios 12,12-31, Efésios 4,15-16). Em 1 Coríntios, onde ele aparece na sua forma mais elaborada, a igreja – literalmente pensada como comunidade – é descrita como o corpo de Cristo composto pelos seres humanos imperfeitos que são os cristãos em vida, dispostos em uma ordem orgânica hierárquica. Cooperam com os seus respectivos dons, em ordem decrescente: apóstolos, profetas, doutores, operadores de milagres, de curas, de assistência, de orientação, ou porta-vozes em línguas estranhas. Paulo, é claro, deixa de fora os governantes pagãos – que reconhece como algozes ordenados por Deus para punição dos malfeitores – bem como bispos e sacerdotes – que ainda não existiam na igreja nascente. A legislação do império carolíngio, oito séculos mais tarde, incorporou devidamente na Igreja os governantes, bispos e sacerdotes. Os governantes já não são meras autoridades ordenadas por Deus para a punição, mas figuras majestosas que irradiam a mesma glória que enche o reino de Cristo. Como um corpo que engloba o conjunto de congregações, sob a autoridade dos sacerdotes e bispos, a Igreja é um todo composto. Como corpo idêntico ao império, é também um todo unitário que representa a universalidade. Como tal, é classificada como superior ao império em significado simbólico, uma vez que é sustentada pela autoridade espiritual, e não pela força bruta. No entanto, assim como no caso do império, a totalidade unitária da igreja é relativizada em favor da verdadeira unidade no símbolo do reino de Cristo (*cf.* Hopi II, 20).

O símbolo do reino de Cristo, não composto e inteiramente unitário em seu significado, é o elemento escatológico que o cristianismo partilha com o zoroastrismo, o judaísmo tardio e o islamismo, as quatro religiões reveladas da Antiguidade. Como tal, é um símbolo do fim (*eschaton*) que descreve em linguagem figurativa as características da nossa existência além daquelas da vida entre o nascimento e a morte. Acima de tudo, reflete uma existência bem ordenada que compensa as injustiças da vida. Na escatologia, a existência das instituições simbólicas (por exemplo, a realeza de Cristo) que, com seu equilíbrio bem ordenado, são a medida para todas as instituições da vida, relegando-as a um patamar de significação simbólica diminuída. Instituições reais, como são inextricavelmente compostas e unitárias, não podem ser aperfeiçoadas até o nível de totalidade representada pelo simbolismo escatológico. Após os símbolos de “todos” puramente unitários terem entrado na

história do pensamento, como sucedeu na Antiguidade tardia, os impérios políticos ficaram comprometidos para sempre, e nem a unidade da Igreja, simbolicamente mais poderosa, conseguiu manter-se a longo prazo. As civilizações antiga e medieval distinguiam-se claramente uma da outra no processo histórico através da inserção da totalidade escatológica no processo político. A antiguidade teve, é claro, tantas revoltas e sublevações quando a Idade Média, mas só a partir do período medieval foi possível legitimar a contestação dos próprios símbolos da organização política e religiosa imperial, em razão da sua incompatibilidade com o padrão escatológico (*cf.* Hopi II, 21).

Voegelin afirma que a Idade Média começou com certo equilíbrio entre os três símbolos, semelhante ao indicado acima, e que ele chama de “compromisso com o mundo”. Sua tese principal é que durante os cinco séculos entre a fundação carolíngia do sacro império (800) até à morte de Santo Tomás de Aquino (1274), o símbolo escatológico do reino de Cristo gradualmente foi perdendo seu poder de atração. Embora fizesse sentido para os primeiros cristãos ansiar pelo estabelecimento imanente do reino de Cristo, a razão para tal anseio diminuiu, uma vez que o império foi santificado. No entanto, apesar dos ganhos a curto prazo, nem o império nem a igreja foram capazes de tirar proveito: eles dependiam demais da medida escatológica para se sustentarem. O que ocorreu foi uma nova busca de totalidades compostas-unitárias, na qual ora a necessidade de símbolos unitários foi diminuída, ora, ao contrário, o papel desses símbolos foi exagerado muito além do considerado admissível para o império ou para a igreja sob as restrições da escatologia. Na opinião de Voegelin, apenas um pensador, Tomás de Aquino, era capaz ou estava disposto a estabelecer um novo equilíbrio entre os novos símbolos compostos e unitários da sua época e um símbolo remodelado do reino de Cristo ressuscitado do passado. O “sentimento” dirigido à manutenção de um equilíbrio entre os três símbolos – sacro império, igreja e fim escatológico – é chamado por Voegelin de “espiritualidade”. O sentimento oposto, visando desvalorizar ou exagerar a simbolização unitária de comunidades políticas compostas, é designado como pensamento “intramundano”, “intracósmico” ou “imanentista”. (*cf.* Hopi II, 22).

O pensamento político “imanente” que apareceu no mundo medieval no século XII em diante também é chamado de “moderno”, de modo a indicar a genealogia da modernidade na Idade Média. Esta evolução de simbolismos espirituais para simbolismos intramundanos e para os modernos simbolismos políticos é, para Voegelin, a história de um declínio: é um processo duplo – de empobrecimento simbólico com o secularismo; e inflação simbólica com a especulação ideológica. A Idade Média é, para ele, um “compromisso” medieval, desintegrando-se gradualmente nas duas faces modernas: o secularismo empobrecido e a

especulação ideológica inflada. O simbolismo da escatologia – o *eschaton* – como não poderia deixar de ser, também sofreu esse processo de empobrecimento simbólico, passando a ser entendido como um fim imanente.

4.1 A RECONSTRUÇÃO DO SIGNIFICADO HISTÓRICO

O século XVIII é caracterizado fundamentalmente por uma nova consciência de época, pelo sentimento de que uma era chegou ao fim e de que está sendo inaugurada uma nova era da civilização ocidental. O século do Iluminismo e da Revolução foi caracterizado por um novo sentimento histórico e por novos problemas de periodização (cf. Hopi VI, 41). A consciência de época em si não é um novo fenômeno, encontramos-la pela primeira vez no apogeu de Crisandade imperial, no século XIII, em que surge com a especulação de Joaquim de Fiore o primeiro movimento de forças intramundanas com a tendência de rearticular a estrutura da era cristã. “O movimento que, no século XVIII, tomou a forma do Iluminismo, e ainda está conosco hoje sob a forma das ideias milenaristas nacional-socialistas e comunistas, é uma continuação do movimento que começou no século XIII” (Hopi VI, 42).

O movimento do século XIII é distinto dos movimentos anteriores por sua maior intensidade, por sua abrangência, que abarcou todos os aspectos da existência humana e, acima de tudo, por sua ampla eficácia social, que levou à ruptura final dos sentimentos medievais de uma comunidade ocidental e preparou o caminho para novos tipos de movimentos políticos cismáticos. Somente se nos dermos conta da continuidade do processo em que a consciência da época envolve seus primeiros movimentos sectários e individuais para a intensidade e eficácia de movimentos de massa nacionais e supranacionais é que poderemos ter a perspectiva correta para uma periodização da história intelectual ocidental e poderemos compreender as categorias que têm de ser empregadas numa análise adequada de ideias políticas modernas (cf. Hopi VI, 42).

O problema central do século XIII, que continuou no século XVIII, foi a rearticulação da era cristã. A consciência de época no século XIII foi vívida o bastante em Joaquim de Fiore para cristalizar-se na ideia de um Terceiro Reino do Espírito que seguiria os Reinados do Pai e do Filho. Esta ideia tendia a romper a concepção agostiniana do *saeculum* como um tempo de espera pela segunda vinda de Cristo à medida que contemplava uma nova era de significado na história sacra. A ideia foi tão forte a ponto de engendrar no círculo de Espirituais Franciscanos a crença num corpo místico franciscano, mas, por fim, permaneceu ineficaz e não atingiu o nível de um movimento de massa que pudesse levar à transformação

de instituições. Depois de 1300, as novas forças intramundanas revelaram sua força numa hoste de movimentos sectários menores: na pré-Reforma inglesa e boêmia, no movimento do misticismo alemão, na reorganização da igreja e na tendência para a organização do Estado absoluto e soberano. Um mundo de sentimentos, instituições e ideias estava crescendo e abrindo um rombo na estrutura da Cristandade imperial. Mas o arcabouço da igreja e do império não se rompeu ainda por dois séculos, até que, durante os séculos XVI e XVII, a igreja se partiu sob o impacto da Reforma (*cf.* Hopi VI, 43).

O tempo entre Joaquim de Fiore e Lutero, ou seja, o tempo desde os primeiros movimentos da consciência de época até o irrompimento dos movimentos de massa numa escala europeia, podemos caracterizá-lo como um período de incubação social. A ruptura verdadeira das instituições medievais, que ocorreu com a Reforma, criou os novos fatos sociais de uma pluralidade de Estados soberanos. Este novo campo de fatos sociais tornou-se então o material com o qual o movimento de ideias tinha de lidar (Hopi VI, 43).

O resultado líquido desse período pode ser expresso como a conscientização crescente de que a unidade institucional da humanidade cristã tinha irrevogavelmente entrado em colapso e que a pluralidade de instituições paroquias que expressavam o campo diversificado de forças sociais intramundanas, tinha-se tornado um fato estabelecido. Primeiro o equilíbrio de poder entre igreja e império fora aceito como a constituição política da humanidade ocidental; depois, o equilíbrio foi rompido com a tensão medieval entre império e os Estados que dele se separavam. A eliminação da igreja e do império como poderes públicos foi acompanhada de um crescimento de novas substâncias da comunidade que tendiam funcionalmente a tornar-se substitutos da substância dissolvente da humanidade cristã. No interior dos Estados nacionais soberanos, a intensidade da consciência nacional crescia notavelmente. Em escala internacional podemos observar uma variedade de ideias que tentaram lidar com a nova situação: uma ideia de humanidade que assumia uma natureza de homem igual para todos, uma ideia de *Cristandade* como a unidade civilizacional ocidental, em oposição a civilizações não ocidentais, e ideias concernentes a relações entre civilizações. Por fim, a procura de uma natureza do homem para além da rivalidade de confissões expressou-se na tentativa de empregar a ideia estoica de natureza como a base para as especulações sobre o direito natural. A ideia da natureza desenvolvida nas ciências matematizadas do mundo externo influenciou a interpretação do homem, e a nova psicologia das paixões foi empregada para determinar a natureza genérica do homem (*cf.* Hopi II, 44).

A tendência para uma nova ordem de substâncias, portanto, teve uma amplitude e um impulso consideráveis. No entanto, não encontramos antes de 1700 uma interpretação

abrangente do homem na sociedade e na história que leve em consideração os fatores constituintes da nova situação. Esses fatores incluem: o colapso da igreja como a instituição universal da humanidade cristã, a pluralidade de Estados soberanos como as unidades políticas últimas, o descobrimento do Novo Mundo e a maior familiaridade com civilizações asiáticas, a ideia de uma natureza não cristã do homem como o fundamento da especulação sobre direito e a ética. Apenas depois de 1700 é que o efeito cumulativo desses vários fatores se fez sentir na consciência aguda de que, no conjunto, uma época tinha chegado a seu fim e que a nova situação exigia um esforço gigantesco de interpretação a fim de reconquistar, para a existência do homem na sociedade e na história, um sentido que pudesse substituir o sentido perdido da existência cristã. Voegelin considerava esse problema de tal magnitude que ainda hoje não são reconhecidas todas as suas dimensões. No século XVIII encontramos finalmente a primeira consciência clara de seus esboços e os primeiros esforços na formulação de uma nova compreensão estudando as razões que levaram Voltaire a escrever seu *Ensaio Sobre Moral* (cf. Hopi VI, 44).⁴⁷

Voltaire escreveu seu ensaio para sua anfitriã e amiga, a Marquesa du Châtelet-Lorraine. A marquesa acreditava que Israel tinha importância na teologia, mas merecia pouco espaço na história. Na época, a concepção da história e a organização dos materiais ainda eram as de Santo Agostinho, ou seja, a universalidade da história estava no guiamento providencial da humanidade em direção à religião verdadeira. A história de Israel, o aparecimento de Cristo e a história da igreja são a história significativa da humanidade, ao passo que a história profana e a ascensão e queda do império têm apenas a função de oferecer as tribulações educativas para Israel e a igreja. Com o passar do tempo, mesmo os relatos monográficos da história profana terem se desenvolvido ricamente, a interpretação da história tinha ainda de empregar o padrão patrístico (cf. Hopi VI, 45). Assim, a declaração da Marquesa du Châtelet desafiavam francamente a universalidade cristã por meio do apelo ao princípio profano de universalidade. A declaração sobre a importância relativa de Israel opunha a história à teologia. “História é nesta observação um reino independente do plano providencial; seu significado e ordem, se é que tem algum, não podem ser obtidos do drama da queda e da salvação” (Hopi VI, 47). Segunda a Marquesa, o povo de Israel pode ter tido uma importância única no drama sacro, mas tem pouca importância num campo cuja estrutura é determinada pela ascensão e queda dos poderes políticos. Este aspecto, entretanto, não seria

⁴⁷ VOLTAIRE. *Oeuvres Complètes de Voltaire. Tome Deuxième. Essai sur les mœurs – Siècle de Louis XIV, Siècle de Louis XV, Histoire du Parlement de Paris*. Edition du Journal Le Siècle. Paris: Aux Bureaux du Siècle, 1878.

ainda revolucionário. A declaração tornou-se revolucionária por sua implicação de que a história sacra, a “teologia”, era sem importância, e a história profana tinha o monopólio em determinar a relevância de povos e acontecimentos. Ou seja:

O centro da universalidade tinha sido transferido do nível sacro para o profano, e essa mudança implicava uma inversão de termos: que a interpretação da história, no futuro, não seria subordinada ao drama religioso, mas que a Cristandade seria entendida como um acontecimento na história. Através dessa mudança no centro de interpretação, desapareceu o dualismo da história sacra e profana. A história profana é profana apenas à medida que a história sacra seja aceita como o quadro absoluto de referência; quando se abandona esta posição, ambas as histórias se fundem no nível da história secularizada. Por secularização pretendemos significar a atitude pela qual a história, incluindo os fenômenos da religião cristã, é concebida como uma corrente intramundana de acontecimentos humanos, ao passo que, ao mesmo tempo, se mantém a fé cristã numa ordem da história humana significativa e universal (cf. Hopi VI, 48).

A declaração da Marquesa du Châtelet, é claro, não começou uma revolução; reconheceu, ao contrário, a existência de uma revolução que tinha de fato acontecido. Voltaire foi receptivo às críticas da Marquesa, escreveu um ensaio absorvendo a declaração da Marquesa que teve a distinção de ser a primeira história universal, no sentido de abarcar toda a humanidade, tal como era reconhecida ao tempo de sua pesquisa. A história universal de Voltaire não conseguiu encontrar um significado que pudesse substituir o significado providencial da história ocidental sob a interpretação cristã. O significado, é claro, não pode ser encontrado porque a construção significativa da história de uma posição secular, intramundana, pressupõe que a história seja conhecida como um todo; já que a história é conhecida apenas pelo passado, todas as construções seculares não podem senão oferecer uma perspectiva do presente do autor. Mesmo a perspectiva de uma estrutura finita, no entanto, pressuporia a existência empírica de uma estrutura reconhecível da história humana, mas tal estrutura, compreendendo as grandes civilizações da humanidade para além do Ocidente, não é reconhecível. A construção cristã de tipo agostiniano pôde ser verdadeiramente universal porque abrangeu o “todo” da história numa antecipação da segunda vinda de Cristo como o fim da história. Quando esse universalismo transcendental se desintegra sob o impacto de materiais profanos que não podem ser relacionados, ainda que de maneira tênue, ao curso da história sagrada, a universalidade de significado tem de degenerar-se num ideal de completude empírica (cf. Hopi II, 51).

Voltaire embarca numa reconstrução do significado histórico, e o padrão resultante de seus esforços se tornou o padrão de reconstrução secularista por mais um século. O objetivo do seu ensaio é “a história do espírito humano e não o pormenor dos fatos”, não encontrava

sentido em explorar a história familiar de algum imperador, mas, em vez disso, considerava importante “ver por que passos avançamos da rusticidade bárbara do tempo passado para a polidez do nosso”. Considerava os poderes espiritual e temporal – o princípio-guia para a compreensão da história cristã universal – poderes de “opinião”. Quando as “opiniões” são purificadas, ou seja, quando as pessoas deixam de acreditar nas proposições de papas e imperadores, entramos num novo período de verdade e razão crescentes. A evolução da “opinião” é o princípio que permite ao historiador ordenar e selecionar os acontecimentos que são ilustrativos deste desenvolvimento significativo.

Escreve Voegelin, em clara crítica a Voltaire:

Qual é a causa desta mudança afortunada de opinião? Sobre este ponto o argumento é algo vago, como acontece tão frequentemente com Voltaire quando uma questão séria tem de ser respondida. Quando a história, diz Voltaire, é concebida em termos há poucos indicados, podemos observar o espetáculo de erros e preconceitos que se seguem aos outros e que derrotam a verdade e a razão. Aos poucos, os homens se iluminarão com este quadro de seus sofrimentos e estupidezes, as sociedades retificarão suas ideias, e o homem começará a pensar. Obviamente Voltaire está cometendo uma petição de princípio. O quadro de erros e preconceitos é o quadro que ele está pintando pela primeira vez no *Essai*. A iluminação, no entanto, tem de começar em algum tempo anterior, pois agora já estamos no caminho do progresso. Para ser preciso, temos estado nesse movimento desde Henrique IV. Com Voltaire temos de deslizar graciosamente por este século e meio e pelo seu problema de causação a fim de chegar à conclusão de que agora, no *Essai*, o propósito não é reunir uma massa de fatos, mas fazer uma seleção que permitirá ao leitor julgar “a extinção, a renascença e o progresso do espírito humano (*l'esprit humain*)”, pois este é o único método apropriado para uma história geral (cf. Hopi VI, 53).

