

Universidade de São Paulo
Faculdade de Direito de Ribeirão Preto

Democracia e comunicação no pensamento de Eric Voegelin: a perda da experiência dos símbolos da realidade política.

Orientador: Prof. ^a Dr.^a Cristina Godoy Bernardo de Oliveira
Orientando: Bruno Felippe Torggler

Ribeirão Preto
2015

Universidade de São Paulo
Ribeirão Preto
2015

Democracia e comunicação no pensamento de Eric Voegelin: a perda da experiência dos símbolos da realidade política.

Trabalho de conclusão de curso
apresentado ao Departamento de Filosofia do
Direito e Disciplinas Básicas para a obtenção do
título de bacharel em direito.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Cristina Godoy Bernardo
de Oliveira

Orientando: Bruno Felippe Torggler

Ribeirão Preto
2015

“Autorizo a reprodução e divulgação total e parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.”

FICHA CATALOGRÁFICA

TORGGLER, Bruno F.

Democracia e comunicação no pensamento de Eric Voegelin: a perda da experiência dos símbolos da realidade política / Bruno Felipe Torggler – Ribeirão Preto, 2015.

118 p; 29 cm.

Trabalho de conclusão de curso – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. ^a Dr.^a Cristina Godoy Bernardo de Oliveira.

Orientando: Bruno Felippe Torggler

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo.

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____
Avaliação: _____

Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____
Avaliação: _____

Instituição: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____
Avaliação: _____

Instituição: _____
Assinatura: _____

A todos que me ajudaram nesta estrada longa e acidentada,
cujo fim é o recomeço e a alegria do reencontro.

AGRADECIMENTOS

Agradeço antes de tudo a Jesus Cristo, por todo o meu ser,

e à Virgem Maria, pela ajuda nos momentos mais difíceis,

a meu pai e minha mãe, cuja luta não será em vão,

às minhas irmãs queridas, fontes de luz e alegria infinitas,

aos meus avós, melhores companheiros e exemplos que já tive,

a meus parentes e amigos, cuja fé e confiança me faz mover montanhas,

aos professores e mestres, vivos e mortos, que já tive, aos quais devo minha educação,

a todos os professores e funcionários da Faculdade, pela dedicação e atenção remarcantes nesses anos cruciais,

à Professora Cristina Godoy Bernardo de Oliveira, pelos conselhos e orientação, e pelas lições valiosas que inspiram sincera admiração.

*E como vencereis a **crisis**, se, como maus actores, como dizia Epícteto, apenas quereis ter um papel no côro? Mário Ferreira dos Santos*

Resumo

TORGGLER, B. F. **Democracia e comunicação no pensamento de Eric Voegelin:** a perda da experiência dos símbolos da realidade política. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2015.

O historiador alemão Eric Voegelin (1901-1985) ficou conhecido principalmente por seus estudos em história e ciência política, que culminaram na monumental série *Ordem e História*, no qual ele persegue o caminho das transformações espirituais da humanidade em busca de restaurar o sentido das experiências do seu presente histórico. Contudo, as experiências vivenciadas por Voegelin nos eventos do século XX, inclusive sua perseguição política e fuga em seu país natal, a ascensão dos regimes totalitários, a deterioração da linguagem e a perda da substância da racionalidade da ordem, causadas pela emergência social de uma nova classe média massificada e apoliticizada, também marcaram a obra do historiador. Os movimentos intelectuais e de massa de seu tempo são para ele uma consequência da perda da capacidade de raciocinar logicamente, manifestada pela separação entre linguagem e realidade, o que inviabiliza a discussão racional de questões de ordem social, levando a fenômenos pneumopatológicos de perda da realidade. Dessa maneira, uma das tarefas visualizadas por Eric Voegelin é resgatar a realidade dos símbolos de experiência, tais quais a linguagem, como forma de combater a massificação social, mitigar o divórcio entre linguagem e realidade, e proporcionar um *logos* para a existência humana. Dentro desse escopo, Voegelin tenta diagnosticar os fenômenos modernos de massificação recorrendo às formas de alienação já existentes na antiguidade clássica, no estoicismo e no Velho Testamento (*allotriosis, amathia, nabalah*), e também forja seus próprios tipos livremente baseando-se na literatura de Flaubert, Robert Musil, Heimito von Doderer e Albert Camus. O objetivo deste trabalho é expor a concepção de Eric Voegelin sobre esses fenômenos e a necessidade de resgatar o sentido dos símbolos da experiência frente aos perigos existentes ao ideal democrático, manifestada ao longo de toda sua obra, com auxílio do pensamento de seus contemporâneos que trataram o mesmo problema.

Palavras-chave: Eric Voegelin. Linguagem. Comunicação. Democracia. Representação. Imanentização do *eschaton*.

Abstract

TORGGLER, B. F. **Democracy and communication in the thought of Eric Voegelin:** the loss of experience of the symbols from political reality. 2015. Term paper – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2015.

The german historian Eric Voegelin (1901-1985) became known fairly because of his studies in history and political science, with culminated in the monumental series Order & History, on what he seeks the way through the spiritual transformations in humanity in the goal for restoring the sense of the experiences in his historical present. However, the experiences lived by Voegelin in the events of the 20th century, including his political persecution and escape from his country of origin, the ascension of the totalitarian regimes, the deterioration of language and the loss of the substance of the rationality of the order, caused by the social emergence of a new massified and apolitic middle class, also mark the life of the historian. The intellectual movements and mass movements of his time are to him a consequence from the loss of the capacity to ratiocinate logically, manifested in the separation between language and reality, and that prevents rational discussion of questions of social order, taking to pneumopathological *phenomena* of loss of reality. In this way, one of the tasks assumed by Eric Voegelin is to bring back the reality from the symbols of experience, such as the language, as a manner to face the social massification, relieve the divorce between language and reality, and providing a *logos* for the human existence. In this scope, Voegelin tries to diagnose the modern *phenomena* of massification recurring to the forms of alienation already available in the classic antiquity, in the stoicism and the Old Testament (*allotriosis*, *amathia*, *nabalah*) and also forging his own types freely taking basis on the literature of Flaubert, Robert Musil, Heimito von Doderer and Albert Camus. The goal of this work is to expose the conception of Eric Voegelin about this *phenomena* and the need to rescue the meaning of the symbols of experience facing the danger existing to the ideal of democracy, expressed in the bulk of his work, with help from the thought of his contemporaries which treated the same problem.

Key-words: Eric Voegelin. Language. Communication. Democracy. Representation. Immanentization of the *eschaton*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
1 VIDA E OBRA DE ERIC VOEGELIN	22
1.2 Introdução histórica.....	23
1.3 Formação do pensamento voegeliano	26
1.3.1 A imanentização do <i>eschaton</i>	30
1.3.2 Ordem e sociedade	31
1.3.3 Filosofia da consciência	33
1.3.4 Objetivo da ciência política.....	35
1.3.5 O campo social da consciência concreta	43
1.3.6 Desordem espiritual.....	46
1.4 Anamnese	50
1.5 Literatura e direito	57
1.6 A tensão na realidade política	62
2 DEMOCRACIA COMO A DISCUSSÃO RACIONAL DAS IDÉIAS	67
2.1 Representação existencial	67
2.2 A imanentização do <i>eschaton</i> e a perda da experiência primária dos símbolos sociais na modernidade.....	72
2.2.1 A revolta contra Deus.....	72
2.2.2 Guerra de todos contra todos.....	79
2.2.3 Reconstruir as categorias da experiência	83
2.3 Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia	88
2.3.1 Formas de comunicação social segundo Eric Voegelin	89
2.3.1.1 Comunicação substancial	92
2.3.1.2 Comunicação pragmática	92
2.3.1.3 Comunicação <i>intoxicante</i>	94
2.3.2 Formas de degeneração da comunicação	94
2.3.2.1 Na antiguidade: Protágoras e os sofistas	94
2.3.2.2 Na modernidade: novos sofistas, psicologia clandestina, classificação e dogmatismo sistemático	95
2.3.2.3 Poesia e ideologia	96
3 SÍMBOLOS DA PERDA DA REALIDADE	99
3.1 Na antiguidade	99
3.1.1 Allotriosis	99
3.1.1.1 Skotosis.....	100
3.1.1.2 Amathia	101
3.1.1.3 Nabal e nabalah	102
3.1.2 Na modernidade	103
3.1.2.1 O grotesco.....	103
3.1.2.2 A tolice	104
3.1.2.3 A estupidez ou recusa de perceber	105
4 COMUNICAÇÃO E DEMOCRACIA	107
4.1 Ingeborg Maus: reformulação de Kant através da racionalidade procedural.....	107
4.2 Comunicação substancial e ação comunicativa na pós-modernidade.....	108
CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

Democracia e comunicação são temas intimamente relacionados à vida política contemporânea no Ocidente, na qual comumente é discutida a qualidade dos representantes, se eles realmente possuem o “caráter” que se espera deles, e também se os processos de representação são feitos com lisura e decoro, de forma a permitir a persuasão racional livre e ordenada. Só dessa maneira a democracia poderá ocorrer em essência, e não se converter em um aparato formal desprovido de fundamento na realidade da experiência humana.

A maioria dos teóricos da política e da teoria do Estado contemporâneos percebeu essas incongruências como elementos típicos ou históricos da democracia, e não deixou de apresentar suas soluções e hipóteses para os problemas de representação. Contudo, o tratamento accidental e relativamente superficial dado à questão da representação, e precisamente ao processo pelo qual a comunicação é articulada politicamente, muitas vezes revelou-se incompleto e historicamente datado. A pista para a origem desse problema pode estar na própria linguagem utilizada por estes autores, como sugere a obra de Eric Voegelin, cuja amplitude filosófica permite a avaliação crítica desses tratamentos dados à representação.

Neste sentido, o presente trabalho tem o objetivo de expor resumidamente o pensamento de Eric Voegelin concernente a comunicação, representação e democracia, para o que é necessária também uma introdução aos fundamentos do seu pensamento, assim como confrontá-lo com alguns autores de ciência política e teoria do Estado, permitindo a formação de um repertório crítico sobre a questão.

A escolha do tema “democracia e comunicação” resultou da leitura do artigo “Necessary moral bases for communication in a democracy” (Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia) do historiador alemão Eric Voegelin, no qual o autor articula historicamente o papel social da comunicação na sociedade contemporânea, contrastando a relação entre os movimentos históricos que formaram o que ele chama de “sociedade plural” com a ideia de que a democracia representa o debate racional pautado pela rationalidade da ordem.

Dentro do panorama traçado por Voegelin, encontra-se o problema contemporâneo da perda de sentido político da ação hodierna, a perda da motivação extrínseca para a ação moral, motivada pela redução ontológica na substância da rationalidade da ordem. O fenômeno que Hannah Arendt chama de massificação, a perda do significado individual na esfera privada frente ao homem massificado, que Ortega y Gasset sintetizou com a caracterização do “homem-massa” como o homem típico de seu tempo, e que de forma análoga os

frankfurtianos classificam como reificação do homem, a submissão mercadológica do indivíduo frente à indústria cultural, é de importância vital para a compreensão dos grandes eventos do século XX e da formação histórica do mundo atual.

Embora a análise contida no artigo do historiador alemão não aborde explicitamente a questão dos fenômenos de massa, ela insere-se como circunscrição, pois não se limita apenas ao século XX e se propõe a analisar, de forma sintética, o quadro histórico geral da interação humana sob as formas comunicativas através das revoluções tecnológicas e sociais que deram origem à sua atualidade, estabelecendo um referencial descritivo para a conjuntura de problemas que envolvem a comunicação e a democracia. Esse escopo torna o artigo ideal como quadro de referência abrangente para a tese a ser desenvolvida.

As reflexões sobre a sociedade de massa, democracia e teoria da comunicação inserem-se na metodologia abrangente de Eric Voegelin como partes do processo de desintegração espiritual, que ele expôs como ocorrido na Alemanha em suas preleções de “Hitler e os Alemães”. As ideias em torno das manifestações pneumopáticas da perda da transcendência podem ser encontradas esparsas em sua obra, tanto em “Anamnese” como também nas suas “Reflexões Autobiográficas”.

Como questões pertinentes ao trabalho podem ser resumidas: 1) O que é a democracia no pensamento de Eric Voegelin? 2) Como ele relaciona o fenômeno da perda da realidade, a deterioração da linguagem e a perda dos símbolos de experiência com o declínio do ideal democrático de discussão racional? 3) Que figuras da antiguidade clássica e da literatura moderna ele usa para demonstrar os fenômenos pneumopatológicos de perda de realidade? 4) Que impactos possuem o estudo desses fenômenos na compreensão dos problemas contemporâneos atinentes à comunicação e à democracia?

1 VIDA E OBRA DE ERIC VOEGELIN

1.1 Biografia

O filósofo, historiador e cientista político Eric Voegelin, nascido em Colônia em 1901 na Alemanha, filho de Elizabeth Ruehl Voegelin e de Otto Stefan, um engenheiro civil, iniciou sua educação superior na Universidade de Viena em 1919. Isso lhe permitiu tanto vivenciar em primeira mão o apogeu da Universidade de Viena no Império Austro-Húngaro, onde na época concentravam-se os maiores intelectuais da época, tendo sido assistente de Hans Kelsen, e onde teve contato com diversos círculos intelectuais de economistas, psicanalistas e de diversas ciências, quanto testemunhar a ascensão de Hitler na Alemanha, o que culminou em sua perseguição, fuga e emigração para os EUA em 1938, pouco antes do colapso da guerra.

Nos EUA, passou por algumas instituições até se estabelecer na Universidade Estadual da Louisiana, onde durante dezesseis anos publicou o corpo principal de sua obra, A nova ciência da política (1952) e os três primeiros volumes da série Ordem e História, volume I, Israel e a Revelação, volume II, O mundo da pólis e volume III Platão e Aristóteles (1956, 1957), até retornar à Alemanha em 1958, a convite da Universidade Ludwig-Maximilian, onde fundou o Instituto de Ciência Política e publicou a obra que representou a consolidação de seu pensamento, Anamnese (1966). Também há um conjunto de preleções reunidas na mesma época e publicadas sob o título de Hitler e os Alemães, no qual o historiador se dirige ao povo alemão e realiza uma análise crítica da tragédia que o país encontrou no nazismo.

Uma década depois, em 1969, Eric Voegelin volta aos EUA para a Universidade de Stanford, onde é publicado o quarto volume de Ordem e História, A Era Ecumênica (1974) e também uma série de entrevistas posteriormente intituladas Reflexões Autobiográficas (1989). Voegelin e Lissy, sua mulher, se aposentam então, vindo ele a falecer em Palo Alto em 1985, deixando ainda uma extensa obra póstuma, incluindo o último volume de Ordem e História, “Em busca da ordem” (1987), que somente na atualidade vem sendo estudada e compreendida com maior interesse.

Nos volumes de Ordem e História o autor perscruta o fenômeno da ordem através da história, e a sua busca por um *logos* de existência para o presente resulta na criação de uma filosofia da consciência que integra a história, a sociedade e o indivíduo. A consciência, que existe no tempo e é estruturada por uma tensão, pode ser afetada tanto positiva quanto negativamente, e nessas convulsões podem ser identificados os ciclos de ordem e desordem pelos quais a humanidade faz sua travessia ao longo da história.

O filósofo alemão integra, assim como Alfred Schütz, Hannah Arendt, Karl Jaspers, Eugen Rosenstock-Huessy, Viktor Frankl, uma cerpa de intelectuais europeus que constataram nas catástrofes ocorridas em seu tempo uma desordem social profunda que manifestava a insuficiência e a paralaxe das teorias científicas e filosóficas vigentes quanto à análise e a resolução desses problemas. Cada um, à sua maneira, rompeu com o tecido de suas ideias formativas e buscou uma reconstrução positiva da realidade, partindo de autores de épocas históricas anteriores, em especial os gregos clássicos.

Embora a filosofia clássica continuasse a ser estudada na Europa onde vigia o neokantismo filosófico, era vista apenas como registro histórico, e não como possuidora de um valor intrínseco que antecederia as modernas dogmatizações na filosofia, como o legado kantiano e hegeliano. Dentro desse contexto, a atitude desses autores pode ser classificada como revolucionária, pois como lembra Voegelin a própria desordem social histórica que enseja essa reforma radical da filosofia não é reconhecida por muitos intelectuais da época que, inclusive, acreditavam viver num tempo de apogeu das ciências e da razão.

A filosofia de Eric Voegelin alimenta-se primeiramente da tradição filosófica da Europa Central: a filosofia da história de Hegel, a fenomenologia de Husserl, a sociologia transcendentalista de Max Weber e, em menor escala, o positivismo normativista de Hans Kelsen. A emigração para os EUA o colocaria em contato, entre outras influências, com o pragmatismo de Whitehead, o que completaria seu conhecimento das grandes tradições filosóficas ocidentais vigentes à sua época.

Conta ele que seu interesse por história e pela mitologia juntamente à ciência política despertava estranheza no ambiente acadêmico neokantiano, no qual se considerava aquilo que antecedia a Idade Moderna como estritamente histórico, e o que vinha depois como componente da filosofia. Para ele, o objetivo da história dferia do projeto clássico neokantiano de dominar o passado numa história narrativa (*Vergangenheitsbewältigung*), mas consistia em dominar o presente através da história crítica.

1.2 Introdução histórica

O século XX foi marcado pela eclosão das Grandes Guerras, revoluções e conflitos sociais que trouxeram à tona uma nova realidade aos símbolos políticos e sociais, alterando a dinâmica das sociedades ocidentais, e posteriormente do mundo inteiro, com o advento da sociedade de consumo e dos meios de comunicação de massa, além do irrompimento dos movimentos de massa que culminaram nos crimes históricos perpetrados pelos regimes

totalitários. Estudiosos da linguagem como Eugen Rosenstock-Huessy e jornalistas como Karl Kraus denunciavam a perda da função original de comunicar a verdade dos fatos na linguagem, que havia sido tornada artefato de manipulação social, por vezes *intoxicante*, da realidade. Todas essas mudanças e convulsões sociais acompanharam, além de um aumento do poder inédito na história, o fenômeno da desintegração espiritual manifestada numa desordem social profunda com raízes históricas, que fora identificado e estudado pelo cientista político Eric Voegelin, entre outros estudiosos e escritores da época.

