

UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC

CURSO DE DIREITO

JONAS BRESSAN

DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E DA FÉ METASTÁTICA DE VOEGELIN

CRICIÚMA

2016

JONAS BRESSAN

DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E DA FÉ METASTÁTICA DE VOEGELIN

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado para obtenção do grau de Bacharel no curso de Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC.

Orientador: Prof. Msc. Luiz Eduardo Lapolli Conti.

CRICIÚMA

2016

JONAS BRESSAN

DA REPRESENTAÇÃO POLÍTICA E DA FÉ METASTÁTICA DE VOEGELIN

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado pela Banca Examinadora para obtenção do Grau de Bacharel, no Curso de Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC.

Criciúma, 1º de dezembro de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. MSc. Luiz Eduardo Lapolli Conti - Orientador

Prof. MSc. Jéferson Luis de Azeredo - (UNESC)

Prof. MSc. Victor Cavallini - (UNESC)

Dedico este trabalho a Deus, pois Ele concedeu-me os dois maiores presentes de minha vida, meus filhos amados João e Pedro.

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de agradecer à minha amada esposa Suzana, que tanto apoio dispensa à realização de meus sonhos. Também à minha querida mãe, que sempre se dedicou à felicidade de seu filho, abrindo mão, muitas vezes, da sua própria.

“Ele fez tudo apropriado a seu tempo. Também pôs no coração do homem o anseio pela eternidade; mesmo assim este não consegue compreender inteiramente o que Deus fez.”

Eclesiastes 3:11

RESUMO

Este estudo objetiva compreender a relação entre o conceito contemporâneo de representação política e o que Voegelin chamava “fé metastática”. Para tanto, estudaram-se por pesquisa bibliográfica os processos históricos envolvidos nas articulações das sociedades humanas e o desenvolvimento dos movimentos gnósticos que, segundo o filósofo, permeiam a mente política ocidental moderna. A partir de então, verificou-se dedutivamente que o Estado e as instituições democráticas podem realmente ser objeto da fé metastática Voegelianiana.

Palavras-chave: Representação Política. Movimentos Gnósticos. Fé Metastática.

ABSTRACT

This study aims to understand the relation between the contemporanean concept of political representation and the Voegelian “metastatic faith”. In order to do so, a bibliographical analysis on the historical processes involved in the articulations of human societies and the development of gnostic movements - that, to the philosopher, permeate the modern western political mind - had to be performed. Starting from that, it has been deductively concluded that democratic institutions may be really an object of the Voegelian metastatic faith.

Keywords: *Political Representation. Gnostic movements. Metastatic Faith.*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 DA BUSCA PELA ORDEM	11
2.1 DA EXPERIÊNCIA DA PARTICIPAÇÃO.....	12
2.2 DA DIFERENCIAÇÃO SIMBÓLICA	15
2.3 DAS SOCIEDADES COSMOLÓGICAS	19
2.4 DO SALTO NO SER	22
3 DA DESDIVINIZAÇÃO DO MUNDO	27
3.1 A CRISTIANIZAÇÃO DE ROMA	29
3.1.1 Da incorporação do Cristianismo ao Panteão	32
3.2 DA CIDADE DE DEUS	35
4 DA GNOSE	40
4.1 SÍMBOLOS JOAQUÍMICOS.....	42
4.2 DO PURITANISMO	47
4.2.1 Dos dispositivos antifilosóficos	50
4.2.2 A solução Hobbesiana	53
4.3 DO CIENTIFICISMO ILUMINISTA	63
4.3.1 Da criação de sistemas	69
4.4 DO PARAÍSO IMANENTE.....	75
4.4.1 Dos eixos teleológico e axiológico	78
4.5 DA NATUREZA GNÓSTICA E DA FÉ METASTÁTICA.....	81
4.5.1 Dos contra-princípios da Existência	85
4.6 O ASSASSINATO DE DEUS	90
5 CONCLUSÃO	97
REFERÊNCIAS	100

1 INTRODUÇÃO

Logram estes nossos tempos a intemperança dos anexins que, “com mais engenho que filosofia” (BARBOSA, 2009, p. 15) compreendem a representação política como a conciliação do ato sufragista com instituições pré-moldadas. Nada poderia estar mais alheado à realidade. A simbologia democrática, tal qual a conhecemos hoje – se é que a conhecemos – é um fenômeno deveras recente na história humana. Reduzir a representação política a um estado das coisas da contemporaneidade seria por demais temerário.

Essa seja talvez a razão pela qual se escolheu o conceito de representação desenvolvido pelo genial filósofo alemão, Eric Voegelin, para a gesta desta investigação, um sopro de ar fresco em meio aos devaneios construtivistas e gramscianos atuais. O trabalho hercúleo do pensador tedesco abre alas a uma esquadrinhadura honesta e antidogmática da busca pela verdade, não revestida por mera roupagem de ideias. Dotado de gigantesca envergadura intelectual, descobre que a história humana não se faz de uma “história das ideias” ou de uma evolução a uma escatologia imanente, mas de uma busca pela ordem.

Nota-se, logicamente, que não se deve utilizar de anacronismos ao empreender tão magnificente perquirição. Logo, Voegelin (2000, p. 152-153) parte dos documentos auto-expressivos dos sábios (*spoudaios*) - no sentido Aristotélico do termo - para compreender os símbolos que iluminam a ordem social em voga.

A partir de então, delineia-se a análise cuidadosa desde as sociedades antigas aos regimes totalitários de massa[*sic*] do século XX. Traça-se um perfil das experiências engendradoras que deságuam em um mar de símbolos auto-interpretativos investigados pelo filósofo.

Este simples tratado, por certo, não pressupõe a imodéstia de uma tradução total e literal da completude filosófica de Voegelin, mas a tentativa de uma mínima amostragem do pensamento do autor a respeito da representação política. Enfatiza-se aqui a relação entre o conceito contemporâneo de representação política e o que Voegelin chamava “fé metastática”. No entanto, não há como compreender nem “fé metastática” ou o conceito Voegelianiano de representação política sem antes percorrer os processos históricos envolvidos. Portanto, ainda antes de adentrar o tema da representação política em si, sopesa-se o múnus da interpretação da

simbolização da ordem. E para tal encargo, iniciar-se-á no primeiro capítulo o imprescindível exame acerca da compreensão epistemológica da participação do homem na experiência da realidade e, a partir de então, os múltiplos delineamentos que as sociedades adquirem, com ênfase nas cognominadas sociedades cosmológicas e nos adventos da filosofia grega e da aliança judaica na história ocidental.

No segundo capítulo descrever-se-ão os processos histórico e filosófico do surgimento dos impérios ecumênicos que culminam com o triunfo do Cristianismo em Roma e a resultante mudança do paradigma social retratada tanto no debate magistral travado entre Marco Aurélio Símaco e Santo Ambrósio quanto no *tour de force* de Santo Agostinho, *De Civitas Dei*.

Finalmente, no terceiro capítulo, expor-se-ão os movimentos gnósticos corolários da Cristianização ocidental – e a decorrente visão escatológica imanente de mundo – retratada nos escritos de pensadores políticos e ideológicos iluministas. Somente então, será possível sugerir a existência ou não de instituições estatais como objeto de fé no sentido Voegeliano. Permite-se agora o arrojo de uma pretensa explanação.

2 DA BUSCA PELA ORDEM

“A ordem da história surge da história da ordem” (VOEGELIN, 2014 b, p. 4). Tem-se aí o mote esculpido no prefácio de sua magnífica obra “Israel e a Revelação”, o primeiro dos seis volumes da série “Ordem e História”, em que se propôs a descrever a história da busca da ordem nas sociedades humanas.

É certo que Voegelin, de forma inteligente, não coloca a sociedade humana como mero fato – ou evento – em um mundo externo a estudar-se como um fenômeno natural. Apesar de a externalidade ser um de seus componentes, ela é como um pequeno mundo, um *cosmion*, iluminada por um simbolismo elaborado, em vários níveis de compactação e diferenciação (VOEGELIN, 2000, p. 109).

Também no prefácio da supracitada obra, averba-se o seguinte lanço:

Toda sociedade vê-se encarregada da tarefa de, sob suas condições concretas, criar uma ordem que dote de significado o fato de sua existência em termos dos fins divinos e humanos. E os esforços de encontrar as formas simbólicas que exprimam adequadamente esse significado, ainda que imperfeitos, não constituem uma série sem sentido de fracassos. Pois as grandes sociedades[...] criaram uma sequência de ordens inteligivelmente vinculadas entre si como avanços na direção de, ou afastamentos de, uma simbolização adequada da verdade referente à ordem do ser de que a ordem da sociedade é parte. (VOEGELIN, 2014 b, p. 27).

Diante dessa afirmação, conclui-se que as instituições formais devem suas existências e legitimidades a um corpo de valores e crenças anteriores a elas próprias, personificadas formalmente e reconhecidas pelos sujeitos como dignas de representatividade.

Assim sendo, dividir-se-ia a representação política em duas esferas. A primeira, que para a mente moderna significa primariamente uma representação institucional de acordo com uma constituição, seria a “representação elementar”. Apesar de ser um aspecto essencial na representação política, não é o único e nem o mais importante. Os aspectos institucionais do governo não existem ou funcionam independentemente da busca humana pelo significado do mundo e pela auto-compreensão. Os governos e as sociedades políticas passam a existir não apenas para prover a autopreservação, no sentido Hobbesiano, mas para iluminar com sentido a vida. Essa busca de sentido inclui uma articulação da sociedade política

em uma ordem maior no cosmos. Para além das necessidades de sobrevivência física e de conforto material, há a urgência em orientar o eu e a sociedade à uma ordem universal mais ampla. A esse aspecto da representação Voegelin chama “representação existencial”, e é basicamente o que Platão denominava “*homonoia*”, como demonstrar-se-á mais à frente (FEDERICI, 2011, p. 86).

Essa ordem legitimadora, por sua vez, não é necessariamente expressa verbalmente por aqueles que a seguem. Tal ordem pode possuir caráter consuetudinário, ou até mesmo confundir-se com o próprio cosmos existencial da sociedade (CARVALHO, 2008).

Irrompe agora a imprescindível indagação quanto ao processo histórico em que sociedades, nações e impérios manam-se e arrefecem-se. A isso, e todas as evoluções e revoluções entre os dois pontos extremantes, Voegelin (2000, p. 120) chama “articulação”. Ao germinar, uma sociedade deve articular-se produzindo um representante que por ela, e em seu nome, atuará.

Seria, por óbvio, contraproducente trazer à baila a plethora colossal de formas e tempos em que tais experiências ocorrem, melhor é ater-se ao processo em si. Deve-se dizer que Voegelin preferia a analogia dinâmica que compara a criação de uma sociedade a um corpo articulado proveniente de um embrião.

Para tanto, investigar-se-á a forma pela qual Voegelin (2014 b, p. 49) entende que se dá a relação do homem com o mundo e com a sua natureza, e de que maneira criam-se os símbolos na “tentativa de tornar a ordem essencialmente incognoscível do ser o mais inteligível possível”. Tal exame poderá, reforça-se, promover mero esboço das prodigiosas argumentações teórica e filosófica Voegelianas, mas esperançosamente intenta apresentar uma síntese que outorgue um maior entendimento sobre o que representa a busca da ordem. Feitas as considerações, passa-se à apreciação do conceito de conhecimento por presença.

2.1 DA EXPERIÊNCIA DA PARTICIPAÇÃO

O filósofo germano exprime a comunidade como dotada de uma estrutura quaternária: “Deus e homem, mundo e sociedade”, que é e não é um dado da experiência humana. Explica-se que ela é um dado da experiência humana na medida em que o homem a conhece em virtude da participação no mistério do ser.

Ao mesmo tempo, ela não é um dado da experiência humana porque não se apresenta como um objeto do mundo exterior, mas só é cognoscível pela perspectiva da participação nela (VOEGELIN, 2014 b, p. 45).

Não se introduz aqui o adágio usual que concederia ao homem a titulação de espectador autossuficiente, mas a de um ator desempenhando um papel no drama do ser e, pelo fato de existir, comprometido a desempenhá-lo sem saber qual ele é (VOEGELIN, 2014 b, p. 45).

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 retirar-se a fim de recapturar seu eu. O papel da existência deve ser desempenhado na incerteza de seu significado, como uma aventura da decisão na linha entre a liberdade e a necessidade. (VOEGELIN, 2014 b, p. 46).

A metáfora busca transmitir a percepção de que a experiência da participação no entremeio – ou *metaxy*, como definida por Platão – não é cega, mas iluminada pela consciência. Há uma experiência de participação, uma tensão reflexiva, por meio da qual o homem participa no ser.

Mesmo com o atributo dessa ignorância básica e intransponível, o homem é capaz de alcançar um conhecimento considerável sobre a ordem do ser. A preocupação com o significado da existência não permanece presa nas torturas da ansiedade, mas pode expressar-se na criação de símbolos que se propõem a tornar inteligíveis as relações e as tensões entre os termos distinguíveis do campo (VOEGELIN, 2014 b, p. 47).

É falha, então, a concepção de mundo em que estaria o sujeito em primeiro lugar num universo constituído de dados dos sentidos. As percepções sensíveis captam apenas um recorte da realidade, entretanto, aquilo que foge aos sentidos não poderia ser uma construção ideal fortuita, mas pressuposto para a existência daquilo que é percebido. Essa é a realidade, que não é fluxo de consciência, não é um dado dos sentidos, não é crença, nem uma projeção de estados interiores, mas é participação. A presença do invisível é o dado primário (CARVALHO, 2008).

Para que alguém tenha dados dos sentidos ou para que um sujeito tenha pensamentos, algo deve estar presente; e o sujeito deve estar presente. Essa

presença mútua é o princípio do conhecimento. Tem-se como exemplo o excerto abaixo, lucidamente consagrado pelo francês Louis Lavelle (2012, p. 35):

Quando dizemos que o ser está presente para o eu e que o próprio eu participa do ser, enunciemos o tema único de toda meditação humana. É fácil ver que esse tema é de uma riqueza infinita. Ele é o fundamento de todos os nossos conhecimentos particulares, que nele se encontram antecipadamente implicados: mas eles não são para nós senão meios de realizar, numa espécie de nudez, a confrontação de nossa própria intimidade com a intimidade mesma do universo. É evidente que a presença do ser deve ser objeto de uma intuição e não de uma dedução: pois não se poderia encontrar um princípio mais alto de que pudesse ser derivado.

A realidade, contudo, não pode ser expressa e nem precisa sê-lo. Isso porque toda expressão se dá dentro da própria realidade visando a esclarecer certos pontos d'ela, supondo-se que o conjunto já é conhecido (CARVALHO, 2008).

Talvez por ser tão permanente, a inteligência abstrativa muitas vezes ignora essa presença. Tomam-se os dados da inteligência abstrata e consagram-lhes como se realidade fossem. O mesmo ocorre com as percepções sensíveis, ou ainda como Descartes (1596-1650) e a consciência do "eu". Não se pode reconstruir o mundo por meio de percepções sensíveis e nem pela consciência do "eu". Ora, recortaram-se essas mesmas coisas de dentro da realidade. Como, então, construir o todo a partir da parte, se a própria parte já recortou-se do todo? Maiores considerações a respeito dos resultados da desventura iluminista tecer-se-ão no terceiro capítulo do estudo. Por hora, persevera-se o desvelar da essência do conhecimento por presença, suas razões e consequências.

A predominância da experiência de participação, no entanto, é somente a primeira das características típicas no processo de intelecção da ordem. A segunda é a preocupação com a durabilidade e transitoriedade dos parceiros na "comunidade do ser" (VOEGELIN, 2014 b, p. 47). Em outras palavras, o que é fugaz e perfunctório sujeita-se àquilo que oferece uma sinonímia perenal.

Sabe-se que um homem dura enquanto outros passam. Todos os seres humanos são superados em durabilidade pela sociedade de que são membros, e as sociedades passam enquanto o mundo permanece. Os deuses, ainda, não só superam o mundo, mas, talvez, até mesmo criaram-no (VOEGELIN, 2013, p. 48).

Sob esse aspecto, o ser exhibe os traços de uma hierarquia da existência: "da humilde efemeridade do homem à existência eterna dos deuses". Dessa forma, as existências mais duradouras, mais abrangentes, fornecem um arcabouço em que

a existência menos duradoura precisa encaixar-se. Essa “sintonia” é o estado da existência quando ela der ouvidos àquilo que é duradouro no ser, ou mantiver uma tensão de consciência de revelações parciais na ordem da sociedade e do mundo, quando escutar atentamente as vozes silenciosas da consciência (VOEGELIN, 2014 b, p. 49).

A ansiedade da existência, é mais do que um medo da morte – em sentido biológico – é o horror mais profundo de perder o tênue apoio na parceria do ser que experimentamos como nosso enquanto dura a existência. Na existência “desempenhamos nosso papel no drama mais amplo do ser divino que entra na existência passageira a fim de redimir o ser precário para a eternidade” (VOEGELIN, 2014 b, p.49).

Como terceira característica aponta-se a criação simbólica humana. Como resposta à pressão da experiência, gerar-se-ão símbolos adequados à tarefa da interpretação e busca da ordem (VOEGELIN, 2013, p. 49). Apesar da impossibilidade de uma total apreensão do ser, há uma tentativa de cognição por analogia com o realmente, ou supostamente, conhecido. Em um movimento que vai da compactação à diferenciação, o próprio cognoscível distinguir-se-á gradualmente do essencialmente incognoscível. Assim formam-se os pilares indispensáveis para a análise Voegeliana: o homem, em sua experiência no ser (não totalmente cognoscível), reconhece nele uma hierarquia e aplica-se a interpretá-lo pela criação simbólica. Tais símbolos diferenciar-se-iam, desprendendo o inteligível do que é inalcançável. O autor não tratou diretamente do processo de diferenciação simbólica e, por esse motivo, expor-se-á a partir de agora a Teoria dos Quatro Discursos, elaborada pelo filósofo brasileiro Olavo de Carvalho em sua obra “Aristóteles em Nova Perspectiva”.

2.2 DA DIFERENCIAÇÃO SIMBÓLICA

Olavo de Carvalho (2013, p. 21-22) encontrou nas obras de Avicena e Sto. Tomás de Aquino a sugestão de que a Lógica e a Dialética Aristotélicas compreender-se-iam somente se tomadas como uma espécie de prolongamento e aprofundamento de princípios colocados na Poética e na Retórica, com as quais formam a unidade de uma teoria geral do discurso. Incorpora-se às obras de

Aristóteles, portanto, uma ideia medular para a compreensão mesma de suas obras. “O discurso humano é uma potência única, que se atualiza de quatro maneiras diversas: a Poética, a Retórica, a Dialética e a Analítica”.

Essas quatro ciências do discurso, portanto, tratam de quatro maneiras pelas quais o homem pode, pela palavra, influenciar a mente de outro homem (ou a sua própria) e caracterizam-se por seus respectivos níveis de credibilidade. (CARVALHO, 2013, p. 29-30). Assim o filósofo brasileiro classifica cada um dos discursos:

(a) O discurso poético versa sobre o possível, dirigindo-se sobretudo à imaginação, que capta aquilo que ela mesma presume (*eikástikos*, “presumível”, *eikasía*, “imagem”, “representação”).

(b) O discurso retórico tem por objeto o verossímil e por meta a produção de uma crença firme que supõe, para além da mera presunção imaginativa, a anuência da vontade; e o homem influencia a vontade de um outro homem por meio da persuasão (*peitho*), que é uma ação psicológica fundada nas crenças comuns. Se a poesia tinha como resultado uma impressão, o discurso retórico deve produzir uma decisão, mostrando que ela é a mais adequada ou conveniente dentro de um determinado quadro de crenças admitidas.

(c) O discurso dialético já não se limita a sugerir ou impor uma crença, mas submete as crenças à prova, mediante ensaios e tentativas de traspassá-las por objeções. É o pensamento que vai e vem, por vias transversas, buscando a verdade entre os erros e o erro entre as verdades (*diá* = através de e indica também duplicidade, divisão). Por isto a dialética é também chamada *peirástica*, da raiz *peirá* (“prova”, “experiência”, de onde vêm *peirasmos*, “tentação”, e as nossas palavras empiria, empirismo, experiência, etc., mas também, através de *peirates*, “pirata”: o símbolo mesmo da vida aventureira, da viagem sem rumo predeterminado). O discurso dialético mede enfim, por ensaios e erros, a probabilidade maior ou menor de uma crença ou tese, não segundo sua mera concordância com as crenças comuns, mas segundo as exigências superiores da racionalidade e da informação acurada.

(d) O discurso lógico analítico, finalmente, partindo sempre de premissas admitidas como indiscutivelmente certas, chaga, pelo encadeamento silogístico, à demonstração certa da veracidade das conclusões.

Possibilidade, verossimilhança, probabilidade razoável e certeza apodíctica são, pois, os conceitos-chave sobre os quais se erguem as quatro ciências respectivas: a Poética estuda os meios pelos quais o discurso poético abre à imaginação o reino do possível; a Retórica, os meios pelos quais o discurso retórico induz a vontade do ouvinte a admitir uma crença; a Dialética, aqueles pelos quais o discurso dialético averigua a razoabilidade das crenças admitidas, e, finalmente, a Lógica ou Analítica estuda os meios da demonstração apodíctica, ou certeza científica. Ora, aí os quatro conceitos básicos são relativos uns aos outros: não se concebe o verossímil fora do possível, nem este sem confronto com o razoável, e assim por diante. (CARVALHO, 2013, p. 30-31).

Daí vem a amarração da teoria com a filosofia Voegelianiana, já que, conforme Carvalho (2013, p. 37) cada um dos quatro discursos possui certa

autoridade, ou seja, um fundamento implícito de credibilidade concedida pelo público ao discurso da classe dominante, durante determinado período da história, de modo que “a ordem da sucessão dos discursos dominantes acompanha a escala da credibilidade crescente, do poético para o analítico”.

Nesse sentido, explica:

1. O discurso poético surge com os primeiros oráculos, na noite dos tempos. É por excelência o discurso de uma casta sacerdotal. É o molde dos Vedas, dos poemas de Homero, do Tao-te-king e do Antigo Testamento. Caracteriza-se por insistir “relativamente muito pouco numa separação clara entre sujeito e objeto: o acento é antes colocado no sentimento de que sujeito e objeto estão ligados por uma potencia ou energia comum... comum à pessoa humana e ao ambiente natural... As palavras estão carregadas de poder ou de forças dinâmicas”; pronunciá-las “pode ter repercussões sobre a ordem da natureza”.

2. O discurso poético vai perdendo sua autoridade, no Ocidente, com a dissolução da religião grega tradicional a partir do séc. VII a. C., com o advento do individualismo religioso e do culto de Dionísios, quando a poesia se torna um instrumento de expressão de emoções individuais, não compartilhadas necessariamente pela comunidade. O discurso retórico começa a tornar-se dominante com o estabelecimento da polis e sobretudo após a reforma de Sólon (séc. VI a.C.). Dissemina-se mediante a atividade dos sofistas, professores de oratória da classe dominante. Conserva sua autoridade na Grécia, depois em Roma, até que o fim da República Romana (séc. I a.C.) suprime sua razão de ser (não havendo política, a oratória torna-se um exercício gratuito). De força estruturante da consciência social, a retórica vai aos poucos tornando-se objeto de pesquisa e de estudo escolar; com Quintiliano (séc. I a.C), já estamos em plena era da retórica escolar: ocupação dos eruditos desligados da vida ativa.

3 – O advento do Cristianismo (um enxerto de origem oriental) abre um hiato nessa evolução, restaurando temporariamente a autoridade da linguagem poética, que permaneceria dominante até pelo menos o fim da Era Patrística (séc. VI d.C.). Mas logo a tradição Cristã seria arrastada pelo curso geral da evolução.

4 – O discurso dialético, inaugurado por Sócrates (séc. V a.C.) e exemplificado nos Diálogos de Platão, onde aparece como instância suprema para a arbitragem de todas as questões metafísicas, científicas, éticas e políticas, não se torna socialmente dominante (apesar de toda a expansão das escolas filosóficas no mundo antigo) antes do fim da Era Patrística, a partir de quando vai progressivamente se tornando o instrumento básico de unificação da doutrina Cristã e de sua defesa contra as heresias (superando a argumentação puramente retórica dos primeiros exegetas, como Tertuliano). O auge do prestígio da dialética é alcançado na grande escolástica do século XIII, quando a linguagem dialética é definitivamente assumida como roupagem “oficial” do pensamento Cristão. O idealismo alemão, cinco séculos mais tarde, é uma reação dialética tardia ante o avanço da nova ciência de base lógico-analítica.

5 – O discurso lógico-analítico fica em segundo plano até o século XVI, quando o racionalismo clássico, com Spinoza, Descartes, Malebranche e Leibniz começa a impor o primado de uma ciência integralmente dedutiva. O novo modelo influenciará até mesmo a teologia católica: no séc. XVIII, a Teologia Moral de Sto. Afonso de Ligório surge como um monumento do dedutivismo, em matéria que se poderia crer profundamente hostil a esse gênero de ordenação. Reforçado pelos avanços das matemáticas, o dedutivismo alcançará o cume da sua autoridade no séc. XX, com a nova

física teórica de Eistein e Plack, a lógica matemática, o sucesso dos modelos informáticos, etc. O império da ciência é o império da lógica analítica.

6 – A cada transferência do eixo de prestígio, o discurso anterior não cai em desuso, mas muda de lugar, adquirindo novas funções, que acabam por produzir mudanças profundas na sua constituição interna:

(a) Com o reinado da retórica, a poesia deixa de ser a linguagem de uma religião coletiva, para tornar-se expressão de sentimentos individuais, ao mesmo tempo que toma consciência de si como meio de expressão e, em decorrência, se aprimora tecnicamente: em oposição à grandeza simples e natural dos épicos, vêm os delicados requintes da lírica grega.

(b) A retórica, ao perder sua autoridade, sofre três alterações fundamentais: 1ª, torna-se objeto de sistematização erudita, com Quintiliano (só se pode sistematizar nem esquema fechado aquilo que já não tem vigência, atualidade; comparadas à suma de Quintiliano, as Retóricas de Aristóteles e de Cícero – dirigidas a um público interessado no seu uso prático imediato – parecem esboços parciais e provisórios); 2ª, já não é usada tanto em discursos políticos e forenses, mas na comunicação privada (ars dictandi, a arte de escrever cartas); 3ª, começa a fundir-se com a poética, organizando um recenseamento abrangente dos topoi, lugares-comuns, figuras de pensamento e de linguagem para todos os objetivos e situações; e é deste recenseamento que nasce toda a literatura moderna e mesmo o conceito Ocidental de “literatura” como atividade autônoma.

(c) Com o fortalecimento do discurso analítico (sobretudo a partir da fundação da primeira Faculdade de Ciências por Napoleão), o discurso dialético, acuado, procura um refúgio no campo da História e das “humanidades”, tentando aí conservar seus privilégios em oposição ao avanço vitorioso do método lógico-analítico que vai dominando as ciências naturais. O resultado é duplo: de uma lado, a formação da atuais “ciências humanas”; de outro lado, com Hegel e Marx, a elevação da História. Daí nasce um duplo conflito, que conservou uma certa atualidade no nosso século pelo menos até a década de 70: de um lado, a disputa entre ciência humanas e naturais; de outro, a guerra entre marxistas e neopositivistas.

Interessante e ao mesmo tempo trágico é o destino do discurso poético num mundo regido pela lógica analítica. Inicialmente, a poética vai se tornando cada vez mais consciente de si como conjunto de meios linguísticos, fazendo com que a “literatura” adquira aos poucos um lugar autônomo como expressão de cultura. Mais tarde, com Mallarmé e Joyce, essa autonomia é levada às últimas consequências: a forma literária proclama sua independência de qualquer “conteúdo”, corta seus laços com o mundo da experiência humana e do saber. O “fechamento” da poética em si mesma, que é em parte um protesto radical e desesperado contra o primado do discurso analítico, dá a certas obras da literatura do séc. XX um tom enigmático que simula o mistério, a linguagem mágica da primitiva poesia oracular. Mas é expressão individual, sem autoridade pública, e ninguém espera que tenha poder sobre a natureza externa. É oráculo “vazio”, pura forma conceptual de oráculo sem verdadeira função oracular. É um fim de ciclo. (CARVALHO, 2013, p. 37-41).