Essas observações de Voltaire tocam nas categorias principais que têm de ser empregadas na construção secular da história e contêm, por implicação, as regras que têm de ser observadas para seu emprego com sucesso. O espírito humano e suas mudanças se tornaram o objeto da história geral. O *pneuma* transcendental de Cristo é substituído pelo espírito intramundano do homem, e a mudança de coração, pela mudança de opinião. O corpo místico de Cristo deu lugar ao corpo místico da humanidade. O significado da história neste nível intramundano é interpretado como um análogo do significado cristão de uma forma tão próxima, que podemos traçar o paralelismo passo a passo. Em qualquer interpretação de uma história universal significativa, a presunção é de que o objeto estudado demonstra uma estrutura significativa que é constituída como um todo. No relato cristão, o todo é constituído pela ideia da Criação da descendência da humanidade de Adão; na interpretação secular, o todo é invocado como uma totalidade do conhecimento empírico. O ideal de completude empírica, que apareceu como um substituto degenerado para a universalidade cristã, de importância não mais que transitória, torna-se o análogo secular da criação divina da

humanidade se for juntado a uma nova interpretação do significado histórico. Já que a história humana não tem nenhuma estrutura de significado reconhecível, a interpretação tem de recorrer a um dispositivo interpretativo enganador. Para Voegelin, Voltaire estabeleceu o padrão moderno: o historiador seleciona uma estrutura parcial de significado, declara-a total e arranja o resto dos materiais históricos mais ou menos elegantemente ao redor deste centro de significado preferido (*cf.* Hopi VI, 54).

A interpretação é derivada da divisão cristã em história profana e história sacra, com a diferença, no entanto, de que a nova história sacra não tem implicações transcendentais. A história parcial selecionada como sacra ganha seu status preferencial porque serve como a expressão de uma nova religiosidade intramundana. A operação é racionalmente insustentável, e as interpretações têm pouca duração porque têm de seguir de perto a mudança rápida dos sentimentos intramundanos dos séculos XVIII e XIX. No entanto, são de importância decisiva na história das ideias políticas porque são evocações autênticas de novas comunidades que tendem a tomar o lugar do corpo místico cristão. Na análise de interpretação temos de distinguir entre as categorias de significado e os materiais históricos a que são aplicadas. As categorias de significado são, de novo, análogos cristãos. Voltaire falava de extinção, renascença e progresso do espírito humano. A extinção corresponde à Queda; a renascença, à Redenção; o progresso, ao Terceiro Reinado da perfeição espiritual. Os materiais componentes do sistema eram a Idade Média (extinção), a era da tolerância, começando com Henrique IV (renascença), e a própria era de Voltaire (progresso). A categorização não era análoga à agostiniana, mas, ao contrario, à especulação trinitária de Joaquim de Fiore. Voltaire retomou a rearticulação da história no ponto onde os pensadores do século XIII tiveram de abandoná-lo diante da resistência ortodoxa – com uma mudança fundamental na substância das reflexões, no entanto, no sentido de que o espírito do novo Terceiro Reino não era o espírito da personalidade cristã autônoma, mas o espírito do intelectual autônomo (*cf.* Hopi VI, 55). Segundo Voegelin

Embora a interpretação de Voltaire não tenha sido totalmente desenvolvida, pressagia claramente as interpretações posteriores de Saint-Simon e Comte com as suas “leis” das três fases: a religiosa, a metafísica, e a científico-positiva. Já que o conteúdo que entra nas categorias é uma variável independente, ele pressagia também a possibilidade de novos materiais poderem entrar no padrão categórico, como realmente aconteceu nas interpretações marxista e nacional-socialista (Hopi VI, 55).

Uma iluminação do tipo de interpretação secular criada por Voltaire permitiu a formulação de algumas regras de interpretação das concepções histórico-políticas que

surgiram na sua esteira. Em seu valor nominal, é inaceitável uma concepção histórica como a de Voltaire, Comte ou Marx. É insustentável sua afirmação de que oferece uma interpretação válida da história universal, ou – no século XIX – de uma “lei” sociológica. A análise das concepções de Voegelin distinguiu entre os seguintes níveis de interpretação: Em primeiro lugar, contêm uma “tese de generalidade”, ou seja, que a sequência de fases evolucionárias, selecionada como a “história sacra”, é o padrão geral da história da humanidade em que podem encaixar-se de maneira satisfatória quaisquer materiais empíricos. Embora esta “tese de generalidade” seja inevitavelmente falsa, pelas razões dadas acima, mantém sua importância como uma pista para o “modelo” particular que foi “generalizado”. O “modelo” particular marca o segundo nível na interpretação em que temos de penetrar. A lei de Comte das três fases não é mais uma lei de história universal do que a concepção científica marxista de uma evolução que tende finalmente para o comunismo, ou as três fases de Voltaire do Iluminismo. A tese geral, entretanto, é baseada numa estrutura particular, mas ainda assim, significativa, da história que pode ter sido observada corretamente. Voltaire, por exemplo, viu corretamente que a luta entre os poderes espiritual e temporal foi decisiva para a Idade Média, e a análise de Comte da Idade Média foi uma grande façanha para seu tempo. Ambos os pensadores viram corretamente que com a ascensão do intelecto crítico autônomo, marcou-se uma época na história ocidental. Daí a interpretação do modelo poder valer muito como análise empírica de uma fase particular da história, a despeito do fato de o modelo ser usado como uma “história sacra” secular. Em terceiro e último lugar, temos de penetrar para além do modelo, na direção dos sentimentos que causaram sua transformação imaginativa num padrão de história geral. Neste nível, temos de observar a mudança da fé transcendental no espírito de Cristo até a fé intramundana de Voltaire no espírito humano (*cf.* Hopi VI, 56).

Temos de seguir mudanças adicionais da fé intramundana do espírito de Voltaire até a fé de Comte no intelecto organizador e engenheiro, até a fé marxista no proletário como o verdadeiro homem e o proletariado como o povo escolhido, e depois até as várias crenças em nações e raças escolhidas (Hopi VI, 57).

Dos vários estratos da interpretação histórica, os níveis mais altos que contêm o “modelo” e a “tese de generalidade” não são mais do que uma superfície dogmática efêmera, por baixo da qual estão os movimentos básicos de sentimentos religiosos intramundanos, os quais descem da deificação da razão e do intelecto para a deificação da base animal de existência.

Segundo Voegelin:

A concepção trinitária de história secular está intimamente ligada à joaquítica. Esta relação, entretanto, quase nunca se tornou abertamente consciente, porque os criadores das várias interpretações históricas seculares interpretaram, na maioria dos casos, suas próprias ideias como constituindo uma ruptura com a Cristandade. Supuseram que a continuidade foi interrompida e que um novo começo se fez quando a Razão e a Ciência (sempre com letras maiúsculas) derrotaram o dogmatismo das igrejas. A análise precedente mostrou, entretanto, que o padrão trinitário da interpretação secular envolve numa analogia íntima com o padrão de Trinitarismo Cristão da história. Os “modelos” selecionados das histórias de Voltaire e de Comte têm, em virtude da “tese de generalidade”, a mesma função do contexto secular que tem a “história sagrada” na concepção cristã (Hopi VI, 57).

O paralelismo não é acidental, uma continuidade de problemas leva da concepção anterior à posterior. Uma chave para o problema da continuidade é oferecida pelo desenvolvimento da história secular depois de Voltaire. Por baixo da superfície se símbolos dogmáticos observamos o movimento se sentimentos religiosos intramundanos, pressionando para baixo a interpretação da história e da política, fazendo descer o espírito até a base animal da existência. Nem o “modelo” da “história sacra” secular, nem os símbolos dogmáticos no nível da “tese de generalidade” permanecem constantes. Mudam continuamente de acordo com o estrato da natureza humana que chama a atenção do tempo e, portanto, se torna o objeto do processo de deificação. A descida rápida da razão, passando pelo intelecto técnico e planejador, até chegar aos níveis econômico, psicológico e biológico da natureza humana como elementos dominantes na constituição de uma imagem do homem, está em forte contraste com a estabilidade impotente da antropologia cristã através de dezoito séculos. Uma vez que se vence a ancoragem transcendental, torna-se, assim parece, inevitável a descida da natureza racional para a animal. A instabilidade das “histórias sacras” intramundanas se torna o traço característico da nova era. As grandes interpretações dogmáticas depois de Voltaire dificilmente duraram mais do que a geração em que foram criadas. (cf. Hopi VI, 58).

A instabilidade das interpretações históricas seculares continua uma instabilidade que começa com os cismas da Reforma no século XVI, ou seja, a instabilidade é consequência do rompimento inicial. Uma vez rompida a autoridade da tradição pelo inovador individual, o estilo da inovação individual determina o curso posterior das variantes. A diferença entre uma verdade perfeita revelada por Deus e a débil produção da mente humana. O indivíduo não será capaz de antecipar claramente todas as implicações de uma inovação, e as inconveniências que aparecem numa segunda consideração compelirão correções e, daí, mais desvio da verdade. Os poderes intelectuais do indivíduo não podem substituir a sabedoria acumulada da coletividade (cf. Hopi VI, 60). Essas reflexões de Voegelin tocam num problema fundamental da função das ideias na história moderna: a impossibilidade de criar uma substância espiritual

e um estilo intelectual para uma comunidade, sob a condição de competição livre entre intelectuais individuais. O problema ainda apareceria sob a forma especial de tensão entre a autoridade da igreja e o individualismo dos reformadores, que seria o primeiro exemplo de um fenômeno geral: o de que os materiais de comunidades estabelecidas, ou comunidades incipientes, foram continuamente dissolvidos e rompidos pela competição de novas fundações até que se alcançou a multiplicidade caótica de seitas, escolas, partidos, facções, movimentos, agrupamentos, associações e ligas que caracterizaram a situação social europeia antes do surto da violência dos movimentos de massa do século XX (*cf.* Hopi VI, 61).

O ponto decisivo de transição do protestantismo cismático para a historização da Cristandade só ocorreu depois que a Cristandade como uma evocação divina foi exposta a atrofia e destruição da crítica racional e da investigação psicológica como um mito. Quem defendia a necessidade do julgamento independente antes da autoridade da igreja argumentava com o exemplo da sinagoga que condenou Cristo e declarou que ele não era o Messias prometido pelos profetas. Quem defendia a autoridade da igreja antes do julgamento independente argumentava que Deus não tinha nenhuns outros meios externos para dissipar as dúvidas do ignorante, senão a autoridade da igreja; e que na época em que a sinagoga condenou Cristo, não havia nenhuma autoridade em que o fiel pudesse confiar. A autoridade de Jesus Cristo certamente foi contestada, assim como acontece hoje à igreja. No nível desta discussão, quem defendia a necessidade do julgamento independente tinha um dilema (*cf.* Hopi VI, 63):

ou teria de negar a presença convincente da Verdade em Cristo ou teria de atribuir aos fundadores das igrejas reformadas uma presença visível da Verdade. A primeira suposição teria feito da Encarnação uma opinião humana histórica acerca da natureza de Cristo da qual outros homens poderiam discordar. A segunda suposição teria pervertido o significado da Reforma e erigido os reformadores em figuras paracéticas. Permaneceu o suspense peculiar do protestantismo inicial: de interpretar um passo, que como todo passo histórico é um passo para frente, como um passo de volta às origens. O caráter de ir para a frente do passo, se revelaria totalmente apenas nos séculos seguintes, quando, sob a pressão da crítica histórica e da teologia liberal, o protestantismo desenvolveu formas que eram “progressistas” ao ponto de a Cristandade ser diluída num código social ético e Cristo tornar-se um dos grandes professores da humanidade, juntamente com Confúcio, Einstein e outros cavalheiros. Por outro lado, as forças religiosas ativas expressaram sentimentos que levaram à evocação de novos reinos e novos líderes públicos. Observamos a hesitação de Voltaire a esse respeito: era um advogado do Iluminismo, mas não se declarava a Luz. Comte e Marx foram menos contidos a esse respeito. Os movimentos de massa posteriores evoluíram apenas novos Corpos místicos – fato que é velado apenas sutilmente pela herança de ideologia antirreligiosa deles (Hopi VI, 64).

A análise precedente mostrou a continuidade do processo pelo qual a Cristandade se tornou historicizada e a história, secularizada. Temos agora um fundamento suficiente para umas poucas observações gerais concernentes à dinâmica do processo de secularização.

4.2 A DINÂMICA DA SECULARIZAÇÃO

O século XVIII tem de ser caracterizado como a época em que a dissolução dos três universalismos europeus alcançou o estágio de consciência crítica. O equilíbrio harmonioso de espírito, razão e império poderia ser mantido como uma ideia apenas enquanto a dissociação real não passasse de certo limite. O primeiro dos três fatores componentes a liberar-se da combinação foi o império. Com a fragmentação e particularização do império nos reinos nacionais, uma ordem substituta teve de ser encontrada para o mundo das unidades políticas ocidentais. O estabelecimento de uma esfera autônoma secularizada da política fora da unidade espiritual-temporal da humanidade cristã moveu a ordem espiritual para a posição da igreja no sentido moderno, ou seja, de uma organização religiosa distinta da organização do Estado. O segundo fator componente a abandonar a combinação foi a razão. A tendência tornou-se notável no nominalismo da Idade Média. Recebeu seu apoio social de um número crescente de advogados, administradores reais, filósofos e cientistas de fora da ordem eclesiástica e alcançou o estágio de razão secular autônoma na ciência natural e no direito natural do século XVII (*cf.* Hopi VI, 65).

Voegelin definiu o processo de secularização em três fases. A primeira fase estendeu-se de 1300 a 1500. Durante esse tempo a dissociação do império alcançou seu estágio agudo. A recusa da igreja em reduzir seu poder econômico e financeiro nos impérios particularizados levou ao anglicanismo do século XIV, ao galicanismo, do XV, e finalmente à Reforma e ao confisco geral da propriedade da igreja. Tanto quanto se possam acalentar proposições hipotéticas na história, estão provavelmente certos esses eruditos que acreditam que o cisma da Reforma poderia ter sido evitado pela igreja se ela tivesse reduzido judiciosamente as propriedades que, depois, lhe foram tiradas pela força. A segunda fase estendeu-se de 1500 a 1700. Desenvolveram-se a astronomia e a física, e a concepção heliocêntrica do universo chocou-se com a cosmologia babilônica do Antigo Testamento. Foi a época das famosas causas de Giordano Bruno e de Galileu. O rescaldo deste tipo de atrito alcançou o século XIX com a questão da evolução. A terceira fase estende-se de 1700 até o presente. É a época da ciência histórica e da crítica mais elevada, juntamente com o choque de um tratamento crítico

de textos sacros – da história da igreja e da história do dogma – com a interpretação eclesiástica da verdade da fé (*cf.* Hopi VI, 66).

A sequência desses atritos, que invariavelmente culminaram na vitória das forças que se dissociaram do composto medieval, deixou cicatrizes profundas na estrutura intelectual e espiritual do Ocidente. As aventuras de autonomia racional e política não deixaram como resíduo apenas uma igreja espiritual. Os atritos e as inaptações deram causa a uma destruição espiritual profunda na esfera secular autônoma e prejudicaram gravemente a posição civilizacional da igreja. O primeiro tipo de atrito deu causa a uma expropriação de longo alcance igreja. No entanto, o confisco da propriedade da igreja, sozinho, não teria posto em perigo a substância espiritual. As consequências decisivas da luta entre os poderes temporal e espiritual sobre esta questão foi a tensão política entre a igreja e o Estado no curso da qual a instituição espiritual foi finalmente relegada a uma esfera privada, ao passo que as instituições políticas autônomas obtiveram um monopólio da esfera pública (*cf.* Hopi VI, 67).

esta privatização do espírito deixou o campo aberto para uma reespiritualização, provinda de outras fontes, da esfera pública, na forma de nacionalismo, humanitarismo, economicismo liberal, socialista e biologismo. O crescimento de uma pluralidade de contraespíritos e contraigrejas em oposição às instituições espirituais tradicionais é a consequência mais funesta da falha da igreja em encontrar um compromisso com o novo mundo pluralístico da política (Hopi VI, 68).