Por desintegração espiritual, pode-se entender o processo pelo qual ocorre um descarrilamento na tensão entre a filosofia, como a forma pela qual uma sociedade ordena sua existência através da criação de símbolos noéticos, e a própria realidade da experiência vivenciada pelos indivíduos dentro desta sociedade. No caso da desintegração, há um enfraquecimento desta tensão, o que leva a um esgotamento da capacidade de autocompreensão dos indivíduos, e a ordem social é ameaçada pela desintegração da sua substância, isto é, da sua *homonoia*, que seria o elemento de universalidade proveniente da origem divina e transcendente que torna a compreensão histórica possível aos indivíduos concretos. Para Voegelin:

Essa premissa geradora de comunidade é tão importante que no contexto da filosofia clássica foram desenvolvidos para símbolos especiais seu conteúdo. Heráclito fala do logos como algo que é comum (*xynon*) a todos os homens, em que todos eles participam *qua* homens, e, portanto, exige deles uma *homologia* consciente. Para Aristóteles, o elemento comum é o *nôus* e o símbolo para a ordem comunal engendrada pela participação de todos no *nôus* é então *homonoia*. Alexandre adota *homonoia* como o símbolo fundamental para sua religião imperial; e São Paulo, finalmente, introduz *homonoia* no simbolismo da comunidade cristã. O ingresso do mito na exegese noética não é, então, um descarrilamento metodológico; ao contrário, a sobrevivência do conhecimento pré-noético da ordem forma o pano de fundo e a fundação, sem os quais o conhecimento noético de ordem não teria função.¹

Como efeito desse descarrilamento, a exegese noética, entendida como a linguagem interpretativa da experiência primária no cosmos, tende a substituir essa experiência primária que a deu origem. Com isso, no entanto, ela perde sua função ordenadora, pois perdendo-se de vista a experiência primária de abertura ao fundamento, a noese também perde seu apelo a uma humanidade universal.² Por conseguinte, como esse apelo à humanidade universal é a razão última para a existência e importância da exegese noética e o único motivo pelo qual as

¹ Anamnese, p. 435.

² A exegese noética é um corretivo diferenciador a esse pré-conhecimento compacto, mas não pode substituí-lo. Anamnese, p. 434.

especulações noéticas não são meros dados biográficos, perde-se a função da noese na vida do indivíduo, pois a linguagem da razão é reduzida a apelos pragmáticos.

Em sua estadia em Viena, onde foi fazer os estudos superiores, contrastava a pujante atividade intelectual e cultural da capital do Império Austro-Húngaro com a desordem política reinante na própria Europa e no restante do mundo. O filósofo então observou, a partir de sua pesquisa histórica, que os modernos fenômenos revolucionários de massa ecoam antigas tradições dos movimentos gnósticos medievais, em especial no apelo à racionalidade humana (antropocentrismo) e à ação sistemática.

A origem dessa tradição estaria, segundo o filósofo, numa revolta contra o fundamento corpóreo da realidade, que fora seguida pela criação de uma segunda realidade acompanhada de um ideal escatológico expresso em símbolos característicos. Como essa segunda realidade fundamenta-se exatamente sobre a negação da existência temporal dos indivíduos, sua linguagem e seus símbolos expressam esse distanciamento, e sua manutenção se torna um fardo existencial na medida em que esses símbolos retornam aos indivíduos da sociedade como uma linguagem de alienação, os afastando da busca pelo fundamento da ordem.³

Na medida em que esse fardo existencial da humanidade se aglomera, os indivíduos tendem a perder sua capacidade de autoconsciência, ludibriados pelo excesso de teorias e ordens de ação contraditórias a que são expostos. Esse fenômeno caracterizaria a perda da realidade, como um sinal de desorientação existencial do indivíduo na sociedade e na história.⁴ O indivíduo, cada vez mais alijado dos meios de ação histórica e social, isto é, da experiência primária que fundamenta a realidade do conhecimento, fica sujeito a uma vida sem sentido ulterior, na qual o seu elemento de humanidade passa despercebido, até chegar ao nível do prazer biológico e dos estímulos orgânicos, de mera existência física num determinado momento, isto é, da pura causalidade material.

A perda da realidade do indivíduo está inserida, por sua vez, no contexto de grandes movimentos e contra-movimentos históricos, que representam o aspecto coletivo da revolta contra o fundamento, estabelecendo seus símbolos na política e na vida pública. Ambos os aspectos da revolta se retroalimentam, pois da mesma maneira que o indivíduo desorientado provoca a desordem em sua sociedade, corrompendo os seus símbolos em sua atividade interpretativa, a sociedade torna-se incapaz de orientar o indivíduo com seus símbolos

³ Não há nenhuma outra realidade senão a que experimentamos. Anamnese, p. 459.

⁴ Anamnese, pp. 457 e 459.

corrompidos, o que pode conduzir a humanidade a uma crise de grandes proporções históricas.

1.3 Formação do pensamento voegeliano

Quando a orientação existencial dos indivíduos de uma sociedade passa a ser composta apenas pelas necessidades da corporeidade física e dos instintos biológicos, tal sociedade foi desintegrada, pois não há uma substância capaz de integrar e ordenar os indivíduos dentro dela. Quando isso acontece na amplitude da humanidade inteira, contemplando o passado e o futuro conhecidos no horizonte histórico, tem-se o fenômeno da desintegração espiritual, pelo qual o próprio sentido universal da humanidade é esmorecido enquanto as nações e sociedades cerram muros e provincianizam-se cada vez mais, fechando-se às experiências que deram origem à sua própria realidade e passando a criar e cultivar símbolos que traduzem a linguagem própria da desintegração do espírito, tais quais o cientificismo positivista e os nacionalismos.

Voegelin coloca a tensão existencial em direção ao fundamento com um fio que liga a experiência do cosmos à consciência concreta de cada indivíduo na história, vindo desde a origem transcendente e passando pelas ordens cósmica e social até integrar a ordem da consciência concreta. É devido a esse entrelaçamento necessário entre a ordem transcendente e a ordem imanente que o fio adquire seu caráter próprio de tensão, na medida em que a experiência de cada indivíduo como ser corpóreo, submetido ao nascimento e à mortalidade, e aberto à busca do fundamento, impõe sempre a realidade presente do que ele chama de experiência primária contra os dogmas e abstrações e acumulados no tempo. Nas palavras do filósofo:

A fim de minimizar a possibilidade de provocar uma discussão estéril do que pudesse ser a ciência política, introduzi o termo *interpretação noética*, designando a matéria com que estamos lidando: estamos preocupados com a tensão na realidade política que pressiona historicamente para além da autointerpretação da sociedade em direção à interpretação noética, forçando, assim, a realidade política a uma relação em que ela assume um papel de objeto.⁵

Assim, o autor utiliza-se da ideia clássica de *philosophia perennis* (filosofia perene) e *philosophia peri ta anthropina* (filosofia das coisas humanas) para demonstrar a crise nas ciências como uma negação intelectual da ordem cósmica. As revoluções científicas e o

⁵ Anamnese, pp. 429 e 430.

positivismo representariam um desequilíbrio no qual a ordem imanente teria sido valorizada a ponto de retirar da ordem transcendente qualquer autoridade científica, banidos como “metafísica”, e substituídos por pressupostos da ordem imanente.⁶

Dessa maneira, cria-se a situação preponderante da modernidade, que é a do indivíduo privado da interpretação noética da realidade pelo enfraquecimento do *logos* dessa realidade na ordem social vigente. E esse enfraquecimento, que inicialmente é apenas manifestação de um desequilíbrio, traz um grande perigo, que é o desaparecimento desse *logos* da ordem da história, com o comprometimento estrutural da civilização erigida em torno dele, como descreve o autor:

“A morte do espírito é o preço do progresso. Nietzsche revelou este mistério do apocalipse ocidental quando anunciou que Deus estava morto e que fora assassinado. Esse assassinato gnóstico é cometido constantemente pelos homens que sacrificam Deus em nome da civilização. Quanto mais fervorosamente as energias humanas são empenhadas no grande empreendimento da salvação através da ação imanente no mundo, mais distantes da vida do espírito se colocam os seres humanos engajados na empresa. E, uma vez que a vida do espírito é a fonte da ordem no homem e na sociedade, o próprio êxito da civilização gnóstica é a causa de seu declínio. (...) De fato, uma civilização pode progredir e declinar ao mesmo tempo – mas não para sempre. Há um limite rumo ao qual se move esse ambíguo processo, e o limite é atingido quando uma seita ativista, que representa a verdade gnóstica, organiza uma civilização em um império sob seu domínio. O totalitarismo, definido como a regra existencial dos ativistas gnósticos, é a forma final da civilização progressista.”⁷

Eric Voegelin é intransigente contra as teorias históricas que prevêem um fim determinado para a civilização, como o positivismo comteano e a fenomenologia de Husserl. Isso ocorre porque o filósofo não considera as épocas históricas como partes de uma evolução contínua e inexorável, mas sim como parcelas visíveis do “ser eterno no tempo”, cujas realidades podem ser mais ou menos diferenciadas de acordo com a acumulação temporal, mas sempre participam da tensão da experiência humana em sua abertura existencial para o fundamento, que é inerente à existência corpórea de cada indivíduo.⁸

⁶ Para o filósofo: “A destruição causada pelo positivismo é consequência de duas premissas fundamentais. Em primeiro lugar, o esplêndido desenvolvimento das ciências naturais foi responsável, juntamente com outros fatores, pela premissa segundo a qual os métodos utilizados nas ciências matematizantes do mundo exterior possuíam virtude inerente, razão por que todas as demais ciências alcançariam êxitos comparáveis se lhe seguissem o exemplo e aceitassem tais métodos como modelo.”. Porém, a segunda premissa para ele, de que “os métodos das ciências naturais constituíam um critério para a pertinência teórica em geral”, é a mais perigosa, pois combinada à primeira, permite a exclusão daquilo que não se adequa ao método das ciências naturais, “isto porque essa segunda premissa subordina a pertinência teórica ao método e, por conseguinte, perverte o significado de ciência”. A Nova Ciência da Política, p. 19.

⁷ A Nova Ciência da Política, p. 99.

⁸ Anamnese, pp. 453 e 454.

A realidade atual difere, por exemplo, em comparação à realidade experimentada na Grécia Clássica, na qual os símbolos políticos e noéticos tornaram-se um dado momento insuficientes para abranger as realidades experienciais não-atenienses, culminando na disputa pelo poder político em Atenas e na filosofia aristotélica da especulação noética sobre o fundamento do ser como tentativa de superação. Nesse caso, tratava-se arguivelmente de um problema de carência de símbolos capazes de abranger uma humanidade cosmopolita mais diferenciada.

Já na modernidade, Voegelin identifica um mal decorrente do excesso de interpretações noéticas disponíveis, o que além de trazer o antigo problema da carência devido à desorientação existencial causada pelo excesso de informação e pela *parekbasis* (descarrilamento) do dogmatismo moderno tem como consequência inédita fenômenos como a “proibição de questionar” os dogmas científicos cristalizados, tais quais, por exemplo, o distanciamento dos valores operado pelo positivismo sociológico, e o “clima de opinião” beligerante que ocorre sob a paz social abstrata das sociedades pluralistas. Como formula o próprio filósofo sobre o papel da noese:

A noese clássica esforçou-se por diferenciar a consciência como o centro da ordem do homem, como oposta à experiência cósmica primária e ao simbolismo compacto do mito. A noese moderna faz esforços para restabelecer a consciência como oposta ao dogmatismo falto de realidade. Os dois esforços são fases no *continuum* histórico da consciência, à medida que (1) o status incompleto da noese clássica ofereceu pontos de partida para o desenvolvimento do dogmatismo pós-clássico que opomos hoje e (2) podemos tirar a nós mesmos da noese clássica como uma tentativa de resolver os problemas que ela deixou inconcluídos.⁹

A empreitada filosófica de Eric Voegelin começou pela experiência de insatisfação do estudioso com as teorias históricas e sociais da época, como o positivismo e o psicologismo, pelo fato de reduzirem o *eschaton* da vida humana, isto é, seu fim último, a um aspecto parcial e incompleto, cada uma de acordo com suas respectivas premissas filosóficas sedimentadas em dogmas ao longo dos séculos. Para o positivismo normativista de Kelsen, o homem era preponderantemente um seguidor de normas; para o behaviorismo psicológico, um ser que reage a estímulos, mas nenhuma dessas teorias era capaz de abranger a ordem da consciência de um indivíduo, isto é, de orientá-lo efetivamente na sociedade e na história.

O que Voegelin observou é que esse emaranhado de teorias sociais e filosóficas das mais variadas origens, muitas diametralmente conflitantes, era a realidade histórica

⁹ Anamnese, pp. 463 e 464.

preponderante do século XX, e o fato marcante dessa época em relação às outras épocas históricas. Dessa maneira, o estudioso percebeu estar diante de um problema de ciência política, anterior a qualquer problema histórico, epistemológico ou científico que fosse porventura estudar. Sua percepção ainda incipiente de que a “pilha de dogmas” científicos e filosóficos da modernidade não curava ou mitigava os problemas da ordem da consciência dos indivíduos, mas antes os agravava, cerceando ainda mais a consciência humana, e de que essa resistência ao fundamento noético ou filosófico do conhecimento poderia ter uma origem comum e determinável, o levou à sua investigação em “A Nova Ciência Política”.

Nesse livro, o autor identifica o problema histórico moderno como uma revolta contra a ordem da realidade, e busca suas origens simbólicas e históricas nos gnósticos medievais como o milenarismo de Joaquim de Flora, um dos primeiros a usar a linguagem original das especulações gnósticas que culminariam no racionalismo e no cientificismo, marcada pelo abandono da experiência primária transcendência e pela valorização da ação não-contemplativa, além do puritanismo de Richard Hooker, cujos ensinamentos e seu retrato do puritano que age em torno de uma “causa” cristalizaram o *ethos* do revolucionário atual.

Embora fosse um estudo de ciência política a princípio, “A Nova Ciência da Política” tinha grande amplitude histórica, e a análise de Eric Voegelin pôde então fornecer uma resposta para o problema humano do século XX: nesta época o homem viu-se esmagado pela pilha de dogmas cultivados ao longo de séculos, e as guerras mundiais não diferiam de outras guerras que ocorriam de maneira cíclica na história moderna, como clímax históricos nos quais eram canalizadas para a ação política todas as interpretações dogmáticas conflitantes acumuladas por décadas e séculos. A cada ciclo de revoluções, contrarrevoluções, guerras e acordos de paz a substância da ordem era reduzida no seu conteúdo, porém.¹⁰

Voegelin visualizava um perigo nessa situação histórica na medida em que “se as proposições acerca dos termos do conhecimento participatório noético, i.e., acerca do homem, seu fundamento divino e o mundo, se tornam separadas da perspectividade da realidade da experiência noética, elas não somente se tornam proposições falsas acerca dos termos, mas destroem simultaneamente a tensão existencial da consciência e, assim, o centro da ordem humana. Os fenômenos de perda de realidade e desordem espiritual são as consequências de tais desenvolvimentos.”

¹⁰ Por este movimento entende-se a transformação de nossa concepção de sociedade pelo rebaixamento da substância de ordem do *logos*, na hierarquia ontológica, para o nível das substâncias orgânicas e dos impulsos. Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia, p. 9.

Isso, na Grécia, permitiu que se esquecesse “a experiência noética por trás dos símbolos filosóficos que ela tinha produzido, para ganhar expressão, enquanto esses símbolos eram recrutados para o serviço como instrumentos de jogos intelectuais no contexto de conteúdos completamente diversos da realidade.” Para ele, “incumbe, portanto, a nós assegurar no devido tempo a realidade e a função da experiência pela explicação da conexão entre o simbolismo que se relaciona com os termos de participação e da própria experiência.”¹¹

1.3.1 A imanentização do *eschaton*

Esse processo de decadência gradual e sistemática pelo qual a substância da ordem e o próprio fim último da vida humana são reduzidos desde a sua origem transcendente até suas características mais imanentes foi chamado por Voegelin de imanentização do *eschaton*. Ele representa a maneira concreta com que a desintegração espiritual ocorre numa sociedade composta por indivíduos dotados de existência corpórea. Quando o processo espiritual de desintegração entra em contato com a corporeidade física dos indivíduos existentes na sociedade, não há uma reação pacífica, mas conflituosa. Surgem convulsões sociais, ideologias e polarização política, até que, finalmente, a guerra torna-se uma solução.

Desse modo, em última instância, é a resistência à própria imanentização do *eschaton* ou à perda da substância da ordem que dá a ela seu caráter gradual, em níveis distinguíveis cada um por sua respectiva substância ordenadora prevalecente. Em termos gerais, cada descida de nível na imanentização do *eschaton*, a substância da ordem é hipostasiada em posições abstratas e irreconciliáveis, que constituem verdadeiros “mundos” diferentes, tingindo o caráter de sectarismo e fanatismo das revoluções e contrarrevoluções modernas para, posteriormente, serem destruídas no conflito político e militar.¹²

Para Eric Voegelin, no entanto, o fenômeno remarcante que pode explicar a angústia existencial de sua época e as tragédias históricas sem precedentes é o de que a imanentização do *eschaton* encontrou sua última fronteira nos instintos animais e impulsos biológicos do ser humano. Como não era possível estender a revolta contra o fundamento aos elementos de humanidade superior, ou seja, aos elementos e símbolos civilizacionais que permitem a auto-compreensão do indivíduo no nível da sociedade e da história, pois esses já haviam sido

¹¹ Anamnese, pp. 464 e 465.

¹² Sobre as três possibilidades de imanentização, teleológica, axiológica e ativista, que ocorrem simultaneamente no processo de imanentização escatológica: A Nova Ciência da Política, pp. 126 e 127.

hipostasiados e esvaziados de seu conteúdo experiencial como elementos das revoltas anteriores, restou como alvo final da revolta a própria linguagem com a qual são expressos tais símbolos e, finalmente, o próprio indivíduo em sua existência corpórea.