Anuncia-se assim a diferenciação simbólica presente nas multifárias formas de interpretação humana do ser. Tal diferenciação vai da compactação presente no discurso poético a altos graus de diferenciação representados pela dialética e pela analítica. Partindo, então, de uma simbologia poética compactada, examina-se a partir de agora o que Voegelin chama sociedade cosmológica.

2.3 DAS SOCIEDADES COSMOLÓGICAS

A primeira forma de organização social a irromper-se foi análoga ao cosmos, ao formar na sociedade o que Voegelin (2013, p. 49-50) chama microcosmos. A razão disso não requer explicações das mais elaboradas, pois a Terra e os céus eram de modo tão avassalador e notável a ordem abrangente em que a existência humana dever-se-ia encaixar que essa ordem sugere-se como modelo de toda ordem, incluindo a do homem e da sociedade. Far-se-iam dos ritmos vegetativos às revoluções celestes modelos para a ordem estrutural e procedural da sociedade.

Estabelecer um governo é uma experiência de criação do mundo. Quando o homem cria o *cosmion* da ordem política, ele repete analogicamente a criação divina do cosmos. A imitação analógica não é um ato de imitação fútil, pois ao repetir o cosmos, o homem experimenta a sua consubstancialidade com o ser do qual ele é uma parte criada. Desse modo, em seu esforço criativo, o homem é um parceiro no duplo sentido de uma criatura e um rival de Deus. (VOEGELIN, 2013, p. 63).

Os mais antigos modelos de ordem formavam com o universo circundante, por irrefutável razão, uma espécie de tecido de correspondências. É o mundo das analogias e simpatias, dos procedimentos divinatórios, da busca por correspondências entre fenômenos naturais e a ordem social.

O arqueólogo John Anthony West (1993, p. 2826), em seu clássico “*Serpent in the Sky*”, revela que os egípcios possuíam invejável conhecimento sobre os céus. Fizeram uso das observações na agricultura e nos sistemas métricos. Ao mesmo tempo, dados astronômicos estudaram-se por seus significados: ou seja, serviram aos propósitos da astrologia, as correspondências entre eventos nos céus e eventos na terra.

Essas sociedades cosmológicas criam símbolos para expressar o ponto de conexão física entre o cosmos e o *cosmion* político. Em suma, “a parte visível do cosmos tem em si uma ordem que corresponde às leis naturais que governam o universo físico” (FEDERICI, 2011, p. 116).

Essas ordens são aceitas como legítimas porque parecem a seus indivíduos a própria tradução da verdade, e a verdade, por sua vez, identifica-se como a própria ordem social. Aquele que não vive na ordem está na loucura, no

erro. Mais ainda, o rebelde contra a verdade é reconhecido como o representante da mentira. (CARVALHO, 2008).

Obviamente, diante de tal leitura social, inevitáveis seriam os embates entre “verdades” contraditórias. A simples existência de mais de um grupamento social que se define como a verdade cosmológica e, ao mesmo tempo, identifica outras ordens com a mentira e a loucura, geraria de forma obrigatória a tentativa de subjugação do inimigo e a incorporação de seus deuses e costumes à ordem.

O império de Genghis Khan é, talvez, um dos melhores exemplos do ideário cosmológico. A ordem divina em que a construção política mongol baseou-se afirma que o Deus imortal está acima de todos e, na Terra, Khan é o único Senhor. A ordem mongol é, dessa forma, de jure em existência mesmo que não ainda realizada de facto. O mundo pertence a Khan. Todas as sociedades humanas são parte de seu reinado pela virtude da ordem de deus, mesmo que ainda disso não saibam. A expansão imperial segue, portanto, um estrito processo legal: dever-se-iam notificar, por meio de embaixadores, todas as sociedades existentes; essas sociedades subjugar-se-iam à ordem divina ou, no caso de recusa, forçar-se-ia o império a promover sanções militares contra os rebeldes. Os mongóis, portanto, por sua própria ordem legal, nunca declararam guerra a quem quer que fosse. Procederam-se apenas expedições punitivas contra indivíduos rebeldes ao império (VOEGELIN, 2000, p. 134).

Não seria sábio ignorar uma das formas mais básicas de legitimação do arbítrio de uns sobre outros, que é a radiação de poder que vai de deus até o sujeito hierarquicamente mais inferior. Tal simbolização, que utiliza-se do disco solar como símbolo monárquico encontram-se desde o culto a *Akhenaton* até o reinado de Louis XIV. (VOEGELIN, 2000, p. 42).

O Estado, todavia, não é uma entidade fechada em si mesma, mas composta de vários níveis, que vão do poder estruturado na terra até Deus. Esse poder constituído atuaria como mediador do povo para com a ordem divina, ou até confundir-se-ia com o próprio Deus.

As civilizações mesopotâmicas, egípcia e aquemênida desenvolvem – com sucintas variações - um tipo de simbolização que é substancialmente o mesmo: o império é coexistente com o mundo; institui-se o rei com a graça do deus supremo; e o deus permite que terras e povos fiquem sob o comando de um rei a fim de

transformar o mundo em um único domínio bem ordenado da paz (sic). (VOEGELIN, 2000, p. 110).

O império é análogo ao cosmos, um pequeno mundo que reflete uma ordem maior. Incumbe ao governo instituído assegurar a ordem da sociedade em harmonia com a ordem cósmica; o território do império é a representação análoga do mundo em sua estrutura quaternária; as grandes cerimônias do império representam o ritmo do cosmos; festivais e sacrifícios são a liturgia cósmica, a participação simbólica do cosmon no cosmos; e o imperador em si representa a sociedade, porque na terra ele representa o poder transcendente que mantém a ordem cósmica. (VOEGELIN, 2000, p. 131)

Imprescindível lembrar que o auto-entendimento de uma sociedade como representante de uma ordem cósmica origina-se no período dos impérios cosmológicos, mas não é confinado a esse ínterim. A representação cosmológica não só sobrevive nos símbolos imperiais das idades média e moderna no ocidente ou na China do século XX, mas tais princípios são visíveis até mesmo na dialética marxista: a verdade da ordem cósmica substitui-se pela verdade da ordem historicamente imanente; o movimento comunista representa essa verdade simbolizada no mesmo sentido em que Khan representava a verdade contida na ordem divina; a consciência dessa representação leva às mesmas construções políticas e legais, com o objetivo do estabelecimento de um reino de liberdade e felicidade; os oponentes correm contra a verdade da história e sairão derrotados no fim; as vítimas da União Soviética não são conquistadas, mas libertadas de seus opressores e da mentira de suas existências (VOEGELIN, 2000, p. 135).

Supérflua seria uma narração pormenorizada de todo o estudo histórico desenvolvido por Voegelin. O que é imprescindível até aqui é observar que tipos de simbologia e organização subjazem em sociedades tão compactas. Pode-se intuir que a descoberta de uma verdade apta a desafiar a verdade dos impérios cosmológicos é, portanto, um evento de proporções certamente gigantescas. Voegelin (2014 b, p. 135) afirma que tal processo de diferenciação ocupou por volta de cinco séculos da história humana e passou-se simultaneamente em várias civilizações sem quaisquer influências mútuas aparentes. O período circundante a 500 a.C., em que Heráclito, Buda e Confúcio foram contemporâneos apresenta-se com uma fase especificamente característica dessa mudança de paradigmas.

Passa-se agora à análise da forma com a qual se desafiou a verdade do império cosmológico e se estabeleceu uma nova simbologia social.

2.4 DO SALTO NO SER

Voegelin peremptoriamente anuncia que ao desabarem os impérios cosmologicamente organizados, tende a aparecer o segundo símbolo ou forma de arquitetura social – a sociedade como macro-antropo. Salieta-se que Voegelin não restringe as organizações sociais a modelos únicos e subsequentes, como que uns fossem o necessário processo evolutivo de outros. A classificação aqui utilizada serve somente como princípio didático.

Se o cosmos não é a fonte da ordem duradoura na existência humana, onde se encontra tal princípio? Nessa conjuntura, a simbolização tende a deslocar-se em direção ao que é mais duradouro do que o mundo visivelmente existente – ou seja, para o ser invisivelmente existente além da existência tangível. Esse ser divino invisível, que transcende todo o ser no mundo e o próprio mundo, só pode vivenciar-se como um movimento na alma do homem, e, assim, a alma ordenada pela sintonia com o Deus invisível torna-se o modelo de ordem que fornecerá símbolos para ordenar a sociedade analogicamente à sua imagem (VOEGELIN, 2014 b, p. 50).

Esse deslocamento manifesta-se na diferenciação da filosofia e da religião a partir das formas precedentes mais compactas e ocorre em fases históricas problemáticas. No Egito, o colapso social entre os impérios Antigo e Médio, culminando na ascensão da religiosidade de Osíris. Na desintegração feudal da China apareceram as escolas filosóficas de Lao-Tsé e Confúcio. O período de guerras antes da fundação do império Mauria marcou-se pelo surgimento de Buda e do Jainismo. Da mesma forma, quando o mundo da polis helênica desintegrou-se, os filósofos apareceram (VOEGELIN, 2014 b, p. 50).

Não se trata aqui, novamente, da subsistência de uma “lei histórica”, já que exceções são vistas nas sociedades babilônicas – pela escassez de fontes - e a israelita, que aparentemente chegara à segunda forma sem nenhum colapso institucional específico.(VOEGELIN, 2014, p. 51).

Nesse sentido, apontar-se-iam dois grandes episódios de ressaltada relevância para a civilização ocidental: a revelação hebraica e a filosofia grega, dois

movimentos que caminham em direções contrárias – a primeira é pneumática e a segunda noética - mas auferem o mesmo fim.

A revelação hebraica interpreta-se como a abertura de um indivíduo em particular a uma verdade que é agora supra-cósmica, uma ordem divina acima da ordem cósmica e que não se revelava na ordem social. Esse indivíduo passa, então, a ordenar sua própria alma e sua vida, não diretamente de acordo com a sociedade em torno, mas segundo aquilo que o próprio Deus revelara. Sua ordem interna reflete a relação direta com o Deus transcendente, nos moldes de Gênesis 17:1-8. O profeta torna-se o juiz e o reordenador social. (CARVALHO, 2008).

Gênesis 17 – 1 Abrão tinha noventa e nove anos. O Senhor apareceu-lhe e disse-lhe: “Eu sou o Deus Todo-poderoso. Anda em minha presença e sê íntegro; **2** quero fazer aliança contigo e multiplicarei ao infinito a tua descendência”. **3** Abrão prostrou-se com o rosto por terra. Deus disse-lhe: **4** este é o pacto que faço contigo: serás o pai de uma multidão de povos. **5** De agora em diante não te chamarás mais Abrão, e sim Abraão, porque farei de ti o pai de uma multidão de povos. **6** Tornarei a ti extremamente fecundo, farei nascer de ti nações e terás reis por descendentes. **7** Faço aliança contigo e com tua posteridade. **8** Darei a ti e a teus descendentes depois de ti a terra em que moras como peregrino, toda a terra de Canaã, em posseção perpétua, e serei o teu Deus”.

Em profundo contraste com a ordem cosmológica, Israel encontra-se em crise, pois depende de que a sociedade obedeça o profeta e o profeta a Deus. Ao mesmo tempo, a ordem cosmológica não é inteiramente refutada, mas integra-se a uma ordem mais sutil. A nova ordem, conhecida pela revelação, não se apresenta ao profeta maciçamente e a um só tempo, tampouco é permanente para fins de observação. A ordem divina é percebida de maneira imperfeita também pela capacidade humana de apreensão e conhecimento. Há, conseqüentemente, um esforço permanente de compreensão da revelação. (CARVALHO, 2008).

Além das primeiras questões levantadas, Voegelin reconhece que, não obstante os problemas interpretativos inerentes à revelação, há ainda uma progressiva incorporação da ordem transcendente não somente à alma do profeta, mas à ordem social. As fraquezas e desobediências do profeta refletem-se na fraqueza e desobediência do meio social. Contemplam-se, assim, inúmeros percalços na história do povo judeu em sua relação com Deus. Israel vive em uma incerteza que abunda em obediência e fidelidade. Esquecem-se de Deus e desgraças de toda sorte abatem-nos; lembram-se de Deus e sublevam-se na

existência. (CARVALHO, 2008).

Sucedese, então, um dos objetos fulcrais em todo o estudo Voegeliano: é no êxodo judaico que se dá o instante inaugural da consciência histórica humana. O homem enxerga-se parte integrante da história. Não há, por óbvio, um término predeterminado, já que o sentido histórico é transcendente, e não imanente. Reputam-se certas promessas a datas indeterminadas, e por meios absolutamente imprevisíveis. A certeza da repetição cíclica cosmológica substitui-se pela fidelidade ao destino do povo judeu. A fé com relação ao passado e a esperança no futuro formam uma nova dimensão da existência para a consciência humana. (CARVALHO, 2008).

Não há ordem fixa, há história e uma missão a cumprir-se por um povo, que não sabe se será ou não capaz de efetivá-la. Há uma realidade para além dos planos dos seres humanos concretos – uma realidade cuja ordem e fim são desconhecidos - e, por essa razão, não pode ser alcançada com a compreensão de uma ação finita. Por isso, a verdade da ordem tem de ser conquistada e reconquistada na luta perpétua contra a queda (FEDERICI, 2011, p. 111). A abertura pneumática a que Voegelin refere-se não é - como alguns poderiam supor - uma fuga, mas uma maior intimidade com a realidade em si, um salto no ser e na consciência humana.

Por outro lado, quase que concomitantemente, dá-se na Grécia o início da ciência filosófica ou noética, que é tanto um meio de salvação pelo qual a razão dirige o homem em direção à fonte do ser, quanto um meio de avaliar criticamente a verdade de simbolismo que a rivaliza como expressão autorizada da compreensão da verdade. Em seu aspecto crítico, a ciência identifica visões erradas, perniciosas e destrutivas da realidade para desacreditá-las e corrigi-las mediante uma avaliação racional. Assim, ela é o adminículo na preservação da ordem da existência humana e da harmonia do homem com a verdade do ser (SANDOZ, 2010, p. 259).

Antígona, de Sófocles, alude para a existência de uma lei divina, leis não escritas, que estão para cima das leis cósmicas na realidade social. O filósofo, por seus próprios meios descobre algo da ordem divina. A razão seria, portanto, a simples tendência da natureza humana em direção ao fundamento – a ordem divina – subjacente a toda e qualquer ordem possível. Princípios, como o da identidade ou da não contradição, não são a lógica em si, mas princípios universais que

antecedem a existência da ciência lógica, pressupostos da possibilidade do pensamento racional. (CARVALHO, 2008).

O “*noûs*”, tal qual diferenciado por Platão e Aristóteles, seria a percepção de uma presença divina na consciência humana, i.e., a compreensão humana da verdade exige a participação do divino no processo de conhecimento. Para Voegelin a incapacidade de aceitar a verdade filosófica não é um problema de insuficiente poder intelectual, mas um problema de orientação existencial. (FEDERICI, 2011, p. 84).

Relembrem-se agora os esforços de Platão para clarificar a verdadeira natureza da filosofia. Em diálogo entre Sócrates e Fedro, Platão (2012, p. 125-126) descreve as características de um verdadeiro pensador na seguinte passagem:

Sócrates: [...] se escreveu munido do conhecimento da verdade, se é capaz de defender o que escreveu numa discussão quando contestado, e mostrar o poder de exibir mediante o seu próprio discurso que as palavras escritas têm pouco valor, não deve fazer jus a um título com base nesses escritos, mas sim da séria busca que está por trás deles.

Fedro: E que títulos confeririam a um tal homem?

Sócrates: Penso que a designação sábio (*sophos*), Fedro, seria excessiva, cabendo exclusivamente a um deus. Mas o nome “filósofo”, ou algo semelhante se lhe ajustaria melhor e lhe seria mais conveniente.

Quando Fedro questiona como alguém deveria chamar tal homem, Sócrates, seguindo Heráclito, responde que o termo “*sophos*” (aquele que sabe) seria excessivo para tal empreendimento, pois esse atributo só pode aplicar-se a Deus. No entanto pode-se chamá-lo de “filósofo”. Portanto, o conhecimento verdadeiro é reservado a Deus, o homem finito só pode ser o amante do conhecimento, não ele próprio aquele que sabe. No significado da passagem, o amante do conhecimento que pertence somente a Deus – o filósofo – torna-se um Teófilo, o amante de Deus.

Além do amor pelo “*sophon*”, adicionam-se os variantes do Eros platônico em direção ao “*kalon*” (o belo) e ao “*agathon*” (o bom), assim como à “*Diké*” (o justo), e a verdade do homem e a de Deus são inseparáveis. O homem estará na verdade de sua existência quando abrir sua alma à verdade de Deus; e a verdade de Deus manifestar-se-á na história no momento em que formar na alma humana a receptividade para o escantilhão oculto do transcendente (VOEGELIN, 2000, p. 140).

Tanto a abertura noética quanto a pneumática fundir-se-ão no Cristianismo durante o império romano e formarão os pilares da civilização ocidental: Roma com o Direito; Jerusalém com o Cristianismo; e a Grécia com a filosofia. São esses os alicerces de um longuíssimo processo que Voegelin nomeará “desdivinização do mundo”. Tal processo e seus corolários serão objeto de análise no segundo capítulo deste estudo.

3 DA DESDIVINIZAÇÃO DO MUNDO

O primeiro capítulo desta investigação indica que os problemas da representação política não se exaurem pela articulação interna de uma sociedade na existência histórica, mas a comunidade como um todo pretende representar uma verdade transcendente e, portanto, o conceito de representação no sentido existencial suplementa-se pelo conceito de representação transcendental. Expôs-se também o desenvolvimento de uma nova teoria de uma verdade sobre o homem que rivaliza a verdade representada pela sociedade, um movimento que vai da compactação poética à diferenciação analítica. Porém, o campo dos tipos de verdade não se adstringe aos modelos cosmológico e antropológico da verdade, mas alarga-se pela eclosão do Cristianismo, como veremos a seguir.

O terceiro tipo de verdade - que aparece com o Cristianismo - Voegelin cognomina “verdade soteriológica”. A diferenciação terminológica entre os segundo e terceiro tipos de verdade são teoricamente mandatórios já que o complexo de experiências Platônico-Aristotélicas avoluma-se pelo Cristianismo em um ponto decisivo: a concepção Aristotélica de *philia politike*, ou amizade política. Tal amizade é para Aristóteles a substância da sociedade política, e o filósofo denomina-a *homonoia*. (VOEGELIN, 2000, p. 150)

A *homonoia*, uma espécie de acordo espiritual entre os homens é possível somente quando esses homens vivem em acordo com o *nous*, a parte divina dentro deles. Todos os homens participam no *nous* em vários graus diferentes de intensidade e, portanto, o amor dos homens pelo seu próprio ser noético tornará o *nous* o elo comum entre eles; e somente enquanto os homens forem iguais no amor pelos seus próprios seres noéticos a amizade é possível (VOEGELIN, 2000, p. 150).

A impossibilidade de existência de *philia* entre Deus e o homem é típica para a verdade antropológica. As experiências que se explicaram em teorias humanas pelos filósofos místicos comungavam a ênfase da orientação da alma em direção ao divino; a alma orienta-se a um Deus que permanece imóvel na transcendência, mas não encontra um movimento em resposta. A experiência da mútua relação de movimento – a *amicitia* Tomista – da graça que impõe uma forma sobrenatural na natureza do homem é a diferença específica da verdade Cristã. A revelação de sua graça na história por meio da encarnação do Logos em Cristo

inteligivelmente preencheu o movimento adventista do espírito nos filósofos místicos: a autoridade crítica sobre a velha verdade da sociedade que a alma obtivera pela sua abertura e orientação em direção da medida infinita confirma-se agora pela revelação da própria medida. (VOEGELIN, 2000, p. 151).

A confluência das vertentes noética e pneumática – reforçada pela *amicitia* da revelação Cristã – dá-se em Roma. É fundamental, portanto, a investigação acerca do embate entre o paganismo romano e a verdade Evangélica Cristã.

Antes, porém, ressalta-se que, apesar do surgimento das verdades antropológicas e das aberturas noética e pneumática, as sociedades cosmológicas na história pragmática sucederam-se novamente por sociedades sob a forma imperial, as quais Voegelin (2014 a, p. 176) intitula “impérios ecumênicos”, entre eles os impérios Romano e Aquemênida:

O termo ecúmeno, que originalmente significa não mais do que um mundo habitado no sentido de geografia cultural, recebeu por meio de Políbio o sentido técnico de povos que são arrastados no processo de expansão imperial. [...] Mas esse ecúmeno, como Políbio o entende, é mais apropriadamente um objeto de organização do que um sujeito; não se organiza para ação como o Egito, o Povo Eleito ou uma pólis helênica. Ademais, ele não desenvolve um simbolismo pelo qual seus pensadores articulam sua experiência da nova ordem; [...] Acima do ecúmeno não se eleva nenhum simbolismo de história mundial como do presente de Israel sob Deus, nenhuma teoria filosófica da pólis como da Atenas de Platão e Aristóteles. Em lugar do filósofo que articula a ordem da alma, aparece o historiador que articula a dinâmica de eventos políticos, das *praxeis*; em lugar do diálogo platônico ou do tratado aristotélico, há a *pragmateia polibiana*. (VOEGELIN, 2014 a, p.186)

No interior desses impérios expansionistas, uma espécie de “necrópole de sociedades” (VOEGELIN, 2014 a, p. 196), surgiram também as grandes religiões ecumênicas, dentre as quais o Cristianismo. Como a verdade Cristã difundiu-se precipuamente por meio do Império Romano, faz-se agora uma análise de como o Império aderiu à fé em Cristo. Para tanto, tratar-se-á do processo histórico retratado pelo debate entre Símaco e Sto. Ambrósio acerca do altar de Victória, além dos argumentos lançados em *De Civitas Dei*, de Santo Agostinho.

3.1 A CRISTIANIZAÇÃO DE ROMA

O processo da implantação do Cristianismo em Roma e sua aceitação como a verdade indiscutível de toda uma civilização não se podem reduzir a uma simples troca de crenças. O preço da incorporação da verdade monoteísta Cristã por um império politeísta pagão é alto. O curto espaço reservado a este estudo não é capaz de uma análise pormenorizada dos encadeamentos que levaram a uma completa mudança de paradigmas em todo o Oeste do mundo. Proceder-se-á, portanto, a uma sucinta descrição dos episódios mais importantes, e inicia-se por uma breve disposição das relações de poder extremamente compactadas existentes no império. Voegelin (2000, p. 162) inicia sua peregrinação pela história romana com uma indagação intrigante em mente: como as instituições de uma Roma republicana adaptaram-se de tal maneira que um imperador delas emergiu como sumo representante da *orbis terrarum mediterrânea*?

O filósofo afirma que tal mudança não se deu pela constituição, já que o número de senadores poder-se-ia aumentar por provincianos que buscavam maior representação. Além disso, a cidadania estender-se-ia à Itália e sucessivamente a outras províncias. Porém, um desenvolvimento da representação por meio de eleições populares das províncias do império era impossível em face da inflexibilidade constitucional que Roma dividia com as outras *polis*. A adaptação deu-se, na verdade, em instituições sociais fora da constituição propriamente dita; e a principal instituição a desenvolver-se dentro do império foi a do *princeps civitatis*. (VOEGELIN, 2000, p.162)

Explica-se: nos primórdios da história republicana romana o termo *princeps* designava qualquer cidadão em posição de liderança. No núcleo da instituição estava o patronado, uma relação baseada em favores – traduzidos em ajuda política, presentes pessoais, etc. – entre aqueles de forte influência social e os que ocupavam posições inferiores. Esses favores criavam um laço sagrado sob a sanção dos deuses entre os dois homens; o cliente tornava-se um seguidor do patrão, e essa relação governava-se pela *fides*, a lealdade. A formação de uma clientela considerável era privilégio dos membros da nobreza patrício-plebeia; e os mais importantes senadores seriam a um só tempo os mais poderosos patrões. Esses patrões de alto gabarito eram os *princeps civitatis*; e desses haveria um de

inquestionável superioridade que, se pertencesse às antigas famílias patrícias, poderia galgar a posição de *princeps senatus* ou, até mesmo, a de *pontifex maximus*. (VOEGELIN, 2000, p. 163)

A sociedade Romana era, portanto, uma complicada teia social, hierarquicamente organizada de tal forma que clientes de um patrão poderoso poderiam eles próprios ser patrões de uma numerosa clientela. Logicamente os *princeps* eram rivais na luta por altas posições e poder político em geral. A substância da política romana no período republicano tardio era a luta pelo poder entre líderes ricos de partidos pessoais baseados na relação patronímica.

Entre tais líderes, então, acordos eram possíveis, a assim chamada *amicitiae*; e a violação de acordos levava a querelas formais, a *inimicitiae*, precedida de acusações mútuas, a *altercatio*, que no período da guerra civil assumiu a forma de panfletos de propaganda que detalhavam a conduta infame do oponente. Tais *inimicitiae* distinguiam-se da guerra formal, a *bellum justum*, do povo romano contra um inimigo público. A última guerra de Otaviano contra Antônio e Cleópatra, por exemplo, conduziu-se juridicamente com grande cautela como uma guerra formal contra Cleópatra e *inimicitiae* contra Antônio e sua clientela. (VOEGELIN, 2000, p. 163, tradução nossa)¹.

A transformação dos principados originais em poucas e gigantescas organizações partidárias deu-se pela expansão militar de Roma e subsequentes mudanças sociais. As guerras do século terceiro com as conquistas na Grécia, África e Espanha criaram um problema logístico insolúvel: não se conquistariam e manteriam os territórios ultramarinos por meio de exércitos que se renovariam por levadas anuais; provou-se impossível o transporte e o câmbio de contingentes em tão pouco período; os exércitos provinciais tornaram-se profissionais, com dez e vinte anos de serviço. (VOEGELIN, 2000, p. 164).

Os veteranos que retornavam formavam uma massa de desabrigados a assentar-se por colonização ou permissão para residir dentro da cidade de Roma. A fim de obter tal benefício, os veteranos obrigavam-se a confiar em seus comandantes militares – *princeps*. Como resultado, exércitos inteiros tornavam-se

¹ Original: "Among such leaders, then, agreements were possible, the so-called *amicitiae*; and the breach of agreement led to formal feuds, the *inimicitiae*, preceded by mutual accusations, the *altercatio*, which in the period of civil war assumed the form of propaganda pamphlets to the public detailing the infamous conduct of the oponent. Such *inimicitiae* were distinguished from formal wars, from a *bellum justum* of the Roman People against a public enemy. The last war of Octavianus against Cleopatra and as an *inimicitia* against Antony and his Roman Clientele". (VOEGELIN, 2000, p. 163).

parte da clientela de um patrão. A disciplina de classe da nobreza resistiu por todo um século antes que os poderosos líderes partidários virassem-se contra o senado e transformassem a vida política de Roma em uma disputa privada entre seus pares. (VOEGELIN, 2000, p. 164).

Com o agigantamento das clientelas e seu o acréscimo bélico, fez-se necessária a formalização das relações patronais mediante juramentos especiais para a oficialização da *fides*. Finalmente, determinou-se que a estrutura do sistema seria de caráter hereditário, um fator de considerável importância no curso das guerras civil do primeiro século a.C. (VOEGELIN, 2000, p. 165).

A emergência de um principado descreve-se, destarte, como uma evolução do patronado – que continuou a existir de uma forma mais modesta no período imperial. Quando o patrão era o *princeps civis*, a clientela tornou-se um instrumento de poder político e, com a inclusão de exércitos veteranos, um instrumento de poder militar contra as forças armadas constitucionais. Influência política, riqueza e clientela militar fortaleceram-se mutuamente até o ponto em que a posição política assegurava o comando militar, necessário à conquista das províncias e sua exploração. A exploração da província era necessária para manter a clientela por meio de espólios e terras; e a manutenção da clientela era mandatória à conservação da influência política. (VOEGELIN, 2000, p.165).