A tensão que se origina dos problemas da primeira fase foi agravada pelo atrito causado pelo avanço da ciência. Esta segunda falha no ajustamento deixou a igreja, na opinião popular de hoje, com o estigma de obscurantismo e de uma força oposta à liberdade da pesquisa científica, mesmo depois de a Igreja ter feito as pazes com a ciência. O choque não apenas levou a ciência a um desenvolvimento autônomo, que em si não teria constituído um perigo para a substância espiritual da Cristandade. Mais funesta, para Voegelin, foi a devastação espiritual forjada pela convicção disseminada de que o tratamento racional-científico poderia ser um substituto para a integração espiritual da personalidade. Aceitar o credo cientificista teve um resultado similar ao estabelecimento de autonomia na esfera política, ou seja, na abertura do indivíduo para a reespiritualização, partindo de fontes não cristãs. No que diz respeito à igreja, o problema de liderança que estava presente, embora menos seriamente, mesmo na primeira fase, passou a dominar a terceira fase. A igreja estava perdendo a sua liderança, não apenas a liderança do próprio processo civilizacional, mas também a liderança espiritual. A oposição fútil da igreja ao processo civilizacional engendrou uma oposição crescente entre os portadores desse novo processo contra a afirmação da igreja

de ser a instituição que preserva com autoridade a tradição espiritual do Ocidente. Daí a inadequação e o atraso do compromisso civilizacional veio a ser de importância crescente como uma causa de descristianização e de reespiritualização não cristã. O problema mais grave para a substância espiritual da Cristandade surgiu na terceira fase, do conflito entre o simbolismo cristão e a crítica racional e histórica a ele aplicada. A linguagem simbólica foi, ao mesmo tempo de seu emprego original, um instrumento preciso para expressar a irrupção da realidade transcendental, sua encarnação e sua operação no homem (*cf.* Hopi VI, 68).

Na época de Cristo e nos séculos da Cristandade inicial, esta linguagem não era um “mito”, mas a terminologia exata para designar os fenômenos religiosos. Tornou-se um “mito” em consequência da penetração do mundo de um racionalismo que destrói os significados transcendentais de símbolos tomados do mundo dos sentidos. No curso desta “desdivinização” (*Entgötterung*) do mundo, símbolos sensoriais deixaram de ser transparentes para a realidade transcendental; tornaram-se opacos e já não eram revelatórios da imersão do mundo finito no transcendente (Hopi VI, 69).

A Cristandade tornou-se historicizada no sentido de que um universo de símbolos que pertenciam à era do mito passaram a ser vistos na perspectiva de categorias que pertencem a uma era de racionalismo. Nesta perspectiva, quando os símbolos e dogmas são vistos de fora como numa opacidade desencantada, “literal”, adquirem a “irracionalidade” que os coloca em conflito com a lógica, com a biologia racional, com a história crítica, e assim por diante. Para um homem moderno, criado fora das tradições e instituições cristãs, é extremamente difícil reconquistar o significado original dos simbolismos antigos, sejam eles helênicos ou cristãos. É possível, entretanto, obter uma compreensão do problema pela observação dos simbolismos de perversões espirituais modernas – como a escatologia marxista – que estão bem além da esfera de crítica racional como os simbolismos antigos (*cf.* Hopi VI, 70).

Nesta situação histórica, a igreja mostrou sabedoria admirável no que diz respeito ao comportamento defensivo. Resistiu com firmeza a toda adulteração dos símbolos mediante interpretações racionais modernas que reduziriam o mistério do drama transcendental a uma psicologia de experiências humanas intramundanas. Nada poderia ter sido ganho pelas concessões a tal psicologia, e a substância espiritual preservada nos símbolos teria corrido perigo. Menos admirável, entretanto, foi a impotência da igreja em lidar ativamente com o problema. Voegelin não ofereceu uma solução ao problema, mas acreditava que parte da solução seria uma nova filosofia cristã da história e de símbolos míticos que tornaria inteligível, primeiro, a nova dimensão de significado que decorreu da existência histórica da Cristandade em razão de a igreja ter sobrevivido a duas civilizações. Em segundo, acreditava ser necessário tornar inteligíveis as categorias do mito como uma linguagem objetiva para a

expressão de uma irrupção transcendental. Ou seja, “que o mito é um instrumento mais adequado e exato de expressão do que qualquer sistema racional de símbolos” (Hopi VI, 70).

O mito, portanto, não deve ser confundido, ao ser tomado literalmente, o que levaria a uma opacidade, nem reduzido a um nível experiencial de psicologia. Obviamente é uma tarefa que exigiria um novo Tomás de Aquino em vez de um neotomista. O golpe de mestre em estadismo eclesiástico, a identificação de São Paulo das três forças comunitárias de seu tempo (a pagã, a hebraica, e a cristã) com as três leis (lei natural, lei externa hebraica e lei cristã do coração) não foi transladado para nosso tempo. A tradução paulina da tríade de forças em níveis progressivamente mais altos de espiritualidade deu sentido e inteligibilidade à situação histórica para seus contemporâneos. Para Voegelin o sentimento mais profundo que causa as tensões espirituais pós-medievais do Ocidente é gerado porque os portadores da civilização ocidental não querem ser um apêndice sem sentido à história da Antiguidade. Ao contrário, querem entender sua existência civilizacional como significativa. Se a igreja não for capaz de ver a mão de Deus na história da humanidade, os homens não ficarão sossegados e satisfeitos, mas sairão em busca de deuses que tenham algum interesse em seus esforços civilizacionais. A igreja, entende Voegelin, abandonou sua liderança espiritual à medida que deixou o homem pós-medieval sem orientação em seus esforços para encontrar significado numa civilização complexa que difere profundamente, em seus horizontes de razão, natureza e história, da civilização antiga que foi absorvida e penetrada pela igreja primitiva. Diante deste abandono do magistério, é fútil os pensadores cristãos acusarem o homem moderno, que se recusa a submeter-se à autoridade da igreja, de soberba. “Da insatisfação em envolver-se num processo civilizacional sem significado surgem as tentativas de reconstrução de significado pela evocação de uma nova ‘história sacra’, que começou com Voltaire” (Hopi VI, 71). Com Voltaire começou também o ataque concertado aos símbolos cristãos e a tentativa de evocar uma imagem do homem no cosmos sob o guiamento da razão intramundana. Voegelin voltou-se a esse ataque eficacíssimo, que fez avançar o movimento de apostasia dentro de uma geração (*cf.* Hopi VI, 72).

Voltaire não era um pensador sistemático. Não elaborou um sistema de conceitos e axiomas que servissem como base para um ataque aos símbolos cristãos e particularmente aos conceitos de uma antropologia cristã. Estava em dia com as tendências de sua época, os seus ataques tomaram a forma de panfletos sobre perseguições, de artigos aforísticos, brincadeiras maliciosas, sarcasmos e sátiras. Não era necessária uma elaboração sistemática de problemas para Voltaire, porque estava suficientemente equipado de convicções. Inaugurou o tipo de homem que está no ápice de uma época, no ápice da civilização humana. Examinou o

horizonte da humanidade histórica e o horizonte geográfico. Possuía também conhecimentos esparsos, mas sólidos, relacionados à física, filosofia e negócios públicos. Do ápice de sua razão e humanidade podia ver o mal no mundo que tinha sido causado pelo obscurantismo e pela malícia. Com o fogo da tolerância, atacaria a superstição e a perseguição. A completa consciência de sua superioridade não lhe danificava a humildade: diante dos mistérios da religião, reconhecia francamente que não os entendia e que, portanto, tinha de ser eliminados da cena pública. “A luz da razão deveria cair em toda esquina da mente humana; e se cair numa substância que é bastante sólida para não dissolver-se em seus raios, o obstáculo deve ser destruído porque é um escândalo para o homem iluminado” (Hopi VI, 73).

A razão de Voltaire não era uma ideia filosófica como a razão de Kant, mas um complexo de sentimentos e conhecimentos coligidos de formas muito diferentes. Um dos fatores mais importantes é a identificação de uma visão racional do mundo com a filosofia de Newton. Voltaire ficou profundamente impressionado pela filosofia de Locke e pela física de Newton. O problema levantado por Voltaire com a fé confessional pode se formulado da seguinte forma: os símbolos doutrinários cristãos concernentes à alma humana, à realidade transcendental e às relações entre elas não são um corpo de proposições empiricamente verificáveis, para serem aceitas como verdades depois do devido exame. Mas os símbolos doutrinários só recebem seu sentido se a alma desenvolve as faculdades do conhecimento pela fé, referente a matérias que não são acessíveis à razão natural, ou seja, só recebem seu sentido como expressões do processo espiritual em que a alma reage à ajuda sobrenatural da graça. Sem a efetividade deste processo espiritual, se perde a substância e a preocupação teológica profissional com elas tenderá a degenerar em controvérsias dúbias, que tornaram a escolástica um expoente máximo de futilidade para a vasta maioria da humanidade ocidental. Quando não apenas se perde a substância, mas quando o centro ativo da vida intelectual muda para o plano do nosso conhecimento do mundo externo, os símbolos expressivos da vida espiritual cristã adquirem opacidade. “Os símbolos serão os abandonados inteiramente porque se tornaram irrelevantes, ou, quando submetidos à simplificação racional, interpretação psicológica e justificação utilitária” (Hopi VI, 74). Voegelin considerava a combinação da opacidade mais a reverência tradicional aos símbolos cristãos a posição de Newton e Voltaire.

Depois desse ataque aos símbolos cristãos desapareceu a vida espiritual da alma no sentido cristão. O conhecimento do mundo externo, particularmente na física, estabeleceu o padrão para o que pode ser considerado conhecimento. Voegelin explica que Newton, por exemplo, estava intimamente persuadido da existência de um Deus, mas não abria-se para a análise de um processo espiritual, e sim a análise de uma fórmula que indicava a aceitação de

Deus como fato biográfico da sua vida. Essa convicção estabeleceu o estilo para a nova atitude perante os símbolos cristãos. A existência de Deus tornou-se uma convicção humana que tem de ser preenchida com certo conteúdo a fim de se tornar útil. A relação pessoal entre Deus e sua criatura tinha de ser postulada porque, de outro modo, o violador não seria detido pelo medo da punição.

Voltaire indicou a linha que leva a Cristandade do fogo e enxofre para o cálculo utilitário do prazer-dor. E a observação conclusiva ofereceu uma das profundidades ocasionadas de Voltaire: que o homem que raciocina (o *raisonneur*) é perverso e precisa do medo de punição porque sua vida já não está orientada transcendentemente pela graça e pelo amor (Hopi VI, 75).

A convicção da existência de Deus é devida ao raciocínio que tira da ordem do universo, como revelado na física, a conclusão de que a razão deve ser persuadida da existência de um artífice que o criou. A existência de Deus se torna o objeto de uma hipótese com um alto grau de probabilidade. A realidade experiencial designada pelo símbolo “alma”, deixou de existir. Para Voltaire, não existe nenhuma vida agostiniana partindo da qual o homem se estenda através da intenção para a realidade transcendente. A personalidade humana perdeu o centro espiritual integrante, com seus fenômenos de amor, fé, esperança, contrição, penitência, renovação e aquiescência. A única faculdade humana que é deixada é o pensamento (*cf.* Hopi VI, 75). E por que temos de reconhecer uma alma a fim de explicar a função do pensamento? Não seria possível que o pensamento fosse uma função da matéria, como a gravitação? O obscurantismo espiritual de Voltaire tornou impossível para ele fundar uma filosofia moral na ideia da personalidade espiritualmente integrada. Os problemas de ética foram tratados sob o título de “religião natural”. Tais regras comuns supostamente existiriam porque têm sua fonte na estrutura biológica do homem e servem ao propósito de tornar possível a vida em sociedade. A regra não foi fundada na suposição de uma pessoa espiritual ou no reconhecimento da pessoa espiritual do próximo, mas na utilidade para a sociedade da conduta de acordo com a regra. Para Voltaire a virtude entre os homens é um comércio de boas ações; e as virtudes cardeais são qualidades excelentes que ajudam a própria conduta, mas não são virtudes ligadas aos vizinhos, por isso, que não tem parte neste comércio não deveria ser levado em consideração (*cf.* Hopi VI, 76-77).

Estas passagens fornecem talvez a mais clara intenção de seu sentimento religioso intramundano, assim como as ideias de homem e de moralidade determinadas por esse sentimento. A constituição transcendental da humanidade pelo *pneuma* de Cristo foi substituída pela fé na constituição do mundo intramundano da humanidade pela “compaixão”. Neste ponto Voltaire segue Newton de perto:

“Newton pensava que a disposição que temos de viver em sociedade é o fundamento da lei natural” (Hopi VI, 78).

E o ataque de Voltaire

ao santo como uma pessoa prudente, que cuida de si e se esquece do vizinho é, em princípio, indistinto do ataque comunista e nacional-socialista à liberdade e façanhas do espírito, assim como à formação espiritual da personalidade, vista como um conjunto de *hobbies* privados socialmente inúteis e talvez até perigosos. A esfera do socialmente valioso torna-se restrita à aquisição de confortos animais e descobrimentos científicos que podem servir a este propósito. Por trás da frase de que não conta um homem que não seja socialmente útil, neste sentido restrito, começam a desenhar-se o *terreur* virtuoso de Robespierre e os massacres cometidos por futuros humanitários cujos corações estão tão repletos de compaixão que eles querem chacinhar metade da humanidade para fazer feliz a outra metade. A suposição complacente de que a compaixão caridosa é uma característica geral do homem abandona o cinismo cristão sadio que está a par da ascendência precária do espírito sobre as paixões e toma precauções. A identificação do bem com o socialmente útil pressagia a bondade compulsória do planejador assim como a ideia de justiça revolucionária com sua suposição de que o direito é o que serve ao proletariado, à nação, à raça escolhida (Hopi VI, 80).

O sentimento fundamental é a fé intramundana numa sociedade que encontra sua coerência através da compaixão e humanidade. Humanidade é uma disposição geral do homem, a qual surge de sua estrutura biológica. Negativamente, a atitude razoável é caracterizada pela ausência de experiências espirituais imediatas. Como consequência desta deficiência, a expressão simbólica de experiências espirituais imediatas se tornou opaca e é mal-entendida como se sua validade dependesse de sua resistência à crítica racional. O monopólio de orientação legítima no mundo é arrogado, em princípio, aos métodos da ciência natural. Os remanescentes da orientação cristã em direção ao transcendente têm de ser justificados, como a existência de Deus, à luz de uma hipótese baseada na ordem da natureza tal como revelada na física ou, como a crença na punição sobrenatural, em sua utilidade pragmática. A orientação e a integração espiritual da personalidade é desprezada como um problema; os princípios da ética são cortados de suas raízes espirituais, e as regras de conduta são determinadas pelo padrão de utilidade social (*cf.* Hopi VI, 80). Por dúvida que possa parecer a antropologia de Voltaire como façanha sistemática, não pode haver dúvida de que era sincera sua compaixão para com a criatura sofredora. As guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, e as inúmeras perseguições aos indivíduos, perpetradas pela Igreja Católica assim como pelas igrejas protestantes de todas as seitas, eram uma realidade persistente (*cf.* Hopi VI, 86). Para encerrar a nossa análise sobre Voltaire, podemos concluir que o pensador tentou resolver o problema do alargamento do horizonte histórico pela evocação da história secular, em que a história profana é dotada de um significado de história sacra.

4.3 VICO

Voegelin encontrou em Giambattista Vico (1668-1744) uma reconquista e uma rearticulação da tensão entre a história pragmática, imanente ao mundo – ou, como Vico a chamou, “gentílica” – e a fonte divina, transcendente ao mundo, ou o fundamento do todo o ser, incluindo a história. A reconquista de Vico da evocação agostiniana da tensão entre as duas cidades, os dois amores, da história sacra e profana, foi em si mesmo uma proeza intelectual e espiritual significativa. Além disso, ao lançar sua intelecção na forma de uma filosofia da história, Vico foi capaz de explicar o lugar de Agostinho num ciclo civilizacional (cf. Hopi VI, 34-35). Sua obra é, em substância, uma filosofia da história, mas esta substância está intimamente embutida numa matriz de investigações filológicas, estudos de Homero, uma teoria da linguagem, uma teoria de estética, e estudos sobre direito romano e instituições. “Como toda teoria de política e história bem construída, a viquiana tem por centro uma antropologia filosófica. Tendo estabelecido esta teoria central, Vico interpreta o curso da história como um desenrolar no tempo da potencialidade da mente humana” (Hopi VI, 109). As várias atualizações da mente na sociedade recebem seu significado na história como fases inteligíveis no desenrolar de uma potencialidade. A antropologia filosófica e o desenrolar da mente num processo temporal da comunidade são as partes inseparáveis da teoria de Vico. Por mais livremente que possamos reconhecer que a construção histórica concreta é superada pelo avanço da ciência histórica, as ideias da antropologia e do desenrolar inteligível da mente na história são o centro irredutível da teoria.

Voegelin considera que os compatriotas famosos de Vico, como Benedetto Croce e Giovanni Gentile, têm receios das interpretações históricas viquianas porque os dois são progressistas secularistas. Nem gostam da ideia de um curso de história que termina num barbarismo, nem estão dispostos a aceitar a preocupação de Vico de manter sua interpretação de história profana dentro dos limites da Cristandade ou de reconhecer o problema da história sacra. Mas suas críticas progressistas vão além e reprimem precisamente aqueles aspectos da teoria onde o gênio instintivo de Vico se mostra mais esplendidamente. Criticam-no por não ter tirado explicitamente conclusões desta concepção de história com relação ao retorno eterno do curso histórico – embora o mérito de Vico esteja precisamente no bom senso com que evita a armadilha do eterno retorno, confina-se aos cursos empiricamente observáveis, e deixa aberta a questão de cursos históricos futuros. Criticam-no porque, em sua análise indica que nossa civilização passou seu máximo esplendor e está se aproximando da fase de

barbarismo, e, no entanto, Vico não se expressa com o que seus críticos acham que seja o pessimismo apropriado concernente ao futuro da civilização ocidental – embora o mérito de Vico esteja em ter tido o bom senso de reconhecer que os cursos históricos não são tudo na história, que a Cristandade é um novo fator que pode influenciar o curso da nossa civilização, e que, por causa da introdução deste novo fator, o padrão do curso romano não pode ser empregado como base para predições quanto ao nosso próprio curso histórico. Eles o criticam porque não levou a metafísica do espírito da história até suas consequências panteístas – embora seja mérito de Vico ter evitado os impasses da gnose e de uma filosofia romântica de existência trágica. E criticam-no, finalmente, porque confinou os cursos da Cristandade à interpretação da história profana – embora seja crédito de Vico ter visto que as grandes irrupções da realidade transcendental não cabem nos padrões que podem ser construídos quanto aos cursos históricos das civilizações humanas (cf. Hopi VI, 110-111).