O método histórico e filosófico de Voegelin baseia-se, portanto, na proposição de uma filosofia que dê continuidade à autointerpretação humana não como uma ruptura, mas como uma continuidade na ordem da consciência, que supere as eventuais rupturas históricas, através da busca pelo fundamento divino do ser, como sua causa primária, *prima causa* ou *próton aition*.¹³

1.3.2 Ordem e sociedade

A sociedade não é, portanto, um objeto dado de uma vez por todas como *hypostase*, mas sim constituída de processos na consciência concreta dos indivíduos que nela existem, como um campo onde experiências de ordem são entendidas por outros indivíduos concretos e compartilhadas por eles em seus motivos e hábitos. Daí haver uma abertura histórica para uma diversidade de processos, não somente para a fundação e preservação, como também para a resistência e mutação, tradição e desenvolvimento diferenciador, ossificação e revolta, e finalmente a desintegração final e desaparecimento.¹⁴

Se a ordem social depende da consciência concreta dos indivíduos nela existentes, a perda do *logos* dessa ordem, ou em outros termos, a sua redução em nível ontológico, caracteriza a imanentização do seu *eschaton*. De forma que, gradualmente, a sociedade vai se tornando indistinta da soma das partes que a compõem, até a desintegração final. Como imagem para exemplificar a dinâmica da redução ontológica, pode ser usada a palavra “espírito”, cuja origem etimológica no latim *spiritus* relaciona-se à palavra *spirare*, “respirar”, conotando um enfraquecimento gradual, análogo à uma respiração de um organismo que padece lenta e gradualmente. Da mesma maneira, a redução ontológica ocorre em movimentos e contramovimentos, mas sempre na direção da subtração do conteúdo do *logos* ordenador da sociedade.

Na Hélade, por exemplo, a desintegração espiritual ocorreu com o esgotamento do modelo civilizacional centrado da *polis*, nos mitos familiares tradicionais e no politeísmo, que em um dado momento não era mais capaz de comunicar a realidade experienciada

¹³ Há um fundamento para o ser no sentido de uma causa primeira (...) com que mantemos relação filosoficamente através da procura, do *zetema* no sentido platônico, e pneumaticamente através da oitiva da palavra no sentido da revelação. Hitler e os Alemães, p. 118.

¹⁴ Anamnese, p. 498.

concretamente, pois uma parcela cada vez maior da humanidade não era abarcada por estes símbolos.

Como resposta a esta situação, surgiram movimentos decadentistas ou fatalistas como o epicurismo e o cinismo, que carregavam consigo um fechamento para a ordem transcendente, manifestado em atitudes de reclusão e negação que constituíam um fator de imanentização do *eschaton* da sociedade jônica, mas também surgiu a filosofia aristotélica, que, objetivando o fundamento divino do ser, permitiu uma interpretação noética dotada de universalidade, capaz de fornecer um novo *logos* de ordem para o mundo abalado pela crise do politeísmo, interpretação essa simbolizada pela *cosmopolis*.¹⁵ Mesmo a exegese aristotélica, no entanto, não resistiu ao processo que tornou suas iluminações dogmas axiológicos, desviando-a de sua função ordenadora depois da morte de Aristóteles.

Dessa forma, seguindo o exemplo de Aristóteles, não é possível uma inovação histórico-filosófica que atue somente no objeto da filosofia, tal qual uma invenção típica das ciências naturais, a não ser que ela aja especificamente na parcela deste objeto que integra os sujeitos concretos na história, isto é, na *psique*.¹⁶ Dentro do modelo iluminista tradicional, esta parcela seria separada inteiramente do objeto (hipostasiada), em cumprimento ao modelo cartesiano tradicional de sujeito-objeto, o que culminaria na fenomenologia husserliana, que é uma exploração apodítica do fenomênico, em oposição àquilo que é noumênico, referente ao *nous* aristotélico, ou seja, a substância da razão.¹⁷

Com o termo “razão” ou *ratio*, pretende-se referir aqui à estrutura da consciência (*Sachstruktur*), ou o que Bergson chamou de “abertura da alma” como racionalidade da alma, em oposição ao aprisionamento dela contra o fundamento ou a perda deste fundamento, como a irracionalidade. Consiste aqui numa diferenciação do termo original do seu significado vindo do grego no *nous* de Aristóteles, que incluía ao mesmo tempo a estrutura da consciência e o movimento em direção ao fundamento (*kinesis*), enfatizando a unidade da noese, em complemento à concentração de Voegelin nos processos de consciência.

¹⁵ Em nosso tempo o nome de Aristóteles não evoca a imagem de um filósofo da história. E, no entanto, sua análise da corrente temporal na consciência como a dimensão em que a noese reconhece a si mesma como a presença da verdade, e o mito como o passado, é uma façanha na filosofia da história não ultrapassada até hoje. Anamnese, p. 444.

¹⁶ A história é o desvelar da Psique humana; a historiografia é a reconstrução do desvelar através da psique do historiador. A base da interpretação histórica é a identidade da substância (a psique) no objeto e no sujeito da interpretação; e seu propósito é a participação no grande diálogo que vai pelos séculos entre os homens acerca de sua natureza e destino. E a participação é impossível sem o crescimento em estatura (dentro das limitações pessoais) em direção à escala do melhor; e esse crescimento é impossível a não ser que alguém reconheça a autoridade e se submeta à ela. Carta a Robert Heilman, 22 de agosto de 1956, Anamnese, p. 24.

¹⁷ Anamnese, pp. 432 e 433.

1.3.3 Filosofia da consciência

A filosofia da consciência teria, portanto, a missão de resgatar o debate essencial na filosofia, que é o debate sobre o fundamento do ser. Este debate teria sido obscurecido na modernidade pelo que o filósofo chama de “dogmatomaquia”, que é o processo pelo qual a filosofia gradualmente rejeitou a metafísica como uma expressão retrógrada e caricatural do conhecimento místico pré-dogmático, e também a noese clássica, ao negar a autoridade de ambas como realidades históricas, o que gerou fenômenos pneumopatológicos profundos na história moderna, com o risco do próprio esgotamento da civilização ocidental e de seu ciclo histórico¹⁸.

As ideologias e movimentos de massa teriam sido resultados dessa dogmatomaquia, pois não se baseavam na autoridade da metafísica e da razão clássica, mas numa revolta contra elas. Nesta revolta, o senso comum dos homens “comuns”, isto é, daqueles que não possuem o conhecimento diferenciado da noese, foi pervertido por concepções ideológicas que se baseavam em proposições e princípios, incompatíveis com o próprio caráter do senso comum como “um tipo compacto de racionalidade”.¹⁹

Ora, as expressões filosóficas e ideológicas como as típicas do iluminismo, baseadas em princípios e proposições, pressupunham uma racionalidade diferenciada, capaz de compreendê-las noeticamente, porém inseriram-se na sociedade como senso comum, isto é, de forma compacta. Como “axiomas putativos”, assaltaram o lugar da noese clássica e da metafísica como a fonte real de ordem social, não raro julgando o senso comum tradicional como “vulgaridade” ou “irracionalidade”. Para Eric Voegelin, este movimento foi um “assalto na estrutura do reino do ser do homem”, e “não apenas cada tentativa desse tipo é um sintoma de um distúrbio na existência, mas também uma fonte potencial de desordem social, à medida que pode induzir distúrbios na consciência racional de outras pessoas”.²⁰

¹⁸ A noese clássica e o misticismo são as duas realidades pré-dogmáticas de conhecimento em que o logos da consciência foi otimamente diferenciado. Eles são de especial importância para qualquer tentativa de levar a razão ainda uma vez à luminosidade da consciência na luta contra o dogmatismo. Anamnese, p. 486.

¹⁹ O termo *senso comum*, que acabamos de usar, tem de ser entendido no sentido da Escola Escocesa, especialmente de Thomas Reid. Para Reid, o homem é, no sentido de Cícero, *rationis particeps*, e o senso comum é um tipo compacto de racionalidade. (...) não conota um lastro de ideias vulgares, nem uma “visão de mundo relativamente natural”. (...) O senso comum é um hábito civilizacional que pressupõe a experiência noética, sem o homem deste hábito possuir ele mesmo conhecimento diferenciado da noese. O *homo politicus* civilizado não precisa ser filósofo, mas tem de ter senso comum. Anamnese, pp. 510 e 511.

²⁰ Idem.

Por isso, Voegelin classifica a origem desse fenômeno como uma “revolta contra Deus”²¹, não especificamente no sentido teológico tradicional, o que desconsideraria outras expressões como a mito-poesia grega, mas como uma desdivinização do homem, um fechamento para a ordem que transcende o próprio homem concreto na existência social, que culminaria em sua própria desumanização, como se pôde observar nos movimentos de massa e totalitarismos do século XX.

Para o filósofo, a negação do misticismo e da noese clássica, tanto sob a forma da filosofia da “aparência transcendental” de Kant quanto sob as filosofias da história como a de Hegel, acarretou um dano irreparado à humanidade ao deslocar a “experiência”, no sentido filosófico, da experiência concreta na realidade humana. Ambas não foram capazes de carregar adequadamente o legado da metafísica e da noese clássica, sendo que o conteúdo desta última não era sequer conhecido pela intelectualidade, numa atitude classificada pelo autor como “simpatia pela revolta” contra a filosofia e a metafísica, caracterizando todo o sentimento de uma era. Essas filosofias geraram um campo para confusões que potencializaram o problema da dogmatomaquia, agravando mais ainda o processo de desintegração espiritual que acometia a civilização.²²

Desde a época da Contra-Reforma, passando pelo pessimismo escatológico do pintor e poeta metafísico inglês William Blake (1757-1827), por escritores dos séculos XIX e XX como Kafka (1883-1924) e Dostoiévski (1821-1981), até a publicação de “A decadência do Ocidente” (1918-1922) de Oswald Spengler, ao cabo da Primeira Guerra Mundial, cultivara-se o testemunho de que todo o progresso técnico e científico da modernidade tem deixado um lastro metafísico de terror e sofrimento na esteia da humanidade, numa ascensão do mal análoga ao movimento do Leviatã levantando-se contra o Benemoth da figura escatológica de William Blake.

A obra de William Blake, repleta de figuras oníricas e místicas, é uma expressão da perda do sentido existencial causado pela negação da metafísica e do misticismo que ocorria em sua época sob o iluminismo racionalista. Como citado anteriormente, a rejeição da metafísica proposicional da idade média não obteve sucesso em fornecer um substituto

²¹ Anamnese, pp. 388 e 389.

²² Essa simpatia para com a revolta chega a seu limite, entretanto, quando a revolta inclui a noese pré-dogmática sob a maldição representada pela “metafísica” dogmática. Quando a noese é jogada no mesmo saco que a “metafísica”, perdemos a realidade de conhecimento de experiência noética e junto com ela toda a estrutura diferenciada [*Sachstruktur*] da *ratio*. Isso significa que somos deixados sem nenhuma ciência noética da ordem, seja ela qual for. Essa perda de fato ocorreu e se tornou grande o problema de todas as tentativas de pensamento racional desde o século XVIII. (...) Essa perda não foi reparada até hoje. Anamnese, pp. 488 e 489.

equivalente para o *logos* da ordem social, gerando reações como o transcendentalismo kantiano e a fenomenologia de Husserl. Essas reações apresentaram méritos consideráveis, concernentes à estrutura objetiva da consciência, mas, no entanto, abandonaram a função essencial da filosofia que é criação de símbolos pelos quais a posição do homem no mundo seja entendida, o que acarretou um fenômeno pneumopatológico de perda da realidade.²³

O sofrimento dessa perda é expresso então pelos chamados “poetas metafísicos”, antevendo a formação de símbolos utópicos, como um “reino dos espíritos”, ou um “reino da perfeição da razão”, cujo fator comum é uma omissão de um fator essencial de seus fundamentos corpóreos contida em sua construção. Isto ocorre como consequência da “libertação” da consciência humana da corporalidade do homem, efetuada pelos teóricos modernos.²⁴

Quando este ressentimento metafísico toma forma na vida política através dos movimentos de massa, cujos símbolos já não são mais capazes de manifestar significado algum além da própria ignorância experiencial quanto ao seu conteúdo, e quando a linguagem é corrompida deixando de comunicar as categorias essenciais da existência, o terror pode emergir ao domínio da realidade, causando o fenômeno da desumanização e permitindo que ocorram crimes contra a humanidade, que são característicos da era moderna precisamente por negarem à história não um homem em concreto, grupo ou nação, mas também o homem em abstrato, como uma unidade que é um fim em si mesmo.

Isso correspondeu à falênciam do projeto de ser humano alimentado desde o iluminismo racionalista com raízes num otimismo histórico peculiar, o qual incluía a participação ativa e consciente nos processos democráticos representativos nos espaços públicos e privados, donde derivam as liberdades políticas e de religião, além da capacidade e da prontidão para o debate público, necessários para dar substância ao ideal humanista. Tais crimes contra a humanidade só foram possíveis, portanto, após um longo processo de corrosão dessas instituições políticas que, embora tenha sido previsto e alertado por estudiosos de épocas anteriores, não o foi com a verdadeira magnitude e força de destruição.

1.3.4 Objetivo da ciência política

A gênese da filosofia voegeliniana jaz precisamente sobre sua insatisfação com esses conceitos, que a seu ver obscureciam o objeto original da Ciência Política ao permitirem

²³ Anamnese, p. 106.

²⁴ Anamnese, pp. 496 e 497.

dogmatizações e ideologizações extremadas, que, por sua vez, só poderiam ser simultaneamente realizadas numa situação hipotética de atemporalidade. E como esta não é a situação do homem, que está originariamente submetido à temporalidade, elas terminam por desumanizá-lo, fragmentando a *homonoia* social, para a qual o pedagogo John Dewey usara o termo *likemindedness*²⁵, e fomentando o conflito e o sectarismo, criando um domínio do supérfluo, a que se referia Hannah Arendt em alusão à *hybris*²⁶, que era o excesso para os gregos.

Toda a dogmatomaquia moderna desviara a filosofia de sua função como fonte da *ratio* ordenadora da vida individual e social, em nome de projetos ambiciosos como os de Kant, Hegel e Husserl. O cenário da formação de Eric Voegelin se deu exatamente num momento histórico em que esses projetos estavam sendo forçados aos seus limites, seus resultados estavam sendo questionados, pois o auge civilizacional esperado havia sido desmascarado no desfecho trágico das grandes guerras e crimes históricos, assim como os novos avanços na psicologia tornavam dúbias e relativamente obsoletas quaisquer tentativas de definir um “sujeito coletivo” histórico e livre da corporeidade.²⁷

Como hipóstases da filosofia aristotélica, na qual “a exegese noética traz o logos de participação à luminosidade da consciência ao interpretar a experiência noética da participação”²⁸, Voegelin classifica as filosofias da história de *telos* coletivista como averroístas, pois opõem-se diametralmente ao pensamento de São Tomás de Aquino, que enfatiza a singularidade da substância humana (*intellectus*), o qual em sua época foi contraposto ao pensamento de Sigério de Brabante, que enfatizava a “alma do mundo”, sendo que ambas as visões podem ser encontradas, de forma equilibrada, no *De Anima* de Aristóteles.²⁹

Como exemplo de filosofia de *telos* coletivista mais presente na obra voegeliana, temos a filosofia de Husserl. Eric Voegelin observa que a filosofia de Husserl não cumpre o papel de uma *ratio* ordenadora da existência humana e social, em seu ensaio “Uma carta a

²⁵ A categoria de Dewey era *likemindedness*, que depois descobri ser o termo usado na Bíblia do Rei James para traduzir o termo grego *homonoia* no Novo Testamento. Reflexões Autobiográficas, p. 57.

²⁶ Anamnese, p. 231.

²⁷ A alma coletiva pode ser entendida como estando acima das almas individuais como uma alma transcendente ao mundo, como é com Zenão, ou o coletivo pode ser transferido para o próprio mundo, como, por exemplo, a *enteléquia* racional do desenvolvimento humano para a perfeição, que representa um componente substancial da filosofia kantiana da história; pode também aparecer na figura de uma coletividade particular, intramundana, como no caso das especulações coletivistas do comunismo, nacional-socialismo e fascismo. Anamnese, pp. 66 e 67.

²⁸ Anamnese, p. 474.

²⁹ Anamnese, p. 66.

Alfred Schütz acerca de Edmund Husserl”, sobre sua leitura do ensaio “A crise das ciências européias”: “A clareza das fórmulas linguísticas do ensaio sob investigação esconde um mundo de implicações materiais que teria de ser completamente desenvolvido de tal forma que a própria posição de Husserl pudesse ser adequadamente compreendida”³⁰.

Isto significa que a filosofia de Husserl era destinada a outros filósofos, que tomariam sua fundação final da filosofia na fenomenologia como base para uma nova era histórica, cujo espírito teria sofrido uma diferenciação pelo começo teleológico e o “verdadeiro espírito europeu tomado como um todo”, que seriam então resultantes da filosofia husserliana.³¹ Fica claro na construção de Husserl que o objetivo de sua filosofia não é ordenar a consciência concreta dos homens, embora essa flexão seja possível de ser feita por outro filósofo capaz de interpretá-lo noeticamente, mas sim construir um grande e ambicioso projeto de humanidade, do qual sua filosofia seria o ponto de partida, o *evangelium aeternum*.

Um dos problemas visualizados por Voegelin nas filosofias da história de *telos* coletivista, é que, como identificam o problema da filosofia com o problema do espírito em geral “e à medida que o espírito é a substância do homem, torna-se ele identificado com o problema do homem em sua forma totalmente desenvolvida”: cria-se uma espécie de provincianismo cosmológico, no qual a “humanidade” passa a ser entendida como uma comunidade restrita, um fenômeno histórico recente, e o homem um tipo antropológico, quando não um prisioneiro a ser libertado pelo conhecimento gnóstico. Como Voegelin cita na própria obra de Husserl “As verdadeiras batalhas espirituais da humanidade européia como tal são travadas como batalhas de filosofia” (p.91)”:

A humanidade se torna, entretanto, reduzida à humanidade européia, como se mostra evidente nessa passagem e alhures (cf. especialmente p. 92) e diferenciada dos “tipos antropológicos meramente empíricos” como se faz evidente na China e na Índia (p. 92). O problema da humanidade, então, muda da universalidade zenônica, averroísta e kantiana para a esfera histórica, e “o homem” se torna um fenômeno histórico finito de períodos específicos da história humana, i.e., da Antiguidade e da Modernidade. (O homem medieval poderia ser considerado, embora isso não seja afirmado expressamente, como sendo também “apenas um tipo antropológico”, o mesmo ocorrendo com o homem chinês e o indiano.) Devido a esta redução da humanidade a uma comunidade de indivíduos empenhados em filosofar uns com os outros no sentido de Husserl, o *telos* filosófico é transportado para a vizinhança de coletividades particulares intramundanas do tipo do proletariado marxista, do “Volk alemão” de Hitler, e da *Italianà* de Mussolini.³²

³⁰ Anamnese, p. 65.