O principado patronal foi a instituição que deu ao governante a representação existencial para o vasto aglomerado de territórios e povos conquistados. Era, obviamente, um frágil instrumento, pois sua efetividade dependia da experiência da relação patronal como um laço sacramental no sentido romano. O novo Augusto visualizou o problema. Sua reforma legislativa moral e religiosa entende-se, pelo menos em parte, como uma tentativa de reforçar sentimentos sacramentais escasseados desde os tempos de Varro. Em face da vasta população oriental a tarefa era pouco auspiciosa, especialmente quando estes adentraram Roma em números crescentes e agarravam-se a seus cultos próprios a despeito de todas as proibições. A tarefa tornou-se ainda mais improvável quando os próprios imperadores não eram mais romanos, mas os provinciais flavianos seguidos de espanhóis, sírios e ilírios. (VOEGELIN, 2000, p. 166).

O remédio para essa insuficiência sacramental experimentou muitos fracassos e a divinização do imperador nos moldes helenísticos comprovou-se

insatisfatória. Carecia-se definir qual poder divino o governante representaria em meio às divindades existentes no império. A cultura religiosa romana mediterrânea adentrou então um processo de sincretismo, uma reinterpretação da multiplicidade de divindades locais embebidas em uma área politicamente unificada, relegando-as a aspectos de um deus maior que se converteria no deus oficial do império.

Se, por um lado, o deus não poderia ser uma construção meramente abstrata e sem relação alguma com os outros deuses com os quais os indivíduos vivenciavam experiências inteligíveis, também não poderia relacionar-se com esses deuses de maneira tão próxima que colocasse em dúvida sua existência como um deus acima dos outros. As malogradas investidas de Elagabalus ao introduzir Baal como o maior deus, e o *Sol Invictus* de Aureliano são exemplos infelizes dessas experimentações. (VOEGELIN, 2000, p. 167).

Em meio a essa luta pela representação existencial, o Cristianismo surge justamente amparado por um sólido princípio pagão: *do ut des*. Passa-se agora a uma explicação mais completa acerca do tema.

3.1.1 Da incorporação do Cristianismo ao Panteão

O ambiente religioso de Roma era eminentemente pagão e mesmo Constantino e seus sucessores Cristãos não abandonaram suas funções como *pontifex maximus* de Roma. As fontes concernentes à incorporação do Cristianismo ao panteão pagão romano são escassas, como afirma Voegelin (2000, p. 168). Mas, aparentemente, a persistência e a sobrevivência dos Cristãos sob violentas perseguições convenceram os regente Galério, Licínio e Constantino de que o Deus Cristão seria poderoso o suficiente para proteger seus seguidores nas maiores adversidades, uma realidade que deveria se tratar com cautela. Galério explicou que, como consequência da perseguição, os Cristãos não conseguiam cumprir com suas obrigações de culto e nem adorar a seu Deus apropriadamente. Essa observação aparentemente motivou uma mudança de política: se o poderoso Deus Cristão não fosse adorado por seus próprios seguidores, ele poderia vingar-se sobre aqueles que impediam seu louvor. Era o velho princípio romano *do-ut-des* (dou para que tu dê). Não era ainda uma conversão ao Cristianismo, mas uma inclusão do Deus Cristão no sistema imperial de divindades.

Mesmo com certo cerceamento à liberdade dos cultos sob os filhos de Constantino, o evento deveras ponderoso deu-se com a famosa Lei de 380 implementada por Teodósio que, além de instituir o Cristianismo Ortodoxo como o credo obrigatório, concedeu aos dissidentes as alcunhas de tolos e dementes, além de ameaçá-los com a eterna ira de Deus e punições por parte do imperador. Todavia, a julgar pelo extenso número de leis, estas foram deixadas de lado e o culto oficial permanecia sendo pagão. Agora, porém, concentrar-se-iam os ataques nessa espécie de centro sensível. (VOEGELIN, 2000, p. 155).

Em 382, Graciano, o imperador do Ocidente repudia o título de *pontifex maximus* e rejeita a responsabilidade sobre sacrifícios em Roma; as oferendas foram abolidas e os cultos e festivais dispendiosos esmoreceram; retirou-se o altar de Victoria da sala de assembleia do senado e, assim, não se representariam os deuses pagãos na capital do império (VOEGELIN, 2000, p. 155).

Afortunadamente – ao menos do ponto de vista pagão – assassinou-se Graciano em 383. O anti-imperador Máximo ameaçava a cidade e, por fim, uma péssima colheita suscitava fome e miséria. Os deuses mostravam sua fúria. O partido pagão requisitou a rescisão das medidas anteriores e a restauração do altar de Victoria ao jovem Valentiniano II. A substância existencial romana preservou sua força no império; arrefeceu-se somente a partir do terceiro século depois de Cristo. Daí em diante, vários tipos de verdade (filosofias, cultos orientais e o Cristianismo) digladiaram-se fervorosamente. O imperador, como representante existencial decidiria qual verdade transcendental ele representaria agora que o mito de Roma perdera sua força ordenadora. (VOEGELIN, 2000, p. 155) A partir de então, deu-se um embate formidável entre a verdade pagã do império, representada pelo senador Quinto Aurélio Símaco, e a verdade monoteísta Cristã, pela argumentação concisa de Santo Ambrósio.

O memorando de Símaco era uma nobre ode à tradição romana baseada no princípio do *do-ut-des*: negar o culto leva ao desastre; Victoria beneficiou o império e não deveria ser ignorada. Ainda com um belo toque de tolerância, o autor pede que todos tenham o direito de prestar culto às divindades da forma que melhor lhes aprouver (VOEGELIN, 2000, p. 155).

A resposta, formulada por Santo Ambrósio, continha um argumento decisivo: ao mesmo tempo em que todos os homens que se sujeitam à lei romana

servem a seus imperadores e príncipes da terra, servem eles também ao Deus onipotente e à sagrada fé. Aparentemente é a repetição da ordem mongol, mas Voegelin (2000, p. 156) proclama que é exatamente o seu inverso: Santo Ambrósio não justifica o império ao apontar um domínio monárquico da Ordem de Deus; o argumento não fala de qualquer domínio, mas de servidão; os sujeitos servem ao príncipe na terra como seu representante existencial. E Santo Ambrósio não mantinha ilusões quanto à fonte da posição imperial: as legiões fizeram Victoria, e Victoria não fez o império. Santo Agostinho reforça o argumento:

Em primeiro lugar – porque é que os deuses deles não quiseram interessar-se pelos próprios costumes para que se não tornassem tão maus? Porque, realmente, o Deus verdadeiro com toda razão pôs de lado os que o não veneravam. Mas porque é que esses deuses não ajudaram com algumas leis, para bem viverem, os seus adoradores, homens tão ingratos que se queixam por se ter proibido seu culto, assim aqueles se interessassem pelos seus atos. (SANTO AGOSTINHO, 2011, p. 203).

A sociedade política começa a demonstrar os matizes da temporalidade distintamente dos da ordem espiritual. Acima da esfera temporal de servidão por parte dos indivíduos, ascende o imperador, que serve somente a Deus. O apelo não é dirigido à figura do imperador, mas ao Cristão que porventura incumbe-se da tarefa. A verdade de Cristo não se pode representar pelo *imperium mundi*, mas apenas pela servidão a Deus. Santo Agostinho aponta ainda a imoralidade presente no Império, revelando que a ausência do Deus verdadeiro tornara deturpado o povo romano. (VOEGELIN, 2000, p. 156).

Os deuses pagãos nunca estabeleceram normas de conduta. Pelo mesmo motivo não tiveram esses deuses a menor preocupação com a vida e os costumes das nações e suas gentes que os veneravam, mas, pelo contrário, permitiram, sem proferirem qualquer das suas terríveis proibições, que fossem atingidas por tão horrendos e detestáveis males, mas não só nos seus campos e vinhas, nas suas próprias casas e bens pecuniários e, por fim no seu próprio corpo que está submetido à alma, mas também que fossem atingidas na própria alma, e permitiram mesmo que elas se afundassem nesses males e se tornassem na pior gente. (AGOSTINHO, 2011, p. 20, grifo nosso).

Voegelin (2000, p. 157) afirma ser esse o início de uma concepção teocrática de governo no sentido estrito. A teocracia não como um governo sacerdotal, mas o reconhecimento – por parte do governante – da verdade de Deus. Tal concepção desdobrou-se na imagem do *imperator felix* de Santo Agostinho: a

felicidade do imperador não se mensura pelo sucesso externo, mas somente pela conduta como cristão no trono. O capítulo de *Civitas Dei* influenciou largamente o pensamento e a prática governamentais desde que Carlos Magno o fez seu livro de cabeceira.

Na disputa acerca do Altar de Victoria, Santo Ambrósio subjugou Símaco; em 391 uma lei de Teodósio proibiu cerimônias pagãs na cidade de Roma; uma lei de seus filhos em 396 removeu as imunidades dos sacerdotes e hierofantes pagãos; uma outra lei de 407 ordenou a remoção de estátuas, destruição de altares e o retorno dos templos *ad usum publicum* (VOEGELIN, 2000, p. 157).

O ecúmeno no sentido pragmático é estabelecido; mas além do *telos* polibiano do processo pela conquista romana torna-se agora visível um *telos* adicional por meio da divulgação do Evangelho. O ecúmeno não é, em absoluto, rejeitado, porém seu estabelecimento é reduzido à posição de um prelúdio ao drama da salvação. (VOEGELIN, 2014 a, p.196).

O Cristianismo é a nova verdade no prestigioso Império Romano. Um império ecumênico portador de uma verdade tão grande quanto a do Cristianismo certamente infligiria uma mudança descomunal no paradigma da interpretação da ordem. Parte-se agora a uma análise das consequências dessa mudança. É certo que Roma não mais seria a mesma.

3.2 DA CIDADE DE DEUS

A conquista de Roma por Alarico em 410 d.C. enfureceu ainda mais a população pagã. A queda do império devia-se à negação de culto aos deuses tradicionais – *do ut des*. Logicamente os argumentos anticristãos avolumaram-se, e Santo Agostinho de Hipona encarregou-se da réplica. (VOEGELIN, 2000, p. 154).

No tempo de Agostinho a vasta maioria dos pagãos aderiu aos mistérios de Isis, Attis, e Mitra. Quanto às intenções políticas, o primoroso *Civitas Dei* era o que se poderia chamar *livre de circunstâncias* e foi um ataque crítico a um escrito de cinco séculos, do romano e pagão Terentius Varro.

Varro distinguia três tipos de teologia: a mítica, a física e a civil. O Santo de Hipona primeiramente traduziu as teologias mítica e física como fabulosa e natural. Além disso, tratou a teologia fabulosa como parte da teologia civil. Como

consequência, os tipos Varrônicos reduziram-se às teologias civil e natural. Uma vez que o Cristianismo é uma verdade sobrenatural, o resultado da crítica Agostiniana foi uma nova tripartição entre as teologias civil, natural e sobrenatural (VOEGELIN, 2000, p. 154).

Santo Ambrósio e Santo Agostinho protagonizaram a luta pela representação existencial do Cristianismo. Entretanto, para Voegelin (2000, p. 158), não preocupados com a salvação de almas pagãs, engajaram-se em uma disputa política que objetivava o culto público do império. Não há dúvida quanto à sinceridade de suas intenções, todavia, quando um Cristão ocupa o trono, sua conduta cristã colocaria os pagãos na mesma posição ocupada por cristãos sob um imperador pagão.

Voegelin (2000, p. 159) reitera que Santo Agostinho não conseguia compreender o problema existencial do paganismo: Varro concebia os deuses como instituídos pela sociedade política; Agostinho insistia que a verdadeira religião não se institui por alguma cidade terrestre, pois Deus inspiraria a verdadeira religião.

Chamamos Cidade de Deus àquela de que dá testemunho a Escritura que, não devido a movimento fortuito dos ânimos, mas antes devido a uma disposição da Suma Providência, ultrapassando pela sua divina autoridade todas as literaturas de todos os povos, acabou por subjugar toda a espécie de humanos engenhos. (SANTO AGOSTINHO, 2011, p. 987).

Agostinho não foi capaz de entender a compactação da experiência romana, a inseparável comunidade de deuses e homens na *civitas*, a simultaneidade do humano e do divino na ordem social. Para ele a ordem da existência humana dividira-se já entre a *Civitas Terrena* – de história profana – e a *Civitas Coelestis* – de instituição divina. (VOEGELIN, 2000, p. 159).

É desta Cidade da Terra que surgem os inimigos dos quais tem que ser defendida a cidade de Deus. Muitos deles, afastando-se dos seus erros de impiedade, tornaram-se cidadãos bastante idôneos da Cidade de Deus. Mas muitos outros ardem tamanho ódio contra ela e são tão ingratos aos manifestos benefícios do Redentor, que hoje não moveriam contra Ele a sua língua senão porque encontraram nos seus lugares sagrados, ao fugirem das armas inimigas, a salvação da vida de que agora tanto se orgulham. Não são na verdade estes romanos encarniçados contra o nome de Cristo aqueles a quem os bárbaros pouparam a vida por amor de Cristo? Disto dão testemunho os santuários dos mártires e as basílicas dos Apóstolos que acolheram quantos aí se refugiaram, tanto Cristãos como estranhos, durante a devastação da Urbe. Ali se apaziguava o encarniçado inimigo; aí findava o seu furor de extermínio; para ali conduziam os invasores tocados

de compaixão, aos que, fora daqueles lugares, tinham poupado a vida, pondo-os a salvo das mãos dos que não tinham igual compaixão. Aqueles mesmos que, noutros sítios, como inimigos que eram, realizavam crudelíssimas chacinas, - quando se aproximavam destes lugares em que lhes estava vedado o que, por direito de guerra, se permite noutras partes, refreavam a sanha bélica e renunciavam ao desejo de fazer cativos.

[...] Foi assim que escaparam muitos dos que agora desacreditam o Cristianismo e imputam a Cristo as desgraças que a cidade teve que suportar. Não atribuem porém ao nosso Cristo mas ao destino, o benefício de se lhes ter poupado a vida por amor de Cristo. Deveriam antes, se o avaliassem judiciosamente, atribuir os sofrimentos e durezas que os inimigos lhes infligiram à divina Providência que costuma, com guerras, purificar e castigar os costumes corrompidos dos homens. É a divina Providência que põe à prova a vida justa e louvável dos mortais com tais aflições, para, uma vez provada, ou a transferir para a vida melhor ou a reter nesta Terra para outros fins. (SANTO AGOSTINHO, 2011, p. 99-102).

Apesar de sua inclusão oficial na pletera deísta romana, havia uma substância revolucionária no Cristianismo que o tornava incompatível com o paganismo: sua radical desdivinização do mundo. Celso, já no ano de 178 d.C., dizia que o Cristãos rejeitam o politeísmo com o argumento de que não se pode servir a dois senhores, mas classificava a premissa como sediciosa. A regra, segundo ele, efetiva-se entre os homens, mas nada é tirado de Deus ao servir sua divindade nas variadas manifestações em seu reino, ao contrário, reverencia-se o Deus maior quando venera-se aqueles que a Ele pertencem. Conceber um único Deus e adorá-lo introduziria cisão dentro do mundo divino. (VOEGELIN, 2000, p. 169).

Os Cristãos são, para Celso, faccionários quanto à religião e à metafísica, uma sedição contra a divindade que anima o mundo todo em suas muitas subdivisões e, como as muitas partes da Terra sempre dotaram-se de inúmeros espíritos, a sedição religiosa é também uma revolta política. Aquele que almeja suprimir o culto nacional deseja derribar a cultura nacional. Um ataque monoteísta aos cultos consiste em vitupério à construção do *imperium Romanum*. (VOEGELIN, 2000, p. 169).

Ainda na opinião de Celso, desejável seria que asiáticos, europeus, líbios e helenos aquiescessem a um só *nomos*, mas qualquer que pense isso possível, nada conhece. Ele sabia que a desdivinização do mundo carregava consigo o crepúsculo de uma época civilizacional e transmutaria as culturas étnicas daquele período. A crença de que o Cristianismo poderia arrimar a teologia política do império, seja só ou em arranjo com a concepção pagã de *Summus Deus*, não se sustentaria. (VOEGELIN, 2000, p. 170).

Porém, a concepção Agostiniana da história, sem mudanças substanciais, permaneceu efetiva até o final da Idade Média. O Logos tornara-se carne em Cristo; deu-se ao homem a graça da redenção; não haveria divinização da sociedade além da presença pneumática de Cristo em sua Igreja. O quiliastro judeu excluiu-se juntamente com o politeísmo, assim como o monoteísmo judeu excluiu-se com o monoteísmo metafísico pagão. Isso deixou a Igreja como a organização espiritual universal dos Santos e pecadores que professavam sua fé em Cristo, como o representante da *civitas Dei* na história, como um relance da eternidade dentro do tempo. Correspondentemente, deixou a organização do poder temporal da sociedade como uma representação da parte da natureza humana que passará com a transfiguração do tempo para dentro da eternidade. A sociedade una Cristã articulou-se em suas ordens temporal e espiritual. Em sua articulação temporal aceitou a *conditio humana* sem fantasias quiliásticas, enquanto levantava a existência natural pela representação do destino espiritual por meio da Igreja. (VOEGELIN, 2000, p.171)

O adorador do culto romano não se inclinaria à dúvida com relação aos deuses imortais e à sua veneração. Religiosamente, ele seguiria os pontífices que o precederam em vez de filósofos gregos ou de Jesus Cristo. Os auspícios de Rômulo e os ritos a Numa alicerçaram um Estado cuja grandeza nunca se atingiria sem a conciliação ritualística dos imortais a seu favor. Participar da revolução espiritual da filosofia e do Cristianismo implica o reconhecimento de que a Roma dos ancestrais terminara e que uma nova ordem iniciava-se. (VOEGELIN, 2000, 160-161).

O mundo agora não era mais divino; a relação direta com os deuses (*do ut des*) é descartada. Santo Agostinho dividia o mundo em duas esferas de poder: a terrena e a celestial. O sentido da história e da vida dá-se no transcendente e o sentimento de segurança em um “mundo cheio de deuses” perde-se com os próprios deuses; quando o mundo é desdivinizado, a comunicação com o Deus transcendente reduz-se ao tênue laço da fé, no sentido de heb. 11:1, como a substância das coisas esperadas e a prova das coisas não vistas. A vida terrena é um esperar pela redenção escatológica pela vinda de Cristo no além.

A batalha entre os vários tipos de verdade no império romano findaram-se com a vitória do Cristianismo. O destino espiritual do homem, agora, não se pode representar na terra pela organização do poder de uma sociedade política, reflete-se

apenas pela Igreja. A esfera de poder desdiviniza-se radicalmente, torna-se temporal. Essa dupla representação do homem na sociedade, pela Igreja e pelo Império, durou por toda a Idade Média. Os problemas específicos da moderna representação vinculam-se formidavelmente à posterior redivinização da sociedade pelo crescimento do movimento gnóstico, que será o objeto de estudo do próximo capítulo.

4 DA GNOSE

Para que se possa definir um conceito formal de gnose, Voegelin primeiramente concentrou-se no processo histórico resultante das ações práticas de grupos determinados - e retratados em escritos de suas épocas. Até este ponto, demonstraram-se os encadeamentos que levaram as sociedades cosmológicas à abertura da alma para uma ordem transcendente e, posteriormente, à conflagração da influência Cristã na articulação social do ocidente, belamente retratada na obra de Santo Agostinho, *De Civitas Dei*. Agora, iniciar-se-á uma perquirição acerca dos corolários desse processo de desdivinização do mundo para, somente então, ter-se uma visão mais clara do que significa a gnose para o autor.

Como dito anteriormente, a batalha entre os vários tipos de verdade no Império Romano terminaram com a vitória do Cristianismo. Como resultado, houve a desdivinização da esfera temporal de poder. Também antecipou-se que os problemas específicos da representação moderna teriam algo a ver com a redivinização do homem e da sociedade.

Por redivinização tem-se o processo histórico no qual a cultura do politeísmo morreu de atrofia experimental, e a existência humana na sociedade reordenou-se pela experiência do destino do homem, pela graça do Deus transcendente em direção à vida eterna em uma visão beatífica. A redivinização, todavia, não seria uma revitalização da cultura politeísta no sentido greco-romano. A caracterização dos modernos movimentos políticos de massa [*sic*] como neopagãos não é verdadeira porque sacrifica a natureza histórica única desses movimentos a uma análise superficial. A redivinização moderna tem suas origens no próprio Cristianismo, derivando-se dos componentes suprimidos como heréticos pela Igreja, uma tensão interna que sempre acompanhou a fé Cristã. (VOEGELIN, 2000, p. 175).

Tal tensão deu-se com a origem histórica do Cristianismo. A vida das primeiras comunidades Cristãs não foi experimentalmente fixa, mas oscilava entre a expectativa da Parusia que traria o Reino de Deus e o entendimento da Igreja como o apocalipse de Cristo no história. Já que a Parusia não ocorreu, a Igreja evoluiu da escatologia do reino na história para uma escatologia de perfeição sobrenatural e trans-histórica. Nessa evolução, a essência específica do Cristianismo separou-se de sua origem histórica. Essa separação iniciou-se na própria vida de Jesus e foi

complementada em princípio pelo descenso Pentecostal do Espírito. No entanto, a expectativa da vinda iminente do reino foi mantida pelo sofrimento das perseguições; e a mais grandiosa expressão da paixão escatológica, a revelação de São João, foi incluída nos cânones apesar das interpretações sobre sua incompatibilidade com a ideia da Igreja (VOEGELIN, 2000, p. 176). **8:31** E Jesus dizia aos judeus que nele creram: "Se permanecerdes na minha palavra, sereis meus verdadeiros discípulos;**32** conhecereis a verdade e a verdade vos livrará". (BÍBLIA, Jo,8:31-32)

Mais adiante, encontra-se a passagem:

Jo,14:1 "Não se perturbe o vosso coração. Credes em Deus, crede também em mim.**2** Na casa de meu Pai há muitas moradas. Não fora assim, e eu vos teria dito; pois vou preparar-vos um lugar.**3** Depois de ir e vos preparar um lugar, voltarei e vos tomarei comigo, para que, onde eu estou, também vós estejais. (BÍBLIA, Jo,14:1-3)

A inclusão teve consequências fatídicas pois, com a revelação, aceitou-se a anunciação revolucionária do *millennium* no qual Cristo reinaria com todos os Santos nesta terra. A inclusão não apenas sancionou a permanente efetividade Parusiástica dentro do Cristianismo, mas levantou a questão de como o quiliasmo reconciliar-se-ia com a ideia e a existência da Igreja. Se o Cristianismo consistia no ardente desejo de libertar-se do mundo, se Cristãos viviam na expectativa do fim de uma história não redimida, se seus destinos poderiam ser preenchidos somente pelo reino no sentido do capítulo 20 da Revelação, a Igreja reduzir-se-ia a uma comunidade efêmera de homens esperando pelo grande evento na esperança de que este ocorresse em seu tempo de vida. (VOEGELIN, 2000, p. 176).

No nível teórico o problema poderia resolver-se somente pelo *tour de force* de Santo Agostinho em *De Civitas Dei*. Ele dispensou em absoluto a crença literal no *millennium* como fábulas disparatadas e, então, ousadamente declarou que o reino de mil anos é, na verdade, o reino de Cristo em sua Igreja no presente século que continuaria até o Último Julgamento e o advento do Reino Eterno no Além. (VOEGELIN, 2000, p. 176).

Deve-se manter em mente que a ideia da ordem temporal foi historicamente concretizada pelo Imperio Romano. Roma construiu-se sobre o escantilhão de uma sociedade Cristã referindo-se à profecia Daniélica da Quarta Monarquia ao *imperium sine fine* como o último reino antes do fim do mundo.

(VOEGELIN, 2000, p.177).

Daniel 2 – 40 Um quarto reino será formado como o ferro: do mesmo modo que o ferro esmaga e tritura tudo, da mesma maneira ele esmagará e pulverizará todos os outros. **41** Os pés e os dedos, parte da terra argilosa de modelar, parte de ferro, indicam que esse reino será dividido: haverá nele algo da solidez do ferro, já que viste ferro misturado ao barro. **42** Mas os dedos, metade de ferro e metade de barro, mostram que esse reino será ao mesmo tempo sólido e frágil. **43** Se viste o ferro misturado ao barro, é que as duas partes se aliarão por casamentos, sem porém se fundirem inteiramente, tal como o ferro que não se amalgama com o barro. **44** No tempo desses reis, o Deus dos céus suscitará um reino que jamais será destruído e cuja soberania jamais passará a outro povo: destruirá e aniquilará todos os outros, enquanto que ele subsistirá eternamente. (BÍBLIA, Dn,2:40-44)

A Igreja como a representação historicamente concreta do destino espiritual tinha como paralelo o Império Romano como a representação concreta da temporalidade humana. Portanto, a compreensão do império medieval como a continuação de Roma foi mais que uma ressaca histórica, foi parte de uma concepção histórica na qual o fim de Roma significaria o fim do mundo no sentido escatológico. A concepção sobreviveu no mundo das ideias por séculos enquanto sua base de sentimentos e instituições desmoronava. A história do mundo construiu-se na tradição Agostiniana pela última vez com Bossuet, em sua *Histoire universelle*, já no fim do século XVII; e o primeiro moderno que ousou escrever uma história do mundo em oposição direta foi Voltaire (VOEGELIN, 2000, p.177-178).

A Civilização Ocidental articulou-se em duas ordens distintas, a temporal e a espiritual, com o Papa e o imperador como representantes supremos em ambos os sentidos. Desta sociedade com seu sistema estabelecido de símbolos emergem os problemas modernos da representação, com o retorno da escatologia do reino. O movimento teve uma longa pré-história intelectual, mas o desejo de uma redivinização da sociedade produziu um simbolismo definido somente no fim do século XII. A análise começará da primeira expressão clara e compreensiva da ideia na pessoa e trabalho de Joaquim de Fiore.

4.1 SÍMBOLOS JOAQUÍMICOS

Não é difícil antever os problemas resultantes de uma total desdivinização da esfera de poder. A existência humana passa a significar um eterno esperar

mantido pelo frágil sustentáculo da fé.

Mas a fé é uma prelibação daquele conhecimento que nos dá de fazer bem-aventurados nos futuro. Por isso diz o Apóstolo que ela é a “substância das coisas que se esperam” [Heb 11,1]: faz subsistir já em nós por modo de certa invocação as coisas esperadas, isto é, a beatitude futura. (AQUINO, 2015, p. 75).

As filosofias Patrística e Escolástica possuíam um nível de diferenciação dialética que demandavam extrema capacidade intelectual para sua compreensão.

Na Epístola aos hebreus, a fé define-se como a substância das coisas esperadas e a prova das coisas não vistas. Essa é a definição que forma a base para exposição teológica da fé de Tomás de Aquino. A definição consiste em duas partes – uma proposição ontológica e outra epistemológica. A proposição ontológica enuncia a fé como a substância das coisas esperadas. A substância dessas coisas subsiste somente na fé, e não talvez em seu simbolismo teológico. A segunda proposição declara a fé como a prova das coisas não vistas. Novamente, a prova depende da fé apenas. O sustentáculo da fé, no qual sustenta-se toda a certeza quanto ao ser divino e transcendente é, de fato, muito tênue. Nada tangível se dá ao homem. A substância e a prova do que não é visto comprovam-se unicamente pela fé, que se deve obter pela força de sua alma – neste estudo psicológico nós desconsideramos o problema da Graça. Nem todos os homens são capazes de tamanha resistência espiritual; a maioria precisa de ajuda institucional, e até mesmo isso pode não ser suficiente. (VOEGELIN, 2000, 310, tradução nossa)²

A vida da alma em abertura a Deus, o esperar, os períodos de aridez e ignorância, culpa e covardia, contrição e arrependimento, desespero e esperança, as silenciosas agitações de amor e de graça, tremendo no limiar de uma certeza que, se conquistada, perde-se – a própria leveza desse tecido pode provar-se pesada demais ao homem que deseja maciçamente a experiência possessiva. O perigo de um colapso da fé a um grau relevante socialmente aumentará agora na medida em que o Cristianismo é um sucesso mundial, ou seja, crescerá quando o

² Original: “In the Epistle to the Hebrews, Faith is defined as the substance of things hoped for and the proof of things unseen. This is the definition that forms the basis for Thomas Aquinas’s theological exposition of Faith. The definition consists of two parts – an ontological and an epistemological proposition. The ontological proposition asserts the faith is the substance of things hoped for. The substance of these things subsists in nothing but this very Faith, and not perhaps in its theological symbolism. The second proposition asserts that faith is the proof of things unseen. Again, the proof lies in nothing but faith itself. The thread of faith, on which hangs all certainty regarding divine, transcendent being, is indeed very thin. Man is given nothing tangible. The substance and proof of the unseen are ascertained through nothing but faith, which man must obtain by the strength of his soul – in this psychological study we disregard the problem of grace. Not all men are capable of such spiritual stamina; most need institutional help, and even this is not sufficient” (VOEGELIN, 2000, p. 310).