Ainda sobre a interpretação de Vico, Voegelin escreve:

Contratempos desse tipo são causados em parte pela rivalidade nacionalista. Vico, o italiano, tem de estar no mesmo nível que os filósofos alemães a quem Croce e Gentile têm na mais alta estima. Mas em seu zelo para exaltar um italiano que, através de sua filosofia do espírito, é rival de Kant e Hegel, os advogados da própria glória nacional parece que não consideram a possibilidade de Vico ter uma grandeza própria onde os filósofos alemães não podem rivalizá-lo – e essa grandeza está na própria filosofia da história que seus compatriotas denigrem. Vico dificilmente pode igualar-se a Kant como um epistemólogo, ou igualar-se a Hegel como lógico do espírito, mas como filósofo da história ele os ultrapassa a ambos porque sua consciência cristã dos problemas do espírito o protegeu do descarrilamento gnóstico de encontrar o significado da história exaurido pela estrutura humanamente inteligível da história profana (Hopi VI, 112).

Vamos discutir apenas aqueles aspectos da obra de Vico que nos permitirão esclarecer a posição de Vico numa história geral de ideias políticas. A *Ciência Nova*,⁴⁸ título que Vico deu à forma final de sua obra, é uma verdadeira ciência da substância em oposição a uma ciência de fenômenos físicos, ao passo que, ao mesmo tempo, é uma ciência da política em emulação da impotente nova ciência da natureza. Vico foi capaz de sentir as consequências do cientificismo do movimento cartesiano e da especulação política protestante que se tornaram completamente visíveis apenas em seu próprio tempo de vida e no século seguinte, ou seja, a psicologia sensualista que surgiu na esteira de Locke, no obscurantismo espiritual de Voltaire, na ética utilitária, na filosofia progressista da história, e no colapso da razão, seguido do romantismo, pela nova gnose, pela filosofia da existência trágica e pelo materialismo econômico. Seu gênio não teve de esperar pelo decurso do iluminismo e da revolução para ver

⁴⁸ VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. São Paulo: Ícone, 2008.

o rescaldo da crise, e seu catolicismo inquebrantável, combinado com o sentimento italiano de resistência, deu a ele força para empreender a elaboração persistente de sua visão. A diferença de tempo entre o aparecimento de Vico e o movimento geral europeu pela restauração espiritual é simplesmente um sintoma do grau em que a unidade da civilização ocidental já se encontrava destruída no começo do século XVIII (cf. Hopi VI, 118-119).

Vico acreditava que o homem não é um ser isolado que pode obter a verdade pela análise de sua mente à maneira da meditação cartesiana. O homem existe na história. A linguagem do mito, ou da poesia, e das instituições civis, conforme lançada pelo homem numa criação irrefletida no curso da existência histórica na comunidade, é a fonte de autoridade para a compreensão da mente do homem e de seu lugar no cosmos.

O tratamento irrefletido cartesiano leva ao quadro falso do homem como um ser racional que entra na sociedade por meio de um contrato. Não podemos construir a história projetando no passado as simbolizações reflexivas de nosso tempo. Ao contrário, temos de corrigir nosso quadro falso do homem racional, recorrendo à história como campo de expressões simbólicas em que a natureza não refletida da mente humana é acessível e nós em sua imediatidade. A especulação do filósofo não pode utilizar o instrumento da meditação reflexiva, mas deve começar dos símbolos irrefletidos dados na história e elevar-se à penetração especulativa de seu significado (Hopi VI, 121).

Um argumento importante da filosofia da história de Vico é que a compreensão perfeita pode ser obtida apenas pela identidade de fato e ideia. Estar na posse perfeita e compreensiva de uma ideia significa estar na posse perfeita da própria coisa. Desta intelecção seguem as distinções de conhecimento divino e humano. Já que conhecimento consiste na composição de coisas, a mente do homem é capaz apenas de pensar, ao passo que a compreensão verdadeira é reservada a Deus. Deus lê perfeitamente as coisas, porque ele as contém e ordena. O homem, com sua mente finita, pode apenas pensar nelas, porque o homem apenas participa na razão, mas não a possui. Esse argumento, entretanto, exige uma emenda a fim de ser aceito pelo pensador cristão. Os antigos filósofos da Itália podiam identificar fato e ideia porque supunham que o mundo existisse incriado desde a eternidade. Isso é inaceitável na teologia cristã porque o mundo é criado *ex nihilo*. Daí o cristão tem de distinguir entre o *verum creatum* e *verum increatum*; e apenas o *verum creatum* é idêntico ao fato (cf. Hopi VI, 122).

A distinção tem consequências importantes para a filosofia da história. Primeiro de tudo, estabelece uma linha entre uma filosofia cristã da história e uma panteísta ou gnóstica. A distinção do *verum creatum* e *increatum* preserva a tensão cristã entre a existência transcendental de Deus e o mundo criado. Deus criou o mundo por sua Sabedoria, Deus

revelou-se ao mundo pelo Logos, Deus guia o mundo pela Graça e Providência – mas a existência Deus não é absorvida no mundo. Deus não é absorvido no mundo como um todo, e menos ainda em qualquer parte dele, e particularmente não na história. A razão no homem mantém a marca da razão divina, mas não é a razão divina.

Assim:

A preservação da tensão torna ontologicamente impossível uma construção da história como um processo em que o Logos divino chega à sua realização autorreflexiva; e torna epistemologicamente impossível uma filosofia da história gnóstica de acordo com a qual o significado da história pode ser penetrado inteiramente pela mente do homem porque na consciência reflexiva, espiritual, do pensador a identidade da mente humana com o Logos histórico é obtida. Este é o ponto de diferença de Vico e Hegel (Hopi VI, 123).

Para Voegelin poderia ser dito que a filosofia da história de Hegel é baseada na identidade de fato e ideia. Pois Hegel expressou em duas famosas proposições um princípio que abole a tensão entre Deus e o mundo. Ele na verdade propôs ontologicamente que o Logos se tornou realidade; e epistemologicamente disse que a realidade contém o Logos; e daí é inteligível. Vico não concordaria com essas proposições. Para ele, o Logos não é absorvido no fato da criação; foi criado desde a eternidade e pode ser relevado à criação. A distinção entre criatura e criador permite a ele, no que diz respeito à filosofia da história, distinguir entre história profana – que é uma ciência do *verum creatum* – e história sacra, - que se funda na autoridade do Logos revelado. Apenas a história que toma seu curso na criação pode ser objeto da ciência. A história sacra, em que o Logos é revelado para além da criação, não pode ser penetrada pelos poderes da mente humana. Da posição de Vico, todas as filosofias da história que fundem a história sacra e profana numa linha intramundana de significado histórico serão igualmente repreensíveis, seja uma filosofia progressista que exaure o significado da história pelo progresso da razão, uma gnose protestante do tipo de Hegel, ou um materialismo dialético de tipo marxista (cf. Hopi VI, 124).

Voegelin chama a atenção, pois, esse estrato da especulação de Vico torna sem sentido todas as tentativas de forçá-lo ao papel de autoridade de uma filosofia ativista de existência de tipo fascista – como foi feito. A tentativa ativista de criar uma verdade através de um fato da ação política não pode reivindicar a autoridade de Vico nem no nível “pagão” da identificação da ideia e fato, porque o processo da história é irrefletido e para além de um planejamento consciente. A ação política do ativista cria certamente um fato histórico, mas muito possivelmente diferirá profundamente de suas expectativas. A razão reflexiva em ação não produz razão na história. Ao contrário, de acordo com as observações de Vico, ela produz

barbarismo (cf. Hopi VI, 125). É o que podemos observar nos movimentos de massa do século XX, o resultado da ação política dos teóricos ativistas do comunismo, nacional-socialismo e fascismo diferiu profundamente de suas expectativas, e tudo acabou em barbarismo.

Para entendermos completamente o pensamento de Vico temos de saber qual é a tradição especulativa que o pensador se move. Essa tradição está para além dos materiais de filologia e para além da metafísica cristã. Estamos-nos referindo à tradição dos neoplatônicos italianos. A tradição neoplatônica tem de ser inserida como mais um determinante no processo especulativo. Apenas por meio do contato com esta tradição é que os materiais filológicos implicam o resultado na obra de Vico. Segundo Voegelin, esta tradição é a premissa faltante que sempre tem de ser pressuposta no argumento que leva às conclusões de Vico (cf. Hopi VI, 128). A questão da tradição neoplatônica se torna aguda por ocasião da especulação de Vico sobre a substância do *creatum*. Seu argumento é dirigido contra as reivindicações dos cartesianos no que diz respeito ao valor da nova ciência da física com uma nova filosofia da natureza.

o argumento começa com referências filológicas ao significado idêntico dos termos *essentia*, *vis* e *potestas*, e de novo segue até uma conjectura: que os filósofos antigos da Itália consideravam a essência de todas as coisas *virtutes* eternas e infinitas. Então a conjectura alarga-se em corolários. Por causa da eternidade e da infinitude das *virtutes*, as pessoas chamaram “deuses imortais”. Os sábios, entretanto, atribuíram-nas à mais alta divindade. Tendo passado da fase politeísta para a metafísica, Vico supõe que os antigos filósofos consideravam a metafísica a verdadeira ciência porque lida com as *virtutes* eternas dos fenômenos. Essas *virtutes* são o *conatus*⁴⁹ como a *virtus* de movimento, e o ponto metafísico como a *virtus* eterna da extensão. Corpo e movimento são a matéria característica da física, então *conatus* e *virtus extensionis* são a matéria característica da metafísica. Para além do movimento e da extensão fenomênicos estão suas *virtutes* divinas. Mas em Deus o movimento não é movimento, e a extensão não é extensão. A *virtus* do movimento está parada em Deus, o autor do *conatus*, e o ponto metafísico, a *prima materia*, é a mente mais pura, mas não extensiva, em Deus, o criador da matéria (Hopi VI, 129).

Voegelin considera óbvio o caráter neoplatônico desta especulação. Torna-se evidente para além de qualquer dúvida por uma passagem na Autobiografia de Vico em que o pensador coloca em oposição uns aos outros os tratamentos aristotélico e platônico do problema. A especulação de Aristóteles leva a um princípio material do qual as formas particulares são desenhadas, e isto faz de Deus um oleiro que trabalha por si mesmo. A especulação platônica

⁴⁹ *Conatus* significa literalmente empenho ou esforço. É empregado tecnicamente por Hobbes e Espinosa assim como por Vico. No emprego de Vico, simboliza tanto a participação pelos humanos na ordem divina quanto a assistência divina de que os humanos precisam para se elevarem do *status* de *stulti*, tolos, para *sapiens* (Hopi VI, 129).

leva a um princípio metafísico, à ideia eterna que produz e cria a própria matéria, como um espírito seminal que em si forma o óvulo. A assim chamada especulação platônica dificilmente é platônica. É uma mistura de elementos neoplatônicos e estoicos. O ponto importante é que a revolta contra o cientificismo começa com a renovação da filosofia pré-cartesiana da natureza. Ao quebrar a rede de fenômenos da ciência matematizada, Vico recria o modelo de um processo substantivo. Por trás do véu dos fenômenos encontra-se a realidade da natureza, por trás da extensão e do movimento encontram-se o princípio inextensivo da extensão e o princípio não movido do movimento. Esses princípios, as *virtutes*, estão em Deus, o *Factor* da natureza, a existência eterna e infinita em quem o conhecimento e o poder da criação são um. É a natureza que serve de modelo para o processo substantivo, que ainda não é a mente humana na história, mas obviamente o modelo pode ser transferido, e é isto que Vico faz nas últimas fases de sua meditação (cf. Hopi VI, 130).

Com a transferência para a mente humana na história, não se tornou irrelevante o modelo da natureza. O pensamento de Vico desmoronou nas interpretações inadmissíveis como uma metafísica do espírito e como uma teoria cíclica da história; e se transferirmos o neoplatonismo diretamente para a história, chegaremos a uma construção intramundana da história como uma repetição de ciclos. O elemento do cristianismo ortodoxo, no entanto, está presente na obra de Vico, e de sua presença segue-se, para uma nova interpretação crítica, que o elemento neoplatônico não deve ser completamente levado às suas consequências finais. Esta incompatibilidade dos elementos neoplatônicos e cristãos – dos quais Vico está muito a par – tem de ser interpretada geneticamente de tal maneira que a intenção sistemática surja claramente para além dos conflitos que resultam da gênese do sistema (cf. Hopi VI, 131).

Acerca desta intenção sistemática não pode haver dúvida: uma série de fatos entraram na cena histórica e precipitaram uma crise no sentido de que os instrumentos intelectuais tradicionais se tornaram inadequados para lidar com a nova situação. Esses novos fatos eram: (1) o avanço da ciência matematizada; (2) a evocação de uma nova ideia de homem no século XVII, particularmente em especulações políticas protestantes; e (3) o alargamento do horizonte histórico. A obra de Vico é uma análise da crise assim como uma tentativa sistemática de sua solução. A crise de Vico é uma fase inicial da mesma crise cujas fases posteriores testemunhamos no nosso tempo, e a tentativa de Vico para uma solução é do mais intenso interesse para nós, porque é uma tentativa em que ainda hoje estamos ocupados (Hopi VI, 131).

Na ciência política a crise tomara a forma de uma transferência do ideal da ciência matematizada para os problemas do homem na sociedade. Era impossível uma ciência política à medida que uma ciência da substância procurava o ideal de uma ciência dos fenômenos. Vico lida com a crise pela criação de seu modelo de natureza. Então, o problema de uma

ciência dos fenômenos tem de ser removido antes de atacarmos o problema de uma ciência política. Da mesma maneira, o *cogito ergo sum* cartesiano tem de ser entendido funcionalmente; para Vico o *cogito* não é um ponto de certeza, em que a substância do homem seria dada em sua imediatidade, porque o *cogito* pertence ao reino dos fenômenos. O *cogitare* é um pensar reflexivo. Não é uma evocação criativa irrefletida de símbolos que expressam um estrato mais profundo da substância humana. Sua procura de uma contraposição no mundo criativo do mito, da poesia e das instituições é, em substância, o tratamento de Schelling do problema, ou seja, a procura de uma filosofia do inconsciente. “Em sua execução, esta intenção sistemática de Vico de novo mostra certas imperfeições que são uma consequência de sua posição histórica, mas a intenção em si é clara na transferência do modelo da natureza para a mente histórica” (Hopi VI, 133). O processo da mente, assim como o processo da natureza, tem uma estrutura profunda, que alcança da superfície do *creatum*, a profundidade das *virtutes*. A transferência do modelo neoplatônico é o remédio de Vico contra a transferência ilegítima do ideal da física para a ciência política. As *virtutes* da natureza se tornam nesta transferência “as sementes da verdade eterna” que operam contra a corrupção do *amor sui*; e por causa da sua força são chamadas *virtus*. O modelo é seguido na descrição daquele estrato da substância humana que dá direção ao curso da mente na história.

Além de Vico lidar com o fenomenalismo e o *cogito* cartesiano, um terceiro problema é o alargamento do horizonte histórico. Vimos como Voltaire tentou resolver esse problema pela evocação da história secular, em que a história profana é dotada de um significado de história sacra. A história secular neste sentido implica a fusão da natureza e da graça na ideia de uma história intramundana em que a ascensão e queda do império é ao mesmo tempo um processo de salvação. Vico lida com este problema pela transferência do modelo de natureza para o processo da história. A unidade histórica a que ele transfere o modelo não é a humanidade como um todo; é um “povo”. Cada unidade deste tipo segue o seu percurso na história de acordo com a “natureza” de uma comunidade humana. Tais percursos podem correr paralelos, ou podem seguir-se um ao outro no tempo. Por essa transferência do modelo à comunidade finita de um povo, Vico resolve a dificuldade que causa o colapso das construções intramundanas, sejam elas voltairianas, ou comtianas, ou marxistas. Não é compelido a encontrar o significado da história na ascensão e queda empírica das nações; permanece sacro o significado derradeiro da história humana, mas ao mesmo tempo a história profana deixa de ser um liame dúbio de acontecimentos sem sentido (*cf.* Hopi VI, 133).