³¹ Husserl usa a expressão “funcionários da humanidade” para definir os filósofos, a qual Voegelin ironiza dizendo que não é capaz de fazer qualquer distinção clara entre funcionários da humanidade e funcionários do Partido Nacional-socialista que matam homens. Anamnese, p. 64.

³² Anamnese, p. 67.

O mesmo problema acontece com Kant, em sua enteléquia da razão em direção à perfeição, porém de forma atenuada por sua crença no progresso infinito da razão, na imortalidade da alma e em seu status de realização no além. Diferentemente de Husserl, com o qual compartilha a crença no progresso da razão, Kant teme chegar a uma conclusão sistemática sobre o *telos* coletivo, para a qual expressa o seu “*pasmo*”:

Husserl é um filósofo do progresso no melhor estilo do período da fundação do Reich bismarckiano, acerca do qual Nietzsche fez várias observações. Toda filosofia do progresso, que é fundada na presunção de um *telos* autorrevelador, defronta-se com a solução de um grave problema de relevância, que já em Kant foi considerado muito perturbador. Kant, também, lida com o problema da razão em sua metafísica da história como razão revelada no curso da história num progresso infinito para a perfeição. Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* ele faz frutificar a ideia de revelação, e numa passagem-chave expressa seu “*pasmo*” [*das “Befremden”*] de as gerações humanas anteriores serem, por assim dizer, pedras de apoio nas quais a última, a geração perfeita, atinge seu fim. Não é o homem, sob essa suposição, historicamente um mero meio para um fim que pode ser alcançado apenas pela humanidade na última fase de seu desenvolvimento?³³

Em contraste com a ideia de “humanidade universal” baseada no desenvolvimento do espírito, Eric Voegelin lembra que uma humanidade universal não pode ser uma moldura de um processo de poder, e que qualquer tentativa disto não teria diferença substancial de um império ou ecumênia, pois a verdadeira humanidade universal abrange, além das pessoas vivas em seus respectivos períodos, também todos os homens do passado e do futuro. Dessa forma, a humanidade universal não é um *telos* a ser atingido pela história, mas um ponto em que “os homens concretos experimentam sua consciência concreta como *locus* onde o homem, embora existindo no tempo, participa do ser eterno do fundamento”, de forma que “A consciência da tensão existencial em direção ao fundamento, i.e., o centro de ordem do homem, está acima, onticamente, de todos os processos imanente-temporais da história.”³⁴

Como explica o filósofo no ensaio “Historiogênese”, a História faz parte do domínio divino do Ser da filosofia, pois não está sujeita à mesma temporalidade que os homens, os quais ao serem confrontados com sua própria mortalidade e temporalidade manifestam uma busca existencial pela *oréxis* (apetite, desejo) em direção ao supremo bem, o *summum bonum*, através do fundamento divino do Ser, buscando sair do estado de ignorância espiritual (*agnoia, amathia*).³⁵ Essa busca existencial pode se manifestar em especulações sobre todos

³³ Anamnese, p. 68.

³⁴ Anamnese, p. 501.

³⁵ Anamnese, pp. 431 e 432.

os campos do Ser, teogônico, antropogônico, cosmogônico e historiogenético, sendo que não é possível excluir arbitrariamente o conteúdo das especulações mito-poéticas das outras especulações historiogenéticas.³⁶

Admitir o contrário, para o autor, é assumir que já se sabe o *telos* da história de antemão, isto é, apropriar-se do passado e do futuro, tendo ele apontado essa característica em Hegel e em Husserl com seu *telos* apodítico. Ao estudar os termos empregados por Hegel, que por sua vez seguiu a tradição idealista de Fichte nos termos de sua filosofia da história, Voegelin descobriu que eles próprios possuíam uma historicidade peculiar, isto é, que estavam inseridos em experiências históricas concretas. Dessa forma, a filosofia hegeliana estava envolvida em uma gnose própria, não trazendo consigo os símbolos necessários para sua própria interpretação, o que também a tornaria inadequada para o ordenamento racional da consciência concreta do indivíduo. Pelo contrário, essa linguagem favoreceria o clima das ideologias, pois não alcança as experiências concretas do indivíduo, a não ser na forma de exegese gnóstica.³⁷³⁸

Estas experiências que deram origem aos símbolos filosóficos usados na Alemanha, portanto, haviam sido mais ou menos distorcidas e alteradas ao longo da história concreta como “*res gestae*”. O próprio marxismo posteriormente alterou o esquema hegeliano, colocando as forças econômicas como força-motriz da história no lugar da Ideia, distanciando o esquema hegeliano de seu *eidos* (imagem) original. Por isso, o historiador de Colônia conclui que a história não é a própria filosofia ou o desvelamento da razão, mas o campo de especulação onde se concentram as especulações anteriores, teogônicas, antropogônicas e cosmogônicas, nas quais a razão (*noese*) é apenas uma experiência diferenciadora, que pode ser historicamente localizada e estudada sem, no entanto, ser capaz de constituir subsídio para

³⁶ Quanto ao tratamento dado ao mito na modernidade: “Diante de tal superioridade no tratamento das fontes, temos que levantar as perguntas: se a criação do mito e sua aceitação não foram *também* fatos da história (...) Se, em contraste com a convenção positivista histórica, não deixamos de lado a parte mítica da especulação historiogenética como uma fabulação a-histórica, mas a reconhecemos como uma tentativa de apresentar as razões que levarão a parte empírica ao nível de história, o simbolismo como um todo ganha um status de um trabalho histórico cujos autores estão cônscios do princípio de relevância deles. Anamnese, pp. 129 e 134.

³⁷ Sobre a situação peculiar da linguagem filosófica na Alemanha: “O homem que cunhou a maior parte do vocabulário filosófico alemão foi Christian Wolff e, depois dele, Kant. Estas foram as figuras mais importantes. Apenas daí para frente temos um vocabulário alemão para o tratamento dos problemas, desenvolvido durante o período das ideologias e, portanto, carregado desde o começo dos significados do iluminismo e da gnose romântica.” Hitler e os Alemães, p. 101.

³⁸ Quando Hegel quis arrancar a filosofia da metafísica dogmática e reinstalar a “experiência” em seu lugar correto, ele também viu a “metafísica” de Wolff como sua adversária; e sua “experiência” também não é de *noese* clássica, mas uma experiência gnóstica com uma forte afinidade com Jacob Boehme. Anamnese, p. 488.

uma formulação teórica integral sobre a história. Embora a noese tivesse consequências universais, não poderia ser desvincilhada de seu ocaso específico na história.³⁹

Dessa forma, não é possível concluir uma “filosofia da história” como um caminho percorrido pelo *nous* ou espírito até um suposto *telos*, pois isso implicaria uma diferenciação concomitante na estrutura do próprio ser, que, em resposta, teria de ter seu *eschaton*, *logos* de ordem, ou fim último, mutilado para se adequar a este ou aquele *telos* histórico. Isso se aproxima das especulações gnósticas e trinitárias, e termina por gerar polarizações abstratas em torno de seus símbolos, como foi o marxismo arguivelmente uma polarização do hegelianismo ao conservar sua estrutura metodológica, porém modificando inteiramente seu conteúdo.

É possível, contudo, buscar um sentido adjacente na *res gestae* ou história dos fatos concretos, no qual Voegelin inclui as próprias ideias, sistemas e ideologias, para formular uma “teoria da consciência”, que permita a reconstrução das categorias essenciais da realidade, sendo este um trabalho empírico necessário para reconstituir a teoria filosófica como unidade, diferenciando-se do mero esforço teórico para transformar a história através dos recursos filosóficos herdados das gerações anteriores:

Lidamos com questões estritamente empíricas: quando o homem, como tal, foi descoberto? E o que ele descobriu ser? Essas descobertas aconteceram respectivamente nas sociedades helênica e israelita. Na sociedade helênica, o homem era experienciado pelos filósofos do período clássico como um ser que é constituído pelo *nous*, pela razão. Na sociedade israelita, o homem é experienciado como o ser a quem Deus dirige a palavra, ou seja, como um ser pneumático que está aberto à palavra de Deus. A razão e o espírito são os dois modos de constituição do homem, os quais foram generalizados como a ideia de homem. Não formos além desses conteúdos da ideia de homem, ou seja, sua constituição pela razão e pelo espírito. Isso parece ser o descobrimento definitivo. O que significa existir constituído pela razão e pelo espírito? As experiências da razão e do espírito concordam no ponto em que o homem experiencia a si mesmo como um ser que não existe por si mesmo. Ele existe num mundo já dado. Este mundo em si existe em razão de um mistério, e o nome deste mistério, da causa desse ser no mundo, do qual o homem é um componente, é chamado de 'Deus'. Então, dependência da existência (*Dasein*) na causação divina da existência (*Existenz*) permanece até hoje a pergunta básica da Filosofia⁴⁰

Para o filósofo de Colônia, as filosofias, ideologias e sistemas modernos, apesar de suas contribuições eventuais, haviam colocado em risco da ordem da consciência dos indivíduos e da sociedade modernos, seja por criarem um campo de confusões que atentavam contra o equilíbrio desta ordem, seja por desconsiderarem a consciência concreta, e tratarem a

³⁹ Obras reunidas de Eric Voegelin [*Published Essays 1966-1985*], pp. 265.

⁴⁰ Hitler e os alemães, p. 117.

metafísica e a noese clássica como criações mitológicas sem valor histórico. Elas ameaçavam, ao invés de promover o progresso do espírito, contribuir para a sua retração e para a desintegração espiritual, enfraquecendo o *logos* da existência social contemporânea, pois eram constituídas sobre uma revolta contra a razão.⁴¹ A partir do momento em que as filosofias e ideologias modernas atingiram seu limite, tornando impossível o pensamento racional, tomaram lugar na história expressões *grotescas* e violentas, tais quais o nacional-socialismo, o fascismo, o comunismo, e as grandes guerras.

O objetivo da filosofia da consciência não seria, assim, reverter todo o processo da modernidade ou fazer uma restauração triunfal, seja da metafísica tomista, seja da noese clássica, mas sim restaurar o equilíbrio da ordem da consciência, criando símbolos que tornassem essas experiências históricas inteligíveis, a fim de poderem orientar adequadamente a experiência concreta do indivíduo.⁴²

Esta reconstrução passaria pela Ciência Política, que estava atolada em símbolos ideológicos e de reações às ideologias, chamadas de ideologias secundárias, e simbolizadas por termos como “conservadorismo” e “tradição”, como vestígios do fundamento filosófico reminiscentes no senso comum. Como o campo científico da Ciência Política encontra-se dominado por símbolos que expressam alienação quanto ao seu conteúdo experiencial, Voegelin sugere que os campos onde deve ser buscado o conhecimento da realidade da Ciência Política no sentido noético não estão na literatura científica, mas na literatura, na mitologia, na arqueologia, na religião comparada e na literatura comparada.⁴³

Três características marcam o caráter *sui generis* da filosofia de Eric Voegelin em relação ao pensamento de sua época: a universalidade do tema explorado, que só fora

⁴¹ Os símbolos de dogmatismo ideológico que dominam o pensamento contemporâneo nas sociedades ocidentais expressam não a realidade do conhecimento, mas uma revolta contra ele. Não tentam levar os homens à participação pela persuasão; ao contrário, são desenvolvidos na forma de uma linguagem obsessiva desenhada para prevenir o contato com a realidade pelos homens que se fecharam contra o fundamento. Os tratamentos da consciência como o centro de ordem do homem são bloqueados intensamente pelas ideologias do positivismo, marxismo, historicismo, cientificismo, comportamentalismo, por meio da psicologização e da sociologização, pelas metodologias de significado mundial e pelas fenomenologias. Pois no simbolismo da revolta não se pode encontrar o logos da realidade do conhecimento, a não ser num modo secundário de uma forma de realidade [*Realitätsförmlichkeit*], que pode ser reconhecido como tal apenas do ângulo da realidade do conhecimento. Anamnese, p. 480.

⁴² A formulação do problema parece apontar o caminho para uma solução: quem quer que esteja cansado de voltar-se contra o fundamento e queira de novo pensar racionalmente precisa voltar-se para a realidade almejada pelos símbolos de revolta. Parece que a própria revolta pode oferecer guias para quem procura (...) a *periagoge* tem de ser exercida em qualquer caso. (...) O que aconteceu não pode de maneira alguma desacontecer. Anamnese, p. 481.

⁴³ Se, por exemplo, alguém quiser hoje obter informação dos grandes problemas do pensamento acerca da ordem na Alemanha, deve ser aconselhado a ler os trabalhos literários de Robert Musil, Hermann Broch, Thomas Mann, Heimito von Doderer, ou os dramas de Frisch e Dürrenmatt, em vez da literatura profissional de ciência política. Anamnese, p. 485.

delineado tardiamente pelo próprio autor em “Anamnese” como uma filosofia da consciência, a abrangência não-enciclopédica dos materiais históricos primários e secundários utilizados pelo autor, e a busca por uma solução para o problema humano através do transcendente, para além das tentativas imanentistas e ideológicas de seu tempo, que ele enxerga como continuidade de um longo processo de mal-estar espiritual com raízes históricas.

A insatisfação com as ideologias de massa por um lado, e o mal-estar nas ciências de outro, o levaram a um estudo longo e sistemático sobre a formação das ideias políticas, que seria posteriormente publicado nos vários volumes de “História das Ideias Políticas”, partindo desde as origens históricas conhecidas até então, a que ele chama de impérios cosmológicos, e das civilizações hebraica e greco-romana, até o desembocar da modernidade, para tentar identificar a causa histórica da desordem espiritual em seu tempo.

O historiador deparou-se com o fenômeno que chamou de diferenciação no espírito: a realidade seria estruturada pelo que ele chama de experiências de transcendência noéticas e pneumáticas, sendo que as primeiras surgem da reflexão nóética sobre o fundamento do ser, fenômeno abordado nos ensaios “Reason: The Classic Experience” (Razão: a experiência clássica) e “A consciência do fundamento” (Anamnese), enquanto as segundas, pneumáticas, vêm de uma reorientação existencial *per se*, a partir daquilo que antecede a própria razão nóética, como experiências pré-dogmáticas. Na filosofia aristotélica, ocorreu pela primeira vez como fato na história a emergência de uma linguagem interpretativa do próprio processo noético, permitindo a criação de símbolos noéticos referentes a esta experiência primária no *cosmos*, dando origem ao fenômeno da razão.

Estes símbolos, por sua vez, foram apropriados dando origem às ideias, dogmas e conceitos filosóficos que se mantiveram, com pouco incremento substancial, os mesmos até hoje. Desta forma, o estudioso se depara com o problema universal da memória e do esquecimento, que pode ser constatado no registro póstumo do legado de Aristóteles em seu Liceu, cujos discípulos em poucas gerações enveredaram-se em estudos específicos de física e biologia, deixando em suspenso o aspecto universal da experiência nóética contido na experiência filosófica originária com seu mestre.

Dessa maneira, a história para Eric Voegelin não constitui um fluxo ordenado em direção a um *telos*, ou uma cadeia de eventos necessários, mas apenas um dos aspectos inseridos na ordenação do processo de consciência, abarcando *a posteriori* o conteúdo da filosofia, das ciências e das *res gestae*. Isso permite, portanto, a regressão histórica a estágios anteriores em termos de ordem de consciência, pois este processo de consciência pode tornar-

se compacto novamente, com todos os danos possíveis à substância, na medida em que podem ser perdidos os símbolos capazes de expressá-lo de maneira diferenciada.

A missão do filósofo torna-se, então, criar símbolos capazes de restaurar a consciência como tensão existencial em direção do fundamento, permitindo novamente o pensamento racional. E para isso, deve fazê-lo desde a experiência histórica à qual pertence como consciência concreta, isto é, através da Ciência Política e, se necessário, partindo do senso comum, como reserva contingencial do fundamento filosófico.⁴⁴

1.3.5 O campo social da consciência concreta

A partir da Ciência Política pode-se buscar a reconstrução da ordem social. Essa reconstrução não seria, no entanto, baseada na ideia de uma sociedade organizada, mas sim no campo social de consciência concreta, o que difere em essência das especulações que pressupõem uma sociedade organizada, como, por exemplo, na forma do Estado.

“Na verdade”, diz Voegelin, “cada sociedade organizada é sustentada por um campo social de consciência expresso em sua respectiva teologia civil, mas esse campo de sustento não é o único campo social na sociedade; muitos desses outros campos se estendem muito além da esfera de seu poder.”⁴⁵

Isto significa que existe uma graduação a partir da consciência do homem concreto, como o *locus* no qual a experiência noética se realiza, que o circunscreve, dando forma, entre outros fenômenos sociais, aos Estados-nações abordados pelas teorias políticas tradicionais, como entes pertencentes à ordem social. Essa ordem social, no entanto não é o único campo abarcado pela consciência, e não pode existir de maneira abstrata, pois somente integra a consciência como intermediária entre o individual e o histórico⁴⁶, entre os pólos da fundação corpórea do indivíduo e a humanidade universal, que se impõe como elemento direcionador e motivador da *ratio*⁴⁷.

⁴⁴ Assim como nós caracterizamos esse hábito [a *empeiria* da política] como o do *spoudaios* sem a luminosidade de consciência, também poderíamos inverter a afirmação e dizer que a *Política* de Aristóteles, uma vez que não lida com o logos da própria consciência, é um estudo de senso comum de situações típicas que surgem na sociedade e na história quando o homem tenta ordenar sua existência inteira. Não sem razão Aristóteles identificou *episteme politike* com a virtude da *phronesis*. Anamnese, pp. 511 e 512.

⁴⁵ Anamnese, p. 498.

⁴⁶ Os campos sociais de consciência concreta não são idênticos a sociedades organizadas, mesmo que os ideólogos do poder gostem de supor que a organização social exaure toda a realidade política. Com esta afirmação, entramos no reino da consciência concreta da liberdade. Idem.

⁴⁷ Sobre a *ratio* como estrutura da consciência [*Sachstruktur*]: Anamnese, p. 503.