Cristianismo penetrar por completo uma área civilizacional, apoiado por pressão institucional, e quando, ao mesmo tempo, passar por um processo interno de espiritualização, de uma mais completa realização de sua essência. Quanto mais se arrastam pessoas para dentro da órbita Cristã, maior será o número entre eles dos que não possuem resistência para a aventura heroica da alma que é o Cristianismo, e a probabilidade de uma queda para longe da fé aumentará ao passo em que o progresso civilizacional da educação, da literatura e do debate intelectual trará a inteira seriedade do Cristianismo ao entendimento de ainda mais indivíduos. Esses foram os processos que caracterizaram a Alta Idade Média. (VOEGELIN, 2000, p. 188).

Nesse ambiente, Joaquim rompeu com a concepção Agostiniana de uma sociedade Cristã ao aplicar o símbolo da Trindade ao curso da história. Em sua especulação a história do homem teve três períodos correspondentes às três Pessoas da Trindade. O primeiro período do mundo foi a idade do Pai; com o aparecimento de Cristo iniciou-se a idade do Filho. Mas a idade do Filho não será a última; seguir-se-á uma terceira idade, a do Espírito.

[...] Joaquim diz que pretende renovar moralmente o mundo mediante uma nova mensagem, buscada em um "*novum genus expoendi*" (nova interpretação) das escrituras que sacuda "*torpendia somnolentiorum corda*" (os corações entorpecidos dos adormecidos) dos contemporâneos pela esperança de uma "*nova aetas*" (nova idade) que, como uma nova juventude, disperse qualquer ideia de "*senescens saeculum*" (mundo em declínio) e qualquer fantasiosa escatologia própria de seu tempo. (COELHO, 2002, p. 43).

As três idades caracterizavam-se como acréscimos de completude espiritual. A primeira idade desdobrava a vida do leigo; a segunda traria a vida contemplativamente ativa do sacerdote; a terceira a vida de perfeição espiritual do monge. Além disso, as idades teriam estruturas internas comparáveis e tempo calculável. Da comparação das estruturas, nota-se que cada uma delas abria-se com uma trindade de líderes, i.e., dois precursores, seguidos pelo próprio líder da idade; e do cálculo de duração deduziu-se que a idade do Filho alcançaria seu fim em 1260. O líder da primeira idade foi Abraão; o líder da segunda idade foi Cristo; e Joaquim previu que, por volta do ano de 1260, apareceria o *Dux e Babylone*, o líder da terceira idade. (VOEGELIN, 2000, p. 178).

[...] Com a noção de “geração” encontrada na genealogia de Cristo proposta pelo Evangelista São Mateus e aconselhada por Santo Agostinho para contar os anos Bíblicos, resume a história do Antigo Testamento em 42 gerações de duração diferente, como convém à época imperfeita, e em 42 para o Novo Testamento, todas de 30 anos, idade com que Cristo entrou para a vida pública. Com relativa facilidade, calcula 42×30 e obtém 1260. Adverte, entretanto, que em outras referências ao número 42, quando a Bíblia fala em “dia” quer significar “anos” e o resultado da conta é sempre o mesmo. O ano de 1260 é o ano simbólico da manifestação do Espírito no terceiro estado do mundo. (COELHO, 2002, p. 43-44).

Em sua escatologia trinitária Joaquim criou o agregado de símbolos que governarão a auto-interpretação da sociedade política moderna até os dias de hoje.

O primeiro dos símbolos é a concepção da história dividida em três eras, das quais a terceira é inteligivelmente o Terceiro Reino final. Reconhecem-se as variações do símbolo na própria periodização enciclopedista e humanística da história em antiga, medieval e moderna; nas teorias de Comte e de Turgot de uma sequência de fases teológica, metafísica e científica; na dialética de Hegel dos três estágios de liberdade e completude espiritual auto-reflexiva; na dialética marxista dos três estágios de comunismo primitivo, sociedade de classes e o comunismo final; e, finalmente, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reich (VOEGELIN, 2000, p. 179).

O segundo símbolo é o do líder. Efetivou-se imediatamente no movimento dos espirituais franciscanos que viram em São Francisco de Assis o cumprimento da profecia de Joaquim; e sua efetividade reforçou-se com a especulação de Dante sobre o *Dux* da nova era espiritual. Pode-se rastreá-lo nas personagens paracléticas, os *homines spirituales* e *homines novi*, da Idade Média Tardia, da Renascença e da Reforma; aparece como um componente do *principe* de Maquiavel, e no período de secularização aparece nos super-homens de Condorcet, Comte e Marx, até dominar a cena contemporânea através dos líderes paracléticos dos novos reinos. (VOEGELIN, 2000, p.179)

O terceiro símbolo, por vezes misturado ao segundo, é o do profeta da Nova Era. Para dar validade e convicção à ideia do Terceiro Reino final, o curso da história em caráter integral e munido de significado e inteligibilidade deve assumir-se acessível ao conhecimento humano, seja por revelação ou pela gnose especulativa. Portanto, o profeta gnóstico ou - nos últimos estágios da secularização - o intelectual

gnóstico torna-se o arauto da civilização moderna. O próprio Joaquim é o primeiro da espécie. (VOEGELIN, 2000, p. 179).

O quarto símbolo é o da irmandade de pessoas anônimas. A terceira idade de Joaquim, pela virtude do descenso do espírito, transformará os homens em membros do novo reino sem a mediação sacramental da graça. Na Terceira Era a Igreja não mais existirá porque os dons carismáticos necessários à vida perfeita alcançarão o homem sem a administração dos sacramentos. A fé – que antes projetava-se ao além – é agora metastaticamente imanizada, e propõe uma mudança na estrutura do ser e da própria natureza humana. Enquanto Joaquim concebia a Nova Era concretamente como uma ordem de monges, a ideia de uma comunidade do espiritualmente perfeito que pode viver junta sem autoridade institucional foi formulada em princípio. (VOEGELIN, 2000, p. 179)

“Est enim clavis veterum notitia futurum” (“pois a chave das coisas passadas abre o conhecimento progressivo do futuro”) que adquire todo o seu sentido, concebendo a História em desenvolvimento progressivo até o terceiro estado, realizando o desígnio providencial. (COELHO, 2002, 44).

A ideia foi capaz de infinitas variações. Pode-se vê-la nos vários graus de pureza nos sectos medievais e renascentistas, assim como nas igrejas puritanas dos santos; na sua forma secularizada tornou-se um componente formidável no credo democrático contemporâneo; e é o núcleo dinâmico no misticismo marxista do reino da liberdade e dispensa do Estado. (VOEGELIN, 2000, p.180).

Voegelin (2000, p.198) afirma que a erupção revolucionária dos movimentos gnósticos afetaram a representação existencial por toda a sociedade ocidental. O evento teve dimensões tão vastas que nenhuma pesquisa, mesmo de seus aspectos gerais, abarcaria a totalidade de tais eventos. Por isso, a fim de explanar um entendimento ao menos dos aspectos mais importantes, esta monografia concentrar-se-á em um evento específico: a reforma puritana inglesa - observada em detalhes pelo teólogo Richard Hooker. O mesmo evento é objeto de estudo de Voegelin e utilizado como exemplo em suas palestras. A descrição dos puritanos por Hooker poderia claramente aplicar-se aos tipos mais tardios de revolucionários gnósticos.

4.2 DO PURITANISMO

Contra o usual tratamento do puritanismo como um movimento Cristão, Voegelin (2000, p. 205) lembra que não há passagem no Novo Testamento que aconselhe a ação política revolucionária; e até mesmo a revelação de São João, enquanto queima com a expectativa escatológica de um reino que salvará os santos da opressão deste mundo, não coloca o estabelecimento desse reino nas mãos de um exército puritano.

O revolucionário gnóstico, porém, interpreta a vinda do reino como um evento que requer sua cooperação militar. No capítulo 20 de Revelação um anjo desce dos céus e arremessa Satã dentro de um poço sem fim por mil anos; na Revolução Puritana os gnósticos arrogam essa função angélica para si. Voegelin (2000, p. 206) traz algumas passagens de um panfleto de 1641, intitulado “*A Glimpse of Sion’s Glory*” (Um Vislumbre da Glória de Sião – em tradução livre), o qual trará esse sentimento peculiar da revolução gnóstica:

A queda da Babilônia é despertar do Sião. A destruição da babilônia é a salvação de Jerusalém. Abençoado é aquele que lança os pecadores da babilônia às pedras. Abençoado é aquele que coloca suas mãos à derrubada da Babilônia. Deus pretende usar os simples na grande tarefa de proclamar o reino de Seu Filho. A voz de Cristo provém primeiro da multidão, antes que seja ouvida por qualquer outro. Deus usa os simples e a multidão para proclamar que o Deus Todo Poderoso reina. (VOEGELIN, 2000, p. 206, tradução nossa)³

Hooker (1839, p. 121, tradução nossa) observou astuciosamente tais movimentos, e seus relatos soam familiares aos ouvidos contemporâneos:

O método para ganhar a afeição popular em favorecimento da “causa” (como eles a chamam) tem sido este. Primeiro, no ouvir da multidão, as falhas – especialmente as mais graves – são despedaçadas com severidade excessiva e agudez de reprovação; o que traz na grande maioria das vezes uma ótima imagem de integridade, zelo e santidade a tais reprovadores constantes do pecado, pois ninguém se sentiria tão ofendido por aquilo que é mau, a menos que fosse singularmente bom.

³ Original: “Babylon’s falling is Sion’s raising. Babylon’s destruction is Jerusalem’s salvation. Blessed is he that dasheth the brats of Babylon against the stones. Blessed is he that hath any hand in pulling down Babylon. God intends to make use of common people in the great work of proclaiming the Kingdom of His Son. The voice of Christ comes first from the multitude, the common people. The voice is heard from them first, before it is heard from any others. God uses the common people and the multitude to proclaim that the Lord God Omnipotent reigneth” (VOEGELIN, 2000, p. 206).

[...] A próxima coisa a ser feita é imputar todas as faltas e corrupções, nas quais o mundo é prolífico, ao tipo de governo eclesiástico estabelecido. Assim como antes, aqueles que reprovam os pecados, adquirem a virtude aos olhos da multidão.⁴

Ao mesmo tempo em que adquirirem uma aura de santidade e sabedoria pela imputação do mal a uma instituição específica – pois a multidão de homens que os ouvem, por si próprios, nunca teriam imaginado tal conexão - mostram o ponto que se deve atacar se desejarem purificar um mundo tão dominado pela depravação. Depois dessa preparação, amadurece o tempo para recomendar uma nova forma de governo como o “remédio soberano para todos os males”. Pois as pessoas que estão “de posse de descontentamento e desgosto para com as coisas presentes” estão enlouquecidas o suficiente para imaginar que “qualquer coisa (a virtude aqui recomendada) os ajudaria; mas a maior, a qual eles menos tentaram” (VOEGELIN, 2000, 2016).

Lançando tamanha vacilação nos corações dos homens, um terceiro passo é propor sua própria forma de igreja-governo, como o único remédio soberano a todos os males; e adorná-lo com todos os títulos gloriosos que existam. (HOOKER, 1839, p. 122, tradução livre)⁵

Os líderes do movimento puritano formaram também suas próprias noções e conceitos a respeito da interpretação das Escrituras Sagradas a um ponto em que os seguidores automaticamente as associariam a passagens de sua própria doutrina. Não importa o quão patológica é a fundamentação de tal associação, pois com igual automatismo eles estarão cegos para o fato de que os conteúdos são incompatíveis. (VOEGELIN, 2000, p. 207).

Eles experimentarão a si mesmos como eleitos, e essa experiência cruza altos termos de separação entre os tais e o resto do mundo; tanto que, como consequência, os homens dividir-se-ão em “espirituais” e “mundanos”. Quando a

⁴ Original: “The method of winning the people’s affection unto a general liking of “the cause” (for so ye term it) hath been this. First, in the hearing of the multitude, the faults especially of higher callings are ripped up with marvellous exceeding severity and sharpness of reproof; which being oftentimes done begetteth a great good opinion of integrity, zeal, and holiness, to such constant reprovers of sin, as by likelihood would never be so much offended at that which is evil, unless themselves were singurlaly good. [...] The next thing hereunto is, to impute all faults and corruptions, wherewith the world aboundeth, unto the kind of ecclesiastical government established. Wherein, as before by reprovng faults they purchased unto themfelves with the multitude a name to be virtuous” (HOOKER, 1839, p. 121).

⁵ Original: “Having gotten thus much sway in the hearts of men, a third step is to propose their own form of church-government, as the only sovereign remedy of all evils; and to adorn it with all the glorious titles that may be” (HOOKER, 1839, p. 122).

experiência gnóstica consolida-se, o material cru está preparado para a articulação existencial de um líder. Tais pessoas preferirão a companhia uns dos outros do que a do resto do mundo, eles aceitarão voluntariamente conselhos e direção de seus doutrinadores, eles negarão seus próprios afazeres e devotarão tempo excessivo ao serviço da causa, e estenderão generosos materiais de ajuda aos líderes do movimento. Uma vez que um ambiente social desse tipo organiza-se, será difícil, se não impossível, quebrá-lo por persuasão. (VOEGELIN, 2000, p. 199).

Sejam homens ou mulheres, uma vez que provarem deste cálice, qualquer tentativa em persuadi-los por opinião contrária e eles cerrarão seus ouvidos, não pesarão as razões, tudo responde-se com um ensaio das palavras de João, “Nós somos de Deus; aquele que conhece a Deus nos ouve:’ quanto ao resto, vocês são do mundo; pois este mundo de pompa e vaidade é o que proferem, e o mundo, que são vocês, os ouve”.

[...] Mostre a estes raivosos homens a inabilidade de julgamento que possuem em tais matérias; a resposta será, “Deus escolheu os simples.” Convença-os da loucura, e tão claramente, que qualquer criança os repreenderia; escondem-se sob a égide que os ampara: “Os próprios apóstolos de Cristo foram considerados loucos: os melhores homens que já existiram foram pelo mundo julgados insanos.” (HOOKER, 1839, p. 126, tradução livre)⁶

Deus, portanto, pretende usar as pessoas simples no grande trabalho de proclamar o reino de Seu Filho. Cristo não veio às classes superiores, ele veio aos pobres. Os nobres, os sábios, os ricos e especialmente os prelados são possuídos pelo espírito do anticristo. Haverá também mudanças nas estruturas legal e econômica. A glória do reino fará com que desnecessária seja a obrigatoriedade legal. Haverá abundância e prosperidade. Não apenas os céus serão deles, mas também este mundo.

Tudo isso nada tem a ver com o Cristianismo. A camuflagem Bíblica não pode cobrir o desenho de Deus no homem. O santo é um gnóstico que não deixará a transfiguração do mundo para a graça do Deus além da história, mas fará o trabalho ele mesmo, aqui e agora, na história. Os próprios líderes do movimento sabem que não têm poderes para tanto, mas o Deus onipotente virá em ajuda aos

⁶ Original: “But be they women or be they men, if once they have tasted of that cup, let any man of contrary opinion open his mouth to persuade them, they close up their ears, his reasons they weigh not, all is answered with rehearsal of the words of John, “We are of God; he that knoweth God heareth us:’ as for the rest, ye are of the world; for this world’s pomp and vanity it is that ye speak, and the world, whose ye are, heareth you.” [...] Shew these eagerly-affected men their inability to judge on such matters; their answer is, “God hath chosen the simple.” Convince them of folly, and that so plainly, that every children upbraid them with it; they have their bucklers of like defence: “Christ’s own apostle was accounted mad: the best men evermore by the sentence of the world have been judged to be out of their right minds.” (HOOKER, 1839, p. 126).

Santos, "e fará essas coisas, pelo Seu poder, é capaz de subjugar a tudo e a todos. Das montanhas far-se-ão planícies, e Ele virá saltando montanhas e dificuldades, nada o impedirá"(tradução livre). Nesse Deus que vem saltando montanhas reconhecemos a dialética da história que salta teses e antíteses, até aterrissar seus crentes na planície da síntese comunista. (VOEGELIN, 2000, p.207)

Hooker discerniu que a posição puritana não se baseava nas Escrituras, mas era uma "causa" de uma origem completamente diferente. Usariam as Escrituras quando as passagens tiradas do contexto apoiassem a causa. Quando não, ignorariam as Escrituras, as tradições e regras de interpretação que foram desenvolvidas em quinze séculos de Cristianismo. Nas primeiras fases da revolução gnóstica essa camuflagem era necessária; nem poderia um movimento anticristão ser bem-sucedido socialmente, e nem o gnosticismo moveu-se para tão longe do Cristianismo que seus realizadores estavam conscientes da direção que estavam tomando. No entanto a distância já era longa o suficiente para tornar a camuflagem vergonhosa o suficiente em face a uma crítica competente. A fim de disfarçar esse embaraço, dois dispositivos técnicos desenvolveram-se e permanecem até os dias de hoje os grandes instrumentos da revolução gnóstica (VOEGELIN, 2000, p. 200).

4.2.1 Dos dispositivos antifilosóficos

A fim de fazer a camuflagem espiritual efetiva, as seleções das Escrituras, assim como as interpretações sobre elas precisaram padronizar-se. A liberdade real de interpretação para todos de acordo com suas preferências e educação resultariam nas condições caóticas que caracterizaram os primeiros anos da reforma; além do mais, se uma interpretação considerasse-se tão boa quanto a outra, não haveria nada contra a tradição da Igreja, que, afinal de contas, baseava-se também na interpretação da Escrituras. Desse dilema entre o caos e a tradição emergiu o primeiro dispositivo: a formulação sistemática da nova doutrina nos termos escriturais, como os providos por Calvino em seu "Institutos". Esse dispositivo teria o duplo propósito de servir como um guia para a correta leitura das Escrituras e de uma autêntica formulação da verdade que tornaria o recorrer à literatura anterior algo desnecessário (VOEGELIN, 2000, p. 201).

Para designação dessa gênese da literatura gnóstica, Voegelin (2000, p. 201) utiliza o termo “Corão”. O trabalho de Calvino é, portanto, o primeiro Corão gnóstico. Um homem capaz de escrever tal Corão; que pode quebrar com uma tradição intelectual de mil e quinhentos anos; só pode fazê-lo porque acredita piamente que uma nova verdade e um novo mundo começam com ele. Deve estar em um estado pneumopatológico particular. Hooker, que estava consciente da tradição, tinha uma fina sensibilidade para essa espécie de torção mental. Disse de Calvino:

O conhecimento Divino ele obteve, não tanto por ouvir ou ler assiduamente, mas por ensinar aos outros. Pois, embora muitos fossem seus devedores por granjear tamanho conhecimento; no entanto ele a ninguém devia, a não ser a Deus, o autor daquela mais abençoada fonte, o Livro da Vida, e daquela admirável destreza de raciocínio. (HOOKER, 1839, p. 109, tradução nossa)⁷

O trabalho de Calvino foi o primeiro, mas não o último desse tipo, a gênese teve sua história. Nos primeiros anos do sectarismo gnóstico ocidental, o lugar do “Corão” foi tomado pelo trabalho de Scotus Eriugena e Dionysius Areopagita; e no movimento Joaquiniano os trabalhos de Joaquim de Fiore tiveram um papel importante sob o nome de “*Evangelium aeternum*”. Na história recente do ocidente, no período da secularização, novos corões foram produzidos a cada onda do movimento. (VOEGELIN, 2000, p. 201).

No século XVIII, Diderot e D’Alambert reclamaram a função corânica para a *Encyclopédie Française* como a apresentação compreensiva de todo o conhecimento humano que valeria a pena conservar. De acordo com sua concepção, ninguém precisaria usar qualquer trabalho anterior à *Encyclopédie*, e todas as futuras ciências assumiriam a forma de suplementos à grande coleção de conhecimento.

A enciclopédia foi virtualmente um protesto contra a velha organização, não menos que contra a velha doutrina. Em geral, sua grande moral central era esta: Que a natureza humana é boa, que o mundo é capaz de ser tornado

⁷ Original: “Divine Knowledge he gathered, not by hearing or reading so much, as by teaching others. For, though thousands were debtors to him, as touching knowledge in that kind; yet he to none but only to God, the author of that most blessed fountain, the Book of Life, and of the admirable dexterity of wit [...]” (HOOKER, 1839, p. 109).

um lugar permanentemente desejável, e que o mal é fruto de uma educação e de instituições ruins. (MORLEY, 1878, p. 05, tradução nossa)⁸

No século XIX, Comte criou seu próprio trabalho como o corão do futuro positivista do homem, mas generosamente suplementou-o com uma lista dos cem grandes livros – uma ideia que ainda mantém seu apelo. No movimento comunista, finalmente, os trabalhos de Marx tornaram-se o corão dos fiéis, suplementado pela literatura patrística leninista-stalinista (VOEGELIN, 2000, p. 201-202).

O segundo dispositivo para prevenir críticas embaraçosas é um suplemento necessário ao primeiro. O corão gnóstico é a codificação da verdade e como tal o alimento espiritual e intelectual dos fiéis. Da experiência contemporânea com o totalitarismo é sabido que o segundo dispositivo é à prova de falhas porque pode contar com a censura voluntária dos aderentes; o membro fiel do movimento não tocará em literatura que argumenta contrariamente - ou mostra desrespeito - aos seus caros credos. No entanto, o número de membros pode permanecer pequeno, e os sucessos político e social podem ser limitados, se a verdade do movimento gnóstico for permanentemente exposta à crítica efetiva proveniente de vários flancos. Pode-se diminuir essa deficiência, e praticamente eliminá-la, ao colocar um *tabu nos elementos da crítica*; boicotar-se-á uma pessoa que usa esses tabus e, se possível, expor-se-á o indivíduo à difamação política. (VOEGELIN, 2000, p. 202).

Usou-se o tabu concernente aos instrumentos da crítica, de fato, com soberba efetividade pelos movimentos gnósticos onde quer que alcançassem algum sucesso político. Concretamente, no acordar da reforma, eles recaíram sobre a filosofia clássica e a teologia escolástica; e, já que desses dois pilares vieram a maior e a mais decisiva contribuição à cultura intelectual ocidental, essa cultura arruinou-se na extensão em que o tabu se tornou efetivo. A destruição foi tão profunda que a sociedade ocidental nunca se recuperou. (VOEGELIN, 2000, p. 202).

Já que o gnosticismo vive de falácias intelectuais, o tabu quanto à teoria no sentido clássico é uma condição inelutável para sua expansão e sobrevivência. Isso tem uma séria consequência quanto à possibilidade de debate em sociedades em que o movimento gnóstico alcança suficiente influência social para controlar os

⁸ Original: "The Encyclopedia was virtually a protest against the old organisation, no less than against the old doctrine. Broadly stated, the great central moral of it all was this: that human nature is good, that the world is capable of being made a desirable abiding-place, and that the evil of the world is the fruit of bad education and bad institutions". (MORLEY, 1878, p. 05).

meios de comunicação e as instituições educacionais. Ao grau em que tal controle se efetiva, o debate teórico sobre assuntos que envolvem a verdade da existência humana torna-se impossível em público porque proíbe-se o uso do argumento teórico. Não importa o quão bem se protejam as liberdades constitucionais de discurso e imprensa; não importa o quão bem o debate teórico possa florescer em pequenos círculos, e divulgarem-se em publicações praticamente privadas de estudiosos, o debate em esferas públicas relevantes será um jogo de cartas marcadas como acontece nas sociedades progressistas modernas – para não dizer em regimes totalitários. Pode-se proteger o debate teórico por meio de garantias constitucionais, mas este só pode estabelecer-se pela vontade e pela disposição em usar e aceitar o argumento teórico. Quando essa vontade não existe, uma sociedade não pode confiar seu funcionamento à argumentação e persuasão em que a verdade da existência esteja envolvida; outros meios considerar-se-ão. (VOEGELIN, 2000, p. 203).

Os eventos aqui relatados não são, de forma alguma, únicos e isolados. Observa-se o mesmo *modus operandi* em praticamente toda a civilização ocidental - em maior ou menor grau. Movimentos que intitulam-se portadores de uma verdade histórica; que alegam ter uma total cognição acerca do futuro da humanidade; e ainda dispostos a lutar para concretizar o paraíso gnóstico nesta terra.

Com essa pequena exposição dos dispositivos atifilosóficos, possibilitou-se já um pequeno vislumbre da natureza gnóstica moderna. Todavia, antes de mais nada, indispensável relatar a reação ao rompimento da ordem na sociedade inglesa imposta pela Revolução Puritana. Tal reação encontra-se belamente retratada na grande obra de Hobbes, o “Leviatã”. Essa é a próxima temática.

4.2.2 A solução Hobbesiana

Para Voegelin (2000, p. 122), a nova teoria de representação que Hobbes desenvolveu no Leviatã comprou sua incrível consistência ao preço de uma simplificação que pertence à classe dos erros gnósticos, mas “quando um pensador feroz e incansável simplifica”, ele trará nova clareza ao problema. A simplificação pode ser reparada, enquanto a nova clareza será um ganho permanente. A nova teoria de Hobbes corta diretamente o núcleo do predicamento. Por um lado, há uma

sociedade política que quer sua ordem estabelecia na existência histórica, por outro, há os indivíduos dentro de uma sociedade que querem mudar a ordem pública - se necessário pela força - em nome de uma nova verdade. Hobbes resolveu o problema decidindo que não há verdade pública exceto a lei de paz e concordância em uma sociedade; qualquer opinião que leve à discórdia seria comprovadamente falsa.

Hobbes argumenta que há na consciência humana o ditado da razão, que o coloca à paz e obediência sob a ordem civil. A razão o faz, primeiro, entender que ele pode viver fora de sua vida natural em busca da felicidade mundana somente sob a condição de viver em paz com seus semelhantes; e o faz, em segundo lugar, entender que ele pode viver em paz, sem desconfiar das intenções de outro homem somente sob a condição de que todas as paixões sejam limitadas à tolerância mútua pela força esmagadora de um governo civil. Esse ditado da razão, porém, não passaria de um teorema sem força obrigatória, a menos que se entendesse como a escuta da palavra de Deus – como Seu comando proclamado na alma do homem. Somente enquanto se tem o ditado da razão como um comando divino ele é uma lei da natureza (VOEGELIN, 2000, p. 212).

Essa lei da natureza, finalmente, não é uma lei que governa a existência humana, ela existe no homem como uma predisposição à paz. E somente quando os homens acordarem em submeter-se a um soberano comum, a lei da natureza torna-se a lei de uma sociedade na existência histórica (VOEGELIN, 2000, p. 213).

A Lei de Natureza e a Lei Civil contêm-se uma à outra e sua extensão é idêntica. [...] A Lei Civil e a Lei Natural não são de diferentes espécies, mas diferentes partes da Lei, sendo a escrita, a Civil e a outra não escrita, Natural (HOBBES, 2014, p.195).

A representação existencial e transcendental, portanto, encontram-se na articulação de uma sociedade para dentro da existência ordenada. Combinando uma sociedade política sob um representante, os membros acordantes atualizam a ordem divina do ser na esfera humana.