A China e a Rússia podem ter suas trajetórias de história cheias de sentido e inteligíveis, assim como Roma ou a França, porque a “natureza” da comunidade se tornou a fonte de seu significado na história. Daí a função da transferência ser a articulação do campo alargado da história pela construção de linhas finitas de significado, e ser à luz dessa função que temos de interpretar o modelo neoplatônico da natureza. Não é de maneira nenhuma o propósito do modelo substituir o significado sacro cristão por um novo significado intramundano da história. Com uma consciência clara de seu método, Vico tenta estabelecer uma *storia ideale*, ou seja, um trajeto de história *típico* que possa ser observado *empiricamente* como o trajeto seguido pelas nações em sua história. Se há um significado universal que transcende os trajetos finitos, simultâneos e sucessivos é uma questão para além da ciência empírica. Até onde o elemento neoplatônico implicaria um *logos* intelectualmente penetrável na história, comparável à *Vernunft* de Hegel, isso novamente deve ser considerado acidental, e não pode ser interpretado como a intenção sistemática da posição filosófica de Vico (Hopi VI, 134).

A transferência do modelo para o reino não é um caso simples, pois o neoplatonismo do modelo da natureza está em conflito com a metafísica cristã de Vico. A história não deve ser entendida como um processo com um significado imanente autossuficiente. Os *corsi* dos povos acontecem num mundo criado e estes *corsi* finitos são, portanto, relacionados ao *factum* abrangente da criação. O homem na história é criado, e é criado à imagem de Deus. Desta doutrina fundamental seguem-se dois princípios para a ciência da história.

O primeiro é o princípio ontológico: que o processo da mente humana na história é parte do processo da criação divina. O segundo é o princípio epistemológico: que a operação da mente humana na história pode ser compreendida como um análogo da operação de Deus em sua criação (Hopi VI, 135).

Uma ciência completa do processo histórico tem de consistir, portanto, em três partes: (1) lidar com a origem de todas as coisas – pois todas as coisas procedem de Deus. (2) lidar com o círculo de todas as coisas que retornam a Deus; (3) lidar com a constância – que as coisas permanecem na vontade de Deus. Vico narra que a ideia da transferência ocorreu quando ele estava lendo uma citação de Santo Agostinho; se ele tivesse o poder de dar ao povo romano uma religião, ele escolheria um Deus de acordo com a *formula naturae*, ou seja, um Deus infinito incorpóreo, não ídolos inumeráveis. Ao ler esta passagem, ocorreu a Vico num estalo que a fórmula da natureza é válida não apenas para a teologia, mas também as instituições legais na história podem ser concebidas como uma formula, ou *ideia veri*, que é transparente para a verdade de Deus. Vico afirmava que o mundo da história é muito provavelmente feito pelo homem, e daí devemos encontrar seus princípios na modificação da mente humana; o homem é o criador do mundo civil como Deus é o criador do mundo natural; o mundo civil é conhecido pelos humanos de “dentro”, ao passo que o mundo natural pode ser conhecido apenas pelos seus fenômenos (cf. Hopi VI, 136). O princípio de que o

mundo civil é uma criação inteligível, produzida pelo homem e acessível à ciência não deve ser tomado isoladamente, pois o mundo civil é o análogo humano da criação divina e, ao mesmo tempo, é parte da criação divina. Ou seja, nos princípios da criação humana, os próprios princípios de criação divina se tornam visíveis (*cf.* Hopi VI, 137). Vico liga o processo humano ao processo da criação divina pela presença permanente da Providência na história. O homem não pode nunca perder completamente de vista Deus (*cf.* Hopi VI, 138).

A psicologia do homem desorientado é rejeitada como base para a ciência política: mesmo se o homem for desorientado, e mesmo se empiricamente vivermos num estado de sociedade onde são predominantes as características do *amor sui*, isto não é motivo para perder nossa cabeça e adotar uma nova antropologia filosófica que erige uma doença espiritual numa norma humana. O espírito retém sua autonomia em face da defecção empírica, e retém esta autonomia porque o homem, na linguagem viquiana da Revelação, é a imagem de Deus, por mais que possa estar em revolta ou, na linguagem metafísica, porque pela sua *ratio*, o homem é ligado à realidade transcendental infinita. Nesta posição, Vico vai muito além de uma metafísica cristã do tipo tomista. Ele desenvolve um corolário que é da mais alta importância para o método da história, quando insiste que o homem, mesmo quando se engana, tem de fazê-lo à imagem de alguma verdade. Deste corolário, que é inspirado por Santo Agostinho, segue o princípio da interpretação para a história das ideias: a estrutura do espírito não pode ser abolida por uma revolta contra o espírito. A própria revolta tem de assumir a estrutura do espírito. Voltaire, por exemplo, não pode produzir uma filosofia não espiritual da história (*cf.* Hopi VI, 139).

Quando o problema de uma história sacra é rejeitado em sua forma cristã, a alternativa resultante não é uma ciência empírica da história universal, mas uma nova história de tipo progressista. A revolta não pode levar a um “iluminismo”. Só pode levar a uma metafísica diletante com as mesmas formas estruturais contra as quais a revolta é dirigida. Este princípio da identidade da estrutura espiritual em todas as modificações do espírito, exatamente na revolta contra ele, é a base de uma história das ideias entendida como uma linha inteligível de significação no tempo. Sem este princípio, as várias manifestações da mente seriam acontecimentos desconexos no tempo externo (Hopi VI, 140).

Vico reconhece que os interesses utilitários, as necessidades, são o poder motriz da história, mas esse poder motriz não é transformado na causa da estrutura histórica. As necessidades não são mais que ocasiões para a realização da ordem espiritual. A “superestrutura” no sentido marxista tomará um caminho próprio, mesmo se este caminho, em sua realização, for ocasionado pelos interesses materiais. Para Voegelin, depende da posição metafísica interpretarmos a relação entre interesses materiais e espirituais como a operação da

Divina Providência – como faz Vico – ou empregarmos a fórmula de Hegel da “astúcia da razão” (cf. Hopi VI, 140). De qualquer maneira, uma ordem reconhecível do espírito que está acima do jogo das ocasiões materiais é um fato básico da história. Vico reestabelece o princípio da ciência histórica muito antes de sua separação pelo utilitarismo e pelo materialismo econômico ter sequer seguido seu curso.

4.3.1 *Recursus e ricorso de Vico*

A teoria do ciclo é inconclusiva como uma filosofia da história; depois de a história gentílica ter retornado a Deus na Cristandade o mesmo ciclo não pode ser repetido com as novas comunidades. Este é o ponto onde a teoria do *recursus*⁵⁰ é ligada à teoria do *ricorso*⁵¹. A teoria do curso finito de um povo é a sua evocação mítica – e após a desintegração do mito – a uma antropologia filosófica. Santo Agostinho introduz como sujeito do curso o *genus humanum*. Se a teoria do *corso* não fosse mais do que a teoria do curso de um povo, da evocação à desintegração, então tais cursos poderiam seguir-se uns aos outros no tempo, sem limitação de números. Se o *corso*, porém, tem um significado universal para o *genus humanum*, então o problema agostiniano da história sacra não pode ser totalmente dissociado dele (cf. Hopi VI, 143). O problema do *corso* é conduzido na direção do curso finito de um povo. O curso é agora claramente compreendido como o movimento do mito à razão. Começa com a sabedoria vulgar que se cristaliza nas instituições religiosas e legais, e se move à penetração reflexiva deste estoque de sabedoria nas ciências das coisas divinas e humanas, na metafísica, nas matemáticas, na física, nas ciências humanas da moral, da economia e da política (cf. Hopi VI, 144).

Quando a penetração reflexiva é completada, alcança-se o *akme* do curso; o *akme* é o estado perfeito da nação, quando as artes e as ciências, que têm sua origem na religião e no direito, servem todas à religião e ao direito. Quando passou o *akme* deste equilíbrio perfeito entre mito e razão, a reflexão começa a voltar-se contra suas origens – pelo desvio, como nos estoicos e epicureus, pela indiferença, como nos céticos, ou pela revolta, como nos ateus. Esta é uma fase a qual as nações decaem. Perdem sua religião e seu direito, e desde que perderam sua personalidade civilizacional, tornam-se incapazes de governar-se. E então, pela lei eterna da Providência, que quer preservar a humanidade, retornamos à lei natural da era heroica porque não pode haver igualdade razoável entre fracos e fortes independentes (Hopi VI, 144).

⁵⁰ O retorno a Deus na Cristandade.

⁵¹ O reconhecimento de que a Cristandade foi gravada na estrutura da história e se tornou um fato histórico.

Essa descrição de Vico não é apenas a descrição da decadência romana, mas também a descrição da sua própria época. “Estamos ultrapassando o *akme*, e estamos sendo arrastados para o barbarismo da reflexão, que pode ser suplantado apenas por um novo barbarismo de heróis” (Hopi VI, 145). O pêndulo do pensamento de Vico oscilou muito na direção da pressuposição de *corsi* indefinidamente repetidos. É certo que o paralelo entre os *corsi* antigo e moderno é enfatizado ainda mais fortemente do que na obra anterior, no entanto, mostrou como o Todo-Poderoso fez os conselhos de sua Providência servir o decreto infalível de sua Graça. Os conselhos da Providência guiam a história gentílica, ao passo que os decretos da Graça dizem respeito à história sacra. Ou seja, o *ricorso* não é simplesmente outro *corso* que seguir ainda por outros infinitamente. Os significados gentílicos e sagrados se fundem neste segundo *corso* à medida que a Cristandade revelada se tornou o mito das pessoas da Idade Média. Enquanto o segundo curso segue o padrão típico, é promulgado num nível mais alto de consciência espiritual. O *ricorso* está-se desenrolando no novo nível obtido pelo *recursus*. Tem precisamente a função de servir como a subestrutura humana, natural, para a preservação deste nível (cf. Hopi VI, 146).

A teoria dos *corsi*, então, é mais do que uma tentativa de descrever empiricamente o curso típico de civilizações, da evocação à dissolução. Pois é uma tentativa de dar uma nova solução ao problema da história universal no sentido agostiniano. “Por esta teoria do *ricorso*, entretanto, Vico não abole a periodização de Santo Agostinho, porque o resultado do *recursus*, ou seja, o retorno a Deus na Cristandade, é preservado” (Hopi VI, 146). Santo Agostinho concentrara o significado da história inteiramente dentro da história sacra, e, em consequência, abandona a ascensão e queda do império na história profana com pouca significação para além de uma lição prática sobre orgulho e humilhação. “Como resultado destas duas insuficiências, finalmente, a era cristã tinha de ser entendida como um tempo de espera pela segunda vinda de Cristo” (Hopi VI, 147). E faltava um significado civilizacional profano próprio.

Mesmo na Idade Média a solução de Santo Agostinho foi considerada insatisfatória. Segundo Voegelin

O primeiro ataque do problema foi o de Joaquim de Fiore, pela evocação do Terceiro Reino do Espírito. Com a predição de uma figura semelhante a Cristo, o *dux*, que inauguraria um período posterior de significado espiritual, esta tentativa de Joaquim foi, em substância, uma revisão da história sacra. A tentativa revelou-se um fracasso assim na prática como na teoria. Foi um fracasso na prática porque não aparecem salvadores a pedido dos sistemas especulativos, e foi um desastre na teoria porque tentou resolver o problema do significado profano no nível do significado sacro – que é domínio não do filósofo, mas de Deus. Entretanto, o problema de Vico

está contido na especulação de Joaquim porque a tentativa de resolver o problema do significado histórico por uma reconstrução histórica sacra implica o reconhecimento de que a Cristandade foi gravada na estrutura da história e que uma solução do problema é impossível, sem considerar este fio de significado que se tornou um fato histórico. Isto, entretanto, é precisamente a implicação da teoria de Vico do *ricorso*. As hesitações de Vico, e sua reticência quando ao curso futuro da história ocidental, são o resultado da intelecção de que o significado do segundo curso vai além de ser uma repetição do primeiro e que, portanto, predições concernentes à história ocidental não podem ser baseadas em nosso conhecimento do curso da história antiga. O desenrolar o *ricorso* no nível ganho pelo *recursus* significa que a estrutura da história profana foi atingida pela historicidade da Cristandade (Hopi VI, 147).

Embora o problema viquiano esteja implicado na especulação de Joaquim, certamente não é resolvido por ela. Joaquim transpôs o problema para o nível da história sacra, e Vico, além disso, afirmou a possibilidade de uma solução no nível da história profana. Se o problema da história sacra é simplesmente desprezado, a humanidade é abolida como sujeito da história.

Mas também deve fazer surgir, e fez surgir, a ira particular de movimentos intelectuais anticristãos que ao mesmo tempo estão prontos para apresentar um novo significado intramundano à história – ou seja, os progressistas, os comunistas, e os nacional-socialistas (Hopi VI, 148).

As posições extremas de querer resolver o problema da história só no nível da história sacra ou só no nível da história profana focalizam mais claramente o problema que os filósofos do século XVIII tentaram resolver. Podemos expressá-lo brevemente como a procura por uma fórmula que harmonizaria sistematicamente o significado universalista da história sagrada cristã com o significado finito da ascensão e queda profanas das civilizações. As interpretações do tipo de Voltaire e progressista resolveram o problema pela transferência do significado sacro para a fase mais recente da civilização ocidental. Vico resolveu o problema integrando o *ricorso* “gentílico” no *saeculum senescens* da história sagrada de Agostinho. Voegelin considera a construção viquiana superior como teoria empírica da história, pois não despreza os grandes acontecimentos espirituais da história humana. Entretanto, admite que a construção secularista contém um elemento empírico importante que não é suficiente enfatizado na solução de Vico, ou seja, a intelecção de que a história sagrada se tornou, na verdade, história e está inseparavelmente misturada ao curso da história profana na civilização ocidental. Este elemento não está totalmente ausente em Vico, porque o *ricorso* é distinguido do *corso*. Ainda assim, o caráter repetitivo do *ricorso* é tão fortemente enfatizado que a hesitação previamente mencionada e as reticências de Vico quanto ao curso futuro da civilização ocidental têm de ser consideradas um sintoma de seu embaraço diante do

conflito teórico entre ciclo profano e a linha reta sagrada. “O *ricorso* tem de ter um *recursus*, e aonde o recurso nos leva senão a um novo Cristo?” (Hopi VI, 149).

Este é um problema que permanece aberto na obra de Vico até hoje e é o problema central do messianismo. Para Voegelin, Vico chegou a esse impasse porque construiu sua teoria com base em um único exemplo de um curso de civilização – o curso dos romanos. Tentou generalizar com base em materiais históricos muito limitados. Embora nosso conhecimento amplamente alargado nos tenha ensinado que o problema dos *corsi* não pode ser exaurido pela construção de um padrão que serviria a todas as civilizações, o modelo da história greco-romana com seu curso impressionante do reinado heroico até o império, e do panteão pagão até a Cristandade, ainda exerce sua influência na construção histórica (cf. Hopi VI, 150). No caso chinês, não encontramos o deslocamento geográfico violento, que de uma maneira física, externa, fez começar o Ocidente da civilização greco-romana. Nem o budismo Mahayana desaloja o *etos* confuciano de organização governamental da mesma maneira que a Cristandade suplantou o estoicismo romano. A significação dos bárbaros foi suficientemente profunda para preservar uma continuidade cultural que é apta a obscurecer o fato de que o interregno depois do império Han foi seguido por um segundo curso político que culminou num novo período de império à época da conquista mongol. E no caso babilônico não encontramos sequer a religião mais alta que desencadeia o segundo curso ocidental contra o primeiro. A comparação com a estrutura da história ocidental mostra que os cursos civilizacionais não têm necessariamente as qualidades dramáticas do romano (cf. Hopi VI, 150).

O conceito de Vico do *corso* gentílico é viciado metodologicamente pela mistura do curso da história pragmática romana com o segmento da evolução espiritual da humanidade que preenche o curso da civilização greco-romana. Certamente, cada civilização tem seu mito. Daí Voegelin aceitou como substancialmente corretas as intelecções de Vico de que a *akme* de uma civilização é atingida quando o mito é penetrado pela especulação racional e de que uma civilização declina com a exaustão racional e a dissolução de seu mito.

Mas que um mito, e através dele uma comunidade civilizacional, seja evocado de algum modo, que tenha um conteúdo espiritual específico, e que pelo crescimento simultâneo e sucessivo e decadência de civilizações a humanidade tenha um história espiritual – tudo isso são problemas que transcendem as regularidades imanentes de um curso civilizacional. Na verdade, esses problemas pertencem a uma filosofia do processo teogônico. Daí na busca de regularidades históricas é inadmissível metodologicamente incluir a estrutura mítica de uma civilização específica na construção de um curso civilizacional típico (Hopi VI, 151).

Vico cometeu este pecado metodológico quando generalizou o *corso* romano para a sua história ideal, e agravou o erro, assim como o complicou, quando transigiu com a história sacra no sentido agostiniano. A história sacra de Santo Agostinho é em si uma tentativa muito legítima de dar expressão sistemática a uma fase decisiva na história espiritual da humanidade com base no conhecimento histórico de seu tempo. A história de Israel e da Cristandade é, na verdade, tal fase bem circunscrita. Houve muitos povos nômades e muitos estados-templos na Ásia Menor, mas apenas em um caso é que foi realizada historicamente a evolução espiritual que foi transmitida sucessivamente pela religiosidade hebraica, israelita e judaica. E houve mais de uma religião mais alta, mas apenas em um caso o sofrimento representativo do Logos pela culpa do homem foi realizado historicamente. Mesmo hoje, quando o avanço da ciência nos permite colocar a história de Israel e da Cristandade num contexto maior que o agostiniano, nenhuma objeção crítica pode ser, em princípio, levantada contra o projeto de isolar teoricamente esta evolução da consciência religiosa como o acontecimento mais importante da história espiritual da humanidade ou desencadeá-lo contra os *corsi* profanos das civilizações. As dificuldades da posição agostiniana, e conseqüentemente as de Vico, não surgem do fato de que o isolamento teórico de uma história espiritual como distinta da história pragmática. Ao contrário, surgem do fato de que o isolamento não foi levado longe o bastante. Assim como na ideia de Vico da história gentílica o problema do curso pragmático típico é obscurecido porque é insuficientemente separado dos problemas peculiares do mito pagão, na ideia de Santo Agostinho da história sacra os problemas do espírito são obscurecidos porque estão insuficientemente separados do curso pragmático da história hebraica e romana. A fenda metodológica na construção agostiniana se faz mais dolorosamente sentida no ponto mesmo onde Vico liga o *recursus* com o *ricorso*, ou seja, na ideia do *saeculum senescens*. Na ideia do *saeculum senescens*, uma fase da história espiritual se misturou com a subestrutura pragmática (cf. Hopi VI, 152).