A ideia de campo de consciência é fundamental para contrastar as ideologias políticas apontadas pelo filósofo, pois tem o mérito de não omitir nenhum desses aspectos da experiência noética, seja ele o indivíduo concreto, a organização social ou a humanidade universal, reduzindo a experiência individual como ocorre nas ideologias de massa, por exemplo, a uma questão de burguês e proletário, ocidental e oriental, opressor e oprimido, ou como ocorre na gnose, entre ignorante espiritual e possuidor da verdade existencial oculta. Dentro do escopo da democracia pluralista, é necessário entender os campos de consciência concreta, a fim de compreender as críticas à estrutura da opinião contemporânea que são feitas por Eric Voegelin no ensaio “Bases morais necessárias para a comunicação numa Democracia”:

Neste contexto gostaria de chamar a atenção para a maneira que os campos sociais ideológicos ameaçam os campos sociais de Estados-nações de nosso tempo, e também para o compromisso precário da democracia pluralista, que, espera-se, manterá um equilíbrio entre os campos potencialmente destruidores e o campo sustentador de uma sociedade organizada. Além disso, os campos de consciência não são, no nível pessoal, mutuamente exclusivos, ao contrário de sociedades organizadas fundadas na corporalidade; em vez disso, uma consciência concreta pode pertencer simultaneamente a vários campos. Um grego, por exemplo, vivendo no IV século a.C, pode ser simultaneamente um ateniense e um heleno, um sofista ou filósofo, e um membro de um culto de mistério.⁴⁸

As relações entre indivíduo e sociedade existem na medida em que a consciência concreta é o centro ordenador do indivíduo, como o ponto fulcral das relações entre indivíduo, sociedade e história, possuindo três áreas de distinguíveis de sujeito:

- (a) A ordem de consciência do humano concreto no qual o movimento noético se origina;
- (b) A ordem da existência humana na sociedade organizada, assim como a ordem dos campos sociais não organizados; e
- (c) A ordem da existência humana e social na história.

Essas são as três áreas referentes aos campos de consciência, e entre elas vigem as seguintes relações:

- (a) A série não é reversível;

⁴⁸ Anamnese, pp. 498 e 499.

- (b) Não pode uma área de sujeito mudar de lugar com outra; e
- (c) Nenhuma dessas áreas de sujeito pode tornar-se um objeto independente das outras duas.⁴⁹

Neste “reino do ser do homem”, pode ser encontrada a natureza sintética do homem como definida por Aristóteles, em seus níveis humano-físico, animal, vegetativo e inanimado. A relação entre estes níveis na hierarquia do ser se dá na (a) fundação dos mais altos nos mais baixos e (b) na organização dos mais baixos pelos mais altos, definindo as características da irreversibilidade entre elas. E “uma vez que nem o homem, nem a sociedade, nem a história acontecem sem uma fundação corpórea, as áreas de sujeito que distinguimos pelas linhas de movimento se sobrepõem e então se aglutinam numa estrutura integral do reino do ser do homem” de forma que as “relações e a regra de sua irreversibilidade se aplicam a esse modelo como um todo.”⁵⁰

Este reino do ser do homem não é uma proposição teórica, o que correria o risco de equiparar este modelo voegeliniano às formações ideológicas criticadas pelo autor, mas sim uma constatação estritamente empírica feita a partir (1) da história do conhecimento participatório e dos fenômenos de ordem derivados daí e (2) do respectivo nível histórico da exegese noética. Segundo Voegelin, essa restrição objetiva impedir qualquer desvio em nome de “imagens arbitrárias da realidade que se apresentariam sob o título de “teoria””⁵¹. Daí o cuidado do filósofo em definir sua interpretação do movimento noético como um modelo, atrelado tão somente à experiência pré-dogmática do sujeito, e não como uma teoria ou sistema ligados a alguma proposição abstrata.

Embora esse modelo seja relativamente simples, focado em duas linhas de movimento dentro do reino do ser do homem, uma em direção à fundação corpórea [*Leibfundament*] e outra em direção à humanidade⁵², possui o notável mérito de demonstrar com simplicidade as distorções de projetos teóricos dominantes na sociedade organizada. Essas distorções são violações nas regras de relacionamento descritas ou na estrutura do modelo, atentando contra a consciência concreta do homem concreto, que é a única consciência dada em nossa experiência. Quando esses projetos teóricos incongruentes com a estrutura corpórea da exegese noética expandem-se, provocam a desordem espiritual, que ocorre sob um efeito

⁴⁹ Anamnese, pp. 506 e 507.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem.

⁵² Idem.

aglutinador, desde a ordem de consciência concreta, passando pela ordem social presente até atingir, finalmente, a ordem da existência humana e social na história.

1.3.6 Desordem espiritual

Para entender a graduação do reino do ser do homem podem-se visualizar, por exemplo, três camadas da civilização - estética, ética e espiritual - como tipos análogos às áreas de sujeito expostas por Voegelin em seu modelo engendrado pelo movimento da consciência noética ao longo das duas linhas de movimento do espírito, ao longo das quais a exegese se expande em direção à interpretação. Dessa forma, a princípio, há várias camadas sobrepostas na experiência humana, nas quais a relação com o fundamento noético ocorre de uma maneira mais compacta para uma mais diferenciada.

A desordem espiritual, por conseguinte, é a culminância de um processo que afeta primeiramente a ordem subjetiva da consciência, comprometendo o senso estético dos indivíduos. A deterioração do senso daquilo que é bom, verdadeiro e belo no sentido platônico passa, então, a comprometer as decisões éticas dos indivíduos, e em consequência a ordem social volta-se contra o fundamento de sua própria existência, tornando-se incapaz de suportar os indivíduos que a integram.

Autores modernos como Hegel e os frankfurtianos, esmeravam-se no plano estético, tendo Hegel escrito vários tratados sobre Filosofia da Estética, assim como György Lukács. Hannah Arendt faz uma análise crítica do nazismo e do totalitarismo como fatos concretos no século XX, enfatizando o que ela chama de perda da tradição, fazendo alegoria com a frase do poeta e escritor francês René Char “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*” (A nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento), denotando a desorientação ética de seu tempo como resultante do fardo da tradição.⁵³

O símbolo trabalhado por Voegelin de como essa crença na perda da tradição se modificou ao longo da história do humanismo ocidental, dando espaço ao *libido dominandi* (vontade de poder), são as sucessivas imagens dos escritores humanistas sobre a Lenda de Timur, o líder que unificou as tribos da Mongólia e ameaçou o domínio dos muçulmanos capturando o seu sultão Bayezid, cuja lenda espalhou-se aos quatro cantos da Europa na época medieval, evidenciando os fados da *fortuna* e da *superbia*⁵⁴. A partir da época do surgimento do humanismo, portanto, a concepção histórica da tradição como patrimônio das experiências

⁵³ Entre o passado e o futuro, p. 28.

⁵⁴ Anamnese, pp. 228 e 259.

não-noéticas, o senso comum no sentido humeano, foi substituída pela ideia da razão criando a si mesma.

A desordem espiritual encontrava uma origem muito mais distante do que o alvorecer da era moderna no ocidente, e remontava a Joaquim de Flora e a gnose medieval, cuja crença fundava-se na metástase da realidade, isto é, na alteração essencial da estrutura da realidade, motivada por uma “fé metastática” num ato divino e num evento apocalíptico que possam alterar as categorias da natureza e da ação humana, dos quais a lenda de Timur, que se separa entre sua sagrada misteriosa na conquista das tribos mongóis e sua épica vitória sobre o sultão Bayezid, constitui uma representação. Voegelin também chama essa fé de “mágica”. Há aqui, um princípio da negação da estrutura corpórea da consciência e da hierarquia do ser, que seria abarcado posteriormente pelas ideologias modernas.⁵⁵

Esse fenômeno antecipou a ansiedade moderna como sucedânea da ansiedade pela salvação vivenciada pelos gnósticos da era medieval, que foi substituída pelo progresso. Eles viriam a conformar a postura moderna de recusa da realidade e o ceticismo quanto aos fundamentos ônticos e temporais da estrutura da realidade, assim como também ao princípio antropológico, que engloba o conteúdo dessa estrutura na unidade da *psique* humana. Isso resultou num longo processo no qual se desenvolvem historicamente símbolos de uma “segunda realidade”, como consequência da violação fundamental na estrutura corpórea da consciência.

O filósofo alemão descreve como Paul Ricoeur tratou essa violação e suas consequências, referindo-se a um “novo nível” existencial atingido pelas “filosofias da história”. Nesse novo nível, o homem “figura como o protagonista – o artesão e o paciente – da história dos homens entendida em seu nível coletivo. É por um salto notável, que podemos atribuir ao hegelianismo e ao sociologismo francês, que passamos das preocupações da higiene mental para o destino de grupos, pessoas e classes.”⁵⁶ Essa violação tem como consequência, então, a abertura de uma nova fonte de ansiedade, sem solver o problema espiritual perene, que não se situa no destino histórico, mas na higiene mental, ou seja, na ordem da consciência concreta.

⁵⁵ A mudança para a realização intramundana, uma movimentação que é discernível na expectativa medieval de Joaquim acerca de uma terceira era do Espírito e uma ênfase que domina a experiência de realidade no mundo moderno, pode ainda ser vista como uma erupção de consciência gnóstica, mas sua fonte está ainda mais profunda. O impulso gnóstico de fuga e transformação em si mesmo parte de uma amplitude maior de aplicação mal colocada da aspiração transcendente. Anamnese, p. 32.

⁵⁶ Anamnese, p. 508.

Eric Voegelin considera-se seguidor de Max Weber, autor dos cinco volumes da monumental “Sociologia das Religiões”, por reconhecer no intento do sociólogo a profundidade de não negar a motivação espiritual dos problemas modernos em face das concepções científicas de sua época, dentre as quais se destacava o positivismo comteano, que ele usa para exemplificar seu emprego do conceito de *gnose* como a revolta egofânica do homem moderno, o qual movido por um otimismo histórico concupiscente e a promessa de um “paraíso perdido”, embarca numa aventura desumanizante de “segunda realidade”.⁵⁷ Ele inclusive usa o termo weberiano “desdivinização” para descrever como o progresso do conhecimento da técnica, focado nas relações causais exploradas no modelo cartesiano de sujeito e objeto, é capaz de culminar na desdivinização do próprio homem e em sua consequente desumanização, causando a perda da realidade:

Em ambos os modos, pela procura do divino, o amoroso sair de nós mesmos em direção ao divino na experiência filosófica e o encontro amoroso através da palavra na experiência pneumática, o homem participa do divino. Os conceitos são *methexis*, em grego, e *participatio*, em latim, participação no divino. Já que o homem participa do divino, ou seja, já que ele pode experimentá-lo, o homem é 'teomórfico', no sentido grego, ou a imagem de Deus, a *imago Dei*, na esfera pneumática. A dignidade específica do homem é baseada nisto, em sua natureza teomórfica, de forma e imagem de Deus. Este é um complexo básico com que temos de começar, a fim de investigar a defecção desse complexo. A defecção, em seu âmago, sempre toma a forma de uma perda e dignidade. A perda de dignidade vem através da desdivinização do homem. Mas já que é precisamente essa participação no divino, esse ser teomórfico, que constitui essencialmente o homem, a desdivinização é sempre seguida de uma desumanização. Não se pode desdivinizar sem se desumanizar - com todas as consequências de uma desumanização com que ainda temos que lidar. Tal desdivinização é a consequência de um fechamento deliberado de si mesmo para o divino, tanto para o racionalmente divino como para o pneumaticamente divino, ou seja, o divino filosófico ou revelado. Em ambos os casos, ocorre uma perda da realidade, já que esse ser divino, esse fundamento do ser, é, na verdade, a realidade também, e se alguém se fecha a essa realidade, esse alguém não possui a experiência dessa parte da realidade, essa parte decisiva que constitui o homem.⁵⁸

A desordem social mais profunda, espiritual, é abordada por Eric Voegelin, numa análise que demandou notáveis recursos intelectuais para desafiar toda uma tradição científica e filosófica consolidada, além da coragem necessária para apontar uma desordem espiritual, que por definição é uma desordem que afeta o próprio caráter do autor como integrante da

⁵⁷ Na especulação gnóstica do cientificismo, esta variante específica chegou ao ápice quando o pensador positivista substituiu a era de Cristo pela era de Comte. O cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos na sociedade ocidental; e o orgulho imanentista da ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixam sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia. A Nova Ciência da Política, p. 97.

⁵⁸ Hitler e os alemães, pp. 118 e 119.

realidade social. E surgiu desta reflexão sobre o papel do historiador na sociedade o *insight* filosófico que retiraria o estudioso de uma tentativa de filosofia da história para uma filosofia da consciência que não mais buscasse uma experiência determinada no campo da história, mas um caminho para a reconstrução do sentido das experiências já existentes visando a restauração da ordem social.

Este projeto envolveria três fases: (1) a reconstrução das categorias fundamentais de existência, experiência, consciência e realidade, (2) a exploração das técnicas e estruturas de deformação ideológica e (3) o desenvolvimento de conceitos que permitam categorizar essas deformações e suas simbologias típicas. Todo o arcabouço de conhecimentos históricos acumulado até então lhe serve de ferramenta para diagnosticar a própria experiência como indivíduo na história, através de uma investigação anamnética que revela as experiências que moldaram o sentido dos símbolos políticos e sociais em sua própria existência. Esta experiência anamnética lhe permitiria criar uma linguagem simbólica capaz de interpretar a si mesma, e que seria capaz, assim, de transmitir a sua experiência noética no campo da consciência concreta, sem apelar aos símbolos abstratos de uma “consciência coletiva”.

O mérito do historiador foi exatamente esta associação coincidente, até certo ponto, entre o campo da história e os domínios da filosofia da linguagem, como simbólica, e da psicologia, que compunham sua filosofia da consciência, pois frente à desintegração espiritual da época e aos desastres da guerra, Karl Jaspers já esboçara uma psicopatologia reparativa⁵⁹, e Hannah Arendt já fazia uma crítica ética ao totalitarismo baseada nos clássicos⁶⁰.

Não obstante, esses teóricos careciam do aparato simbólico que chegasse até as realidades pré-dogmáticas, o que lhes permitiria acessar o conhecimento estando cientes da condição da consciência concreta do ser humano, sem correrem o risco de cair em armadilhas dogmáticas da linguagem e perder o sentido prático do seu estudo, perder o contato com a

⁵⁹ Por conta dessa dificuldade em redescobrir a ordem existencial, Jaspers, ao perceber os desvios do existentialismo – sobretudo no caso de Sartre –, foi forçado a abandonar a linguagem da ordem existencial, privilegiada em seus primeiros escritos, para retornar à linguagem da razão (*Vernunft*). Mas este não é o único exemplo. *Reflexões Autobiográficas*, p. 160.

⁶⁰ Sobre as limitações nos símbolos de revolta utilizados na crítica ao totalitarismo: “De tal forma que Hannah Arendt, por exemplo, em seu livro sobre Eichmann, diz que não houve nenhuma instituição alemã daquele período que não estivesse criminalmente envolvida nos assassinios – nenhuma, incluindo as Forças Armadas e a Igreja, não houve *nenhuma!* Disto se segue que as categorias do *Rechtsstaat*, que são empregadas aí quando alguém diz que “a testemunha está perdendo o autocontrole” ou “ele não deve chamar aquele homem de assassino antes de ele ser julgado”, tornaram-se sem sentido. Então, temos um problema contemporâneo, não do período nazista no passado: ou seja, problemas que vão além do escopo do *Rechtsstaat* são tratados com as categorias inadequadas do *Rechtsstaat*.” Hitler e os Alemães, p. 91.

realidade, ou ser englobado pela revolta niilista.⁶¹ Para isso seria necessário resgatar a experiência primária da realidade, criando símbolos capazes de expressar a nova realidade diferenciada na história, numa atividade genuinamente filosófica.

Conciliar a científicidade do estudo com o agir histórico, aliás, foi o problema central na vida de muitos filósofos e estudiosos do século XX, que viviam entre conturbações, crises, guerras e maquinações políticas, como se destacam os existencialistas da primeira metade do século. O jovem Voegelin admirava em Max Weber a capacidade de admitir sua parcela de ignorância perante a realidade, “*intellektuelle Rechtschaffenheit*”⁶², que poderia ser traduzida como honestidade intelectual.

Como se opunha não só ao nazismo e ao comunismo, mas a qualquer dogma social que pudesse trazer prejuízo à substância da realidade através do distanciamento das experiências que as originaram, Voegelin não foi sequer visto como um anti-revolucionário, mas amplamente incompreendido por todos os setores da vida intelectual européia à época das guerras mundiais, e foi somente nos EUA e em seu retorno à Alemanha que teve sua obra estudada e popularizada com maior extensão por um grupo de discípulos que inclui Eugene Webb, David Walsh, Ellis Sandoz, Martim Vasques da Cunha, Mendo Castro Henriques, Olavo de Carvalho e Michael P. Federeci.

1.4 Anamnese

A investigação sobre as ideias políticas culminou, assim, na própria insuficiência do conceito de ideia para explicar os movimentos históricos, que o historiador descobriu ser um conceito relativamente moderno originário do estoicismo. A partir deste *insight* o autor abandona seu projeto original de uma história das ideias políticas, que se tornaria demasiadamente longo na forma original, e formula uma teoria dos índices filosóficos, que por sua vez integra uma teoria da consciência abrangente, presente em “A nova ciência da política” e apresentada inteiramente em “Anamnese”. A nova teorização do pensamento de voegeliniano permite a união de dois objetivos científicos, numa historiografia que era

⁶¹ A revolta niilista não pode ser suplantada em seu próprio nível de experiências e símbolos – por exemplo, por meio de um criticismo nivelado na ideologia, na cultura ou nos tempos, algo tentado por intelectuais que já não se sentem à vontade em sua situação. Tentativas desse tipo podem levar apenas a uma agitação confusa no nada de uma realidade abandonada. O pensamento não noético acerca da ordem da espécie produzida pela revolta não oferece nenhum ponto de partida para a noese. *Anamnese*, p. 480.

⁶² *Reflexões Autobiográficas*, p. 79.

inicialmente crítica, mas que ganha com a teoria da consciência um caráter de filosofia substantiva.