Hobbes ainda insere em sua construção o Cristianismo. A sociedade pode muito bem ser uma comunidade Cristã porque a Palavra de Deus revelada nas Escrituras não é variante com a lei natural. No entanto, o cânone da Escritura a ser concebido, as interpretações ritualísticas e doutrinárias nele colocadas, assim como a

organização clerical, derivarão suas autoridades não da revelação, mas da chancela de um Soberano. Não haverá liberdade de debate a respeito da verdade da existência humana na sociedade; a expressão pública de opinião e doutrina deve estar sob permanente supervisão do governo. Pois, para Hobbes, as ações dos homens provém de suas opiniões; e no bem governar das opiniões, consiste o bem governar das ações humanas, a fim de sua paz e concordância (VOEGELIN, 2000, p. 213).

O soberano decide quem poderá falar em público, qual assunto e com qual tendência; será necessária uma censura prévia de livros. Para o resto, haverá liberdade para as atividades pacíficas e civilizadas dos cidadãos, desde que seja o propósito pelo qual os homens se combinem na sociedade civil.

É evidente que as ações dos homens derivam da opinião que eles têm sobre o Bem e o Mal que essas ações possam causar. Conseqüentemente, aquele que for convencido de que sua obediência ao Poder Soberano será mais prejudicial que a desobediência, não respeitará a Lei e, desse modo, contribui para a destruição do Estado instituído para evitar a desordem e a guerra Civil. Nos Estados Pagãos, onde não era legal qualquer Súdito Ensinar o povo sem a licença ou autorização do Soberano Civil que recebia o nome de Pastor do povo (HOBBS, 2014, p. 376).

Não pode ser o objetivo da Cristandade privar os soberanos do poder necessário à conservação da paz entre os indivíduos, e de sua defesa contra inimigos externos. Dessa passagem, emerge a intensão de Hobbes de estabelecer o Cristianismo (entendido como idêntico em substância com a lei da natureza) como uma *Theologia civilis* inglesa no sentido Varrônico. (VOEGELIN, 2000, p. 214).

Voegelin (2000, p. 216) afirma que quando Hobbes trata o Cristianismo sob o aspecto de sua identidade substancial como o ditado da razão e deriva sua autoridade da sanção governamental, ele mostra-se estranhamente insensível ao seu significado como uma verdade da alma, assim como os Patres (Sto. Ambrósio e Sto. Agostinho) ao significado dos deuses romanos como uma verdade da sociedade.

Mas a existência humana nas sociedades naturais permanece o que era antes de sua orientação a um destino para além da natureza. A fé é a antecipação de uma perfeição sobrenatural do homem, não a perfeição em si. O reino de Deus não é desse mundo e o representante da *civitas Dei* na história, a Igreja, não é um substituto à sociedade civil. O resultado da diferenciação não é a substituição de

uma sociedade fechada por outra aberta, mas uma complicação de simbolismos que correspondem à diferenciação de experiências. Ambos os tipos de verdade existirão em conjunto a partir de agora, e a tensão entre as duas, em vários graus de consciência, será parte permanente da estrutura da civilização (VOEGELIN, 2000, p. 214).

Os Patres Cristãos não tinham a mesma perspicácia de Platão, não entenderam que o Cristianismo poderia superar o politeísmo, mas não abolir a necessidade de uma teologia civil. O preenchimento desse vácuo tornou-se o maior problema onde quer que o Cristianismo dissolvesse a verdade pré-Cristã da sociedade fechada como uma força viva; onde quer que a Igreja alcançasse a representação existencial ao lado de um governante civil, teria de prover legitimação transcendental para a ordem na sociedade, em adição à representação do destino sobrenatural do homem (VOEGELIN, 2000, p. 216).

Tentou-se uma solução por meio do Cezaropapismo Bizantino, com sua tendência à transformar a Igreja em uma instituição civil. Contra essa tendência, no fim do século XV, Gelasius escreveu suas cartas e tratados que formularam outra grande solução, a dos dois poderes equilibrados. O equilíbrio funcionou no ocidente enquanto o trabalho da consolidação e expansão proveu interesses paralelos para as organizações eclesiásticas e civis. Mas a tensão entre os dois tipos de verdade tornou-se visível assim que se alcançou certo grau de saturação civilizacional. Quando a Igreja, no despertar da reforma gregoriana de Cluny, reafirmou sua substância espiritual e tentou sair de seus compromissos civis, a batalha pela investidura foi a consequência (VOEGELIN, 2000, p. 217).

Por outro lado, quando os movimentos sectários gnósticos ganharam força no século XII, a Igreja cooperou, com a Inquisição, com os poderes civis na perseguição dos hereges; apoiou-se fortemente em sua função como agente da *theologia civilis* e tornou-se falsa à sua essência como *civitas Dei* na história. A tensão finalmente alcançou seu ápice quando uma pluralidade de igrejas cismáticas e movimentos gnósticos entraram em violenta competição pela representação existencial. O vácuo tornou-se manifesto nas guerras civis religiosas (VOEGELIN, 2000, p. 217).

Hobbes, portanto, observou sabiamente que a ordem pública era impossível sem uma teologia civil para além do debate; é a grande contribuição do

Leviatã. Menos afortunada foi sua tentativa de tentar preencher o vácuo estabelecendo o Cristianismo como a teologia civil inglesa. Ele pode ter tido essa ideia porque presumiu que o Cristianismo, se apropriadamente interpretado, seria idêntico à verdade da sociedade que desenvolvera nas primeiras duas partes de Leviatã. Ele negava a existência da tensão entre a verdade da alma e a verdade da sociedade; o conteúdo das Escrituras, em sua opinião, coincidia em substância com a verdade de Hobbes. Na base dessa suposição, ele poderia indulgenciar-se na ideia de resolver uma crise de proporções históricas ao oferecer seu conselho a qualquer soberano que o quisesse. (VOEGELIN, 2000, p. 218).

Viu-se ele no papel de Platão, em busca de um rei que adotaria a nova verdade e, com ela, doutrinaria o povo. A educação do povo era uma parte essencial de seu programa. Hobbes não confiava na força governamental para suprimir os movimentos religiosos, ele sabia que a ordem pública era genuína somente se as pessoas a aceitassem livremente; e que a aceitação livre era possível somente se as pessoas entendessem a obediência ao representante público como sua tarefa sob lei eterna. Se as pessoas fossem ignorantes quanto a essa lei, eles considerariam a punição pela rebelião um “ato de hostilidade”. Hobbes revela suas intenções gnósticas: a tentativa de interromper a história em uma constituição que durasse por todo o sempre é um exemplo da classe geral das tentativas gnósticas de congelar a história em um reino final eterno nesta terra (VOEGELIN, 2000, p. 218).

Para Voegelin (2000, p. 219), a ideia de resolver os problemas da história pela invenção de uma constituição eterna faria sentido somente sob a condição de que a fonte desses problemas – a verdade da alma – cessasse de agitar o homem. Hobbes simplificou a estrutura política livrando-se das verdades soteriológica e antropológica. Obviamente é um desejo compreensível em um homem que quer paz; as coisas seriam muito mais simples sem a filosofia ou o Cristianismo. Mas como aboli-los sem livrar-se das experiências de transcendência que pertencem à natureza do homem? Hobbes foi capaz de resolver o problema, ele melhorou o homem criado por Deus criando um homem sem tais experiências. Nesse ponto, entramos nas “regiões mais profundas do mundo dos sonhos gnósticos”.

Hobbes discernira a falta da teologia civil como a fonte das dificuldades que maltratavam o Estado Inglês na crise Puritana. Os vários grupos engajados na guerra civil eram tão fanáticos em suas buscas para que a ordem pública

representasse a “variedade correta” da verdade transcendente, que a ordem existencial da sociedade corria o risco de afundar. Era a ocasião de redescobrir a inspiração Platônica de que a sociedade deve existir como um *cosmion*, como um representante da ordem cósmica, antes de indulgenciar-se no luxo de também representar a verdade da alma (VOEGELIN, 2000, p. 220).

Representar a verdade da alma no sentido Cristão é tarefa da Igreja, não de uma sociedade civil. Se uma pluralidade de sectos e igrejas começam a lutar pela ordem pública, e nenhuma é capaz de conquistar a vitória inequívoca, o resultado lógico só pode ser, pela autoridade existencial de um representante público, que todo o lote se relegará à posição de associações privadas dentro da sociedade; o secularismo seria inevitável (VOEGELIN, 2000, p. 220).

Viu-se que Cristianismo deixara um vácuo de poder em uma esfera natural de existência política, que se desdivinizara. Na situação concreta do final do Império Romano, nas fundações políticas ocidentais, esse vácuo não era um grande problema enquanto o mito do império não se perturbasse seriamente pela consolidação de reinados nacionais e, ainda, enquanto a Igreja era o fator civilizatório predominante na evolução da sociedade ocidental, ao ponto em que o Cristianismo funcionasse de fato como teologia civil (VOEGELIN, 2000, p. 220).

Assim que se alcançou o ponto de saturação civilizacional, quando os centros leigos de cultura formaram-se nas cortes e nas cidades, quando se aumentou o pessoal laico competente nas administrações reais e governos das cidades, evidenciou-se que os problemas da sociedade na existência histórica não se exauririam pela espera do fim do mundo. (VOEGELIN, 2000, p. 221).

O crescimento do gnosticismo, nessa conjuntura crítica, emerge como a formação incipiente de uma teologia civil ocidental. A imanização do *eschaton* Cristão dotaria a sociedade em sua existência natural com o significado que o Cristianismo lhe negara. E o totalitarismo do século XX entende-se como o fim de uma jornada da busca gnóstica por uma teologia civil (VOEGELIN, 2000, p. 221).

O experimento gnóstico na teologia civil, porém, é coberto de perigos pelo seu caráter híbrido como um derivativo Cristão. O primeiro desses perigos é a tendência do gnosticismo não de complementar, mas de suplantar a verdade da alma. Os movimentos gnósticos não se satisfariam em preencher o vácuo da teologia civil, pois têm a tendência de abolir o Cristianismo. Nas primeiras fases do movimento o

ataque era disfarçado como “espiritualização” ou “reforma” Cristã; nas fases finais, com uma radicalização maior da imanização do *eschaton*, tornou-se abertamente anticristão. (VOEGELIN, 2000, p. 221).

Como consequência, onde quer que tais movimentos se espalharam, destruíram a verdade da alma aberta; toda uma área de realidade diferenciada obtida pela filosofia e pelo Cristianismo arruinou-se. Novamente é preciso lembrar que o avanço do gnosticismo não é uma volta ao paganismo. Nas civilizações pré-Cristãs a verdade que diferenciava-se com a abertura da alma estava presente em experiências compactas; nas civilizações gnósticas a verdade da alma não retorna à compactação, mas é reprimida. Essa repressão da fonte de autoridade da ordem na alma é a causa das grandes atrocidades de governos totalitários ao lidar com indivíduos humanos. (VOEGELIN, 2000, p.222)

O resultado repressivo e peculiar no crescimento do gnosticismo na sociedade ocidental sugere a concepção de um ciclo de proporções históricas. Emergem os contornos de um ciclo gigantesco, transcendendo os ciclos de civilizações isoladamente. O cume deste ciclo seria marcado pela aparição de Cristo; as civilizações pré-Cristãs formariam um crescente, e as modernas formariam um decrescente. As civilizações pré-Cristãs avançaram de uma experiência compacta à diferenciação da alma como o *sensorium* de transcendência; e, na área civilizacional mediterrânea, essa evolução culminou no máximo de diferenciação, pela revelação do Logos na história. Ao passo em que as civilizações pré-Cristãs avançaram em direção a um máximo do advento, sua dinâmica pode ser chamada de adventista. As modernas civilizações gnósticas revertem a tendência da direção para a diferenciação, retrocedem do máximo, sua dinâmica pode ser chamada recessiva. (VOEGELIN, 2000, p. 223).

Voegelin (2000, p. 222), então, faz uma afirmação gigantesca:

[...] a natureza humana não muda, o fechamento da alma no gnosticismo pode reprimir a verdade da alma, assim como as experiências manifestas na filosofia e no Cristianismo, mas não pode remover da estrutura da realidade a alma e a transcendência. Quanto tempo pode essa repressão durar? E se a repressão contínua levar a uma explosão? O número de fatores é tão vasto que quaisquer prognósticos parecem fúteis. (tradução nossa)⁹.

⁹ Original: “[...] human nature does not change. The closure of the soul in modern Gnosticism can repress the truth of the soul, as well as the experiences that manifest themselves in philosophy and

No século XVII a existência da sociedade nacional inglesa parecia estar em perigo de ser destruída por revolucionários gnósticos, como hoje em uma escala mais ampla o mesmo perigo parece ameaçar a existência da sociedade ocidental como um todo. Hobbes tentou lidar com o problema ao arquitetar uma teologia civil que fez da ordem da sociedade na existência, a verdade que ela representava – e ao lado dessa verdade nenhuma outra poderia sustentar-se. Era uma ideia eminentemente sensata ao ponto de colocar todo o peso na existência que se negara pela gnose. O valor prático da ideia, porém, alicerçava-se na premissa de que se poderia a verdade transcendente que o homem tentava representar na sociedade, depois de ter passado pelas experiências do Cristianismo e da filosofia.

Contra os gnósticos, que não admitiriam que a sociedade existisse a menos que representasse um tipo específico de verdade, Hobbes insistiu que qualquer ordem serviria se assegurasse a existência da sociedade. Para fazer esse conceito válido, ele teve de criar sua nova ideia de homem.

A natureza humana teria de encontrar sua completude na própria existência – negar-se-ia um propósito de homem para além da existência. Hobbes contrapôs a imanização gnóstica do *eschaton* que ameaçava a existência com uma imanização radical da existência que negava o *eschaton*. (VOEGELIN, 2000, p. 234, tradução nossa).¹⁰

Voegelin (2000, p. 234) afirma que o resultado desse esforço foi ambivalente. Para manter sua posição contra os sectos e igrejas que se digladiavam entre si, Hobbes teve de negar que sua diligência era inspirada – porém, mal orientada - por uma busca pela verdade. Interpretou-se a disputa, nos termos da existência imanente, como uma expressão desenfreada de sede pelo poder; e a preocupação da religião professada teve de revelar-se como uma máscara para a libido existencial. Hobbes provou ser um dos maiores psicólogos de todos os tempos; foi capaz de revelar a *libido dominandi* por trás dos pretensos zelo religioso e idealismo reformista. São argumentos tão sólidos hoje como eram no tempo em

Christianity, but it cannot remove the soul and its transcendence from the structure of reality. Hence the question imposes itself: How long can such a repression last? And what will happen when prolonged and severe repression will lead to an explosion. [...] The number of complicating factors is so large that prediction seem futile" (VOEGELIN, 2000, p. 222).

¹⁰ Original: "Human nature would have to find fulfillment in existence itself – a purpose of man beyond existence would have to be denied. Hobbes countered the gnostic immanentization of the eschaton which endangered existence by a radical immanence of existence which denied the eschaton" (VOEGELIN, 2000, p. 234).

que Hobbes os formulou. Hobbes corretamente diagnosticou o elemento corruptivo da paixão na religiosidade dos gnósticos puritanos. No entanto, ele não interpretou a paixão como a fonte da corrupção na vida do espírito, mas a vida do espírito como o extremo da paixão existencial. Portanto, ele não poderia interpretar a natureza do homem do ponto de vantagem do máximo de diferenciação por meio das experiências de transcendência tanto que a paixão, e mais especificamente a paixão fundamental, *superbia*, discernir-se-ia como um perigo permanente da queda da verdadeira natureza; mas ele teve, ao contrário, que interpretar a vida da paixão como a natureza do homem para que o fenômeno da vida espiritual parecesse como extremos de *superbia*. De acordo com essa concepção, deve-se estudar a natureza genérica do homem nos termos das paixões humanas; os objetos das paixões não são objetos legítimos de inquirição. (VOEGELIN, 2000, p. 234).

Uma vez que a condição humana [...] é a da Guerra de uns contra os outros, cada qual governado por sua própria Razão, e não havendo algo que o homem possa lançar mão para ajuda-lo a preservar a própria vida contra os inimigos, todos têm direito a tudo, inclusive ao corpo alheio. Assim, perdurando esse Direito de cada um sobre todas as coisas, não poderá haver segurança para ninguém (por mais forte e mais sábio que seja), de viver durante todo o tempo que a Natureza permitiu que vivesse. *O esforço para obter a Paz, durante o tempo em que o homem tem esperança de alcançá-la, fazendo, para isso, uso de ajudas e vantagens da Guerra, é uma Norma ou Regra geral da Razão. A primeira parte dessa Regra encerra a Lei fundamental da Natureza, isto é, procurar a Paz e segui-la. A segunda, o sumo do Direito da Natureza, que é o defendermo-nos por todos os meios possíveis.* Da Lei fundamental da Natureza, que ordena aos homens que procurem a Paz, deriva esta segunda Lei: *o Homem deve concordar com a renúncia de seus Direitos a todas as coisas, contentando-se com a mesma Liberdade que permite aos demais, em medida em que considere a decisão necessária à manutenção da Paz e em sua própria defesa.* Se cada qual fizer tudo o que tem Direito, reinará a Guerra entre os homens. Entretanto, se todos, conjuntamente, não renunciarem ao Direito, não haverá Razão para que alguém se prive daquilo a que tem Direito, pois isso significaria oferecer-se como Presa (ao que ninguém é obrigado) e não dispor-se à Paz. Diz o Evangelho: *Não faça aos outros o que não queres que te façam* e essa é a Lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.* (HOBBS, 2014, p. 99-100).

Esse é o contraponto fundamental à filosofia clássica e à moral Cristã. E Voegelin (2000, p. 235) replica o argumento de Hobbes da seguinte forma:

A ética Aristotélica começa pelas propósitos de ação e explora a ordem da vida humana nos termos da ordenação de todos os atos em direção a um propósito maior, o *summum bonum*, “como é falado nos livros dos velhos filósofos da moral.” Com o *summum bonum*, porém, desaparece a fonte de ordem da vida humana; e não apenas da vida do indivíduo, mas também da

sociedade; pois, como você se lembrará, a ordem da vida da comunidade depende da *homonoia*, no sentido aristotélico e Cristão, a participação no *nous* comum. Hobbes, portanto, encara o problema de construir a ordem na sociedade a partir de indivíduos isolados que não se orientam a um propósito comum, mas movem-se apenas por suas paixões individuais (VOEGELIN, 2000, p.234-235, tradução nossa)¹¹

A felicidade humana, para Hobbes, é um progresso contínuo de desejo de um objeto para outro. Coloca-se então a inclinação geral de todos os homens a um perpétuo e incansável desejo pelo poder, que cessa somente na morte. Uma multidão de homens não é uma comunidade, mas um campo aberto de poder que leva à competição de uns contra os outros. A busca original de poder é agravada com a desconfiança do competidor e pelo desejo de glória em suplantar o outro.

Porém, a paixão agravada pela comparação é orgulho. E esse orgulho pode assumir várias formas, e o mais importante para a análise de Hobbes era o orgulho de ter aspirações divinas, ou geralmente estar de posse de verdades indubitáveis. Tal orgulho em excesso é loucura. Se essa loucura tornar-se violenta e os que possuem tal aspiração tentarem impô-la aos outros, o resultado na sociedade será catastrófico.

Como Hobbes não reconhece as fontes de ordenação da alma, a inspiração pode ser exorcizada somente por uma paixão que é ainda maior que o orgulho de ser um paracleta, o medo da morte. A morte é o maior mal, e se a ordem da sociedade não pode se ordenar pelo *summum bonum*, ela deverá motivar-se pelo medo do *summum malum*. Do medo mútuo nasce a vontade de submeter-se ao governo pelo contrato social. Os contratantes não criam um governo que os representa como seres individuais; no contrato social eles deixam de ser pessoas que se auto governam e juntam seus poderes em uma nova pessoa, a comunidade, e o titular dessa nova pessoa, seu representante, é o Soberano (VOEGELIN, 2000, p. 236).

Esse conceito permite a Hobbes separar o reino visível de palavras e

¹¹ Original: "Aristotelian ethics starts from the purposes of action and explores the order of human life in terms of the ordination of all actions toward a highest purpose, the *summum bonum*; Hobbes, on the contrary, insists that there is no *summum bonum*, "as is spoken of in the books of the old moral philosophers." With the *summum bonum*, however, disappears the source of order from human life; and not only from the life of individual man, but also from life in society; for, as you will remember, the order of the life in community depends on *homonoia*, in the Aristotelian and Christian sense, that is, on the participation in the common *nous*. Hobbes, therefore, is faced with the problem of constructing an order of society out of isolated individuals who are not oriented toward a common purpose but only motivated by their individual passions" (VOEGELIN, 2000, p.234-235)

ações representativas do reino invisível dos processos da alma, com a consequência de que as ações e palavras visíveis, que devem sempre ser aquelas proferidas por um ser humano definido e físico, possam representar a unidade de processos psíquicos que surge da interação de almas humanas. O estilo da construção é magnífico. Se a natureza humana é tida como nada a não ser existência passional, desmunidas de fontes ordenadoras da alma, o horror da aniquilação será, de fato, a paixão que compele à submissão da ordem. Se o orgulho não pode se curvar à *Dike*, ou ser redimida pela graça, deve ser quebrada pelo Leviatã, que é o rei de todos os filhos do orgulho. O rei do orgulho deve quebrar o *amor sui* que não pode ser aliviado pelo *amor Dei* (VOEGELIN, 2000, p. 237).

Com Hobbes, então, nasce o conceito moderno de Estado, que reprime a busca pela verdade da alma e reduz o ser humano a suas paixões. Como colocou-se anteriormente, o secularismo seria inevitável. Contudo, há ainda um componente de suma importância que não se abordou a contento, o cientificismo, fruto direto de visões gnósticas do mundo.

4.3 DO CIENTIFICISMO ILUMINISTA

As reflexões sobre a civilização ocidental como um curso histórico que se move inteligivelmente em direção a um fim levantou uma questão espinhosa: Voegelin (2000, p. 193) diz que começa, no século XVIII, um contínuo fluxo de literatura a respeito do declínio ocidental; e, quaisquer erros apontados em um argumento ou outro, não põem a perder as justificativas levantadas. Por outro lado, o mesmo período é caracterizado por uma vitalidade exuberante nas ciências, na tecnologia, no controle material do meio-ambiente, no aumento populacional, no padrão de vida, na saúde e no conforto, na educação em massa, na consciência e responsabilidade social; e novamente, quaisquer erros apontados, não se pode negar que os progressistas têm certa razão. Mas como poderia, então, uma civilização avançar e declinar ao mesmo tempo?

A especulação gnóstica superou a incerteza da fé retrocedendo da transcendência e dotando o homem e seu campo de ação intramundano com o significado da completude escatológica. Na medida em que essa imanização

progrediu experimentalmente, a atividade civilizacional tornou-se um trabalho místico de auto salvação (VOEGELIN, 2000, p. 193).

A força espiritual da alma – que no Cristianismo se devotou à santificação da vida – poderia agora ser desviada para uma mais apelativa, tangível e, acima de tudo, mais fácil criação do paraíso terrestre. Nietzsche expressou a natureza dessa diversão demoníaca quando levantou a questão de por que alguém deveria viver a embaraçosa condição de um ser que necessita do amor e da graça de Deus. “Ame-se a si próprio pela graça” foi sua solução – “então você não mais precisará de Deus, e você poderá viver todo o drama da Queda e Redenção até o fim em si mesmo”. E como pode esse milagre ser alcançado, esse milagre da auto salvação, e como essa redenção estendendo a graça a si mesmo? A grande resposta histórica outorgou-se pelos sucessivos tipos de ação gnóstica que fizeram da civilização moderna o que ela é. Trabalhou-se o milagre sucessivamente pela literatura e pelas artes que asseguraram a imortalidade da fama para o intelectual humanista, através da disciplina e do sucesso econômico que certificava a salvação ao santo puritano, pelas contribuições civilizacionais dos liberais e progressistas, e, finalmente, pela ação revolucionária que estabelecerá o *millennium* comunista ou de outro tipo de gnosticismo. O gnosticismo, portanto, libertou as forças humanas para a construção de uma civilização porque aplicou-se à atividade intramundana o *premium* da salvação. (VOEGELIN, 2000, p. 194).

O resultado histórico foi estuendo. Os recursos humanos que vieram à tona sob tal pressão foram em si uma revelação, e sua aplicação ao trabalho civilizacional produziu um espetáculo verdadeiramente magnífico da sociedade progressista ocidental. Não importa o quão factuais sejam os argumentos superficiais, o amplamente difundido credo de que a civilização moderna é civilização no sentido preeminente é experimentalmente justificado; a dotação com o significado da salvação fez do crescimento do ocidente, de fato, um apocalipse da civilização. (VOEGELIN, 2000, p. 194).

No espetáculo apocalíptico, porém, há uma sombra; pois a brilhante expansão acompanha-se de um perigo que cresce juntamente com o progresso. A natureza desse perigo tornou-se aparente na forma da ideia de salvação imanente assumida no gnosticismo de Comte. O fundador institucionalizou o *premium* nas contribuições civilizacionais até o ponto em que garantiu imortalidade pela

preservação do contribuinte e seus feitos na memória do ser humano. Proveu graus honoríficos de imortalidade, e a maior honra seria a recepção no calendário dos santos positivistas. Mas o que deveria nessa ordem das coisas acontecer com os homens que preferissem seguir a Deus à Comte. Estes deveriam ser colocados no inferno do esquecimento social. A ideia merece atenção. Aqui está um gnóstico paracético colocando-se a si próprio o “Último Julgamento” imanente do ser humano, decidindo pela imortalidade ou aniquilação de cada um.

A morte do espírito é o preço do progresso. Nietzsche revelou esse mistério do apocalipse ocidental quando anunciou que Deus estava morto e que Ele fora assassinado. Esse assassinato gnóstico é constantemente cometido pelos homens que sacrificam Deus à civilização. Quanto mais fervorosamente todas as energias humanas lançam-se para dentro do grande empreendimento da salvação por meio da ação intramundana, mais para longe da vida do espírito movem-se os seres humanos. E já que a vida do espírito é a fonte de ordem no homem e na sociedade, o sucesso de uma civilização gnóstica é a causa de seu declínio. (VOEGELIN, 2000, p.195, tradução nossa).¹²

Portanto, uma civilização pode, de fato, avançar e declinar ao mesmo tempo, mas não para sempre. Há um limite para o qual esse processo ambíguo se direciona; esse limite é alcançado quando um secto ativista que representa a verdade gnóstica organiza um império sob suas normas. Totalitarismo, definido como o governo existencial de ativistas gnósticos, é a forma final da civilização progressista. (VOEGELIN, 2000, p.195)

Percebe-se, então, um progresso estupendo no campo das ciências naturais. Para Voegelin (2000, p. 92), tal progresso deu-se por meio de uma deturpação do significado da própria ciência. Esse esplêndido desdobramento no início da Era Moderna levou à suposição de que os métodos usados nas ciências matemáticas possuíam algum tipo de virtude inerente e todas as outras ciências alcançariam sucesso comparável se seguissem o exemplo e aceitassem esses métodos como modelos. Tal crença infantil tornou-se perigosa combinada com uma

¹² Original: “The death of the spirit is the price of progress. Nietzsche revealed this mystery of the Western apocalypse when he announced that God was dead and that He had been murdered. This gnostic murder is constantly committed by the men who sacrifice God to civilization. The more fervently all human energies are thrown into the great enterprise of salvation through world-immanent action, the farther the human beings who engage in this enterprise move away from the life of the spirit. And since the life of the spirit is the source of order in man and society, the very success of a gnostic civilization is the cause of its decline” (VOEGELIN, 2000, p.195).

segunda falsa premissa, a de que os métodos das ciências naturais fossem o critério de relevância teórica em geral.

A partir da física Newtoniana e dos processos gnósticos do início da Era Moderna, tomou-se a ciência natural – daquilo que o homem pode conhecer por meio dos dados dos sentidos – como a própria ciência *lato sensu*. Passou-se à ideia iluminista de que só o que é perceptível aos dados dos sentidos é real. Deduz-se daí que nada além do perceptível existe na realidade. Como resultado, adequou-se o objeto ao método. A mudança de paradigma é facilmente observada nos escritos de René Descartes (2013, p. 49-50):

[...] não aceitar jamais alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e nada incluir em meus julgamentos senão o que se apresentasse de maneira tão clara e distinta a meu espírito que eu não tivesse nenhuma ocasião de colocá-lo em dúvida.