Espiritualmente é a idade entre a primeira e a segunda vindas de Cristo; pragmaticamente, é a idade do esperar pelo fim da civilização humana sem um significado próprio. A idade é senescente, não porque haja algum senescente quando ao espírito, mas porque o curso da civilização romana se arrasta para seu fim e porque falhou a tentativa de fazer o povo do Império Romano o portador do espírito de Cristo na história. O pessimismo agostiniano é justificado à medida que implica a intelecção de que o espírito pode existir historicamente apenas pela incorporação numa comunidade; é injustificado à medida que reflete o sentimento de que o fim do mundo histórico veio quando uma civilização completou seu curso pragmático. As possibilidades de existência social na história não são exauridas pelas organizações de poder que se sucederam uma à outra tipicamente num *corso* pragmático. Ao contrário, o espírito pode formar seus próprios corpos sociais para além da ordem dos *corsi*, e a igreja sobreviveu, na verdade, às organizações políticas do mundo greco-romano (Hopi VI, 153).

Ao combinar seu *corso* gentílico com a história sacra agostiniana, Vico sobrecarregou duplamente sua construção com o modelo romano. O *recursus* de seu *corso* é modelado na coincidência do curso pragmático romano com a fase da história espiritual que culmina na Cristandade, e pela adoção da história sacra ele sobrecarregou o *ricorso* que se origina da experiência agostiniana. Para Voegelin essas insuficiências, entretanto, não devem induzir a uma condenação precipitada da obra de Vico.

Suas qualidades devem ser avaliadas em comparação com as interpretações alternativas principais: a contração medieval joaquimita do significado da história no interior do movimento do espírito, a abolição da história espiritual da humanidade, a húbris secularista de interpretar a história como um processo de auto-salvação humana, a interpretação “interna” gnóstica da história como um processo em que o Logos chega a sua realização autorreflexiva num presente sem um futuro. Colocado nesta companhia, o gênio de Vico nos impressiona por causa de sua maestria das dimensões empíricas do problema, das irrupções transcendentais do espírito que determinam o significado da história para o *genus humanum*, pela vida do espírito num *corso* civilizacional, até as dinâmicas da história pragmática, que carregam o espírito nesta corrente de *usus e necessitas* (Hopi VI, 154).

Vico impressionou Voegelin pelo seu instinto espiritual e cautela intelectual que o impediram de empurrar na direção de consequências dúbias uma teoria ainda muito pesadamente carregada com as imperfeições inevitáveis que provêm do estado da ciência histórica em seu tempo. O principal objetivo da análise crítica de Voegelin era mostrar as complexidades formidáveis do problema da filosofia da história (cf. Hopi VI, 154).

4.4 A REVOLUÇÃO GNÓSTICA

O Cristianismo deixou em sua esteira o vácuo da esfera natural desdivinizada da existência política. Na situação concreta do fim do império Romano e do início das fundações políticas ocidentais, esse vácuo não foi fonte importante de dificuldades enquanto o mito do império não foi seriamente perturbado pela consolidação dos reinos nacionais e enquanto o Cristianismo funcionava como uma teologia civil. Porém, quando se atingiu certo ponto de saturação com a secularização ocidental, tornou-se inteiramente claro que os problemas de existência histórica de uma sociedade não terminavam com a espera do fim do mundo. Para Voegelin a ascensão do gnosticismo nessa encruzilhada aparece agora como uma formação incipiente de uma teologia civil ocidental. A imanentização do *eschaton* cristão tornou possível dotar a sociedade, em sua existência natural, de um significado que o Cristianismo

lhe negara. E o totalitarismo de nosso tempo deve ser entendido como o fim da estrada percorrida pelos gnósticos na busca de uma teologia civil (*cf.* NCP, 119).

A experiência gnóstica no campo da teologia civil resultou do caráter híbrido derivado do cristianismo. Nas fases iniciais dos movimentos gnósticos o ataque era disfarçado como uma “espiritualização” ou “reforma”, mas nas fases posteriores o movimento tornou-se abertamente anticristão. E assim, onde quer que os movimentos gnósticos tenham prosperado, destruíram a verdade da alma aberta, arruinando toda uma área de realidade diferenciada que fora conquistada pela filosofia e pelo cristianismo. E o avanço do gnosticismo não representa um retorno ao paganismo; nas civilizações gnósticas a verdade da alma não retornou ao seu estado de compactação, mas foi totalmente reprimida. Voegelin considera essa repressão da fonte autêntica da ordem da alma a causa dos governos totalitários (*cf.* NCP, 120). E o principal problema do gnosticismo na política é derivado da escatologia cristã

A verdade do gnosticismo é viciada pela imanentização falaciosa do *eschaton* cristão. Essa falácia não constitui simplesmente um erro teórico com relação ao significado do *eschaton*, cometido por esse ou aquele pensador, quem sabe uma questão de escolas. Com base nessa falácia, pensadores gnósticos líderes e seus seguidores interpretaram uma sociedade concreta e sua ordem como um *eschaton*; e, na medida em que aplicam sua construção falaciosa a problemas sociais concretos, eles representam erroneamente a estrutura da realidade imanente. A interpretação escatológica da história resulta numa falsa imagem da realidade, e os erros relativos à estrutura da realidade têm efeitos práticos quando se faz da falsa concepção uma base para a ação política (NCP, 121).

Para Voegelin os dois grandes princípios que regem a existência são: o homem não pode compreender a obra divina de um extremo ao outro; e, o que começa, um dia terminará, o mistério desse fluxo do ser é impenetrável. A especulação gnóstica sobre o *eidos* da história, entretanto, não apenas ignora esses princípios, mas os perverte, transformando-os em seus opostos. A ideia do reino final presume uma sociedade que existirá sem ter fim, enquanto o mistério do fluxo é resolvido através do conhecimento especulativo de seu objeto. Assim, o gnosticismo produz o que poderia chamar de contra princípios da existência; e na medida em que esses princípios determinam uma imagem da realidade para as massas que neles acreditam, geram um mundo de fantasia que é, ele próprio, uma força social da maior importância da motivação das massas gnósticas e de seus representantes. Dificilmente seria possível um fenômeno histórico de massas baseado no mundo da fantasia, a menos que estivesse enraizado num impulso experimental básico, que é a experiência gnóstica, a experiência universalmente humana do horror à existência e o desejo de escapar dela (*cf.* NCP, 122).

Especificamente, o problema pode ser colocado nos seguintes termos: uma sociedade, ao existir, interpreta sua ordem como parte de uma ordem transcendente do ser. Todavia, essa auto-interpretação da sociedade como espelho da ordem cósmica é parte da própria realidade social. A sociedade ordenada, juntamente com sua autocompreensão, permanece uma onda na corrente do ser; a *polis* de Ésquilo, com seu ordenamento dado pela *Dike*, é uma ilha num mar de desordem demoníaca, mantendo-se precariamente em existência. Somente a ordem de uma sociedade existente é inteligível; sua própria existência é ininteligível. A articulação bem sucedida de uma sociedade é possível graças a circunstâncias favoráveis; e pode ser anulada por circunstâncias desfavoráveis, como, por exemplo, o surgimento de um poder mais forte, voltado para a conquista. [...] A causalidade da existência, sem direito ou razão, é um horror demoníaco, difícil de ser suportado até pelos fortes de espírito e dificilmente suportável pelas almas delicadas que não podem viver sem acreditar que merecem viver. Por isso, é razoável supor que em toda sociedade está presente, em graus variáveis de intensidade, a inclinação para estender o significado de sua ordem ao fato mesmo de sua existência. Sobretudo quando uma sociedade tem longa e gloriosa história, sua existência será tomada como algo indiscutível, como parte da ordem das coisas. Torna-se inimaginável que tal sociedade possa simplesmente deixar de existir (NCP, 122).

Assim, em toda sociedade está presente uma inclinação para estender o significado da ordem ao fato da existência, mas nas sociedades predominantemente gnósticas essa extensão é elevada à condição de um princípio de auto-interpretação. Essa mudança, de um estado de espírito que aceitava a existência como um dado, para um princípio – determina um novo padrão de comportamento (cf. NCP, 123). A política gnóstica é autodestrutiva no sentido de que as medidas que visam estabelecer a paz aumentam as perturbações que conduzem à guerra. Voegelin cita como exemplo óbvio a ascensão do movimento nacional-socialista ao poder, enquanto o coro gnóstico proclamava sua indignação moral diante de feitos tão bárbaros e reacionários num mundo progressista – não levantaram um dedo para reprimir a força totalitária ascendente por meio de um pequeno esforço político no momento oportuno. “A pré-história da Segunda Guerra Mundial suscita a séria questão de saber se o sonho gnóstico não corroeu tão profundamente a sociedade ocidental a ponto de tornar impossível a política racional” (NCP, 124).

Voegelin analisou os pronunciamentos de Harold J. Laski – famosos intelectual progressista – a respeito do comunismo:

“Lenin estava certamente com razão quando buscou o objetivo de construir seu céu na terra e inscrever os preceitos de sua fé no tecido interno de uma humanidade universal. Ele também estava certo ao reconhecer que a guerra é o prelúdio da paz, e que é inútil supor que se possa alterar a tradição de incontáveis gerações da noite para o dia” (LASKI, 1944, p. 184).

“O poder de qualquer religião sobrenatural para construir essa tradição desapareceu; a acumulação da pesquisa científica desde Descartes foi fatal para sua autoridade. Portanto, é difícil imaginar sobre a ideia em que a Revolução Russa se fundamentou.

Ela corresponde, abstração feita do elemento sobrenatural, ao mesmo clima no qual o Cristianismo se tornou a religião oficial do Ocidente” (LASKI, 1944, p.51).

“Na verdade, em certo sentido é válido dizer que o princípio russo tem maior alcance do que o cristão, uma vez que busca a salvação das massas através da realização nesta vida, dando por isso novo ordenamento ao mundo real que conhecemos” (LASKI, 1944, p. 143).

Poucas passagens poderiam revelar mais claramente a situação do intelectual progressista ante as atrocidades do século XX. A filosofia e o Cristianismo estão além de seu raio de experiência. O céu será construído na terra. A salvação do homem moderno é realizada na sensação de que ele está contribuindo para a sociedade de acordo com sua capacidade, compensada pelo salário ao fim do mês. Não há qualquer problema relativo à existência na sociedade exceto a satisfação imanente das massas.

No artigo *Eric Voegelin e o gnosticismo – da estreita relação entre religião, política e gnose*,⁵² Daiane Eccel tenta mostrar como Voegelin estabelece a relação entre gnosticismo e movimentos totalitários.

Segundo Voegelin, no gnosticismo moderno, estão guardados tanto elementos do gnosticismo antigo (e, por isso, há uma linha contínua entre ambos), quanto elementos de ruptura entre eles. Enquanto no primeiro deles há um intenso movimento de vontade de fuga do mundo em função da sensação de estranhamento com o mundo, no segundo, tal estranhamento permanece, mas os gnósticos buscam saná-lo por meio de ações inerentes ao mundo, como revoluções, movimentos políticos de massa ou simplesmente anseiam por um mundo com aspectos utópicos ou idílicos, no qual predominem os ideais de justiça e paz (ECCEL, 2015, p. 45).

Dessa forma há uma gnose moderna como espécie de continuação e também há uma ruptura com a gnose antiga. A sensação da perda de sentido no mundo e a continuação e a ruptura ocorrem quando os gnósticos modernos buscam sanar a sensação de estranhamento no mundo por meios de ações como revoluções e movimentos políticos de massa. Ou seja, a sensação de estranhamento continua e a vontade de sanar esse estranhamento por ações inerentes ao mundo é a característica da gnose moderna.

⁵² ECCEL, Daiane. Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 18, n. 2, p. 40-58, 2015.

5 A ERA ECUMÊNICA

No último capítulo vamos nos concentrar na mais importante obra isolada de Voegelin: *A era ecumênica*.⁵³ A obra apareceu em 1974 após um hiato de dezessete anos sucessivamente à publicação dos volumes II e III de *Ordem e história* e destaca-se como uma realização de extraordinária profundidade filosófica. A análise de Voegelin em *A era ecumênica* reconhece irrupções espirituais ou eventos teofânicos como as fontes fundamentais de significado na história; e a irrupção do tempo na história – que ocorre quando os impérios cosmológicos começam a diferenciar a sua forma compactada de existência – é o começo do problema que hoje chamamos de messianismo. Voegelin nesta obra também enfatiza mais intensamente a qualidade de mistério do processo da história, caracterizando-o como um processo que aponta para uma realização, para um *eschaton*, fora do tempo.

O hiato de dezessete anos entre o terceiro volume de *Ordem e história* e *A era ecumênica* ocorreu porque além de Voegelin estar ocupado com questões administrativas na universidade de Munique, percebeu que o programa original de *Ordem e história* concebia a história como um curso de significado de eventos numa linha reta de tempo. Essa crença teve de ser abandonada quando Voegelin observou que os eventos cronologicamente paralelos simplesmente não podem ser conduzidos numa linha reta de tempo.

Quando concebi o programa ainda trabalhava na crença convencional de que a concepção de história como um curso significativo de eventos numa linha reta de tempo era a grande realização de israelitas e cristãos, que foram favorecidos em sua criação pelos eventos revelatórios; enquanto os pagãos, privados como foram da revelação, jamais poderiam elevar-se acima da concepção de um tempo cíclico. Essa crença convencional teve que ser abandonada quando descobri que a construção unilinear da história, de uma origem divino-cósmica de ordem ao presente do autor, era uma forma simbólica desenvolvida por volta do fim do terceiro milênio a.C. nos impérios do Antigo Oriente Próximo. Conferi o nome de *historiogênese* a essa forma (Hopi IV, 59).

A história unilinear que Voegelin supusera engendrada pelos eventos diferenciadores acabou por se mostrar como um simbolismo cosmológico. Havia realmente os eventos epocais diferenciadores, os “saltos no ser” que engendraram a consciência de um Antes e Depois e, em suas respectivas sociedades, motivaram o simbolismo de um “curso” histórico que foi significativamente estruturado pelo evento do salto. Entretanto, quando Voegelin aplicava o princípio de que a “A ordem da história surge da história da ordem” e o seu conhecimento dos materiais aumentava, percebeu que era impossível alinhar os tipos

⁵³ **Ordem e história. Vol IV: A era ecumênica.** Trad.: Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

empíricos em qualquer sequência de tempo que permitiria que as estruturas realmente descobertas emergissem de uma história concebida como um “curso” (cf. Hopi IV, 55-59).

O simbolismo de uma história unilinear permanecera uma constante milenária em continuidade a partir de suas origens nas sociedades suméria e egípcia, mediante seu cultivo por israelitas e cristãos, direto às “filosofias da história” do século XIX d.C. Outro fator, que mencionamos quando escrevemos sobre Voltaire, são as técnicas para selecionar e omitir materiais, bem como rearranjar sua sequência temporal. Voegelin menciona a *Filosofia da história*⁵⁴ de Hegel como uma construção historiogenética e também o progressivismo iluminista, o comtismo e o marxismo. Voegelin percebeu que os avanços significativos da consciência diferenciadora eram ao longo da história acompanhados pela persistência igualmente significativa de um simbolismo “cosmológico” (cf. Hopi IV, 60).

A verdade da existência descoberta pelos profetas de Israel e pelos filósofos da Hélade – ainda que apareça mais posteriormente no tempo – não pode substituir a verdade do cosmos. Os novos discernimentos afetam a imagem da realidade como um todo, mas pertencem diretamente apenas à consciência do ser humano. Ou seja, a nova verdade pertence à consciência do ser humano de sua humanidade na tensão participativa rumo ao terreno divino, e não há uma realidade além dessa área restrita. Os veículos humanos das irrupções espirituais nem sempre compreendem os estreitos limites da área diretamente afetada pelo processo diferenciador.

a diferenciação de consciência afeta indiretamente a imagem da realidade como um todo, e os descobridores entusiastas da verdade às vezes tendem a tratar esses efeitos secundários como acreditam eles próprios perceber, e nem sempre corretamente, como discernimentos diretos. Historicamente, esse impacto secundário dos eventos foi realmente impressionante: a verdade da revelação e da filosofia tornou-se fatal para os deuses intracósmicos; e a remoção dos deuses do cosmos deixou livre uma natureza desdivinizada para ser explorada pela ciência (Hopi IV, 61).