Dessa forma, resguarda-se o objetivo histórico de Eric Voegelin e seus contemporâneos de evitar o esquecimento, porém também se abre o caminho para uma reforma da ordem social com a reconstrução das categorias originais da ciência política. O historiador já tivera prematuramente a intuição fundamental sobre o destino que *démarche* filosófica moderna iria trazer à humanidade, e sua obra “Anamnese” celebrou a cristalização tardia de um método filosófico complexo realizado como projeto de vida.

Desde o período em que foi assistente de Kelsen, então, o jovem historiador já concebera “a tarefa máxima do cientista político no futuro, que seria reconstruir todas as dimensões da ciência política após seu confinamento no núcleo da *Normlogik*”, segundo a qual “os problemas do *Staat* – e da política em geral” deveriam ser discutidos “omitindo tudo, menos a lógica das normas jurídicas”, que segundo a metodologia neokantiana deveria pertencer à *Rechtslehre* (teoria jurídica), o que era para ele “obviamente impossível”.⁶³

O livro é, então, estruturado sob a premissa de que os “problemas da ordem humana na sociedade e na história se originam da ordem da consciência. Portanto, a filosofia da consciência é peça central de uma filosofia da política.”⁶⁴ Segundo Voegelin, esta intuição já estava clara para ele no começo de sua carreira, porém faltavam-lhe subsídios históricos e filosóficos que o permitissem ir além da mera crítica. Não era possível para ele construir uma teoria baseada em proposições genéricas sobre uma estrutura já dada, pois o próprio caráter da consciência como uma experiência de participação no fundamento do ser, do *nôus* humano no *nôus* divino em termos aristotélicos, tornava inviável esse intento.⁶⁵

No lugar de uma teoria assemelhada a uma metafísica proposicional, deveria ser feita uma exegese meditativa de si mesmo. Esta exegese não constituiria uma teoria no sentido tradicional, mas uma realidade da experimentação da consciência, como um “aumento de iluminação do próprio logos”. Ela é, assim, dividida em três partes, sendo a primeira intitulada “Recordação”, contendo a iluminação decisiva para a formulação do próprio problema, e a terceira parte intitulada “A ordem da consciência”, na qual Voegelin atinge uma formulação abrangente de uma filosofia da consciência. Entre as duas partes, inclui-se a segunda parte, intitulada “Experiência e História”, na qual o autor expõe trabalhos com

⁶³ Reflexões autobiográficas, p. 45.

⁶⁴ Anamnese, p. 43.

⁶⁵ Anamnese, p. 45.

diversos materiais históricos tratando dos fenômenos de ordem, a fim de demonstrar como a análise da consciência surge do trabalho com materiais históricos.

Conforme as partes são dispostas, torna-se inteligível o significado do livro e seu título, no qual as observações meditativas e pessoais da primeira parte chegam à conclusão na terceira parte com a formulação da teoria da consciência, após uma extensa análise de materiais históricos. O objetivo é “enfatizar a correlação empírica íntima entre a análise da consciência e o fenômeno de ordem”, pois “assim como a consciência é o centro que irradia a ordem concreta da existência humana na sociedade e na história, também o empirismo [*Empirie*] de fenômenos sociais e históricos de ordem alcança o empirismo de consciência e suas experiências de participação.”⁶⁶

Os primeiros capítulos, “*In memoriam Alfred Schütz*” e “Uma carta a Alfred Schütz acerca de Edmund Husserl” expressões pessoais de Eric Voegelin, nas quais ele revela uma inquietação perante a filosofia de Husserl, num relato íntimo que toma a forma subsequente de experiência anamnética no terceiro capítulo “Da teoria da consciência”. Neles são expostas as indagações que justificariam o restante da obra, assim como também “A Nova Ciência da Política”.

O quarto capítulo, “Anamnese”, é uma exposição de vinte trechos literários relatando episódios da infância do próprio autor. O seu caráter literário peculiar chama a atenção para o fato de que existe um dinamismo na iluminação da consciência, pois o autor agrupa as experiências entre aquelas que já tinham para ele um significado claro, aquelas cujo significado não era claro e somente se revelou ao tê-las escrito, um terceiro grupo que havia sido esquecido longamente e só fora “reacordado” na ocasião, e ainda outro grupo que surgiu no momento dos próprios experimentos anamnéticos. Como o experimento demonstra, a exploração na consciência pode ser pressionada tanto para trás, em direção às recordações passadas, quanto para frente, tendo como centro o estímulo na consciência.

Na segunda parte, o quinto capítulo “Historiogênese” é um estudo comparado entre as especulações históricas egípcia, suméria, israelita, e dos períodos helênico e patrístico, abordando os fenômenos da historiogênese, pelo qual surgiam as especulações históricas iniciais, e a historiomaquia, pela qual as cronografias eram confrontadas entre os historiógrafos, dando origem aos problemas da “gênese da história do mundo”.⁶⁷

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Anamnese, p. 176.

O sexto capítulo “Justo por natureza” examina questões de ordem prática da vida social como a ontologia da ética, o *physei dikaios* (justo por natureza) e a *phronesis* (virtude prática da justiça), sob a luz da filosofia clássica de Aristóteles em Ética a Nicômaco, buscando examinar o caminho pelo qual o “direito natural” chegou à sua hipóstase moderna sob a dogmatização filosófica. Como consequência, torna-se necessário analisar o próprio sentido do termo “natureza” dentro da Metafísica de Aristóteles, no capítulo subsequente “O que é natureza?”, chegando a conclusão de que o termo original *ousia* teve seu sentido dissociado pela própria experiência filosófica do ser vivida pelo filósofo de Estagira, pelo qual o fundamento divino do ser dissociara-se das coisas do mundo, dando origem à noção de *cosmos*.⁶⁸

O oitavo capítulo “A imagem dos humanistas sobre Timur” é uma longa análise documental expondo o interesse dos autores europeus pela história de Timur ou Tamerlão, o *khan* mongol que derrotou o sultão turco Bayezid. O que se percebe é uma transformação ao longo do tempo na própria concepção européia sobre Timur, que passa de uma imagem mítica exacerbada a uma fundamentação de um status firme baseado em elementos materiais.⁶⁹

Por conseguinte, no capítulo “A ordem de Deus” há uma longa exposição das cartas enviadas dos khans mongóis aos comandantes militares europeus e ao próprio papa. Com elas é feito um estudo sobre a formação imperial do império mongol, explorando a “função ritual do dogmatismo”, assim como a relação da forma imperial mongol com as formações ideológicas modernas como o comunismo, cuja oferta de paz esconde o desejo de submissão e violência, e que, no entanto, ainda assim extrai o fundamento dessa “fraude” numa experiência verdadeira de ordem transcendente. Dessa forma, busca-se explicar a submissão voluntária que as ideologias dogmáticas exercem, partindo de uma experiência de transcendência literalizada.⁷⁰

No décimo capítulo “Confissão de Bakunin”, há uma confissão feita pelo anarquista Mikhail Bakunin ao Czar Nicolau I, quando fora aprisionado na fortaleza de Pedro e Paulo em sua terra natal. O documento é um precioso registro das formas de “fé”, “santidade” e

⁶⁸ Anamnese, pp. 205 e 206.

⁶⁹ Anamnese, p. 278.

⁷⁰ Aquele que quer paz submete-se o khan, aquele que executa a Ordem de Deus; o mesmo que hoje, aquele que ama a paz submete-se aos executores da metafísica da história comunista. O que oferece resistência, ou quer apenas ser deixado em paz, quer a guerra. A vítima de agressão é o agressor. Portanto, a fraude é então a natureza do caso, i.e., pelo dogmatismo de uma vontade expansiva, sem fronteiras, do poder. Mas essa fraude só pode ser levada a efeito com convicção por seus iniciadores – e pode até encontrar vítimas que gostem disso – porque é construída na experiência verdadeira de uma força transcendente de autoridade de ordem. Mesmo a corrupção da ordem pela necessidade de poder ainda obtém sua autoridade de uma experiência verdadeira de ordem através da abertura para o fundamento do ser. Anamnese, pp. 330 e 331.

“paraíso” utópico da revolta niilista, expressos por Bakunin na confissão, a qual evitou pelo resto de sua vida. Esta confissão aponta, sobretudo, para a origem da revolta e da “fé revolucionária” numa experiência de ordem, como explorado no capítulo anterior. Porém, aqui se trata, especificamente, de uma ordem imanentizada, como a revolução pan-eslava e anti-germânica desejada por Bakunin.

Por sua vez, o décimo primeiro capítulo do livro, “John Stuart Mill”, no qual Eric Voegelin analisa a questão da discussão racional trazida pelo liberalismo em oposição à prontidão para a discussão, conceito que extraí da análise do embate filosófico helênico entre Protágoras e Sócrates, presente no “Protágoras” de Platão. A conclusão do capítulo é que tanto as ideias liberais de Mill, que propalavam um modelo cônscio de discussão racional, incapaz de prever as transformações sociais profundas que abalariam totalmente o ideal liberal, quanto os recursos usados na antiguidade clássica para rechaçar os sofistas, eram insuficientes para lidar com os novos problemas surgidos no panorama da discussão racional sobre o fundamento filosófico.

Frente às ideologias e aos problemas resultantes da *amathia*, *agnoia* (problemas da ignorância) e da tolice (*nabalah*), o filósofo faz um mapeamento dos principais problemas que modernamente inviabilizam ou dificultam a discussão racional de questões de ordem social. Este levantamento, juntamente com o ensaio “Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia”, é o principal subsídio dentro da obra de Eric Voegelin para o presente trabalho.

A segunda parte do livro é finalizada com o décimo segundo capítulo “O ser eterno no tempo”. Nele, é feita a pergunta essencial de “se há, de algum modo, uma essência da história que possa ser apanhada pela análise filosófica”, partindo-se da premissa de que “o ser eterno se revela no tempo”⁷¹. Nesta investigação, são feitos quatro pequenos ensaios, que abordam, respectivamente, (1) a filosofia como um fenômeno no campo da história, (2) a filosofia como constituinte da história, (3) A história como constituinte da filosofia e (4) A história como esfera de fenômenos de investigação filosófica. Como conclusão desses estudos, Voegelin discorre sobre a experiência histórica e filosófica em seus dinamismos peculiares, chegando ao princípio-chave de uma filosofia substantiva da história na imagem da fuga da Babilônia, narrada por Sto. Agostinho, em suas *Enarrationes in Psalms*:

Começa a sair o que começa a amar.
Muitos estão saindo desconhecidos,
Pois os pés dos que saem são as afeições do coração:

⁷¹ Anamnese, p. 391.

E, no entanto, estão saindo da Babilônia.

[Incipit exire qui incipit amare.
Exeunt enim multi latenter,
et exeuntium pedes sunt cordis affectus:
exeunt autem, de Babylonia.]⁷²

O conteúdo desse capítulo, referente à experiência específica da razão entendida como noese, na experiência clássica no mundo helênico, poderia ser auxiliado pelo ensaio “Reason: The Classic Experience, presente na edição americana de Anamnese, e que pode ser encontrado nas “Obras reunidas de Eric Voegelin. Vol. 12: Ensaios publicados 1966-1985” (*Published Essays 1966-1985, Vol. 12 of The Collected Works of Eric Voegelin*). Este ensaio é utilizado no presente trabalho para ajudar a ilustrar a questão da imanentização do *eschaton*, assim como para a demonstração da “Matriz da Razão”, que permite classificar as interpretações dogmáticas desde o *nous* divino até o horizonte do *apeiron* histórico.

Por fim, na terceira parte do livro, “Ordem e Consciência”, tem-se o último capítulo, que apresenta o corpo provisório da filosofia da consciência propriamente dita formulada por Voegelin numa preleção intitulada “O que é realidade política?”. Trata-se de um extenso rol temático que se inicia com a indagação sobre “Ciência e realidade”, seguido pelo famoso ensaio “A consciência do fundamento”, onde o filósofo trabalha a intencionalidade da tensão existencial em direção ao fundamento, e a realidade da consciência dos homens concretos como o “*locus* onde a ordem é experimentada”⁷³, dando origem a quaisquer interpretações posteriores, sejam elas noéticas ou não-noéticas.

Explorando as tensões criadas pelos símbolos noéticos clássicos e a realidade histórica diferenciada, o autor avança para uma teoria dos índices linguísticos e conceitos-tipos, definindo a função primária dos símbolos noéticos como índices linguísticos de um movimento de participação, integrando o reino da *metaxo* (entremeio) de Platão, no qual concorrem as realidades divina e humana. Dessa forma, o desvio dessa função primária geraria os símbolos de revolta, expressos em ideologias dogmáticas, que criariam imagens próprias de uma “segunda realidade”, em consequência de não poderem eliminar

⁷² Agostinho classifica os conflitos entre o Povo Escolhido e os impérios sob o símbolo do êxodo e comprehende os processos históricos do êxodo, do exílio e do retorno como figuras da tensão dentro do ser entre o tempo e a eternidade. Qualquer que seja a forma de êxodo adotada - a de uma emigração real da sociedade ou a da colisão dentro da sociedade entre representantes de ordens mais altas e mais baixas - o dinamismo e a direção do processo provêm do amor pelo ser eterno. O Êxodo no sentido do *incipit exire qui incipit amare* [começa a sair o que começa a amar] é a formulação clássica do princípio substantivo de uma filosofia da história. Anamnese, p. 421.

⁷³ Anamnese, p. 430.

completamente a transcendência da experiência de consciência concreta do homem, no sentido do *metaxo*.⁷⁴

Adiante, passa-se ao problema das tensões na realidade do conhecimento, no qual é explorado o papel da noese clássica e do misticismo como realidades pré-dogmáticas de conhecimento, nas quais o logos da consciência não fora “otimamente diferenciado”. A tarefa de buscar a realidade desses conhecimentos, pelo qual se estuda o exemplo de Jean Bodin e de seu misticismo peculiar⁷⁵, torna-se necessária para equilibrar a ordem da consciência frente à realidade histórica diferenciada dos dogmatismos ideológicos. Explora-se aqui, o caso especial em que o conhecimento do “reino do incompreensível” adentra o fundamento como uma dimensão de seu logos, sob os símbolos de “silêncio” e “inefável”, exigindo um tratamento diferente dos temas da exegese noética comum, gerando uma tensão na realidade do conhecimento.⁷⁶

Finalmente, o ensaio trata da consciência concreta do homem concreto, e de suas implicações para a realidade política. A discussão de Voegelin trata aqui da conjuntura que enfrenta a consciência dos homens concretos de sua época frente as forças da revolta e da desintegração espiritual, representadas por ideologias dogmáticas que libertam a consciência do homem de sua corporeidade, não levando em conta o “reino do ser do homem”, centrado em sua tensão existencial em direção ao fundamento. As forças de revolta, aqui, são tratadas de forma empírica, a fim de ilustrar uma visão de realidade de Ciência Política. Como conclusão paradoxal, o filósofo sugere que:

A filosofia do senso comum não é uma ideologia secundária como as “tradições”, mas um resíduo genuíno da noese. (...) A busca de “princípios” de ciência política, por outro lado, que foi identificada acima como uma fonte potencial de desordem

⁷⁴ Temos experiências de “abandono de realidade” e “alienação”, mas não temos experiência de um homem que não tenha a forma de realidade de uma consciência transcendental. Anamnese, p. 467.

⁷⁵ Bodin aconselha seu amigo na carta *Lettre à Jean Bautru* “a não ser levado pela opinião acerca das religiões (*variae de religionibus sententiae*), tendo em mente que a “verdadeira religião não é nada mais do que a volta (*conversio*) de um espírito purificado para o verdadeiro Deus” (...) *Religio vero ipsa, id est purgate mentis in Deum recta conversio* [A própria religião, ou seja, a conversão correta em Deus de uma mente purgada].” Anamnese, pp. 489 e 490.

⁷⁶ Quando a experiência do inefável permanece compacta, as expressões simbólicas respectivas da consciência do fundamento divino recebem um caráter especificamente sacro. Nelas o fundamento divino se torna completa e definitivamente encarnado, de tal modo que as expressões simbólicas alternativas de conhecimento participatório são inadmissíveis; portanto, elas não devem ser trocadas por novos símbolos de uma experiência mais diferenciada. Se as experiências, no entanto, se tornam historicamente diferenciadas, têm de assumir a forma de um comentário a um texto sagrado. Entre os exemplos de tais textos sacros que impõem nas experiências diferenciadas subsequentemente o caráter de comentários estão os *Vedas* ou os escritos chineses clássicos. Na esfera judaico-cristã encontramos fenômenos aparentados como a canonização das escrituras, o comentário da Torá e das escrituras, a mudança interpretativa do significado dos textos sacros através da alegorização e da teologização, e assim por diante. Anamnese, p. 494.

social, parece-me expressar ao mesmo tempo um desejo genuíno de ir para além da inadequação relativa do senso comum e de obter ainda uma vez a luminosidade da consciência noética.⁷⁷

Não obstante, há de se ressaltar a importância pessoal de “Anamnese” para Eric Voegelin, pois foi seu principal trabalho de seus anos de volta à Alemanha, após os quais voltaria definitivamente aos Estados Unidos. Como testemunho, em uma carta a seu amigo Bob Heilman, afirmou “tinha que publicar um livro em alemão algum dia como um tipo de obrigação pública – minha obra em inglês não é lida aqui e um professor tem de publicar um livro de vez em quando”.⁷⁸

1.5 Literatura e direito

É digno de nota que esta reflexão sobre o fundamento noético também ilumina os atuais problemas jurídicos contemporâneos, em especial os do direito enquanto linguagem, caso contrário não existiriam tantas tentativas de restaurar o conteúdo experiencial de ideias como justiça, democracia, igualdade e liberdade dentro do meio jurídico hipostasiado por normas e regulações totalizantes sendo feitas na atualidade. Os problemas atuais de crise de representação e legitimação da ordem jurídica evidenciam o esforço para mantê-la minimamente, junto com sua linguagem própria, dentro da ordem prática da realidade. E isso envolve a ciência política.

Embora Eric Voegelin tivesse focado sua filosofia no problema universal da desintegração do espírito, não deixou de abordar o direito e a teoria do estado ao longo de sua obra, esboçando a restauração de categorias jurídicas essenciais tais quais a *phronesis*, a sabedoria prática do meio-termo possuída pelo *spoudaios*, o “homem maduro” aristotélico, clarificando seu sentido original na vida política contemporânea frente à separação entre *Staatslehre* (teoria política) e *Rechtslehre* (teoria jurídica).