Seguiu-se, então, a asserção de que o estudo da realidade se qualificaria científico somente se utilizasse o método das ciências naturais. Essa última afirmação é a real fonte de perigo – e a razão pela qual tal assunto discute-se neste trabalho – pois subordina a relevância teórica ao método e, portanto, perverte o significado de ciência até então. A ciência é a busca da verdade concernente aos diversos reinos do ser. Relevante em ciência é o que quer que contribua para o sucesso dessa busca. Fatos são relevantes até o ponto em que conhecê-los contribua ao estudo da essência, e métodos são adequados enquanto sirvam como meio para tal fim. Objetos diferentes requerem métodos diferentes. Um cientista político que queira entender Platão não fará uso da matemática; um biólogo que estuda estrutura celular não utilizará princípios da hermenêutica. Isso pode soar trivial, mas tornou-se necessário elaborar o óbvio. (VOEGELIN, 2000, p. 97).

A fim de obter conhecimento, deve-se, portanto definir o objeto e somente então, aplicar o método condizente e possível gerador de conhecimento, i.e., a ciência. Parece deveras desnecessário especificar tais rudimentos, mas frente ao desvario cientificista atual, não há outra opção. Olavo de Carvalho (2012, p. 86-87) elabora o ponto:

[...] não é o objeto que determina o método, mas o método determina o objeto. Dito de outro modo, o campo de uma ciência não corresponde a um

conjunto de seres, coisas ou fatos objetivamente distintos, separados dos outros por fronteiras reais, mas simplesmente ao conjunto dos temas que se revelem mais dóceis aos métodos dessa ciência, quaisquer que sejam estes e pouco importando de onde tenham surgido. Assim, por exemplo, a psicologia moderna pode prosseguir imperturbavelmente seu trabalho sem ter a menor ideia do que seja a “psique” e sem saber ao menos se ela existe. A diversidade de opiniões nesse tópico abre-se num leque que vai de Carl-G. Jung, para o qual tudo no mundo é psique, até B. F. Skinner, segundo o qual não existe psique nenhuma e tudo o que chamamos por esse nome são aparências enganosas de certos mecanismos neurológicos. Qual é então o objeto da psicologia? Não há outra maneira de defini-lo senão como “qualquer coisa que os psicólogos estudem”.

Se a adequação do método mede-se não por sua utilidade ao propósito da ciência e, pelo contrário, o uso de um método específico é tido como critério de ciência, então o significado de ciência como o estudo confiável da estrutura da realidade, como a orientação teórica do homem no mundo e o grande instrumento da compreensão do homem de sua posição no universo está perdido.

Como consequência, todas as proposições relativas a fatos promover-se-ão à dignidade da ciência, a despeito de relevância, desde que resultem do correto uso do método. E já que o oceano de fatos é infinito, uma expansão prodigiosa da ciência no sentido sociológico torna-se possível ao empregar tecnicistas científicos que produzem uma fantástica acumulação de conhecimento irrelevante por meio de imensos “projetos de pesquisa”. Projetos esses cuja característica mais interessante é o desperdício de tempo e dinheiro em suas confecções (VOEGELIN, 2000, p. 90).

Otto Maria Carpeaux (2014, p. 79-80) retratou muito bem essa mudança de paradigmas em sua obra “Caminhos para Roma”:

A cosmovisão do homem medieval, ancorada no dogma da Igreja Católica, via o mundo, espacialmente, como uma catedral que da Terra tende ao Céu e, temporalmente, como um drama que abrange o Céu e a Terra.

O mundo estava construído como uma catedral que dos fundamentos da matéria inanimada vai ascendendo sobre os níveis das plantas e dos animais até chegar ao homem, a partir do qual transpõe os coros dos anjos até culminar no florão denominado Deus. Não é, decerto, alvenaria morta, e sim, em cada um dos seus membros, uma construção viva que tende ao alto em direção a Deus e em que se ondeia, para cima e para baixo, vida eterna: do Céu à Terra descem os anjos, como mensageiros de Deus junto aos homens, e, mensageiros da humanidade junto a Deus, nostálgicos apressam-se os santos em direção ao Céu.

A história universal era um poderoso drama. Começava com a queda dos anjos rebeldes, continuava-se na criação do mundo e do homem, no pecado original e nas histórias da Antiga Aliança, tinha seu ponto culminante na redenção pela encarnação de Deus, e seguia adiante através de crepusculares longinquidades futuras até à aparição do Anticristo, ao fim da história humana com o Juízo Final e ao fruto de uma vida nova na Jerusalém celeste.

[...] E assim gememos sob os efeitos dos novos dogmas do dia. Pois hoje também existe uma dogmática. A igreja de onde ensinam chama-se ciência. Ela venera como santos certos experimentadores, médicos e estatísticos e acredita-se capaz de milagres, milagres da técnica e da economia, mas não redimiou ninguém até o momento.

O físico Wolfgang Smith (2014, p.30) parece concordar com Carpeaux ao expor que:

Houve uma época em que se pensava na ciência como uma simples descoberta de fatos. É simplesmente um fato, pensava-se, que a Terra gira em torno do Sol, que força é igual a massa vezes aceleração ou que um elétron e um pósitron interagem para produzir um fóton. Era como se os fatos “dessem em árvores” e precisassem apenas ser “colhidos” pelos cientistas. Ao longo do século XX, entretanto, descobriu-se que esse pressuposto habitual não era realmente sustentável. Revelou-se que os fatos e teorias não podem, enfim, ser separados; que “os fatos estão carregados de teorias”, como dizem os pós-modernistas”. A velha ideia de que os cientistas primeiro acumulam fatos e então constroem teorias para explicá-los mostrou-se uma simplificação exagerada. Por trás de cada cientista, há necessariamente um paradigma – um “mito”, pode-se dizer – que determina o que é e o que não é reconhecido como fato.

Descartes duvida da própria realidade. Coloca o ser humano em primeiro plano em um universo que consiste de dados dos sentidos. A simples afirmação de que “só o que for cientificamente (referencia às ciências naturais) comprovado pode ser considerado verdadeiro” é um paradoxo em si, pois essa mesma afirmação não pode ser comprovada “cientificamente” (CARVALHO, 2013).

[...] Descartes, que professava colocar tudo em dúvida, jamais mostrou duvidar por um só instante do seu desejo sincero e honesto de descobrir a verdade. Ele proclama esse desejo com uma certeza absoluta e faz dele, explicitamente, o motor de sua vida. (CARVALHO, 2013).

O erro é tão infantil que críticas a respeito provocam risos, tamanha a obviedade da falácia. Chesterton (2014, p. 156), com humor sagaz, arremata:

A manifesta verdade é que no momento em que qualquer assunto passa pela mente humana, ele está, por fim e para sempre, corrompido para todos os propósitos da ciência. Tornou-se uma coisa irremediavelmente misteriosa e infinita; o mortal assume a imortalidade. Até aquilo que chamamos de desejos materiais são desejos espirituais, porque são humanos. A ciência consegue analisar uma bisteca suína e dizer quanto dela é fósforo e quanto é proteína; mas a ciência não consegue analisar qualquer desejo humano por uma bisteca, e dizer o quanto desse desejo é fome, o quanto é hábito, o quanto é ansiedade e o quanto é um assombroso amor pelo belo. O desejo do homem por uma bisteca permanece literalmente tão místico e etéreo quanto seu desejo pelo Paraíso. Todas as tentativas, portanto, no sentido

de uma ciência dos assuntos humanos, de uma ciência da História, de uma ciência do Folclore, de uma ciência da Sociologia, são, pela própria natureza, não só impossíveis como também insanas.

Wiker (2015, p. 24) em uma crítica hilária ao ceticismo Cartesiano, expõe o cientificismo ao ridículo:

O ceticismo é um tipo de desordem intelectual que geralmente afeta os bem nutridos e os bem estudados. Ninguém que está realmente com fome está preocupado se é possível saber se o hambúrguer suculento à sua frente é real ou não. [...] Imagine um fazendeiro, vagando, perdido por aí em seus próprios pensamentos, atormentado pela ideia de que ele pode não saber o que é uma vaca em si. Ele está imerso demais na realidade para se colocar essa questão. A vaca precisa ser ordenhada e não há tempo para questionar as tetas.

E, referindo-se diretamente a Descartes, anuncia:

É claro que esse absurdo não pode ter sido dito perto da hora do almoço. Em todo caso, a realidade foi quem disse a última palavra à imaginação de Descartes: ele morreu de gripe. Eu sei o quão difícil é pensar quando estou gripado. Talvez ele, vítima de seu próprio postulado, tenha deixado de pensar por uns poucos instantes... poucos e fatais! *Non cogito, non ergo sum* (WIKER, 2015, p. 29).

Na realidade, a torpe visão cientificista aliada a credos gnósticos não foi assim tão engraçada. A interpretação escatológica da história resulta em uma falsa pintura da realidade, e erros a respeito da estrutura da realidade têm consequências práticas quando a falsa concepção é tomada como base para a ação política. A certeza gnóstica do conhecimento acerca do futuro implica necessariamente em uma falsa interpretação do presente. A realidade é, na melhor das hipóteses, reduzida, e o especulador criará sua própria interpretação de mundo.

4.3.1 Da criação de sistemas

O primeiro perigo do gnosticismo é a destruição da verdade da alma. O segundo é intimamente ligado a este. A verdade do gnosticismo é viciada pela falaciosa imanização do *eschaton* Cristão. Essa falácia não é simplesmente um erro teórico concernente ao significado do *eschaton*, cometido por um pensador ou outro. Na base dessa falácia, pensadores gnósticos, líderes e seguidores interpretam uma sociedade concreta e sua ordem como um *eschaton*, e, ao ponto em que aplicam

sua construção falaciosa à problemas sociais concretos, eles representam de forma errada a estrutura da realidade imanente. Como já dito antes, a interpretação escatológica da história resulta em uma falsa pintura da realidade, e erros a respeito da estrutura da realidade têm consequências práticas nefastas quando a falsa concepção é tomada como base para a ação política (VOEGELIN, 2000, p. 223).

A representação da construção cientificista adstrita à especulação gnóstica pode-se melhor contemplar em duas obras do pintor e maçom William Blake. Na primeira, vê-se Deus, o Grande Arquiteto do Universo, ao criar o mundo.

Figura 1 – Ancient of Days



Fonte: William Blake (Google Imagens).

Nesta segunda imagem, intitulada “*Newton’s First Law of Motions*”, exhibe-se um homem que, sobre um papel que sai de sua própria cabeça, cria um mundo para si. O novo mundo não é a realidade, mas uma construção sobre a qual, quando o “arquiteto” levantar-se e pôr-se a caminhar, tropeçará e cairá:

Figura 2 - Newton's First Law of Motion.



Fonte: William Blake (Google Imagens).

Para que consiga construir seu sistema, o especulador gnóstico, por meio dos artifícios falaciosos já mencionados no item 4.2.1, não só não colocará seu sistema sob escrutínio filosófico, mas ignorará ou – até mesmo – proibirá expressamente a possibilidade de questionamentos acerca de pontos importantes de suas idealizações. Um dos exemplos mais gritantes observa-se nos escritos de Karl Marx.

Marx é um especulador gnóstico. Ele constrói sua ordem do ser como um processo da natureza completo em si mesmo. A natureza é um estado de evolução e, no curso de seu desenvolvimento, originou o homem. No desenvolvimento da natureza dá-se ao homem um papel especial. Este ser, que é ele próprio natureza, coloca-se contra ela e a auxilia em seu desenvolvimento por meio do trabalho humano – o qual em sua mais alta forma é a tecnologia e a indústria baseadas nas ciências naturais (VOEGELIN, 2000, p. 262).

[...] na medida em que, para o homem socialista, *toda a assim denominada história mundial* nada mais é do que o engendramento do homem mediante o trabalho humano, enquanto o vir a ser da natureza para o homem, então ele tem, portanto, a prova intuitiva, irresistível, do seu *nascimento* por meio de si mesmo, do seu *processo de geração*. (MARX, 2010, p.114).

O propósito de sua especulação é fechar o processo em relação ao ser transcendente e afirmar que o homem cria a si próprio. Ele o faz ao afirmar que a “natureza” é o ser que tudo inclui, a natureza como oposta ao homem, e a natureza do homem no sentido de *essentia*. O jogo de palavras atinge seu clímax em uma

frase que pode passar despercebida: “Um ser que não tem sua natureza fora de si não é um ser natural; não participa no ser da natureza.” (VOEGELIN, 2000, p.262).

Em conexão com essa especulação o próprio Marx (2010, p.113) levanta a questão de que tipo de objeção teria o “ser individual”:

A criação é, portanto, uma representação (Vorstellung) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (Durchsichselbstsein) da natureza e do homem é inconcebível para ele porque contradiz todas as palpabilidades da vida prática.

O homem individual irá, voltando de geração em geração em busca de sua origem, levantar a questão da criação do primeiro homem. Marx introduzirá o argumento do regresso infinito e, a tais questões baseadas na experiência tangível de que o homem não existe por si, replicará (VOEGELIN, 2000, p. 262).

Só posso responder-te: a tua pergunta é, ela mesma, um produto da abstração. Pergunta-te como chegas àquela pergunta; interroga-te se a tua pergunta não ocorre a partir de um ponto de vista ao qual eu não posso responder porque ele é um ponto de vista invertido. Pergunta-te se aquele progresso como tal existe para um pensar racional. Se tu perguntas pela criação da natureza e do ser humano, abstrais, portanto, do ser humano e da natureza. (MARX, 2010, p.114).

A natureza e o homem são reais apenas como Marx os constrói em sua especulação. Se o questionador colocar a possibilidade da sua não existência, Marx não poderia provar que eles existem. Na realidade, a construção colapsaria com o questionamento. E o que Marx faz a respeito? (VOEGELIN, 2000, p. 263).

Digo-te eu, agora: se renuncias à tua abstração, também renuncias à tua pergunta [...] Não penses, não me perguntes, pois, tão logo penses e perguntes, tua abstração do ser e da natureza e do homem não tem sentido algum. (MARX, 2010, p.114).

Se o questionador for insistente, Marx diz que ele teria de pensar em si mesmo como não existente. – mesmo que, no próprio ato de questionar, ele é. O homem individual logicamente não é obrigado a aceitar o silogismo Marxista e pensar em si mesmo como não existente porque ele está ciente do fato de que ele não existe de si mesmo. Quando o “homem socialista” fala, o homem deve permanecer em silêncio (VOEGELIN, 2000, p. 263).

Percebe-se com clareza que esta nova “filosofia” difere enormemente daquela de Platão e Aristóteles. Recordando o que já se colocou no item 1.4, ao relatar o questionamento de Fedro a Sócrates, em que este descreve as características de um verdadeiro pensador. Sócrates diz que o termo “sophos” (aquele que sabe) seria excessivo para tal empreendimento, pois esse atributo só pode aplicar-se a Deus. No entanto pode-se chamá-lo de “filósofo”. Portanto, o conhecimento verdadeiro é reservado a Deus, o homem finito só pode ser o amante do conhecimento, não ele próprio aquele que sabe. No significado da passagem, o amante do conhecimento que pertence somente a Deus – o filósofo – torna-se um Teófilo, o amante de Deus. O movimento gnóstico corrompe o sentido de filosofia. O arquétipo é claro na construção Hegeliana.

[...] A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho. (HEGEL, 2014, p. 25).

As expressões “filosofia” e “ciência”, no original em alemão, escreveram-se “Liebe zum Wissen” e “wirkliches Wissen”. Traduzir-se-iam para a Língua Portuguesa como “amor pelo conhecimento” e “verdadeiro conhecimento”. Se traduzirmos novamente para o original grego, teremos “*philosophia*” e “*gnosis*”. Está-se diante de uma perversão simbólica que propõe um sistema que “avançará” da filosofia à gnose (VOEGELIN, 2000, p. 272).

O filósofo surge do amor pelo ser; é o empreendimento amoroso do homem em perceber a ordem do ser e a tentativa de sintonizar-se a ele. A gnose deseja o domínio sobre o ser; a fim de estabelecer seu controle sobre o ser, o gnóstico constrói seu sistema. A construção de sistemas é uma forma gnóstica de raciocínio, não filosófica. Mas o pensador somente pode dominar o ser se sua construção conseguir contê-lo. Todavia, a própria construção do sistema dá-se no ser. O ser contém a construção, e não o contrário. Enquanto o ser não puder ser penetrado pela cognição finita do homem, a construção do sistema é impossível. Se o especulador insistir, deve primeiramente eliminar essas inconveniências (VOEGELIN, 2000, p. 273).

Nas palavras de Hegel (2014, p. 32): “[...] Segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema -, tudo decorre de

entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito”.

As condições formularam-se matematicamente: se o ser é a um só tempo substância e sujeito, a verdade pode ser apreendida no sujeito. Mas, devemos perguntar se substância e sujeito são mesmo idênticos. Hegel dispensa essa questão ao declarar que a verdade de sua “concepção” se prova “pela apresentação do próprio sistema”. Se, portanto, eu construir um sistema, a verdade de sua premissa estabelece-se. A possibilidade de construir-se um sistema sobre uma falsa premissa não se considera. O sistema justifica-se por sua construção (VOEGELIN, 2000, p. 273)

A mesma tentativa de subversão simbólica da filosofia é observada com clareza na construção de Augusto Comte (1848, p. 91):

O conjunto de nossa evolução mental, e sobretudo o grande movimento realizado no ocidente europeu, desde Descartes, e Bacon, não deixam, pois, de ora avante, outra saída possível senão a de construir enfim, após tantos preâmbulos necessários, o estado verdadeiramente normal da razão humana, proporcionando ao espírito positivo a plenitude e a racionalidade que ainda lhe faltam, de maneira a estabelecer, entre o gênio filosófico e o bom senso universal, uma harmonia que até aqui não havia podido suficientemente existir. Ora, estudando estas duas condições simultâneas, de complemento e de sistematização, que a ciência real deve hoje preencher para elevar-se à dignidade de verdadeira filosofia, não se tarda em reconhecer que finalmente coincidem. De um lado, com efeito, a grande crise inicial da positividade moderna só deixou fora do movimento científico propriamente dito as teorias morais e sociais, que ficaram desde então em irracional insulamento, sob o estéril domínio do espírito teológico-metafísico; era, pois, em trazê-las, ao estado positivo que devia consistir, sobretudo em nossos dias, a última prova do verdadeiro espírito filosófico, cuja extensão sucessiva a todos os outros fenômenos fundamentais já se achava bastante esboçada. Mas, por outro lado, esta última expansão da filosofia natural tendia espontaneamente a logo sistematizá-la, constituindo o único ponto de vista, quer científico, quer lógico, que possa dominar o conjunto de nossas especulações reais, sempre necessariamente redutíveis ao aspecto humano, isto é, social, único suscetível de ativa universalidade. Tal é o duplo objetivo filosófico da elaboração fundamental, ao mesmo tempo especial e geral, que ousei empreender no começo deste discurso: os mais eminentes pensadores contemporâneos julgam-na assim assaz realizada para já ter assentado as verdadeiras bases diretas da completa renovação mental projetada por Bacon de Descartes, mas cuja execução decisiva estava reservada ao nosso século.

Percebe-se, portanto, que as construções de sistemas gnósticos não são apenas “não filosóficas”, mas antifilosóficas na essência. Daí a diferença essencial entre filosofia e ideologia.

Originada propositadamente de um grupo, a ideologia tem finalidade prática, especialmente finalidades políticas e político-sociais – enquanto a Filosofia empírica, adquirida no decorrer da vida, não tem finalidade dirigida por terceiros, nascendo e desenvolvendo-se naturalmente como necessidade e fruto da existência humana. A ideologia, executora de intenções de terceiros, é fabricação humana, é artificial, afasta a ciência, a reflexão, a crítica, a tomada de consciência e a Filosofia. Por ser simplesmente imposição da vontade de pessoas para a vontade de outra pessoa, a ideologia exige muito pouco tempo para ser comunicada e recebida, enquanto que a Filosofia popular e empírica requer muito tempo e grande parte da vida da pessoa para ser conseguida. Por causa de suas finalidades, a ideologia nega a pesquisa, a reflexão e a vida especulativa, sendo fruto da vontade e do voluntarismo, enquanto a Filosofia empírica, ao contrário, está aberta à pesquisa, para a reflexão, para a Filosofia científica e para as ciências, sendo fruto da inteligência, ainda que de modo inconsciente e popular (TOBIAS, 2015, p. 29-30).

Enquanto a filosofia desenha-se como um amor pelo saber, a gnose de tudo sabe. O passado, o presente, o futuro, a natureza em si, são objetos da gnose. O especulador gnóstico não é filosófico, mas antifilosófico. Ainda pode-se defini-lo como filodoxo, aquele que propõe sua opinião sem qualquer escrutínio ou compromisso com a verdade, mas com intenções meramente retóricas que objetivam uma conquista de poder.

Avança-se agora a uma das mais importante características gnósticas, a visão escatológica do paraíso imanente, que é causa da percepção distorcida da realidade.

4.4 DO PARAÍSO IMANENTE

Deve-se observar agora um ponto fulcral no pensamento de Voegelin, o programa dos revolucionários para a organização da sociedade depois que o velho mundo se transformar pelos seus esforços. Como regra, gnósticos não são muito explícitos nesses pontos. O novo mundo transfigurado deve ser livre dos males do velho mundo, e a descrição será, portanto, simplesmente indulgenciar-se em negações das calamidades presentes.

O “vislumbre” da Glória de Sião é uma categoria da descrição gnóstica que reflete mais que uma simples propaganda. O vislumbre revelará tipicamente um estado de prosperidade e abundância, um mínimo da trabalho, e abolição da compulsão estatal e – para o divertimento dos santos – deve-se dar algum castigo aos membros da antiga classe alta. Para além desses vislumbres, a descrição

desaparece. Os melhores pensadores gnósticos, como Marx e Engels, justificam sua reticência com o argumento de que não poderiam dizer muito sobre instituições transfiguradas porque não há experiência presente de relações sociais sob a condição do homem com a natureza transfigurada. Felizmente, há um documento puritano concernente à organização do novo mundo, na forma de *Queries* dirigido por um grupo de homens da quinta monarquia para Lord Fairfax (VOEGELIN, 2000, p. 208).

Em 1649 a revolução gnóstica alcançara um estágio parecido com o da Revolução Russa quando Lenin escreveu “próximas tarefas”. A resposta diz que os Santos deveriam associar-se em sociedades de igreja de acordo com a via congregacional; quando crescessem, deveriam combinar-se em assembleias ou parlamentos de acordo com a via presbiteriana. E então “Deus os dará autoridade e poder sobre as nações e os reinos do mundo.” Já que este será um reino espiritual, não poderá ser estabelecido pelo poder humano. O próprio espírito reunirá as pessoas. (VOEGELIN, 2000, p. 208).

Voegelin (2000, p. 208) diz que isso soa comparativamente inofensivo e harmônico, o pior que pode acontecer será alguma desilusão quando o Espírito chegar ao tempo de animar o novo mundo. Mas o caso não é tão inofensivo assim. Os santos apresentaram seu *Queries* ao General do Exército e ao Conselho de Guerra. Sob essas condições, a fórmula Deus dará aos Santos “autoridade para governar as nações e os reinos do mundo” soa perturbadora. Quais seriam essas nações? São as mesmas nações do velho mundo? Mas, nesse caso, nós não estaríamos no novo mundo, mas no velho. E se estivéssemos no novo, sobre quem os Santos governariam além de si mesmos? A similaridade com a ditadura do proletariado é assombrosa.

É a formação da ideologia em contraponto à filosofia. O sonho gnóstico impede a visão clara da estrutura do ser.

A natureza humana sofre irremediavelmente com certas falhas [...] Por ser o homem imperfeito, uma ordem social perfeita jamais pode ser criada. Por conta do desassossego humano, a humanidade pode se rebelar caso sujeita a qualquer dominação utópica, e vir a explodir novamente em um descontentamento violento – ou terminar enfadada. Objetivar a utopia é terminar em desastre [...]. (KIRK, 2014, p. 108).

Ao analisar novamente a reforma puritana, vê-se que dois tipos de verdade lutam por representação, ambas dizem-se Cristãs, mas são radicalmente diferentes. Os membros do parlamento devem representar os santos e as comunidades do novo reino, e o velho grupo do governo deve ser eliminado. Que direito têm homens meramente mundanos para governar? Como pode haver o reino dos santos se eleitores mundanos elegem o governo? (VOEGELIN, 2000, p. 210).

Não é necessária nenhuma interpretação. A ordem histórica é quebrada pelo aparecimento de um movimento que não pertence a este mundo. Os males do mundo não podem ser reformados por processo legislativo; defeitos na máquina governamental não se podem concertar por mudanças na constituição. Diferenças de opinião não podem ser apaziguadas por compromisso. Este mundo é escuridão e deve dar lugar a uma nova luz. Portanto, uma coalisão de governos é impossível (VOEGELIN, 2000, p. 210).

Tudo isso se daria pela chegada do espírito, ou, como dizem os gnósticos atuais, pela dialética da história. Mas, no procedimento político, têm-se uma revolução armada. Se os representantes da velha ordem não desaparecerem com um sorriso no rosto, eles serão “purgados”. O novo reino será universal tanto em substância quanto em sua reclamação ao domínio, estender-se-á a todas as pessoas e coisas universalmente. A revolução gnóstica tem por objetivo o monopólio da representação existencial. Os santos podem prever que o universalismo de sua causa não se aceitará sem luta, mas que o mundo da escuridão produzirá uma aliança igualmente universal contra eles. Os santos deverão combinar-se contra os poderes anticristãos do mundo. Os dois mundos que devem seguir um ao outro cronologicamente, tornar-se-ão, na realidade histórica, dois exércitos engajados no extermínio um do outro. Do misticismo gnóstico dos dois mundos emerge o padrão das guerras que dominaram o século XX. O universalismo do revolucionário gnóstico produz uma aliança universal contra ele. O verdadeiro perigo das guerras contemporâneas não está na extensão global determinada tecnologicamente no teatro da guerra; a verdadeira fatalidade vem do caráter das guerras gnósticas, que se dão entre mundos que tendem à mútua destruição (VOEGELIN, 2000, p. 211).

A revolução gnóstica tem com propósito uma mudança na natureza do homem e o estabelecimento de uma sociedade transfigurada. Já que este programa não pode ser realizado na realidade histórica, os revolucionários devem

institucionalizar seu sucesso parcial ou total na luta existencial por um compromisso com a realidade; e seja lá o que emergir desse compromisso – não será o mundo transfigurado antevisto pelo simbolismo gnóstico (VOEGELIN, 2000, p. 211).

4.4.1 Dos eixos teleológico e axiológico

A ideia de perfeição Cristã implica em aceitar que a natureza humana não encontra completude neste mundo, mas apenas pela *visio beatifica*, na natureza sobrenatural pela graça recebida na morte. Já que não há completude neste mundo, a vida Cristã na Terra toma sua forma especial da vida que virá, é moldada pela santificação da vida. Dois componentes, portanto, distinguem-se na ideia Cristã de perfeição. O primeiro é o do movimento em direção ao objetivo da perfeição, que é descrito pela expressão “santificação da vida.” Como é um movimento em direção a um objetivo este seria então o componente “teleológico”. O objetivo ao qual se dirige o movimento compreende-se como a maior perfeição; e já que este objetivo é o estado de mais alto valor, tem-se o componente “axiológico” (VOEGELIN, 2000, p. 298).

De acordo com os componentes descritos, há em princípio três possibilidades de derivação e os componentes podem imanizar-se em conjunto ou separadamente. Ao tipo teleológico, pertence o progressismo em todas as suas variantes. Quando esse componente imaniza-se, a maior ênfase dá-se no movimento para frente. Não se entende precisamente o objetivo; pode consistir em nada além de uma idealização deste ou daquele aspecto da situação, considerado valioso pelo pensador. As ideias de Kant ou de Condorcet encaixar-se-iam com perfeição. De acordo com a ideia Kantiana de progresso, o ser humano aproxima-se infinitamente de um objetivo de perfeição, a existência racional em uma sociedade cosmopolita (VOEGELIN, 2000, p. 299).