Embora as irrupções espirituais favoreçam e amplifiquem o processo de diferenciação; a diferenciação da verdade existencial não abole o cosmos no qual ocorrem as irrupções espirituais. O cosmos é experimentado pelos seres humanos como divinamente criado e ordenado. “A nova verdade pode afetar a crença em divindades intracósmicas como a mais adequada simbolização da realidade cósmico-divina, mas não pode afetar a experiência da realidade divina como a força criadora e ordenadora do cosmos” (Hopi IV, 61). Então a verdade da existência começa o longo processo de desenvolver os símbolos adequados para sua expressão. Uma das soluções do problema é identificar o Deus Desconhecido que se

⁵⁴ HEGEL, Georg W. F. **The Philosophy of History**. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

revela nos movimentos da alma com o deus-criador, como em Israel; a outra solução é identificar o Deus Desconhecido com o alto-deus-criador, um *summus deus* em relação a todos os demais deuses, como nos Hinos egípcios. “Mas ele também pode converter-se no bom deus a quem a centelha do *pneuma* divino retorna quando o ser humano escapou da morte da prisão do cosmos” (Hopi IV, 62), como em certos movimentos gnósticos. Independente de qual caso, o simbolismo tem de prover a experiência da presença divina, não apenas na alma, mas também no cosmos e na ordem espaciotemporal. O cosmos de fato não desaparece quando ocorrem as irrupções espirituais. A transfiguração do cosmos numa realidade desmaterializada submetida a Deus foi o objetivo de milenaristas dos primeiros séculos cristãos; e mais tarde a transfiguração do cosmos numa realidade imanente foi o objetivo dos movimentos ideológicos. A deformação gnóstica de consciência escatológica acompanha sua diferenciação da Antiguidade ao presente (*cf.* Hopi IV, 64).

5.1 IRRUPÇÃO DO TEMPO NA HISTÓRIA

Os motivos para aplicar a construção unilinear da história surgem a partir da experiência da própria história. Sempre que uma experiência historiogenética – a construção unilinear da história – pode ser datada, é provável que ela se desenvolveu mais tarde do que as especulações sobre os outros domínios do ser. Voegelin explica que isso ocorre porque uma sociedade tem de existir por algum tempo antes de haver adquirido um curso histórico suficientemente longo para prestar-se à extrapolação rumo a um ponto de origem absoluto. Porém, a relevância dos eventos é experimentada pela consciência noética dos seres humanos que deles participam e não pela “duração” como um objeto para a observação de todos (*cf.* Hopi IV, 121).

A suposição tanto de Hegel quanto de Comte de que justamente na época em que viviam uma verdadeira filosofia da história se tornara possível, porque a duração do curso havia finalmente oferecido todos os materiais necessários para um filósofo se pronunciar decisivamente sobre o significado da história do seu começo ao seu fim, é precisamente essa falácia, com frequência utilizada por especuladores modernos como uma tela que ocultará os motivos reais do trabalho deles (Hopi IV, 121).

O retardamento no aparecimento de uma mitoespeculação sobre história – os seja, da irrupção do tempo na história – nos exemplos mais antigos do simbolismo, como os egípcios, torna compreensível a inquietude, ou ansiedade, despertada pelo recente impacto das

irrupções espirituais.⁵⁵ Voegelin dá o exemplo da Lista do Rei da suméria⁵⁶ como implicação do que ocorre quando um simbolismo com uma multiplicidade de eventos não lineares é situado numa linha singular do tempo. O império sumério era uma multiplicidade de cidades-estado submetidas a dinastias locais, com uma organização imperial sobreposta toda vez que uma das cidades ganhava a ascendência sobre as outras pela expansão da conquista. Os autores da Lista do Rei construíram uma história unilinear da Suméria colocando as dinastias paralelas de cidades em sucessão numa única linha temporal de governantes. “As histórias paralelas das cidades foram abolidas, mas, no entanto, foram absorvidas numa história imaginária, unilinear de império” (Hopi IV, 122). O curso relevante dos eventos desce da origem cósmica para o presente dos autores cuja sociedade é a única que interessa. “A construção é um mecanismo metastático que pretende sublimar a contingência da ordem imperial no tempo para a serenidade atemporal da própria ordem cósmica” (Hopi IV, 122).

Voegelin volta a fazer um paralelo com a especulação filosófica de tipo ideológico:

A deliberada distorção da realidade histórica e a ansiedade despertada pelas vicissitudes da ordem imperial, juntamente com a magia metastática de eclipsar a realidade perturbadora projetando uma segunda realidade imaginária, numa linha atemporal de tempo que chega ao seu fim no significado perpétuo do presente ao autor, formam uma síndrome digna de alguma atenção, porque caracteriza não só a Lista do Rei suméria, mas também empreendimentos modernos de especulação historiogenética tais como as *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte* [Lições sobre a filosofia da história] de Hegel. O problema técnico que Hegel teve que enfrentar foi estreitamente semelhante ao dos simbolistas sumérios. O século XVIII rompera com a tradicional construção da história como uma linha de significado fluindo da Criação, passando pela história de Israel, por judaísmo, cristianismo, Roma e o *sacrum imperium* ocidental até o presente; a última construção desse tipo, a de Bossuet, fora substituída pela obra crítica de Voltaire; as histórias paralelas da China e da Índia, do mundo islâmico e da Rússia haviam surgido tão visivelmente que um filósofo da história não podia mais omiti-las. 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. Consequentemente, a

⁵⁵ Muito antes da historiogênese, as sociedades em forma cosmológica possuíam uma impressionante fileira de simbolismos que pretendem enfrentar de igual para igual o significado de ordem e desordem sociais no tempo. Nas festas de Ano Novo e cerimônias de coroação, por exemplo, encontramos rituais que ajustam a ordem da sociedade ao ritmo da ordem cósmica. A ordem estabelecida, tanto do cosmos quanto do império, é experimentada como ameaça por novas erupções do caos e suas forças que haviam sido suprimidas pela criação original do cosmos e a fundação do império; e os rituais mencionados servem à renovação rítmica da ordem social mediante a repetição analógica da criação da ordem cósmica. Ao longo de séculos antes de aparecer a historiogênese, a precária existência da sociedade entre ordem e caos foi experimentada como adequadamente expressa e protegida pelos rituais de fundação e renovação. Consequentemente, o estudo de casos singulares de historiogênese terá que determinar os eventos que fizeram os símbolos mais velhos considerados deficientes na nova situação. Não importa o que esses eventos sejam concretamente, o resultado é evidente: a historiogênese situa implacavelmente eventos na linha do tempo irreversível em que oportunidades são perdidas para sempre e a derrota é final (Hopi IV, 121).

⁵⁶ Provavelmente concebida por volta de 250 a.C., após a expulsão dos gutaeanos e a restauração suméria do império por Utu-hegal de Uruk (Hopi IV, 122).

partir de sua posição num presente imperial, Hegel teve que lutar de igual para igual com uma multiplicidade de eventos pragmáticos ainda menos suscetíveis de ser conduzidos numa única linha de tempo do que as histórias paralelas das cidades-estado sumérias. Não obstante, ele realizou o feito interpretando as grandes sociedades civilizacionais como fases sucessivas do *Geist* revelador, simplesmente desconsiderando sua simultaneidade e sua sucessão no tempo. Especialmente surpreendente é o tratamento do Egito e da Mesopotâmia. Cronologicamente teriam que ser colocados no começo. Mas isso teria perturbado a marcha rumo ao oeste do império na direção de liberdade sempre crescente, procedendo da China e da Índia, através da Pérsia, da Grécia e de Roma, até o mundo germânico com seu clímax no império da Revolução Francesa. Hegel resolve o problema degradando os primeiros impérios do Oriente Próximo e subseções do posterior império persa que os conquistara; e ele inflige o mesmo destino a Israel e Judá. Por meio de engenhosos artifícios desse tipo – a inclusão do “maometismo” no “Mundo germânico” merece ser lembrada – ele consegue agrupar os materiais errantes na linha reta que conduz ao presente imperial do gênero humano e a si mesmo como ser filósofo. A técnica moderna de construção historiogenética, parece, é ainda idêntica à suméria (Hopi IV, 123).

O simbolismo da historiogênese ocorre também em Israel que por seu pacto com Deus, rompeu não só com a ordem cosmológica do Egito, mas também com o mito do próprio cosmos. Pelo judaísmo e pelo cristianismo foi transmitido à civilização ocidental medieval e moderna e desde o Iluminismo vem proliferando especulações progressistas, idealistas, materialistas e positivistas sobre a origem e o fim da história (cf. Hopi IV, 124).

O ponto alto de penetração no problema da historiogênese foi alcançado por Santo Agostinho ao discernir o *amor Dei* como o êxodo existencial a partir do mundo pragmático do poder, e conseqüentemente, conceber a “mescla” da cidade de Deus com a cidade terrena com a realidade intermediária da história. Os discernimentos de Santo Agostinho foram incorporados a um padrão historiogenético cujo fim significativo era a Igreja e o império romano. “Além do ecumenismo duplo do presente de Santo Agostinho, a história não tinha significado senão a espera pelos eventos escatológicos” (Hopi IV, 237). Santo Agostinho tentou resolver o mistério do significado do final da história dando importância a certos eventos e sociedades – no caso de Agostinho, as irrupções espirituais – uma finalidade escatológica além do significado de sua existência na *metaxia* histórica. “Essa tentativa como um tipo volta a ocorrer com frequência na construção de identidades para o objeto da história” (Hopi IV, 237).

A forma simbólica da historiogênese agostiniana sobreviveu ao legado de sua substância cristã-imperial e os pensadores especulativos do Iluminismo e do romantismo continuaram a usar a forma para a construção das histórias unilineares que conduziriam ao presente imperial de sua respectiva escolha. O problema mudou a sua aparência, mas não a sua estrutura. Voegelin explica os problemas dos discernimentos agostinianos referentes à *metaxia* histórica:

Em lugar de serem mais desenvolvidos, foram desfavoravelmente deformados por aquilo que Hegel chamou de “princípio protestante” de relocar o mundo do intelecto divino (*die Intellektual-Welt*) na mente do ser humano, de modo que “se pode ver, conhecer e sentir na própria consciência tudo que antes estava além”.⁵⁷ Isso significa dizer que a *metaxia* histórica foi pervertida num movimento dialético na consciência do intelectual. Como uma consequência do destino que sobreveio à *Civitas Dei*, permanecemos ainda hoje na incerteza entre a hipótese de que a história tem que ser a história de alguma coisa – impérios, cidades-estado, nações-estado, civilizações ou gênero humano ecumênico – e a incômoda suspeita de que o processo da história não pode ser predicado em sociedades que aparecem e desaparecem no seu curso (Hopi IV, 237).

A tentação de hipostasiar⁵⁸ sociedades históricas em objetos finais da história é fortemente motivada pela tensão entre o significado que uma sociedade possui na existência histórica e o conhecimento de que todas as coisas que vêm a ser caminharão para um fim (*cf.* Hopi IV, 238). A problemática culminou quando a visão do Cristo Ressuscitado assegurou ao Apóstolo Paulo que a transfiguração da realidade realmente começaria logo e seria completada pela segunda vinda de Cristo. A certeza de que o significado da história era conhecido e de que o fim estava próximo foi abalada quando a segunda vinda de Cristo não ocorreu. As respostas ao fato da segunda vinda não ter acontecido formaram o campo de autoentendimento para a cristandade ocidental até a irrupção das filosofias da história ideológicas que esperam que a meta da perfeição seja atingida no futuro próximo (*cf.* Hopi IV, 340). A posição ortodoxa da Igreja aceitou a simbolização agostiniana para o período pós-Cristo como tempo de espera pelos eventos escatológicos, enquanto as expectativas mais fervorosas foram empurradas para a margem sectária de movimentos apocalípticos e gnósticos. Com Joaquim de Fiore fica evidente que um significado além de uma mera espera estava sendo construído na história. Joaquim interpretou o florescimento da vida monástica como um evento que indicava um avanço significativo no processo de transfiguração. Para Voegelin as expectativas metastáticas de Joaquim não foram mais realizadas que as de Paulo, mas as profecias de Joaquim marcaram um passo decisivo na auto-interpretação da sociedade ocidental: a era da perfeição. E com isso criou-se um novo padrão de expectativas (*cf.* Hopi IV, 341).

O monge como a figura prometendo uma nova era foi sucedido pelo intelectual humanista. Hegel, finalmente, conduziu o potencial à realização ao identificar revelação com um processo dialético de consciência na história, um processo que atingiu o *teleion* em seu próprio “sistema de ciência”. O Logos de Cristo alcançara

⁵⁷ HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie**. Stuttgart: F. Frommann, 1965.

⁵⁸ A reificação de conceitos que dá a eles o *status* de objetos com existência independente (FEDERICI, 2011, p. 200).

sua encarnação plena no Logos do “conhecimento absoluto” de Hegel. A transfiguração que iniciara com a teofania na visão de Paulo do Ressuscitado era agora completada na egofania do pensador especulativo. A Parusia, finalmente, ocorreria (Hopi IV, 341).

A revolta moderna é tão intimamente um desenvolvimento do cristianismo contra o qual está em revolta. “Seria ininteligível se não pudesse ser entendida [a revolta moderna] como a deformação dos eventos teofânicos em que a dinâmica da transfiguração foi revelada a Jesus e aos apóstolos” (Hopi IV, 341). A realidade é experimentada como se movendo além de sua própria estrutura rumo a um estado de transfiguração. Na linguagem de Paulo a realidade está em transição do estado de corrupção para o estado de ausência de morte. Esse discernimento ocorre na *metaxia*, isto é, na psique concreta de seres humanos concretos em seus encontros com a presença divina. A luminosidade noética e espiritual de consciência não é um “objeto” em que alguém tropeça acidentalmente, mas um evento histórico concreto e seus veiculadores são os seres humanos que em virtude de suas funções se tornaram “filósofos” e “profetas” (*cf.* Hopi IV, 342). Os discernimentos são considerados diferenciados em relação às experiências e simbolizações mais compactas da realidade na forma do mito cosmológico. A transfiguração é experimentada como problema da realidade tanto antes quando após a sua diferenciação, ou seja, tanto antes quando após a encarnação transfiguradora de Cristo.

Para Voegelin houve uma discrepância na interpretação de Paulo como uma inclinação a abolir a tensão entre o objetivo escatológico da realidade e o mistério da transfiguração que está continuado dentro da realidade histórica. Voegelin deu duas sugestões ao problema da antecipação do mito paulino no processo concreto de transfiguração dentro da história. A primeira sugestão é a falta de veículos humanos na situação histórica de Paulo. “A carência radical de qualquer sociedade institucionalizada como um veículo convincentemente representativo de transfiguração da presença divina na história tem que ser considerada” (Hopi IV, 343). A segunda sugestão é a característica fundamental que torna o “fim” mais resistente ao tratamento analítico do que o “começo”. A razão disso é o fato de que temos uma “experiência da realidade”, mas nenhuma experiência do “nada” que não a queda no não ser como a sansão na não participação na realidade divinamente fundamentada e ordenada (*cf.* Hopi IV, 343-344).

Ou seja:

O movimento que atrai o ser humano para a participação existencial [...] é experimentado como o *athanatizein* dos filósofos ou a *aphtharsia* de Paulo. A

experiência da realidade, poder-se-ia dizer, possui inclinação embutida para mais realidade; o simbolismo de uma cessação da realidade estaria em conflito com a experiência do movimento como um êxodo dentro da realidade (Hopi IV, 344).

A primeira sugestão – a falta de um veículo humano ou institucional que represente a transfiguração da presença divina na história – explica o fervor metastático de Paulo; a segunda sugestão explica por que essa experiência intensa tende a diminuir quando há veículos humanos ou institucionais que engendrem simbolismos que sinalizam a experiência da *metaxia* dentro da realidade.

Na filosofia clássica, a descoberta da consciência noética é inseparável da consciência da abertura do ser humano para o fundamento divino, ou seja, é uma descoberta que constitui significado na história. Essa derivação de significado histórico a partir do significado de existência pessoal deveria ser notada como peculiar à experiência noética da realidade; no contexto paulino Voegelin observou que a relação é invertida. As irrupções espirituais conduzem a historicidade da verdade existencial a um foco mais nítido do que a exegese do filósofo do ponto de vista noético, mas em sua profundidade experimental, uma irrupção espiritual é uma turbulência na realidade. Voegelin constrói uma bonita imagem quando escreve: “O pensador que foi tragado por ela tem que tentar subir, como o mergulhador esquiliano, da profundidade à superfície da exegese” (Hopi IV, 324).

E continua:

As definições, pode-se dizer, estão em busca de uma “turbulência” que as suprirá do significado que perderam quando se desligaram do evento teofânico; e descobrem essa fonte de significado na turbulência artificial de uma “revolução”. A revolução na “história” é feita para substituir o evento teofânico na realidade. A turbulência do encontro entre Deus e ser humano é transformada na violência de um encontro entre ser humano e ser humano. Na realidade imaginária dos ideólogos se supõe que essa matança de homens na ação revolucionária produza a muito desejada mudança transfigurante ou metastática da natureza do ser humano como um evento na “história”. Marx foi absolutamente explícito nesse ponto: a matança revolucionária induzirá a um *Blutausch*, uma “intoxicação de sangue”; e desse *Blutausch* “o ser humano” emergirá como “super-homem” para o interior do “domínio da liberdade”. A magia do *Blutausch* é o equivalente ideológico da promessa da visão paulina do Ressuscitado (Hopi IV, 325).