Em “A Nova Ciência da Política”, ele aborda uma teoria da representação que reconfigura a representação política perante as conturbações históricas pela qual passou este símbolo, associando essa crise nos modelos de representação a um “sintoma de provincianismo político e civilizacional”. A representação como processo de autointerpretação simbólico do ser humano distanciou-se cada vez mais da representação em

⁷⁷ Anamnese, pp. 512 e 513.

⁷⁸ Anamnese, p. 8.

sentido estrito, isto é, da representação política ou parlamentar.⁷⁹ A crítica de Voegelin ao modelo de representação é acompanhada neste trabalho, pelas concepções análogas presentes nas obras de Carl Schmitt e Ingeborg Maus.⁸⁰

Além disso, o filósofo também deixou reminiscências de uma teoria da linguagem e da comunicação, pois para tratar da desintegração espiritual e suas formas típicas de deformação não teve outro recurso senão a literatura e o jornalismo da época, caracterizados pelo esforço dos escritores em reconstruir uma realidade fragmentada e cheia de sofrimento, seja através do realismo brutal, seja através da crítica *grotesca* pela sátira e ironia e do escapismo no absurdo. Para ele a linguagem é uma instância essencial para reconstruir a realidade, pois está diretamente ligada à memória e ao raciocínio. Sua degeneração significa, portanto, um enfraquecimento da própria razão humana, da capacidade de autoconsciência e de memória, necessários a uma vida ordenada:

A recordação se expande numa filosofia da consciência em suas tensões de consciência e inconsciência, de latência e presença de conhecimento, de conhecimento e esquecimento, assim como se expande numa filosofia de símbolos em que essas tensões encontram sua expressão linguística. Entretanto, o conhecimento do homem que diz respeito a sua tensão para o fundamento divino do ser permanece o centro da consciência; o que é recordado são as origens, os começos e os fundamentos de ordem na presente existência do homem. As ênfases colocadas por Plotino na articulação linguística da consciência recordante, que é um elo para o *De Memoria* de Aristóteles, chamam a atenção para o fato de que em relação à presença corrente da consciência, na tensão entre o tempo e a eternidade no Entremedio platônico, toda a expressão simbólica é um contorno na externalidade do mundo e seu tempo. Quando a recordação alcança a articulação expressa na linguagem do conhecimento, ela cai nas condições do mundo. No mundo externo o símbolo pode separar-se da consciência recordante, pode tornar-se opaco para a experiência expressa; e o conhecimento recordante pode de novo afundar da presença da consciência na latência do óblivio. Em tempos de desordem social, como o nosso, estamos rodeados pelo detrito de símbolos que expressam recordações passadas, assim como pelos símbolos de revolta contra o estado de óblivio; portanto, a tarefa de recordação tem de ser começada novamente⁸¹

O acervo poetas e romancistas do século XX que engendravam a temática da desintegração espiritual é extenso e inclui, dentro da obra voegeliniana, Robert Musil (1980-1942) que retratou a angústia causada pela falta de sentido numa vida abençoada pela fortuna em “O homem sem qualidades” (*Der Mann ohne Eigenschaften*, 1930, 1933, 1943); o

⁷⁹ Hauriou sugeriu claramente que a representação no sentido elementar não constitui garantia contra a desintegração e a rearticulação existenciais da sociedade. Quando um representante não cumpre com a sua tarefa existencial, a legalidade constitucional da sua posição não o salvará. A Nova Ciência da Política, p. 46.

⁸⁰ Sobre a questão da representação existencial e do antagonismo teórico entre Hans Kelsen e Eric Voegelin: Legitimização do poder político no Estado Moderno a partir dos conceitos de representação das teorias de Hans Kelsen e Eric Voegelin.

⁸¹ Anamnese, p. 49.

austríaco Heimito von Doderer (1896-1966); Albert Camus (1913-1960), autor dos célebres livros “O mito de Sísifo” (*Le Mythe de Sisyphe*) e “O homem revoltado” (*L'homme révolté*); Franz Kafka (1883-1924), célebre por suas imagens de um mundo impessoal e opressor onde se misturam sonho e realidade; além do romancista francês Gustave Flaubert (1821-1881) e o jornalista e editor do *Die Fackel* Karl Kraus (1874-1936); do poeta simbolista Stefan George (1868-1933).

É arguível que a própria formação da literatura moderna tenha sido influenciada pela desintegração espiritual, num processo de decadência da autoconsciência histórica desde os grandes clássicos como Os Lusíadas e o Paraíso Perdido de Milton (1608-1664), passando pelos romances épicos de Dostoiévski, Victor Hugo (1802-1885), James Joyce (1882-1941), até as formas rápidas como o conto e a prosa de jornal. Na medida em que o ardor do progresso da *vita activa* suprime a possibilidade de vida contemplativa, o sofrimento humano aumenta, obscurecendo a consciência e a memória.

Outro expoente das condições em que esta literatura foi desenvolvida foi o americano Edgar Allan Poe (1809-1849), mestre do conto, escritor maldito, famoso pelo tom sombrio, mas também pela forma irônica e talentosa com que empregava a narração em primeira pessoa na forma de sujeito oculto “antropomórfico”, isto é, o narrador que sutilmente – ou não tão sutilmente – faz referência a si próprio.

O mesmo estilo de narração está presente, por exemplo, em “O homem sem qualidades” de Robert Musil, e o tom irônico e mordaz dessa forma de narração pode ser classificado, até o limite em que se torna trágica, dentro no que o historiador chamou de *grotesco*, a percepção captada pela literatura de que a perda da experiência divina “teomórfica” faz o homem confrontar-se consigo mesmo de forma “antropomórfica” e fechar-se para a experiência, perdendo sua autoconsciência, o que torna as situações cotidianas dignas de ridículo. Exemplos são a futilidade da vida burguesa captada por Flaubert e a hilariante facilidade da vida do protagonista Leonardinho em “Memórias de um Sargento de Milícias”, romance do escritor brasileiro Manoel Antônio de Almeida (1831-1861).

Segundo o historiador esses autores vivenciaram, especialmente na Alemanha, um quadro de destruição cultural e moral sem precedentes no início do século XX, no qual a linguagem e a capacidade crítica e racional foram seriamente abaladas no espaço de poucas gerações, permitindo os grandes crimes e precipitações em guerras e revoluções. Como meio material do processo comunicativo, a linguagem é o sinal indicativo da substancialidade do

que está sendo discutido nesse processo, e sua corrupção é indício de seu desvirtuamento da linguagem para fins pragmáticos.

Como exemplo histórico, pode ser citado o Império Prussiano, capaz de suprimir a enorme diversidade cultural da Alemanha de Goethe, Schiller e da Confederação do Reno em prol de um projeto nacional pan-germânico. O resultado dessa decadência cultural foi a “descida ao abismo” observada em por Voegelin “Hitler e os alemães”, que culminaria nos atos de inconsciência histórica nacional-socialismo, fato que também foi observado por outros autores como Friedrich von Hayek e Hannah Arendt. Esses atos não só resultavam de um efeito de alienação estética causada pela corrupção dos símbolos políticos, e tampouco apenas da deformação ética causada pelo aumento na complexidade do quadro internacional, mas denotavam também um mal-estar espiritual que já não encontraria explicação na história recente:

Resgatar a linguagem significava recuperar o objeto a ser por ela expresso, o que, por sua vez significava sair do que hoje se chamaria a falsa consciência da burguesia ordinária (aí incluindo os positivistas e marxistas), cujos representantes literários eram as vozes dominantes no meio cultural. Daí que essa preocupação com a linguagem fizesse parte da resistência contra as ideologias. As ideologias destroem a linguagem, uma vez que, tendo perdido o contato com a realidade, o pensador ideológico passa a construir símbolos não mais para expressá-la, mas para expressar sua alienação em relação a ela. Transpor esse simulacro de linguagem e restaurar a realidade por meio da restauração da linguagem era o trabalho não só de Karl Kraus, mas também o de Stefan George e dos que integravam seu círculo na época.⁸²

No famoso livro “O Visconde partido ao meio” (1952), o escritor Ítalo Calvino (1923-1985) descreve a vida do Visconde Medardo, um jovem tenente que vai à guerra contra os turcos e leva um tiro de canhão, partido ao meio em dois personagens antagônicos, e num duelo contra si mesmo arrasta-se “com ambas as mãos armadas de uma espada”, representando o sofrimento e a desintegração causados pela guerra e a tentativa parca das metades do visconde partido de reconstruir a ordem através da luta incessante por um símbolo utópico, a pastora Pamela.

Na filosofia de Eric Voegelin este duelo do “homem partido” consigo mesmo representaria a insuficiência e o erro das tentativas de reconstruir a ordem a partir dos símbolos obscurecidos e corrompidos pelo *pathos* do sofrimento humano e das guerras, sem antes enveredar para a origem experiencial desses símbolos na história humana, culminando na experiência primária de transcendência, o que representaria a imagem original (*eidos*) das

⁸² Reflexões Autobiográficas, p. 39.

partes fragmentadas do corpo que representa a humanidade em sua unidade, a que São Tomás de Aquino chamava de *corpus mysticum*.

De outra forma, quaisquer empreitadas teóricas que não tomassem esse cuidado poderiam agravar mais ainda a cisão entre os homens, a dogmatização e a guerra, pois a perda desta experiência primária de transcendência representa a perda de contato com o fundamento ontológico da realidade, dando espaço a símbolos de uma segunda realidade que confunde as categorias existenciais da consciência humana.

É remarcável o caráter “subjetivo” da experiência primária de realidade, uma vez que esta é composta das experiências noéticas e pneumáticas que dão inteligibilidade a um símbolo, isto é, ela parte da estrutura integral da realidade. Mas este caráter “subjetivo” não é puro, dado que a consciência concreta do indivíduo também está inserida simultaneamente na mesma experiência primária como “objeto”.

A experiência primária de realidade, portanto, é a experiência vivenciada pelo homem dentro de sua estrutura primária, que é o nascimento e mortalidade. Porém, ela também abarca as estruturas secundárias, terciárias e quaternárias, isto é, o conteúdo das especulações sobre a sociedade, o *cosmos* e a história, pois estas não são dissociáveis da totalidade da experiência do indivíduo.

Em contraposição, temos o caráter demasiado “objetivo” da postura científica moderna, composto estritamente do que é noeticamente experienciável a partir da estrutura fenomênica da realidade. Sua consequência, separar aqueles campos de especulação em áreas herméticas de conhecimento representadas por símbolos abstratos, é dissociar o conteúdo desses campos da unidade da experiência no indivíduo que os deu origem, criando a ficção de uma ciência puramente “objetiva” capaz de realizar uma meta universalmente humana, atingindo o ideal da fenomenologia husseriana de atemporalidade da ciência através dos juízos apodíticos.

Esta situação hipotética de atemporalidade constitui a base do fenômeno que Eric Voegelin chama de “segunda realidade”⁸³. A consequência retroativa desse fenômeno na política moderna é o surgimento de “teorias para príncipes” de estilo maquiavélico que desprezam a existência temporal do indivíduo, chegando este a ser considerado, num extremo da época atual, como um integrante funcional de uma massa acrítica cuja identidade é homogênea e difusa.

⁸³ Anamnese, p. 459.

1.6 A tensão na realidade política

As reflexões do filósofo de Colônia iluminam sobremaneira as discussões de sua época sobre a racionalidade e a viabilidade dos institutos democráticos e republicanos, centradas cada vez mais nos institutos da liberdade de discussão e representação, demandados pela ascensão da democracia de massas. As ideias originais sobre democracia e representação como persuasão através da razão sofreram um abalo inédito com as democracias de massa, pois com a justificativa de se atribuir o poder político à maioria passou-se também à era da comunicação em massa. Isto aconteceu a partir do momento em que a comunicação tornou-se *essencialmente* pragmática, deslocando-se ao nível de substância substituta, cuja função primária passa ser levar a estados mentais de conformismo e conformidade.⁸⁴

Graças à filosofia de Voegelin pode-se claramente observar a incompletude dos autores que travavam a política no início do século XX, no sentido de aparentemente não reconhecerem as raízes da desordem existencial do seu presente e, em consequência disto, amenizarem eventuais perigos no futuro, mesmo que suas análises fossem criteriosas:

A discussão racional acerca de questões de ordem social é possível, e numa sociedade complicada moderna é uma condição de ordem social – como Mill corretamente previu. Mas a discussão é possível apenas entre homens capazes de usar seus poderes da razão; um tolo definido aqui no sentido técnico, perdeu o emprego da razão pelas questões básicas de ordem. Essa perda da habilidade de raciocinar logicamente era o perigo que Mill via aparecendo no horizonte, embora ele pareça ter subestimado tanto o seu tamanho quanto o seu significado histórico. As manifestações decisivas dessa perda foram os movimentos de massa e intelectuais do nosso tempo.⁸⁵

O exemplo de como John Stuart Mill subestimou o problema da discussão racional que seria causado pelas democracias de massa aparentemente é seguido pelo cientista político Carl Schmitt, que apesar de sua visão dos fatos de sua época, que soa surpreendente nos dias de hoje, e de reconhecer a crise na discussão racional como instituto das democracias parlamentaristas, acreditava apenas ser necessária uma reforma no instituto do Parlamento.

Isso expunha o autor aos dois perigos enfrentados por J. S. Mill, (1) A corrupção dos símbolos de sua teoria e (2) a ascensão de um quadro histórico inesperado (*fortuna secunda et adversa*), como o da comunicação pragmática e dos movimentos de massa.⁸⁶ Não é possível separar científicamente uma área especificamente política das outras áreas da vida do cientista político. Uma teoria política deve, portanto, ser também uma teoria da história. A divisão

⁸⁴ Bases morais necessárias à comunicação numa democracia, p. 12.

⁸⁵ Anamnese, p. 390.

⁸⁶ Anamnese, pp. 378 e 379.

forçada entre esses dois campos é uma explicação plausível para o pessimismo histórico místico e sobrenatural de um Kafka ou Dostoiévski ser tão contrastante com o otimismo cônscio de seus contemporâneos J. S. Mill e Carl Schmitt, e também a distância entre as imagens oníricas e escatologias dos poetas metafísicos em contraste com a austeridade da ética imanentista decorrente da metafísica de Kant.

É por essa razão que na sua investigação de ciência política Eric Voegelin não busca somente fundamentação em outros cientistas políticos, que para ele estariam entregues à aporia devido ao uso de símbolos corrompidos, mas na análise crítica da literatura como refúgio da experiência real. Frente à insuficiência conceitual das ciências ela tornara-se instrumento indispensável para analisar a desordem espiritual, partindo então da reconstrução das categorias existenciais da consciência em sua própria vida intelectual, seu *bios theoretikos* de acordo com a filosofia aristotélica.

Para ele não existe, a rigor, uma ciência política dotada de um corpo de proposições e axiomas que pode ser seguido por um “líder esclarecido” como são os casos de Hooker e Hobbes. Sua preocupação é com “a tensão na realidade política que pressiona historicamente para além da autointerpretação da sociedade em direção à interpretação noética”. Esta tensão na realidade política, cuja ordem possui seu *logos* de interpretação localizado da consciência dos homens concretos, não é um dado exclusivamente subjetivo, nem tampouco é simplesmente um objeto analisável externamente. E, como tensão, não é uma tensão qualquer, mas é a própria tensão e sua respectiva resistência partindo do homem frente a realidade política, podendo-se dizer que ele é parte desta tensão, na medida que o homem experimenta a si mesmo como ordenado através da tensão para o fundamento divino da existência, confrontando sua autointerpretação de si perante a sociedade.⁸⁷

Com isso, Eric Voegelin traz duas conclusões fundamentais:

(1) a restauração do princípio antropológico platônico, segundo o qual o filósofo é o representante da verdade existencial na sociedade política, em oposição às doutrinas hobbesianas e maquiavélicas, que pressupunham as figuras separadas do filósofo como “demiurgo”, e cujos ensinamentos eram direcionados a um “príncipe” ou líder esclarecido, ignorando o papel da experiência subjetiva do filósofo na compreensão da realidade política; e

⁸⁷ Anamnese, pp. 429 e 430.

(2) o esclarecimento do mistério do conhecimento crítico contido no legado kantiano, cuja substancialidade “geneticamente consiste na descoberta da *psique* e de sua verdade antropológica e teórica, enquanto que criticamente consiste na mensuração dos símbolos da realidade pelos padrões da nova verdade”⁸⁸, o que permite, assim, a interpretação noética e a autointerpretação anamnética dos símbolos sociais para além da teologia civil de fundo hobbesiano que conforma nossa atual sociedade.

O objetivo desta missão filosófica não é resgatar uma condição ideal no passado ou o sentido original dos conceitos da filosofia clássica, o que é historicamente impossível frente ao fenômeno da diferenciação no espírito, mas sim reordenar os aspectos essenciais da existência humana com base na consciência desta diferenciação. Esse papel Voegelin atribui ao “filósofo místico”, cuja diferença essencial do “rei-filósofo” de Platão repousa justamente nesta autoconsciência dos processos de diferenciação histórica, em especial os processos noéticos, a qual se tornou-se possível somente graças ao desenvolvimento temporal da humanidade na história até o presente momento.⁸⁹

Como salienta o filósofo “A restauração da ciência política deve ser entendida como uma volta à consciência dos princípios, mas não necessariamente o retorno ao conteúdo específico de uma tentativa anterior. Não se pode restaurar hoje a ciência política através de uma volta ao platonismo, ao augustinismo ou ao hegelianismo.”⁹⁰. Novamente, pode-se usar a fórmula de Jean Bodin, cujo exemplo inspirara sobremaneira Eric Voegelin: *Religio vero ipsa, id est purgate mentis in Deum recta conversio* [A própria religião, ou seja, a conversão correta em Deus de uma mente purgada]. Dessa maneira, a substância da ciência política não pode ser igual à das expressões anteriores na história, porém baseia-se no mesmo fundamento transcendente, que se torna acessível apenas à consciência concreta através da atividade meditativa sobre o fundamento do ser.

Assim, embora a linguagem filosófica de Eric Voegelin pareça intrincada, ela se diferencia das linguagens tradicionais de ciência política moderna por constituir-se

⁸⁸ A Nova Ciência da Política, p. 63.