No segundo tipo, o axiológico, a ênfase é o estado de perfeição. As condições para uma ordem social perfeita descrevem-se em detalhes e formam uma imagem ideal, como a rascunhada por Thomas More em *Utopia* (VOEGELIN, 2000, p.199). “Entre os utopianos, onde tudo é de todos, um cidadão está sempre seguro de ter tudo de que necessita para viver bem, se os celeiros e os mercados estiverem abastecidos”(MORE, 2016)

Muito mais comuns são as pictografias de um estado final desejável que se resumem à negação de algum mal específico no mundo, como a pobreza, a doença, a morte, a necessidade de trabalho, problemas sexuais, além, é claro, da abolição da propriedade privada. Apesar de desenharem uma visão bastante completa da condição desejável, vagamente preocupam-se com os meios de trazê-la à realidade (VOEGELIN, 2000, p. 300).

O terceiro tipo, quando os dois componentes imanizam-se em conjunto, com a presença tanto da concepção de um objetivo final inteligível quanto dos métodos pelos quais se alcançará o *eschaton*, Voegelin (2000, p. 300) chama “misticismo ativista”. São movimentos que descendem primariamente de Comte e Marx. Este trecho da obra de Comte exemplifica o ponto:

De acordo com esta doutrina fundamental, todas as nossas especulações estão inevitavelmente sujeitas, assim no indivíduo como na espécie, a passar por três estados teóricos diferentes e sucessivos, que podem ser qualificados pelas denominações habituais de teológico, metafísico e positivo, pelo menos para aqueles que tiverem compreendido bem o seu verdadeiro sentido geral. O primeiro estado, embora seja, a princípio, a todos os respeito, indispensável deve ser concebido sempre, de ora em diante, como puramente provisório e preparatório; o segundo, que é, na realidade, apenas a modificação dissolvente do anterior, não comporta mais que um simples destino transitório, para conduzir gradualmente ao terceiro; é neste, único e plenamente normal, que consiste, em todos os gêneros, o regime definitivo da razão humana. (COMTE, 1848, p. 22).

As três possíveis variedades de imanização – teleológica, axiológica e ativista – não são meramente três tipos coordenados, mas relacionados uns aos outros dinamicamente. Em toda a onda de movimentos gnósticos as variedades progressistas e utópicas tenderão a formar uma ala política direitista, deixando uma boa quantidade de perfeição à evolução gradual e comprometida com a tensão entre o que se atinge e o ideal, enquanto a variedade ativista tenderá a formar uma ala política esquerdista, levando a ação violenta em direção a uma completa realização do reino da perfeição.

Vê-se que Voegelin não divide a arena política entre esquerda e direita, mas em transcendentalistas religiosos e filosóficos de um lado e sectários imanentistas totalitários e liberais de outro. A gnose ocorre tanto à direita quanto à esquerda do espectro político moderno, pois ambos os flancos são frutos dos ideais

de progresso do período Iluminista, conforme atesta José Guilherme Merquior (2014, p. 87):

O Iluminismo presenteou o liberalismo com o tema do progresso, principalmente teorizado pela economia clássica. Entre Hume e Smith, o Iluminismo escocês acrescentou à teoria de direitos de Locke e à crítica do despotismo por Montesquieu uma poderosa estrutura: uma nova explicação da história ocidental. Seu significado consistia no progresso mediante o comércio que prosperava na liberdade – na liberdade civil, individual, moderna.

A grande maioria dos exemplos de Voegelin recai sobre o que se convencionou chamar esquerda. Porém, isso ocorre porque os documentos dessa ala são extremamente auto-expressivos e exemplificativos. Porém, os libertários não escapam às críticas, tanto de Voegelin quanto de Russel Kirk (2014, p. 236):

[...] Os libertários sustentam – até onde aturam qualquer tipo de limitação – que o nexa da sociedade é o autointeresse, intimamente associado ao pagamento em dinheiro. [...] O libertário prossegue o seu caminho ilusório em direção a uma utopia do individualismo.

Nem mesmo a simbologia democrática escapa às críticas Voegelianas – e aqui há um ponto esclarecedor à pergunta que deu início a esta investigação – pois a imposição de instituições de representação elementar sem quaisquer conexões com a representação existencial consiste em agressão.

Um dano inescrupuloso a milhões de pessoas pelo mundo afora resultou de experiências constitucionais mal avaliadas, modeladas segundo o Ocidente. É urgente enfrentarmos os fatos. Nem todas as sociedades são boas, e a tentativa de imitar o tipo ocidental acarreta mudanças revolucionárias que só se podem trazer, talvez, através de meios dúbios... Temos que admitir que a democracia constitucional pode ser uma forma terrível de governo para um país africano ou asiático, ao passo que alguma forma de despotismo iluminado, autocracia ou ditadura militar podem ser a melhor, se acreditarmos que os governantes estão empregando esses meios para tentar criar uma boa sociedade. (VOEGELIN *apud* FEDERICI, 2011, p. 89).

A opinião aqui retratada encontra suporte em grande parte dos autores conservadores, entre eles, o próprio Kirk (2014, p. 251-252):

[...] Esperar que todo o mundo deva, e seja obrigado, a adotar instituições políticas características dos Estados Unidos – e que muitas vezes não funcionam muito bem dentro da própria casa – equivale a se permitir ter a mais irrealista das visões; ainda assim, essa parece ser exatamente a esperança e a expectativa de vários neoconservadores.

As distribuições de fiéis da direita para a esquerda serão em parte determinadas por equações pessoais como entusiasmo, temperamento e consistência, e talvez, mais importantemente, pela relação ao ambiente civilizacional no qual a revolução gnóstica se realiza. Não se pode esquecer que a sociedade ocidental não é toda moderna, mas que a modernidade cresce dentro dela, em oposição às tradições clássica e Cristã. Se não houvesse nada na sociedade a não ser o gnosticismo, o movimento para a esquerda seria irresistível porque ele segue a lógica da imanização, e teria sido consumado há tempos. De fato, as grandes revoluções do passado, após sua tendência lógica à esquerda, sossegaram a uma ordem pública que refletia o balanço das forças do movimento, juntamente com seus interesses econômicos e tradições civilizacionais (VOEGELIN, 2000, p. 302).

4.5 DA NATUREZA GNÓSTICA E DA FÉ METASTÁTICA

Finalmente, após a exposição do processo histórico que resultou na tentativa de redivinização do mundo, a imanização do *eschaton* descrita por Voegelin evidencia-se. Expôs-se a simbologia trinitária da qual Joaquim de Fiore articulou os símbolos que governam o debate político até contemporaneidade, passando pelos argumentos falaciosos que permitem a construção de sistemas. Pode-se agora verificar a verdadeira natureza da gnose.

A gnose acompanha o Cristianismo desde seu nascimento; seus traços são encontrados em São Paulo e São João. A heresia gnóstica sempre foi o grande oponente do Cristianismo nos primeiros séculos; Iranaeus pesquisou e criticou suas variantes em seu *Adversas Haereses*. Além do Cristianismo existiam ainda as gnoses islâmica, pagã e judia; e bem possivelmente a origem comum de todos esses braços gnósticos deverão ser procuradas no tipo experimental básico que prevalecia na área pré-Cristã da civilização Siríaca (VOEGELIN, 2000, p.190).

Em lugar algum, porém, a gnose assumiu a forma de uma especulação no significado da história imanente como ocorreu na Alta Idade Média; a gnose, não por necessidade interna, leva à construção falaciosa da história que caracteriza a modernidade desde Joaquim. Portanto, deve haver algum outro componente que leva a gnose especificamente à especulação histórica. Esse componente é a expansão civilizacional da sociedade ocidental na Alta Idade Média. É uma idade

nascente em busca de seu significado, um crescimento consciente que não aturará sua auto-interpretação como *senescence*. E, de fato, a auto dotação da civilização ocidental com significado seguiu de perto a expansão e a diferenciação. O crescimento espiritual do ocidente pelas ordens desde Cluny expressam-se da especulação de Joaquim na ideia do terceiro reino dos monges; Os primórdios do humanismo literário e filosófico expressaram-se na ideia de Dante e Petrarch de um Império Apolíneo, um Terceiro Reino de vida intelectual que sucede as ordens imperial espiritual e temporal; e , na era da razão, um Condordet concebeu a ideia de uma civilização do homem unificada na qual todos seriam intelectuais franceses. As carreiras sociais desses movimentos, por sua vez, mudaram com a diferenciação e a articulação da sociedade ocidental. Nas primeiras fases da modernidade os *townpeople* e os camponeses em oposição à sociedade feudal; nas últimas fases eles eram a burguesia progressista, os trabalhadores socialistas, e a classe média baixa fascista. E, finalmente, com o avanço prodigioso da ciência desde o século XVII, o novo instrumento de cognição tornar-se-ia o veículo simbólico da verdade gnóstica. Na especulação gnóstica do cientificismo essa variante particular alcançou seu extremo quando o realizador positivista da ciência substituiu a era de Cristo pela era de Comte. O cientificismo permaneceu até os dias de hoje um dos movimentos gnósticos mais fortes da civilização ocidental, e o orgulho imanentista da ciência é tão forte que até mesmo as ciências especiais deixaram, cada uma, um sedimento distinto nas variantes de salvação pela física, economia, sociologia, biologia e psicologia. (VOEGELIN, 2000, p.190-191).

Gnosticismo foi um movimento religioso da antiguidade. Confirma-se que foi contemporâneo ao Cristianismo – tão contemporâneo que assumiu-se por muito tempo que o gnosticismo não passasse de uma heresia Cristã. Essa noção não mais se sustenta hoje. Embora não haja fontes gnósticas que podem ser datadas com certeza antes do nascimento de Cristo, a influências gnósticas e terminologias são claramente reconhecidas em São Paulo que eles devem originar-se de um movimento poderoso antes desse tempo (VOEGELIN, 2000, p. 296).

Mais importante que a gênese e a definição do conceito de gnosticismo são as características que revelam a natureza da atitude gnóstica.

Voegelin (2000, p. 297-298, tradução nossa) as enumera da seguinte forma:

- 1) Deve-se apontar primeiramente que o gnóstico está insatisfeito com o mundo. Isso, em si, não é especialmente surpreendente. Todos temos causas para não estarmos completamente satisfeitos com relação a um aspecto ou outro da situação em que nos encontramos.
- 2) O segundo aspecto da atitude gnóstica não é tão compreensível: a crença de que os desvantagens da situação atribuem-se ao fato de que o mundo é intrinsicamente mal organizado. É possível assumir que a ordem do ser como dada aos homens (seja qual for sua origem) é boa e que o ser humano é inadequado. Mas a gnose não está inclinada a descobrir que os seres humanos em geral e eles em particular são inadequados. Se em uma dada situação as coisas não são como deveriam ser, a culpa deve ser encontrada na maldição do mundo.
- 3) A terceira característica é a crença de que a salvação do mal neste mundo é possível.
- 4) Disso, segue a crença de que a ordem do ser terá de se modificar em um processo histórico. De um mundo estragado um outro bom deve evoluir historicamente. Essa premissa não é auto-evidente, porque a solução Cristã deve ser considerada, que o mundo, no decorrer da história, permanecerá como ele é e a salvação do homem é trazida pela graça a morte.
- 5) Com este quinto ponto chegamos ao tipo gnóstico no sentido mais estrito - a crença de que uma mudança na ordem do ser está no reino das ações humanas, que esse ato de salvação é possível pelo esforço do homem.
- 6) Se é possível, porém, efetuar uma mudança estrutural na ordem do ser com a qual possamos estar satisfeitos, torna-se a tarefa do gnóstico encontrar a prescrição para tal mudança. O conhecimento – gnose – do método para alterar o ser é a preocupação central do gnóstico. Como a sexta característica da atitude gnóstica, reconhecemos a construção de uma fórmula para a salvação de si próprio e do mundo, assim como a prontidão para apresentar-se como profeta que proclamará seu conhecimento a respeito da salvação do ser humano.¹³

Além das características aqui elencadas, é inescusável agora considerar um dos principais pontos desta investigação. Retratou-se, ao abordar-se o tema da reforma puritana na Inglaterra, uma das peculiaridades do movimento gnóstico. Explicou-se que, sabendo não possuírem poder para mudar a realidade, os líderes do movimento contam com a ajuda do Deus onipotente que virá em ajuda aos Santos, “e fará essas coisas, pelo Seu poder, é capaz de subjugar a tudo e a todos. Das montanhas far-se-ão planícies, e Ele virá saltando montanhas e dificuldades,

¹³ 1) It must first be pointed out that the Gnostic is dissatisfied with his situation. This, in itself, is not especially surprising. We all have cause to be not completely satisfied with one aspect or another of the situation in which we find ourselves.

2) Not quite so understandable is the second aspect of the gnostic attitude: the belief that the drawbacks of the situation can be attributed to the fact that the world is poorly organized. For it is likewise possible to assume that the order of being as it is given to us men (whatever its origin is to be sought) is good and it is we human being who are inadequate. If in a given situation something is not as it should be, then the fault is to be found in the wickedness of the world.

3) The third characteristic is the belief that salvation from the evil of the world is possible.

4) From this follows the belief that the order of being will have to be changed in a historical process.

nada o impedirá” (VOEGELIN, 2000, p. 207, tradução nossa)¹⁴. Assim como Joaquim de Fiore acreditava que se alcançaria a graça sem a necessidade de intermediação, que a ordem do ser se modificaria – incluindo aí a natureza humana – o gnóstico moderno também acredita em uma transformação na arquitetura do mundo.

Fés metastáticas tentam transformar radicalmente o ser, a estrutura da realidade, a si mesmas. Essas crenças utópicas são escapistas, pois sugerem que os seres humanos podem sair do entremeio e criar sociedades que encontraram uma maneira de eliminar a tensão da existência [...] A fé metastática é uma das causas primárias da crise ocidental porque provê as condições para a ascensão de movimentos ideológicos de massa como o nazismo e o comunismo (FEDERICI, 2011, p. 198).

A fé metastática resulta diretamente da cegueira do especulador quanto à ordem do ser. Como ele julga o presente a partir de um futuro idealizado, a supressão da realidade faz com que o gnóstico ignore a natureza das coisas e queira modificá-las.

Encarar o Mistério da Realidade significa viver na fé que é a substância de coisas esperadas e a prova das coisas não vistas (Hb, 11,1). Quando as “coisas” escatológicas, esperadas mas não vistas, são metastaticamente deformadas num índice escatológico conferido a coisas a ser esperadas e vistas na “história”, e quando a “fé” que é a substância e a prova das coisas escatológicas é correspondentemente deformada num “Sistema de Ciência” hegeliano, ou marxista, ou comtiano, cuja magia evocativa se destina a concretizar as expectativas “historicamente”, a Questão pode ser mais plenamente diferenciada do que jamais o foi antes na história do gênero humano e, no entanto, o Mistério será destruído. A destruição do Mistério torna-se manifesta na dogmatomaquia contemporânea de “respostas”. [...] A Questão como uma estrutura na experiência faz parte do estrato Intermediário de realidade, a metaxia, e a ele pertence. Não há resposta à Questão exceto o Mistério à medida que se torna luminoso nos atos de questionamento. Qualquer tentativa de encontrar uma resposta desenvolvendo-se uma doutrina que diga respeito a eventos

¹⁴ From a wretched world a good one must evolve historically. This assumption is not altogether self-evident, because the Christian solution might also be considered, namely, that the world throughout history will remain as it is and that man’s salvational fulfillment is brought about through grace in death.

5) With this fifth point we come to a gnostic trait in the narrower sense – the belief that a change in the order of being lies in the realm of human action, that this salvational act is possible through man’s own effort.

6) If it is possible, however, so to work a structural change in the given order of being that we can be satisfied with it as a perfect one, then it becomes the task of the Gnostic to seek out the prescription for such a change. Knowledge – Gnosis – of the method of altering being is the central concern of the Gnostic. As the sixth feature of the Gnostic attitude, therefore, we recognize the construction of the formula for self and world salvation, as well as the Gnostic’s readiness to come forward as a prophet who will proclaim his knowledge about the salvation of mankind. (VOEGELIN, 2000, 297-298)

espaciotemporais destruirá a estrutura Intermediária de humanidade no ser humano. Os Sistemas de “deter a história” que dominam a cena contemporânea podem manter a aparência de verdade somente por um ato de violência, isto é, proibindo questões referentes às premissas e fazendo da proibição uma parte formal do Sistema. Essa interdição à Questão é o sintoma de uma autocontração que impossibilita a participação aberta no processo de realidade. (VOEGELIN, 2014 a, p. 408-409).

Porém, a natureza humana não muda, qualquer tentativa de mudar a natureza de algo, o destrói. A tentativa de mudança na natureza humana traz a morte e a destruição. As características da atitude gnósticas, após toda a exposição histórica, evidenciam-se claramente. Mas ainda é preciso analisar os princípios que governam a Gnose, para que se compreendam as atitudes acima elencadas.

4.5.1 Dos contra-princípios da Existência

Como dito anteriormente, a interpretação escatológica da história resulta em uma falsa pintura da realidade, e erros a respeito da estrutura da realidade têm consequências práticas quando a falsa concepção é tomada como base para a ação política. Especificamente, a falácia gnóstica destrói a velha sabedoria do homem quanto ao ritmo de crescimento e decadência que é o destino e todas as coisas sob o sol. Há dois grandes princípios que governam a existência, ambos estão descritos em Eclesiastes. O primeiro, Ecl,3:1-2, diz que “Para tudo há um tempo, para cada coisa há um momento diante debaixo do céu: tempo de nascer e tempo de morrer.” O segundo, no mesmo capítulo, mas no versículo 11: “As coisas que Deus fez são boas a seu tempo. Ele pôs, além disso, no seu coração, a duração inteira, sem que ninguém possa compreendera obra divina de um extremo a outro.” Refletindo acerca da finitude do conhecimento humano, o Eclesiastes continua a dizer que a mente do homem não pode compreender o trabalho que Deus fez do início ao fim, e o mistério do fluxo do ser é impenetrável.

A especulação gnóstica de um “sentido” na história não apenas ignora esses princípios mas os perverte ao seu oposto. A ideia de um reino final pressupõe uma sociedade que virá à existência mas não terá fim; e o mistério de seu fluxo é resolvido pelo conhecimento especulativo do gnóstico. O gnosticismo produziu algo como os contra-princípios dos princípios da existência; e, ao ponto em que esses princípios determinam uma imagem de realidade para as massas de fiéis, criou um

mundo dos sonhos que é em si uma força de primeira importância em motivar atitudes e ações de massas gnósticas e seus representantes (VOEGELIN, 2000, p. 223).

O gnosticismo como um mundo dos sonhos contra-existencial pode ser inteligível como uma expressão extrema de uma experiência que é universalmente humana, o horror da existência e o desejo de escapar d'ela. Especificamente, propõe-se o problema nos seguintes termos: uma sociedade, quando existe, interpretará sua ordem como parte da ordem transcendente do ser. Essa auto-interpretação da ordem como um espelho da ordem cósmica, porém, é parte da própria realidade social. Essa sociedade ordenada, juntamente com seu auto-entendimento, permanece como uma onda no fluxo da existência; a polis *Aeschylean* com sua *Dike* ordenadora é uma ilha em uma mar de desordem demoníaca, precariamente mantendo-se na existência. Somente a ordem de uma sociedade existente é inteligível; sua existência em si é ininteligível. A articulação bem-sucedida de uma sociedade é um fato que tornou-se possível sob circunstâncias favoráveis; e pode-se anular esse fato com poucas circunstâncias desfavoráveis, como, por exemplo, o aparecimento de um poder conquistador mais forte, a *fortuna secunda et adversa*, a deusa terrível e sorridente que comanda este reino da existência. Esse perigo da existência sem direito ou razão é um horror demoníaco; é difícil mantê-lo até mesmo para os bravos de coração; e é praticamente insuportável para almas tenras que não podem viver sem acreditar que merecem viver (VOEGELIN, 2000, p. 224).

É uma proposição razoável que em toda sociedade, em vários graus de intensidade, há a disposição de estender o significado de sua ordem ao fato de sua existência. Especialmente quando uma sociedade tem uma história longa e gloriosa, sua existência será tomada como certa como parte da ordem das coisas. Tornou-se inimaginável que uma sociedade simplesmente pare de existir; e quando uma gigante simbólico cai, como, por exemplo, quando conquistou-se Roma em 410, um gemido retumbou pelo *orbis terrarum* anunciando que o fim do mundo finalmente chegara (VOEGELIN, 2000, p. 225).

Em toda sociedade, então, há esse pendor a estender o significado de sua ordem ao fato da existência, mas nas sociedade predominantemente gnósticas essa intenção é erigida dentro de um princípio de auto-interpretação. Essa mudança

de humor determina um novo padrão de conduta (VOEGELIN, 2000, p. 225). No primeiro caso, fala-se de uma inclinação a desconsiderar a estrutura da realidade, em relaxar dentro da docilidade da existência, de um declínio de moralidade cívica, de uma cegueira a óbvios perigos, e a relutância em tratá-los com seriedade. É o humor das sociedades cambaleantes e tardias que não mais estão dispostas a lutar por sua existência. No segundo, o caso gnóstico, a situação psicológica é inteiramente diferente. No gnosticismo o não reconhecimento da realidade é uma questão de princípio; a atitude quanto à realidade mantém-se energética e ativa, mas nem a realidade e nem a ação na realidade pode ser trazida para o foco; a visão é manchada pelo sonho gnóstico. O resultado é um complexo estado pneumopatológico.

O estudo dos fenômenos em suas variedades atuais é mais difícil do que no tempo de Hooker. No século XVI o mundo dos sonhos e o mundo real ainda eram mantidos separados terminologicamente pelo simbolismo Cristão dos dois mundos. A doença, e sua variedade especial, poderia ser diagnosticada facilmente porque o próprio paciente estava supremamente consciente de que o novo mundo não era o mundo em que ele vivia na realidade. Com a radical imanização, o mundo dos sonhos misturou-se ao mundo real terminologicamente; a obsessão em substituir o mundo da realidade pelo mundo dos sonhos transfigurado tornou-se a obsessão do mundo único nos quais os sonhadores adotam o vocabulário da realidade enquanto modificam seu sentido, como se o sonho fosse realidade (VOEGELIN, 2000, p. 226).

Um exemplo que melhor demonstra a dificuldade pode-se encontrar na ética Cristã e clássica em que a primeira das virtudes morais é a *sophia* ou *prudencia*, porque sem o adequado entendimento da estrutura da realidade, incluindo a *conditio humana*, a ação moral sem a coordenação racional de meios e fins é quase impossível. No mundo gnóstico, porém, não reconhecer a realidade é o primeiro princípio. Como consequência, tipos de ação que, no mundo real considerar-se-iam moralmente insanas por causa dos efeitos reais que possuem, reputar-se-iam morais no mundo dos sonhos porque pretendiam um efeito totalmente diverso (VOEGELIN, 2000, p. 226).

Imputar-se-á a lacuna entre o efeito real e o pretendido não à imoralidade gnóstica em ignorar a estrutura da realidade, mas à imoralidade de outra pessoa ou sociedade que não se comporta como deveria – de acordo com a concepção

gnóstica de causa e efeito. A interpretação de insanidade moral como moralidade, e as virtudes da *sophia* e *prudencia* como imoralidade, é uma confusão difícil de elucidar. E a tarefa não se facilita pela prontidão dos sonhadores em estigmatizar a tentativa de clarificação crítica como um empreendimento imoral.

Aliás, trata-se praticamente todo o grande pensador político que reconheceu a estrutura da realidade – de Maquiavel até o presente – como um imoral por intelectuais gnósticos; ou ainda o desvario que coloca Platão e Aristóteles como fascistas. A dificuldade teórica agrava-se, porém, por problemas pessoais. E não há dúvidas de que a barragem gnóstica de vituperação contra a ciência política no sentido crítico afetou profundamente a qualidade do debate público acerca dos problemas políticos contemporâneos (VOEGELIN, 2000, p. 226).

A identificação de sonho e realidade como um problema de princípio tem resultados práticos que podem parecer estranhos, mas não surpreendentes. Proíbe-se a exploração crítica de causa e efeito na história; e conseqüentemente a coordenação racional de meios e fins na política é impossível. As sociedades gnósticas e seus líderes reconhecerão os perigos às suas existências quando estes assomarem-se. Entretanto, tais perigos não se combaterão com ações apropriadas no mundo da realidade, mas com operações mágicas no mundo dos sonhos, como desaprovação, condenação moral, declarações de intenções, resoluções, apelos à opinião dos homens, acusações a supostos inimigos e agressores, propaganda por paz no mundo e governo mundial, etc. A corrupção moral e intelectual que se expressa no agregado de tais operações mágicas permeia a sociedade com uma atmosfera fantasmagórica e esquisita de um asilo de lunáticos. O fenômeno único de uma grande potência criando um vácuo de poder para a sua própria desvantagem foi acompanhado pelo fenômeno igualmente único de uma conclusão militar de uma guerra sem a conclusão de tratados de paz. Essa exposição dos perigos do gnosticismo como uma teologia civil do ocidente produziu alguns erros. A análise é somente sobre as variações idealistas e progressistas que prevalecem nas democracias ocidentais (VOEGELIN, 2000, p. 227).

Haverá sempre um perigo latente sob as mais favoráveis circunstâncias externas enquanto clichés gnósticos dominarem o debate público; enquanto o reconhecimento da estrutura da realidade, o cultivo das virtudes da *sophia* e da *prudencia*, a disciplina do intelecto e o desenvolvimento da cultura teórica e da vida

do espírito forem estigmatizados como reacionários; enquanto a desconsideração da estrutura da realidade, ignorância dos fatos, construção e falsificação falaciosa da história, opinião irresponsável na base de convicção sincera, analfabetismo filosófico, estupidez espiritual e sofisticação agnóstica forem consideradas as virtudes do homem e sua posse significar um caminho para o sucesso público; enquanto a civilização for reação e a insanidade moral for progresso (VOEGELIN, 2000, p. 303).

A filosofia e o Cristianismo estão além do raio de experiência do gnóstico. A ciência, além de ser um instrumento de poder sobre a natureza, é algo que o torna sofisticado demais para acreditar em Deus. O paraíso será construído nesta Terra. A auto-salvação, a tragédia do gnosticismo que Nietzsche experimentou ao máximo até que ela partisse sua alma, é a completude de vida que virá a todo homem com o sentimento de que ele está fazendo sua contribuição à sociedade de acordo com sua habilidade, compensada por um contracheque semanal. Não há problemas de existência humana na sociedade exceto pela satisfação imanente das massas. A análise política diz quem será o vencedor, para que o intelectual possa avançar em tempo apropriado à posição de uma corte teológica no império. É o caso dos pequenos paracléticos que sentem o dever de representar um papel público e ser professores do ser humano, que com boa fé substituem o conhecimento crítico por convicções e - sem qualquer peso na consciência - expressam suas opiniões sobre problemas além de seu alcance. Não se pode negar a honestidade e a consistência imanente dessa transição do liberalismo ao comunismo; se o liberalismo é entendido como a salvação imanente do homem e da sociedade, o comunismo é certamente sua expressão mais radical, é a evolução que já foi antecipada pela fé de John Stuart Mill no grande advento do comunismo para a humanidade (VOEGELIN, 2000, p. 230).

Elencaram-se já as principais características do movimento gnósticos assim como os contra-princípios que o regem. Todavia, há ainda uma peculiaridade na natureza do gnosticismo que precisa de um tratamento mais adequado. O não reconhecimento da realidade e a criação de um sistema implicam necessariamente na aniquilação do que se tem como fonte ordenadora do universo. Precisa-se eliminar Deus.

4.6 O ASSASSINATO DE DEUS

O objetivo do Gnosticismo Parusiástico é destruir a ordem do ser, a qual se supõe defeituosa e injusta; e pelo poder criativo do homem substituí-la por uma ordem perfeita e justa. Seja a ordem entendida como um mundo dominado por poderes cósmicos divinos nas civilizações do oriente próximo e distante; ou como uma criação de um Deus transcendente no simbolismo judaico-Cristão; ou ainda como na ordem do ser essencial como na contemplação filosófica – permanece como algo que é dado, que não está sob o controle do homem. A fim de que a tentativa de criar um novo mundo possa parecer fazer sentido, deve-se excluir aquilo que é “dado” na realidade; deve-se interpretar a ordem do ser como algo sob o controle do homem. E tomar o controle do ser significa extinguir a origem transcendente. Requer-se a decapitação do ser – o assassinato de Deus (VOEGELIN, 2000, p.278).