Voegelin nomeia Comte e Hegel de “os novos Cristos”⁵⁹ que apareceram na primeira metade do século XIX e competiram com o Ressuscitado da visão paulina como a maior

⁵⁹ Há o Comte que substituiu a Era de Cristo pela Era de Comte, e que escreve cartas ao czar russo, ao grão-vizir do sultão e ao geral da ordem jesuíta com o propósito de conduzir a Igreja ortodoxa, o Islã e a Igreja católica ao aprisco do positivismo. E há o Hegel que apresenta a si mesmo ao mundo como a última Encarnação do Logos, no sentido do evangelho de João. De maneira coerente, essa geração dos novos Cristos é sucedida, à distância de um século, pelos práticos da transfiguração no milênio por meio de assassinato em massa e campos de

prova da constância do problema da transfiguração na consciência histórica. O paradoxo de uma realidade que se move na direção de sua transfiguração é a estrutura dos messianismos políticos (*cf.* Hopi IV 326). Nos messianismos políticos modernos o próprio “significado da história” é descoberto pelos novos Messias; não são mais os eventos teofânicos que constituem significado na história mediante um avanço de discernimento da verdade da existência (*cf.* Hopi IV 327).

É preciso ressaltar que as hesitações de Paulo não invalidaram o discernimento conquistado por ele por sua visão do Ressuscitado. Platão e Aristóteles já haviam conquistado e revelado o mesmo discernimento dentro dos limites do caráter intracósmico da teofania noética. “A análise clássica alcançou a divina *aition* como a fonte de ordem na realidade, diferenciou a estrutura de existência na metaxia, mas não estendeu à estrutura da realidade divina em sua profundidade espiritual de criação e salvação” (Hopi IV, 381). Os eventos diferenciadores são experimentados como movimentos imortalizadores, e assim, a história é descoberta como o processo no qual a realidade se torna luminosa para o movimento além da sua estrutura, ou seja, a estrutura histórica é escatológica. Eventos históricos estão fundados na existência biofísica do ser humano, mas tornam-se históricos por meio da experiência de participação no movimento da presença divina (*cf.* Hopi IV 382).

Qualquer tentativa de encontrar uma finalidade imanente para a história destrói a estrutura Intermediária de humanidade do ser humano (*cf.* Hopi IV 409). Os especuladores ideológicos “tentam resolver problemas que pertencem à realidade intermediária de participação divino-humana projetando-os no tempo do mundo externo” (Hopi IV, 412). A estrutura do processo é distorcida quando o fluxo de presença é reduzido a tempo imanente. Voegelin conclui que o processo da história não é uma narrativa a ser contada do princípio a seu final feliz ou infeliz; é um mistério em processo de revelação.

concentração, pelos Hitlers e Stalins. A esse grotesco de obsessão libidinosa pertence a concepção de “história” como uma área na realidade em que a *aphtharsia* para o gênero humano pode ser atingida, se não num piscar de olhos, ao menos pela judiciosa aceleração da *phthora* para um suficiente número de seres humanos sobre um razoável número de gerações (Hopi IV, 325-326).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar a questão da influência do messianismo como símbolo gnóstico nos movimentos ideológicos de massa deparamo-nos com uma ruptura que começou com a posição ortodoxa da Igreja sobre a segunda vinda de Cristo. Desde o nascimento do cristianismo esse tema foi exaustivamente discutido e quem formulou uma primeira solução sobre o problema foi Santo Agostinho. A posição ortodoxa da Igreja formulada por Santo Agostinho rejeitou incisivamente a crença literal do milênio em que Cristo reinaria com os Santos sobre a terra; e declarou que o reino dos mil anos era o reinado de Cristo em sua igreja na época presente, a qual duraria até o advento do Juízo Final, e o advento do reino eterno no além. A Igreja foi constituída como organização que representava e articulava as ordens temporal e espiritual. Como representante temporal, aceitava a condição humana sem fantasias sobre o milênio; como representante espiritual, valorizava a existência natural mediante o destino espiritual. Como vimos, a tradição ortodoxa da Igreja não conseguiu substituir o imaginário popular da tradição apocalíptica como movimento messiânico judaico. Assim, a noção da segunda vinda de Cristo como algo concreto e imanente se desenvolveu, e, como Voegelin nos mostra, está na raiz dos movimentos ideológicos de massa.

No segundo capítulo introduzimos o tema do gnosticismo que se expressa simbolicamente de formas muito diferentes, mas concentramo-nos no traço essencial que é a vivência do ser humano no mundo como um estranho. O gnosticismo moderno tentou redivinizar a esfera temporal de poder que tinha sido desdivinizada pelo cristianismo após a vitória sobre o Império Romano. No caso do símbolo messiânico, podemos dizer que o gnosticismo moderno tentou redivinizar o que tinha sido apropriadamente desdivinizado por Santo Agostinho. À medida que o gnosticismo moderno rejeitou a dimensão do transcendente e absolutizou o reino do mundano, substituiu a realidade física e espiritual da alma por uma segunda realidade imaginária em que a dimensão espiritual é excluída.

O símbolo primordial do messianismo que se engendrou da tensão fundamental das fontes proféticas e dos primeiros séculos do cristianismo tornou-se um símbolo secundário depois das especulações filosóficas como as de Joaquim de Fiore. Segundo Voegelin, ao reduzir a história da salvação a um acontecimento intramundano, o simbolismo meta-histórico de Joaquim de Fiore tornou-se um dos principais modelos de autocompreensão política do Ocidente. Assim, podemos concluir dos estudos de Voegelin que o símbolo do messianismo é engendrado das fontes proféticas, se consolida em interesses exegéticos cristãos, torna-se secundário com as pseudo-especulações filosóficas e se diferencia até tornar-se um símbolo

terciário nos movimentos ideológicos de massa. Ou seja, os doutrinadores apropriam-se dos símbolos, respeitando-lhes a forma, mas não o conteúdo. O símbolo primordial do messianismo é engendrado da tensão das fontes proféticas com as características do governante político de Israel, formaliza-se nas articulações de Santo Agostinho, torna-se um símbolo secundário nas especulações filosóficas de figuras como Joaquim de Fiore, que geram falsidades a partir de uma verdade situada fora do contexto que lhe confere sentido. E por fim, torna-se o símbolo terciário do messianismo político dos movimentos ideológicos de massa, que mantém a forma, mas perverte o conteúdo da realidade.

Um ponto que merece destaque na especulação de Joaquim de Fiore é a observação de Voegelin que a tendência de simbolizar uma época por meio da figura de um líder é forte, e um *saeculum* radicalmente novo teria de ser inaugurado por uma figura substituta de Cristo.

Talvez o melhor exemplo seja a história do comunismo, que, apesar do pretenso caráter científico de sua teoria e da suposição de que um novo reino se deve à ação de forças desconhecidas, desenvolveu escritos canônicos, apóstolos, mártires, uma patologia, heresias (desvios) e a figura do salvador – Lênin. Mesmo no caso de Hitler, as interpretações messiânicas permaneceram no nível de mero exercício literário. Os líderes carismáticos de novos reinos do mundo ocidental não transcendem à estrutura intramundana implementada pela era cristã (Hopi II, 152).

Depois de nos concentrarmos mais nas obras *História das Ideias Políticas*, *A Nova ciência da política* e *Ciência, Política e Gnose*, voltamos a atenção para a principal obra de Voegelin: *Ordem e História*. No quarto volume da obra, *A era ecumênica*, Voegelin reconhece as irrupções espirituais como as fontes fundamentais de significado na história. A irrupção do tempo na história – que é o começo do problema que hoje chamamos de messianismo – ocorre quando os impérios cosmológicos começam a diferenciar a sua forma compacta de existência. A irrupção do tempo na história ocorre também no pacto de Deus com Israel que rompeu não só com a ordem cosmológica do Egito, mas também com o mito do próprio cosmos. O ponto alto de penetração do problema do messianismo em *A era ecumênica* é o mesmo de *História das Ideias Políticas* e foi alcançado por Santo Agostinho. A forma simbólica agostiniana do mistério do significado final da história sobreviveu ao legado de sua substância cristã-imperial e os pensadores especulativos do Iluminismo e do romantismo continuaram a usar a forma para a construção das suas especulações filosóficas.

A problemática culminou quando a visão do Cristo Ressuscitado assegurou ao Apóstolo Paulo que a transfiguração da realidade realmente começaria logo e seria completada pela segunda vinda de Cristo. A certeza de que o significado da história era conhecido e de que o fim estava próximo foi abalada quando a segunda vinda de Cristo,

esperada inicialmente como se de um acontecimento iminente se tratasse, não ocorreu imediatamente. As respostas ao fato da segunda vinda não ter acontecido formaram o campo de autoentendimento para a cristandade ocidental até a irrupção das filosofias da história ideológicas que esperam que a meta da perfeição seja atingida num futuro mais próximo ou mais longínquo, mas sempre previsível e determinável. A posição ortodoxa da Igreja aceitou a simbolização agostiniana para o período pós-Cristo como tempo de espera pelos eventos escatológicos, enquanto as expectativas mais fervorosas foram empurradas para a margem sectária de movimentos apocalípticos e gnósticos. Com Joaquim de Fiore o significado além de uma mera espera estava sendo construído na história.

A *Era ecumênica* constitui uma intensificação e um aprofundamento notável do problema messiânico em relação à *Histórias das Ideias Políticas*. O aprofundamento do problema ocorreu pela fidelidade ininterrupta de Voegelin a sua tese principal: o discernimento da ordem da história emerge da história da ordem. Voegelin concluiu que a história é um processo de participação do ser humano num fluxo de presença divina, um fluxo que levava a um corte oblíquo de irrupções espirituais que não podiam ser arranjadas numa linha temporal. A história unilinear que Voegelin supusera engendrada pelos eventos diferenciadores acabou por se mostrar como um simbolismo cosmológico. Havia realmente os simbolismos diferenciadores, os “saltos no ser” que engendraram a consciência de um Antes e um Depois e, em suas respectivas sociedades motivaram o simbolismo de um “curso” histórico que foi significativamente estruturado pelo evento do salto. Porém, quando Voegelin aplicava a sua tese principal e o seu conhecimento dos materiais aumentava, percebeu que era impossível alinhar os tipos empíricos em qualquer sequência de tempo que permitiria que as estruturas realmente descobertas emergissem de uma história concebida como um “curso”.

O simbolismo de uma história unilinear permanecera uma constante milenária em continuidade a partir de suas origens nas sociedades suméria e egípcia, mediante seu cultivo por israelitas e cristãos, direto às “filosofias da história” do século XIX d.C. Voegelin percebeu que os avanços significativos da consciência diferenciadora eram ao longo da história acompanhados pela persistência igualmente significativa de um simbolismo “cosmológico”. A verdade da existência descoberta pelos profetas de Israel e pelos filósofos da Hélade não substituiu a verdade do cosmos. Os novos discernimentos afetaram a imagem da realidade como um todo, mas pertencem diretamente apenas à consciência do ser humano. A nova verdade pertence à consciência do ser humano de sua humanidade na tensão participativa rumo ao terreno divino, e não a uma realidade imanente.

Ao reunirmos as conclusões de Voegelin sobre o tema podemos afirmar, portanto, que o simbolismo gnóstico do messianismo – ou não ortodoxo – influenciou os movimentos ideológicos de massa após a sua diferenciação e a sua gradual transformação em símbolo primário, secundário e terciário. Também constatamos um aprofundamento do tema na sua obra *Ordem e História*, em que ele demonstra a impossibilidade de uma história unilinear e a irrupção do tempo na história.

REFERÊNCIAS

Obras de Eric Voegelin

A nova ciência da política. 2 ed. Trad.: José Viegas Filho. Brasília: Editora UNB, 1982.

Anamnese, da teoria da história e da política. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009.

As religiões políticas. Trad.: Teresa Masques da Silva. Lisboa: Vega, 2002.

Ciência, Política e Gnose. Trad.: Alexandre Franco de Sá. Coimbra: Ariadne, 2005.

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

História das Ideias Políticas. Vol. I: Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo. Trad.: Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

História das Ideias Políticas. Vol. II: Idade Média até Tomás de Aquino. Trad.: Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

História das Ideias Políticas. Vol. III: Idade Média Tardia. Trad.: Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013.

História das Ideias Políticas. Vol. IV: Renascença e Reforma. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2014.

História das Ideias Políticas. Vol. V: Religião e a Ascensão da Modernidade. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2016.

História das Ideias Políticas. Vol VI: Revolução e A Nova Ciência. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2017.

História das Ideias Políticas. Vol VII: A Nova Ordem e a Última Orientação. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2017.

History of Political Ideas. Vol VIII: Crisis and The Apocalypse of Man. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

Hitler e os Alemães. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2008.

Ordem e história. Vol I: Israel e a revelação. Trad.: Cecília C. Bartolotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Ordem e história. Vol II: O mundo da pólis. Trad.: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Ordem e história. Vol III: Platão e Aristóteles. Trad.: Cecília C. Bartolotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Ordem e história. Vol IV: A era ecumênica. Trad.: Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Ordem e história. Vol V: Em busca da ordem. Trad.: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Reflexões Autobiográficas. Trad.: Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008.

The collect works of Eric Voegelin: On the form of the American mind, v.1. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: Race and State, v.2. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: The History of the Race Idea, v.3. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: The Authoritarian State, v.4. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: Modernity without restraint, v.5. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: Published essays 1922-1928, v. 7. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: Published essays 1929-1933, v. 8. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990. 17

The collect works of Eric Voegelin: Published essays 1934-1939, v. 9. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: Published essays 1940-1952, v. 10. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: Published essays 1953-1965, v. 11. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

The collect works of Eric Voegelin: Published essays 1966-1985, v. 12. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

Selected Book Reviews, v. 13. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

Outras Obras

AGOSTINHO. **Cidade de Deus.** Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ALIGHIERI, Dante. **A divina Comédia**. Edição bilíngue italiano/português. Trad.: Vasco Graça Moura. São Paulo: Landmark, 2011.

ARENDT, Hannah. **The human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

ARISTOTE. **La Métaphysique**. Trad.: J. Tricot. Paris: Vrin, 1991.

BÍBLIA. PORTUGUÊS. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2002.

BOSSUET, Jaques Bénigne. **Discours sur l'Histoire Universelle**. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas. Vol I: A linguagem**. Trad.: Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas. Vol II: O Pensamento Mítico**. Trad.: Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas. Vol III: Fenomenologia do Conhecimento**. Trad.: Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

COHN, Norman. **The Pursuit of the Millennium**. New York: Oxford University Press, 1970.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DILTHEY, Wilhelm. **Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII**. Trad.: Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

ECCEL, Daiane. Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 18, n. 2, p. 40-58, 2015.

ECCEL, Daiane. **Entre a política e a metafísica: filosofia política em Hannah Arendt e Eric Voegelin**. 2015, 251 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. Trad.: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

FEDERICI, Michel P. **Eric Voegelin: a restauração da ordem**. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011.

GADAMER, Hans Georg; VOEGELIN, Eric. **The Beginning and the Beyond**. California: Scholars Press: 1984.

GREENAWAY, James. **The Differentiation of Authority: The Medieval Turn Toward Existence**. Washington: Catholic University of America Press, 2012.

HEGEL, Georg W. F. **The Philosophy of History**. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

HEGEL, Georg W. F. **Vorlesugen ueber dir Geschichte der Philosophie**. Stuttgart: F. Frommann, 1965.

HENRIQUES, Mendo Castro. **A Filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010.

HENRIQUES, Mendo Castro. **Filosofia Política em Eric Voegelin - Dos megalitos à era espacial**. São Paulo: É Realizações, 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviathan, or, Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil**. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1952.

JONAS, Hans. **The gnostic religion**. Boston: Bacon Press, 1958.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Frederick The Second: 1194 – 1250**. New York: Richard R. Smith, 1931.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. Trad.: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LASKI, Harold J. **Faith, Reason and Civilization: An Essay in Historical Analysis**. Nova York: Viking Press, 1944.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Trad.: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MARX, Karl. **The German Ideology**. Trad.: S. Ryazanskaya. Moscow: Progress Publishers, 1964.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falava Zaratustra**. Trad.: Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Logos, 1957.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. **O Messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: AlfaOmega, 2003.

PIÑERO, Antonio. **Los cristianismos derrotados**. Madrid: Editorial EDAF, 2007.

PLATÃO. **A República**. 4 ed. Trad.: Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2016.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Trad.: Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SANDOZ, Ellis. **A Revolução Voegeliniana – Uma introdução biográfica**. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2015.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von; BAUSOLA, Adriano. **Filosofia della Rivelazione**. Milano: Bompiani, 2014

VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. São Paulo: Ícone, 2008.

VICO, Giambattista. **Princípios de (uma) Ciência Nova (Acerca da Natureza Comum das Nações)**. Trad.: Antonio Lázaro de Almeida Prado. São Paulo: Abril (Col. “Os Pensadores”), 1974.

VOLTAIRE. **Le Siècle de Louis XIV**. Paris: Garnier, s/d.

VOLTAIRE. **Oeuvres Complètes de Voltaire. Tome Deuxième. Essai sur les mœurs – Siècle de Louis XIV, Siècle de Louis XV, Histoire du Parlement de Paris**. Edition du Journal Le Siècle. Paris: Aux Bureaux du Siècle, 1878.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Trad.: M. Irene de Q. F. Szmerecsányi e Tamás J. M. K. Szmerecsányi. São Paulo: Pioneira, 1992.