O assassinato de Deus é cometido especulativamente ao explicar o ser divino como uma criação humana. O homem deveria parar de criar deuses porque isso limita sua vontade e sua ação; e deveria ter em mente que os deuses foram por ele criados. Deus é uma conjectura, mas as conjecturas humanas não devem ir além de sua vontade criativa, e deveriam limitar-se ao que é concebível. Não deve haver qualquer ser ou imagem que façam da vontade e do pensamento humanos algo finito. Não se poderia nascer dentro do incompreensível ou do irracional. A fim de parecer o mestre ilimitado do ser, o homem deve delimitar o ser tanto que as limitações não sejam mais evidentes. E por que essa mágica deve ser realizada? “Se existem deuses, como eu poderia suportar não ser um?” Portanto, não há deuses (VOEGELIN, 2000, p. 279).

A fim de criar essa história imaginária, os eventos teofânicos têm que ser reconstruídos como eventos egofânicos; e para essa finalidade a realidade da metaxia tem que ser levada ao desaparecimento. No que diz respeito à humanidade do ser humano, a maturidade do clássico *spoudaios* e do *teleios* paulino tem que se tornar um estado de imaturidade, de homens envolvidos na escuridão por ideias teológicas ou metafísicas, de modo que o estado da “ciência” egofânica (Fichte, Hegel, Comte, Marx) pode aparecer como a perfeição de uma maturidade previamente pretendida, porém apenas imperfeitamente realizada. No que diz respeito à divindade de Deus, os símbolos engendrados por eventos teofânicos têm que ser entendidos como projeções de uma consciência autorreflexiva imperfeitamente desenvolvida; no estado de autorreflexão perfeita (Hegel) Deus está morto

(Sade, Hegel), e se não está suficientemente morto tem que ser assassinado (Nietzsche), de sorte que o homem-Deus egofânico ou super-homem (Feuerbach, Marx, Nietzsche) pode estabelecer o domínio final de liberdade na história (VOEGELIN, 2014 a, p. 333).

Marx proclama Deus como a projeção das melhores qualidades do homem. Embora a representação seja ilusória, não denota o conteúdo da projeção também como um devaneio. O *homo novus* marxista não é um homem sem ilusões religiosas, mas um homem que arrebatou Deus de volta em seu ser. O não-homem – desencantado – torna-se totalmente homem ao incorporar o super-homem. No fim, é o homem que fez de si mesmo Deus (VOEGELIN, 2000, p.285).

A natureza da ordem como ela se dá, juntamente com o lugar do homem dentro d'ela, obliterou-se: o indivíduo restringe-se ao conhecimento imediato ou existente; questões sobre o contexto da ordem do ser na qual esse conhecimento ocorre são irrelevantes; a proibição de questionamentos é solenemente transformada em um princípio da especulação. Deste início, a substância da ordem do ser – que para o filósofo é algo dado – é sistematicamente construída como uma sucessão de fases de consciência que procedem em desenvolvimento dialético da consciência inicial de certeza sensível (VOEGELIN, 2000, p. 287).

Da profusão das experiências e expressões simbólicas gnósticas, uma característica destaca-se das demais como o elemento central nessa extensa e variada criação de significado: a experiência do mundo como um lugar alienígena dentro do qual o homem vaga perdido; o ser humano deve encontrar seu caminho de volta ao mundo de sua origem; pois este mundo não é feito de acordo com o desejo da vida. Quem me colocou dentro dessa maldosa escuridão? (VOEGELIN, 2000, p. 254).

Livre-nos da escuridão deste mundo no qual fomos jogados. O mundo não é mais bem ordenado, o cosmos – no qual o homem helênico sentia-se em casa – ou o mundo judaico-Cristão que Deus criou e achou bom. O homem gnóstico não deseja mais perceber em admiração a ordem intrínseca do cosmos. Para ele, o mundo tornou-se uma prisão da qual ele deseja escapar; fugir de um caos amargo, mas sem saber como (VOEGELIN, 2000, p. 255).

Se o homem deve ser salvo do mundo, a possibilidade de salvação deve ser primeiro estabelecida na ordem do ser. Na ontologia do antigo gnosticismo é alcançada pela fé no Deus alienígena escondido que vem ajudar o homem, envia a

ele os mensageiros, e mostra a ele o caminho para se livrar da prisão do deus ruim desse mundo (seja ele Zeus ou Yahweh ou algum outro). No gnosticismo moderno alcança-se pela proposição de um espírito absoluto que, no desdobrar dialético de consciência, prossegue da alienação à consciência de si; ou pela proposição de um processo material dialético da natureza que em seu curso leva da alienação resultante da propriedade privada e na crença em Deus para a total liberdade de uma existência completamente humana; ou ainda pela proposição de uma vontade da natureza que transforma o homem em um super-homem, um movimento que vai da teofania à egofania (VOEGELIN, 2000, p. 255).

Não é suficiente, portanto, substituir o velho mundo de Deus por um novo mundo do homem: o mundo de Deus deve ter sido o mundo dos homens; e Deus um trabalho dos homens que se deve destruir se o homem não puder reinar sobre a ordem do ser. O assassinato de Deus deve ser especulativamente retroativo. Essa é a razão do homem-por-si-mesmo como o meão da gnose Marxista. E ele aufere seu suporte especulativo da explicação de natureza e história como um processo no qual o homem cria a si mesmo à sua total estatura. O assassinato de Deus, então, é da própria essência da recriação gnóstica da ordem do ser (VOEGELIN, 2000, p. 279).

Com o intuito de esclarecer o que a exclusão de Deus significa, Voegelin, (2000, p.280) utiliza-se de uma famosa lenda cabalística dos séculos XII e XIII acerca da criação do “golem”. Utilizar-se-á a fábula narrativa para meros fins ilustrativos.

Portanto está dito na Midrash, que Jeremias e Ben Sira fizeram um homem como no livro Yezirah; e em suas sobancelhas lia-se emeth, o nome que Ele proferiu sobre a criatura que era a perfeição de todo o seu trabalho. Mas o homem removeu o Aleph para dizer que Deus é a única verdade e ele deveria morrer. (SCHOLEM *apud* VOEGELIN, 2000, p. 280, tradução nossa)¹⁵

A passagem narra a criação do “*golem*”, uma criatura criada pelo homem, e não por Deus. A palavra hebraica *emeth* significa “verdade”. Ao retirar a primeira consoante (em hebraico o som inicial da palavra *emeth* representa-se por uma consoante) tem-se *meth*, “morte”. Os adeptos conceberam o homem “como no livro

¹⁵ Thus is it said in the Midrash, that Jeremiah and Ben Sira made a man by means of the book Yezirah; and on his brow was the word emeth, the name that He uttered over the creature that was the perfection of all his work. But the man erased the Aleph so as to say that God alone is truth and he had to die.

de Yezirah”, ou seja, por meio de operações mágicas com as letras do alfabeto hebraico. É essencialmente o mesmo tipo de operação que se realizou por Marx ao dar vida ao “homem socialista” por intermédio da especulação gnóstica. Em vista da realidade da ordem do ser, a proibição de perguntas caracterizou-se como uma tentativa de proteger seu “embuste intelectual” da exposição racional; mas do ponto de vista do marxista, o embuste era a “verdade”, e a coibição intentava defender a verdade de seu sistema contra os ataques dos irracionais. A curiosa tensão – entre a primeira e a segunda realidades, primeira e segunda verdades – no estado pneumopatológico do especulador revela-se, na verdade, a tensão entre a ordem de Deus e a mágica. Apagou-se a letra *Aleph* em advertência aos adeptos de que a verdade pertence a Deus; a segunda verdade é a morte: A criatura morre. (VOEGELIN, 2000, p.280)

A lenda alerta para o fato de que uma geração bem sucedida de um *golem* seria o prelúdio à morte de Deus; a arrogância do criador virar-se-ia contra Deus. Talvez o retrato mais marcante de uma especulação acerca da morte de Deus fizera-se por Nietzsche (2016, p. 212-214) no clássico “A Gaia Ciência”:

O louco. – Já ouviram falar daquele louco que acendeu uma lanterna numa manhã muito clara, correu para o mercado e começou a gritar sem parar: “Estou procurando Deus! Estou procurando Deus!” – Como havia muitas pessoas por ali que não acreditavam em Deus, acabou provocando muitas gargalhadas. “Será que alguém o perdeu?”, perguntou um deles. “Será que Ele se perdeu, como uma criança?”, disse o outro. “Ou está escondido?” “Está com medo de nós?” “Embarcou em algum navio?” “Emigrou” Assim, elas ficaram gritando e rindo, numa grande confusão. O louco saltou no meio delas e lançou-lhes olhares penetrantes. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “eu o direi a vocês! Nós O matamos! – vocês e eu! Todos nós somos seus assassinos! Mas como o fizemos? Como conseguimos beber toda a água do mar? Quem nos deu a borracha, para apagarmos todo o horizonte? O que fizemos, quando desacorrentamos a Terra do seu sol? Para onde ela está indo agora? Para onde nós estamos indo? Para longe de todos os sóis? Será que não estamos caindo continuamente? Para trás, para o lado, para frente, para todos os lados? Ainda existe um ‘acima’ e um ‘abaixo’? Será que não estamos vagando por aí através de um nada infinito? O espaço vazio, será que ele não está nos bafejando? Não ficou mais frio? Será que a noite não chegará continuamente, e cada vez mais? Não precisaremos acender as lanternas pela manhã? Ainda não escutamos o barulho dos coveiros que enterraram Deus? Não sentimos ainda o cheiro da deterioração de Deus? Os deuses também deterioram! Deus está morto! Deus permanece morto! E nós O matamos! Como nos consolaremos, justamente nós, os assassinos de todos os assassinos? O que de mais sagrado e poderoso que o mundo possuiu até hoje sangrou sob nossas facas – quem limpará esse sangue de nós? Com que água poderemos nos lavar? Que celebrações de penitência, que jogos sagrados teremos de inventar? Será que a grandeza desse ato não é grande demais para nós? Não teríamos de nos tornar, nós mesmos, deuses, para parecermos dignos

diante deles? Nunca houve um ato maior – e por causa desse ato, quem nascer depois de nós, pertencerá a uma história superior, maior de que toda a história foi até hoje!” Então, o louco se calou e olhou de novo para seus ouvintes, que também se calaram e olharam surpresos para ele. Finalmente ele atirou a lanterna no chão, então, ela se partiu em mil pedacinhos e apagou. “Eu venho cedo demais”, disse ele, “ainda não é meu tempo. Esse imenso acontecimento ainda está a caminho, vagando por aí, ainda não penetrou nos ouvidos das pessoas. Raios e trovões precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, as ações precisam de tempo para serem vistas e ouvidas, depois de realizadas. Porém, para essas pessoas, essa ação está mais distante do que as estrelas mais distantes – e mesmo assim, elas a realizaram!” – O que dizem também é que o louco, naquele mesmo dia, entrou em diversas igrejas e começou a entoar o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e obrigado a se explicar, ele respondeu apenas: “O que são essas igrejas, afinal, se não a cripta e a sepultura de Deus?” (NIETZSCHE, 2016, p. 212-214).

Aqui se vê o assassinato de Deus pelo que ele é. A nova criatura que cometeu o assassinato não reconhece sua própria morte no que aconteceu. O feito não é grande demais para o homem? O louco não anda para trás, mas para frente. Se o ato é muito grande para o homem, então o homem deve elevar-se à grandeza de seu feito; quem assassina Deus torna-se Deus; mas o homem não pode se tornar Deus. Se ele tentar, no processo de auto-adoração ele se tornará um demônio fechando-se para Deus. O novo Diógenes procura Deus, mas não o Deus que está morto: ele procura Deus no homem que matou o antigo – ele busca o super-homem. O louco está procurando o homem, mas não o homem do filósofo, ele está procurando o homem que surge da mágica do assassinato de Deus. (VOEGELIN, 2000, p. 282). O aforismo de Nietzsche ganha outras cores quando se têm a lenda do *golem* em mente.

Há, no entanto, uma natureza ainda mais soturna, mais medonha, no cerne do assassinato de Deus. Voegelin cita por diversas vezes o francês Henri de Lubac, principalmente para referir-se ao sentimento anticristão que move o especulador gnóstico. Assim como Voegelin, Lubac (2015, p. 04) acredita que por trás de todo o processo gnóstico há a vontade de tornar-se Deus, que se exprime na inveja do Cristo e é gênese do extermínio da raça humana.

Humanismo positivista, humanismo marxista, humanismo nietzschiano... Bastante mais do que um ateísmo propriamente dito, a negação que se encontra na base de cada um deles constitui um antiteísmo ou, mais concretamente, um anticristianismo. Por mais opostos que pareçam entre si, as suas implicações, subterrâneas ou manifestas, são inúmeras e, do mesmo passo que possuem por base comum a rejeição de Deus, também chegam a resultados análogos, dos quais o aniquilamento da pessoa

humana é o principal.

Voegelin (2014 a, p.325) complementa o raciocínio da francês, indicando os resultados hediondos da empáfia humana:

No curso da desculturação ocidental, agudamente desde os meados do século XVIII, os símbolos foram transformados em figuras nos jogos de alienação jogados por ideólogos. Como esses jogos não têm intenção filosófica, seria um mal-entendido tratá-los como aberrações filosóficas. Eles deliberadamente transpõem a realidade e o paradoxo de sua estrutura para o veículo de uma “Segunda Realidade” imaginária em que o mistério de realidade cósmico-divina que tem que ser experimentado por intermédio da vida e da morte pode ser solucionado especulativamente e ativamente abolido por homens cuja existência foi desordenada por sua *libido dominandi*. Esse empreendimento é, decerto, grotesco; e esse fio do grotesco na desculturação ocidental não pode ser acentuado com suficiente vigor. Há o Comte que substitui 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 a o mundo como a última Encarnação do Logos, no sentido do Evangelho de João. De maneira corrente, essa geração dos novos Cristos é sucedida, à distância de um século, pelos práticos da transfiguração do milênio por meio de assassinatos em massa e campos de concentração, pelos Hitlers e Stalins. (VOEGELIN, 2014 a, p. 325).

Essa invidía do Cristo, a arrogância que se configura naquele que pensa tudo saber, o horror da práxis alienada que descerra umbrais de infernos dantescos; todos esses elementos advém de uma mente funesta e disforme, que revela um estado pneumopatológico avançado quase que irremediável.

Os novos Cristos que aparecem na primeira metade do século XIX e que competem com o Ressuscitado da visão paulina constituem a melhor prova, se é que havia necessidade 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 expressa equivalentemente. [...] Na experiência de tensão existencial rumo ao fundamento divino, os polos de tensão são simbolizados como “Deus” e “ser humano”, enquanto o Intermediário da existência é expresso por símbolos tais como *methexis*, *metalepsis* ou *metaxia*. Na existência fechada do espectador alienado, a estrutura da *metaxia* permanece a mesma, mas o pensador tem agora, na frase de Nietzsche, de estender a graça a si mesmo. Tem que desenvolver um “eu dividido”, com um eu desempenhando o papel de “homem” que padece a condição humana e o outro eu desempenhando o papel de “Deus” que traz salvação a partir dela. A *metaxia* se torna, na linguagem de Hegel, o estado de *Zerrissenheit* (desunião) ou *Entfremdung* (alienação); a elaboração do sistema especulativo torna-se o ato de *Versöhnung* (reconciliação) salvacional; e o homem que executa o feito combina em sua pessoa as duas naturezas de Deus e de ser humano no sentido da Definição de Calcedônia; ele é o novo homem-Deus, o novo Messias. A estrutura da realidade não desaparece,

entretanto, porque alguém se envolve numa revolta libidinosa quanto a ela. Enquanto a estrutura permanece a mesma, a revolta resulta, pessoalmente, na destruição da ordem existencial e, socialmente, no assassinato em massa. Não me importo em ir além desse ponto. Seria tentador caracterizar o “eu dividido” do pensador alienado como “esquizoide”, mas a relação desse tipo de deformação pneumopatológica com os fenômenos que em psicopatologia são tratados sob o título de “esquizofrenia” não está ainda suficientemente explorada. (VOEGELIN, 2014, p. 326).

Não se pode, portanto, mudar a natureza de algo; quem quer que tente alterar a natureza desse algo, o destrói. O homem não pode se transmutar em super-homem; a investida em criar o super-homem é a tentativa de matar o homem. Historicamente, a morte de Deus não se segue pelo erigir de um super-homem, mas pelo assassinato do homem: o deicídio dos teóricos gnósticos sucede-se pelo homicídio dos praticantes revolucionários (VOEGELIN, 2000, p. 284). A auto-salvação pelo conhecimento tem sua própria mágica, e essa mágica não é inofensiva. A estrutura da ordem do ser não mudará porque alguém a acha defeituosa e foge d’ela. A tentativa de assolação do mundo não o destruirá, mas aumentará a desordem e fará florescer uma hediondez diabólica.

5 CONCLUSÃO

Acredita-se que este tratado atingiu seus objetivos primeiros, e.g., um panorama geral acerca do juízo Voegeliano quanto à representação política; e a demonstração inequívoca do conceito de fé metastática como um componente do processo gnóstico moderno. Lançadas as premissas, já é possível, portanto, prover resposta razoável ao questionamento imposto na gênese desta investigação: a crença que se tem no Estado é resultado da fé metastática Voegelianiana?

Para respondê-la apropriadamente deve-se lembrar que o conceito de Estado Moderno no ocidente descarta o que Platão chamava *Homonoia*. Se o que se denomina “Estado” for apenas a base de representação elementar, sem conexão com a representação existencial, então esse próprio Estado resultou de uma construção gnóstica, construção esta que pressupõe a fé metastática e suprime a verdade da alma humana. A situação pode ser ainda pior se – além de não haver um vínculo claro entre as representações existencial (*homonoia*) e elementar – não houver nem sequer uma *homonoia* entre os indivíduos. Nesse caso, qualquer tentativa de representação falhará e, levando em conta que a grande maioria dos Estados Modernos pressupõe homogeneidade dentro do território – que nada mais é do que uma mera construção jurídica – tal situação não deve ser rara.

Nesses casos, claramente, ter-se-á a crença de que instituições bem organizadas conduzirão o povo a um *eschaton* terreno. Como a construção gnóstica baseia-se em uma visão torpe da realidade, haverá uma crise de representatividade seja qual for a organização elementar adotada. Além disso, todos os remédios propostos para um ajuste dessa representatividade, terão efeito diverso daquele pretendido; ter-se-á a impressão de que se desrespeitam constituições, mas, na verdade, são as constituições que não podem representar a verdade da sociedade. Em ambas as conjunturas, a excessiva atividade legislativa assomar-se-á como grande sintoma da falta de representatividade existencial.

Adita-se ainda que, se um governo se restringe apenas à representação no sentido elementar constitucional, o desprezo à *homonoia* cria um vácuo de significado que oportuna a indivíduos de mentes intemperantes a possibilidade de tornarem-se representantes existenciais, sejam eles gerados dentro da própria sociedade ou provenientes de ordens externas (VOEGELIN, 2000, p.126).

Por outro lado, uma sociedade que possua uma amarração bem definida entre as esferas existencial e elementar não pode se tornar cúmplice de sua própria derrocada ao permitir que movimentos gnósticos cresçam prodigiosamente por meio de uma interpretação ignóbil dos direitos civis; se inadvertidamente tal movimento crescer ao ponto de corromper o tecido social através da “legalidade” de eleições populares, o governo não deve se curvar ao desejo popular, mas subjugar o perigo por meio da força, mesmo que isso represente desrespeito à constituição. Constituições não são pactos suicidas (VOEGELIN, 2000, p.205); e a ameaça do gnosticismo permeia todo o pensamento político ocidental.

De maneira mais geral, uma frustração com o mundo como ele é caracteriza o pensamento político moderno e a política moderna. Na visão moderna, a natureza humana e a estrutura da existência são consideradas como não fixas, mas como maleáveis infinitamente; se o mecanismo ideológico correto puder ser aplicado a elas, como a revelação proletária ou a purificação racial, elas podem ser aperfeiçoadas. (FEDERICI, 2011, p.103)

Finalmente, há de se explicar que não há, portanto, uma fórmula ou sistema que possa erigir uma sociedade perfeita, ou mesmo um tipo de sociedade que seja melhor que a outra em todas as ocasiões. Adita-se a isso o que já se relatou acerca das chamadas instituições democráticas que se espalharam pelo mundo como se fossem uma resposta final ao progresso da humanidade. Russel Kirk (2014, p. 341), acerca do tema, assinala o seguinte:

Se o deus do século XX chamado “Demos” tem pés de barro, o que faremos? Lá atrás, em 1918, foi-nos prometido que a gloriosa democracia iria vigorar universalmente; mas nada semelhante aconteceu. A palavra “democracia” é venerada e utilizada em todos os lugares; mas a realidade desse conceito, ou o que esperávamos que viesse a se tornar realidade, a fraternidade dos homens e a federação mundial, não pode ser encontrada sete décadas depois.

O credo democrático pressupõe que uma ordem política sã sucederá a criação de certas instituições representativas; mas a democracia só é possível onde exista virtude cívica; e a primeira das virtudes – sem a qual todas as outras não têm base própria para a ação – é o conhecimento dos princípios da coexistência social entre homens livres em uma sociedade livre. O autogoverno exige que o povo tenha maturidade cultural (VOEGELIN *apud* FEDERICI, 2011, p.87-88). A imposição de instituições ocidentais de representatividade elementar sobre todos os povos revela-

se uma agressão e uma supressão da verdade da alma; também a adoção espontânea de tais instituições – sem que elas sejam lastro da verdade social – acarretará a mesma desagregação entre as esferas elementar e existencial de representação. As instituições democráticas tornam-se um fim em si mesmas.

Há, no entanto, uma problema ainda maior: se Voegelin e Kirk estiverem certos, o Estado laico serve apenas de hiato entre dois Estados religiosos; rejeitar a arquitetura da realidade e a natureza humana conduz a sociedade a uma constante desordem. Uma sociedade que sonegue a abertura da alma e considere seus cidadão meros seres atomizados; um corpo social que despreze o *summum bonum* e organize-se sobre o eixo eremítico do *summum malum*, não pode perdurar. A crise de representatividade ocidental, se desejar fugir do Gnosticismo, deve abrir-se novamente à verdade transcendente humana.

Contudo, não precisamos nos desesperar. A primeira coisa que nós, norteamericanos, devemos fazer é recordar o aviso de T.S. Eliot de que “é somente ao retornar à fonte eterna da verdade que podemos ter esperanças de que qualquer organização social não irá, até a destruição final, ignorar algum aspecto da realidade. Devemos recordar-nos de que a política nada mais é do que a arte do possível; não é uma fonte de verdades eternas. A ideologia do democratismo, como todas as outras ideologias, é uma pseudoreligião, “imanizando o *escháton*”, como escreveu Eric Voegelin (1901-1985) a respeito das heresias políticas. A cura da ideologia é a recuperação da compreensão religiosa da condição humana. (KIRK, 2014, p. 341)

O redespertar da consciência ocidental para as experiências de ordem - que são a própria substância da civilização – exige uma pesquisa aberta e completa acerca da fonte divina da ordem. Esse processo, denominado “*anamnese*”, sugere que a verdade da realidade experiencial não se perdeu para sempre, mas encontra-se adormecida na mente ocidental. O objetivo primordial da filosofia política Voegeliana é reconquistar uma compreensão do processo pelo qual o homem se torna consciente da realidade divino-transcendente (FEDERICI, 2011, p.31).

Chega-se assim a uma resposta satisfatória à pergunta formulada em princípio. Frisa-se que a intenção desta monografia não foi desvendar todo o pensamento de Voegelin, mas apenas compreender seus conceitos de representação política e fé metastática, e buscar a relação que eles teriam com o Estado Moderno. Acredita-se que se cumpriu o intento.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Santo Tomás de. **Compêndio de Teologia**. Porto Alegre: Concreta, 2015.

BARBOSA, Ruy. **Oração aos Moços**. Bauru: EDIPRO, 2009.

BÍBLIA SAGRADA: contendo o antigo e o novo testamentos. 4. ed. São Paulo: Ave Maria, 2014.

CARPEAUX, Otto Maria. **Caminhos para Roma**: aventura, queda e vitória do espírito. Trad: Bruno Mori. Campinas: Vide, 2014.

CARVALHO, Olavo de. **A Filosofia e seu Inverso**: e outros estudos. Campinas: Vide, 2012.

_____. **Aristóteles em Nova Perspectiva**: introdução à teoria dos quatro discursos. 2. ed. Campinas: Vide, 2008.

_____. **Introdução à Filosofia de Eric Voegelin**. Disponível em: <<http://www.seminariodefilosofia.org/cursoavulso-introducao-a-filosofia-de-eric-voegelin/>> Acesso em: 18 jun. 2016.

_____. **Visões de Descartes**: entre o gênio mau e o espírito da verdade [recurso eletrônico]. Campinas: Vide, 2013.

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Hereges**. Trad: Antônio Emílio Angueth de Araújo e Márcia Xavier de Brito. 3. ed. São Paulo: CEDET, 2014.

COELHO, Flora Simonetti Coelho. **Joaquim de Fiore**: a vida, a obra e o pensamento. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2002.

COMTE, Isidore Auguste Marie François Xavier. **Discurso Preliminar sobre o Espírito Positivo**. Trad: Renato Barbosa Rodrigues Pereira. Edição eletrônica. 1848. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/comte.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin**: a restauração da ordem. Trad: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad: Paulo Meneses. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad: Rosina D'Angina. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2014.

HOOKE, Richard. **The Works of Mr. Richard Hooker**: Containing Eight Books of the Laws of Ecclesiastical Polity. Oxford: J. Vincent, 1839. Disponível em:

<<https://goo.gl/HQtlQQ>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

KIRK, Russell. **A Política da Prudência**, Trad: Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

LAVELLE, Louis. **A Presença Total**: ensaios reunidos. Trad: Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2012.

LUBAC, Henri de. **O Drama do Humanismo Ateu**. Trad: Lyege Ornellas Pires Carvalho. Itapevi-SP: Nebli, 2015.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. Trad: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Liberalismo Antigo e Moderno**. Trad: Henrique de Araújo Mesquita. São Paulo: É Realizações, 2014.

MORE, Thomas. **Utopia**. Trad: Nilson José Machado. 2. ed. São Paulo: Escrituras, 2003. Disponível em: <<http://funag.gov.br/loja/download/260-Utopia.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2016.

MORLEY, John. **Diderot and the Encyclopaedists**. London: Chapman and Hall, 1878. Disponível em: <<https://archive.org/details/diderotandtheenc014717mbp>>. Acesso em 20 ago. 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad: Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2016.

PLATAO. **Fedro**. Trad: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

SANDOZ, Ellis. **A Revolução Voegelian**. Trad: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad: J. Dias Pereira. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SMITH, Wolfgang. **Ciência e Mito**. Trad: Pedro Cava. Campinas: CEDET, 2014.

TOBIAS, José Antônio. **Iniciação à Filosofia**. 12. ed. São Paulo: JH MIZUNO, 2015.

VOEGELIN, Eric. **A Era Ecumênica**. Trad: Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2014 a.

_____. **Modernity Without Restraint**: The Political Religions; New Science of Politics; And Science, Politics, and Gnosticism. Columbia: University of Missouri, 2000.

_____. **Ordem e História**, Volume I: Israel e a Revelação. Trad: Cecília Camargo Bartolotti. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2014 b.

WEST, John Anthony. **Serpent in the Sky**: The High Wisdom of Ancient Egypt. Wheaton, IL: Quest, 1993.

WIKER, Benjamin. **10 Livros que estragaram o mundo**: e outros cinco que não ajudaram em nada. Trad: Thomaz Perroni. Campinas: Vide, 2015.