⁸⁹ Se o filósofo clássico precisava enfrentar as dificuldades suscitadas por um mito agonizante e por uma ativa investida sofista, o filósofo da atualidade precisa lutar contra o fenômeno que Whitehead chamou de “clima de opinião”. (...) nesse trabalho concreto, ele precisa absorver os enormes avanços das ciências, naturais e históricas, e estabelecer um elo entre elas e a compreensão da existência. (...) Essas tarefas de rotina - manter em mente os problemas, analisar as fontes, comunicar os resultados - são ações concretas mediante as quais o filósofo participa do movimento escatológico da história e se conforma na prática platônico-aristotélica da morte. Reflexões Autobiográficas, pp. 176 e 177.

⁹⁰ A Nova Ciência da Política, p. 18.

basicamente dos termos do *trivium* e da filosofia clássica grega, atualizados pela teoria dos índices linguísticos ou conceitos-tipos. Segundo o filósofo, termos como “imanente” e “transcendente” não existem como entidades, mas sim como “índices que assinamos para os reinos da realidade da experiência primária, quando a experiência noética dissocia o cosmos em coisas existentes e o fundamento divino do ser delas”⁹¹.

Tal teoria postula em seus princípios a impossibilidade de uma linguagem de ciência política completamente científica em termos positivos ou dogmáticos, conhecida como *gnome* pelos antigos, pois ela deve basear-se corretamente no conteúdo dos símbolos de existência que precedem esta linguagem, sendo que este conteúdo está localizado na experiência pré-dogmática do filósofo.

O conteúdo destes símbolos, por sua vez, pode ser extraído da herança tradicional dos valores sociais, o senso comum, e este senso comum pode ser deformado pela linguagem política caso os referidos princípios não sejam respeitados. Quando essa deformação toma forma através das próprias estruturas representativas desta sociedade, a alienação da realidade começa a surtir efeitos práticos negativos à sociedade e ao indivíduo. Dessa forma, a partir do momento em que a linguagem dogmática de ciência política começa a progredir no campo social, a partir do século XVIII, começam a surgir símbolos literários de perda, abandono, desespero, ansiedade, fatalismo, sofrimento e morte, como os vistos na obra dos poetas metafísicos, no desabrochar romântico que culmina na morbidez existencial, e na literatura de crítica social e dos costumes dos séculos XIX e XX.

Eric Voegelin descreve o resultado último da perda da realidade como a perda do padrão último de medida do conhecimento humano, que é o nascimento e a morte, citando *Qohélet*, o Eclesiastes:

*Para tudo há um tempo,
Para cada coisa há um momento debaixo dos céus:
Há tempo para nascer, e tempo para morrer.* Eclesiastes, 3:1 – 2 e 3:11⁹²

A predileção do tipo específico de julgamento do “gosto” explorado por Kant, a qualidade última do senso estético, espelha o desejo filosófico de isentar-se da estética, que para Platão era o critério último de verdade através do belo. A “negação dos valores” positivista revela uma crise existencial desses próprios valores, e a tentativa de isentar-se dela

⁹¹ Anamnese, p. 466.

⁹² A Nova Ciência da Política, p. 121.

através da objetividade científica. O caminho das revoluções gnósticas é a destruição do senso de medida de todas as coisas, isto é, a ordem interna do espírito. E essa ordem interna, por sua vez, é o fundamento de toda a ordem social existente, pois de sua manutenção depende, em última instância, a continuidade da existência da sociedade e da humanidade no *cosmos*.

2 DEMOCRACIA COMO A DISCUSSÃO RACIONAL DAS IDÉIAS

2.1 Representação existencial

O livro “A Nova Ciência da Política” (1952) constituiu a publicação de uma série de conferências feitas em 1951, sob o título original “Verdade e Representação” (*Truth and Representation*), e representa um manifesto da maturidade intelectual de Eric Voegelin, sintetizando o pensamento que seria explorado com profundidade nos ensaios de “Anamnese” e nos volumes de “Ordem e História”.

Em seis pequenos ensaios, o filósofo parte da restauração da ciência política, que ele alega ter sido destruída pelo positivismo na sua renúncia aos valores em prol da objetividade metodológica, passando pelas questões históricas de representação, para chegar à sua análise última dos problemas da modernidade com o conceito de *gnose*, que é crença moderna na apreensão pneumática de uma verdade dogmática capaz de transformar a história num dado sentido.

A renúncia aos valores assumida pelo positivismo é resultado das tentativas nas ciências humanas de imitar os métodos das ciências naturais, abolindo a metafísica e enfraquecendo fortemente seu papel crítico, passando elas a serem vistas como meios para que se atingirem fins. Isto criou uma problemática e um tabu em torno dos valores, pois o papel das ciências humanas anteriormente era justamente o de fornecer o conteúdo ou o *logos* de racionalidade desses fins seguindo a tradição de Aristóteles, para o qual a política trata das causas finais da sociedade e a arte, por sua vez, trata de suas causas eficientes, como a produção, por exemplo.

O exemplo emblemático é Max Weber, que para Voegelin chegou até os limites epistemológicos da sociologia positivista, mas que, no entanto, não conseguiu superar a descrença metodológica nos valores inteiramente, o que deu ao seu trabalho nos cinco volumes da “Sociologia das Religiões” um valor relativo, pois dado aos padrões de investigação do método positivista os ensinamentos do sociólogo precisariam ser encontrados em meio a acúmulos de informação sem valor histórico.

Para o filósofo, Weber “sabia o que almejava, mas, por alguma razão, não conseguiu chegar ao objetivo”. O resultado de seu trabalho fora ambíguo, de maneira que cada vez que se aproximava do que seria o seu centro decisivo, que seria uma ciência da ordem como um fato objetivo, tornava a se afastar puxado pelos arreios positivistas, que o prendiam a aporias como a questão do demonismo dos valores e o tabu anti-religioso e anti-metafísico.

O ápice dessa atitude de aporia foi a inversão do significado do termo “razão”, pois

Weber ainda concebia a história como um aumento ou progresso da razão, porém dado a atitude positivista para com os valores, foi levado a esvaziar o termo de seus significados históricos, postos de lado como “valores”, de forma que “a exclusão da *scientia prima* dos domínios da razão não constitui um aumento, mas sim uma diminuição do racionalismo”.

Desta maneira o que Weber, seguindo Comte, entendera por racionalismo moderno teria de ser reinterpretado como “irracionalismo moderno”. Nessa esteira, podem ser compreendidos os estudos de Husserl, que não mais consideram o racionalismo iluminista, mas somente a análise fenomenológica, como auge da racionalidade moderna. Embora a obra sociológica de Weber tenha sido impressionante e celebrada, ele falhou em extrair um princípio de ordem ou um projeto de reorientação existencial para os problemas que enfrentava em seu tempo, mantendo-se fiel à *démarche* histórica da modernidade. Para Eric Voegelin, o sociólogo “viu a terra prometida, mas não lhe foi dado nela entrar”.⁹³

A partir daí, segundo Voegelin, é necessário resgatar o sentido existencial da representação política, como a forma pela qual as sociedades são organizadas em torno da ação, e sua relação com a verdade contida no fundamento transcendente da existência. Essa verdade foi descoberta pelos gregos e pode ser encontrada no *Nous* divino de Heráclito⁹⁴, do qual o *nous* humano faz parte, para o que ele usa a metáfora do ar num movimento de respiração, que está simultaneamente dentro e fora do ser. Da mesma maneira, a sociedade seria representada externamente frente ao restante da humanidade, mas ao mesmo tempo possui um microcosmo interno iluminado de dentro, um *cosmion* político, que permite a auto-compreensão dos símbolos de realidade pelos indivíduos daquela sociedade.

Essa verdade existencial, contudo, não encontrava representação pacífica em todo o mundo antigo. A ideia de salvação do cristianismo, surgida nas lutas pela representação no Império Romano, deu substancialidade a esta verdade no alvorecer da Idade Média, no qual pela primeira vez surge a divisão política entre o poder eclesiástico, eterno e regido pela teologia, e o poder político, temporal, regido por uma teologia civil. Isso, por sua vez, gerou uma diferenciação na estrutura de representação política, que não poderia simplesmente ser revertida aos termos anteriores.

A partir desta época, a representação da realidade já não poderia mais ser feita diretamente através da natureza e dos deuses, permitindo a aparente heterogeneidade doxológica existente no politeísmo, mas a partir da *psique* do homem concreto. Dessa forma

⁹³ A Nova Ciência da Política, pp. 24 a 29.

⁹⁴ Anamnese, pp. 192 e 193.

introduziu-se a consciência da verdade transcendente, que já estava presente no *nous* divino de Heráclito e tomou forma concreta na figura do messias cristão.

Conforme essas observações, Eric Voegelin apresentou uma teoria da representação, pela qual podem se entender duas formas de representação, existencial e transcendental. No entanto, em “Hitler e os Alemães”, é apresentada, de forma complementar e útil para a visualização do problema da representação, a concepção de Justiniano acerca da autoridade, fundamentando-a em três fatores, a saber:

Ele tem de ser o imperador, a fim de manter a ordem interna e defender externamente o império. Este é o fator do poder como fonte de autoridade para o soberano. Mas, em segundo lugar (...) o soberano tem de ser o *religiosissimus iuris*, o homem que administra o Direito com consciência religiosa, em que “Direito é compreendido” como Direito no sentido clássico, ou seja, a justiça de ação na sociedade – quer dizer, a justiça substancial, não o conteúdo do Direito positivo, que pode ser extremamente injusto. (...) Essa fórmula sempre tem origem em *justitia*, ou seja, numa virtude intelectual, e no *ius*, como uma virtude prática do soberano. A terceira fonte de autoridade é o espírito – para Justiniano, na forma de revelação – e o soberano tem de ser o *defensor fidei*, o defensor da fé. Poder, razão e espírito são as três fontes de autoridade que se tornaram historicamente diferenciadas como tais.

⁹⁵

As tentativas intelectuais modernas de Heidegger, Freud e Nietzsche no seu “platonismo invertido”, cujo caráter era assumidamente messiânico, almejaram desconstruir essa nova realidade da *psique* para atingir um grau de conhecimento mais elevado, atribuído por eles aos pré-socráticos. Não foram capazes de cumprir esse objetivo, mas em contrário atacaram a substância da *psique* no homem concreto, isto é, sua humanidade. Isso aconteceu porque negaram, em prol de um ideal doxológico, pressupostos essenciais contidos na experiência formadora da própria filosofia, como a verdade existencial.

Dessa forma, ao almejarem o conhecimento pré-platônico, idealizavam uma experiência que não poderia fazer parte de sua própria realidade e cujos símbolos de representação foram modificados substancialmente pela verdade e pelos fenômenos de diferenciação.⁹⁶ Como Eric Voegelin explica, o erro de forjar símbolos de representação que não possuem lastro na experiência primária de realidade é desconsiderar esses mesmos símbolos como partes da realidade social, atribuindo-lhes um valor científico que não

⁹⁵ Hitler e os Alemães, p. 109.

⁹⁶ A história se torna um campo estruturalmente inteligível de realidade em virtude da presença de um único fundamento em que todos os homens participam, não importando quão diferentes sejam suas respectivas experiências de participação. A estrutura desse campo é a realidade. Não pode ser dissolvida “psicologicamente” em opiniões, visões, intuições, “projeções”, “valores legitimantes” [*legitimierende Wertvorstellungen*], e similares de indivíduos particulares. Anamnese, p. 471.

possuem, pois eles normalmente surgem do que se costuma chamar de “senso comum”.

A raiz histórica desse erro moderno é para o historiador a revolta semi-consciente para com o trunfo do cristianismo em Roma e a nova realidade histórica da escatologia cristã, o que alimentou lentamente, desde o medievo, uma escatologia própria em oposição, a *gnose*. A aparente complexidade do processo noético de diferenciação, assim como o surgimento de um sentimento de ansiedade histórica em torno da salvação, geraram uma nova linguagem que ignorava toda a racionalidade da ordem baseada na escatologia cristã e a substancialidade do processo histórico envolvido até este ponto.

Assim, a negação da realidade tomou forma simbólica, através de uma linguagem que expressa a alienação do *eschaton* cristão original, representante da ordem divina, e a crença num *eschaton* histórico imanentizado, no qual a razão humana cria a si mesma, e a substância da ordem divina é transferida da *psique* humana para a ordem da história no sentido material de *res gestae*.

Todas as crenças modernas baseadas no progresso histórico, típicas da ciência política moderna, alimentam-se nesses símbolos de alienação gnóstica da realidade, como a vinda do Terceiro Reinado na especulação trinitária de Joaquim de Flora, expressa claramente nas simbologias de Comte (fases teológica, metafísica e científica), no Terceiro Reich nazista, na dialética marxista (comunismo primitivo, sociedade de classes, comunismo científico) e em Hegel nos três estágios de liberdade e elevação espiritual⁹⁷.

A especulação trinitária em geral tem como fim a realização no tempo da utopia terrena, seja ela a religião positivista ou o comunismo científico. Como forma de implementar uma necessidade histórica como causa final, numa construção que não considera a consciência concreta em sua corporeidade, os ideólogos atribuem um significado particular para a história, capaz de dar sentido momentâneo à ordem de consciência individual. Este sentido, no entanto, é falso, pois não parte da própria reflexão da consciência concreta sobre o fundamento do ser, mas de uma “filosofia da história” como elemento externo a ela.

Citando ainda o exemplo de Husserl, abordado por Voegelin em “Anamnese”:

⁹⁷ Em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna. O primeiro desses símbolos é a concepção da história como uma seqüência de três eras, das quais a última é claramente o Terceiro Reino final. É possível reconhecer como variações desse símbolo a divisão da história em antiga, medieval e moderna; a teoria de Turgot e de Comte acerca da seqüência das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual auto-refletiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino – embora este seja um caso especial, a exigir maior atenção. A Nova Ciência da Política, pp. 87 e 88.

Através do estabelecimento da fenomenologia, a filosofia obteve seu “começo apodítico” (p. 147), e a tarefa infinita da filosofia (que é também seu esforço) termina dentro “do horizonte da continuação apodítica”. Portanto, temos de distinguir duas fases na história da razão segundo Husserl: a primeira se estende desde a fundação inicial grega, que foi renovada por Descartes, até a fundação final de Husserl; a segunda fase começa com Husserl como uma continuação apodítica de sua fundação final apodítica. Quando nos recordamos que a *enteléquia* “tinha aparecido pela primeira vez na humanidade grega” (p. 91), de tal modo que a história pré-grega é uma pré-história da humanidade legítima, chegamos a um total de três fases. A filosofia da história de Husserl assume então a forma de uma típica filosofia de três estágios, com o Velho Testamento representando a fase pré-grega, o Novo Testamento datando da fundação inicial grega, e o *evangelium aeternum*, que começa com a fundação final de Husserl. A fase final, a continuação infinita da filosofia fenomenológica dentro do horizonte da fundação final apodítica, tem as mesmas estruturas filosóficas que o reino final marxista e o milênio hitleriano.⁹⁸

Essas crenças remontam à especulação trinitária de Joaquim de Flora, cujos outros elementos são o profeta gnóstico, isto é, o próprio Joaquim de Flora, e o líder carismático, que irromperá na história para dar cabo à profecia gnóstica, que por sua vez, levará ao paraíso gnóstico, o retorno a um estado ideal da humanidade no qual não é necessária reflexão, religião temporal ou autoridade política, ou seja, a anarquia primitiva, vista como “irmadade de pessoas autônomas”.

É dentro desse contexto que ocorre o divórcio entre a representação no sentido linguístico-simbólico e a representação política moderna. O balanceamento de poderes entre a autoridade eclesiástica e a autoridade civil, criação genuinamente ocidental e fundamentada na verdade existencial⁹⁹, foi corrupto pela criação da linguagem de alienação gnóstica, e tornou-se um campo de disputas doxológicas cada vez mais violentas. Essas disputas culminaram nas guerras religiosas da Reforma e Contra-Reforma, pelas quais a autoridade eclesiástica da Igreja Católica foi apagada do campo diplomático e a estrutura de balanceamento de poderes que vingava na Europa foi substituída pela “comunidade dos autônomos”, representada pelos príncipes.

Nessa realidade histórica surge, então, a solução de Hobbes, que face à destruição da autoridade eclesiástica e o temor da desordem social em seu tempo, a “guerra de todos contra todos”, transferiu a autoridade que antes provinha da verdade existencial para o único representante que restava, o Estado. Desta forma, seu intento foi instaurar o Cristianismo como religião civil, em substituição às antigas teologias civis que conviviam em relativa harmonia com a teologia sacra. Esta restauração seria movida, no entanto, pelo medo.

⁹⁸ Anamnese, p. 69.

⁹⁹ No mundo oriental, ao contrário, surgiram expressões como o cesáreo-papismo bizantino, herdado pelo Império Russo, no qual Moscou fora reconhecida como a Terceira Roma. A Nova Ciência da Política, pp. 89 e 90.

O Estado, portanto, foi sacralizado, e a razão foi imanentizada, sendo destituída de sua origem real que está na verdade existencial. Abriu-se o caminho para que o espaço dessas antigas teologias civis se transformasse num campo doxológico no qual a verdade existencial que fora suprimida começa a tomar forma através de símbolos noéticos que não mais remetem à experiência da realidade, mas à alienação em relação a ela. Esses símbolos distanciados da experiência integravam o campo que na época de Eric Voegelin chamava-se “ciência política”.¹⁰⁰ Segundo o historiador de Colônia, “Hobbes, na verdade, simplificou a estrutura da política ao descartar a verdade antropológica e soteriológica”, retirando dela desta maneira o *summum bonum* e o anelo mútuo dos homens pelo *Ághaton*, a felicidade da contemplação divina.¹⁰¹

Nessa fórmula deliberadamente caótica da ciência política moderna, que se tornara clássica com o pensamento de Maquiavel, estavam envolvidos todos os problemas epistemológicos, gnosiológicos, éticos e espirituais, que levaram o historiador às suas investigações na filosofia da consciência. Com o progresso das ideologias gnósticas, ele temia que a política, no sentido aristotélico original de discussão racional baseada na verdade do fundamento visando a persuasão, fosse simplesmente tornada impraticável. Por isso, urge reestruturar as ideias essenciais e o sentido substancial do termo “política”, pelo qual passam os termos “representação”, “verdade”, “existência” e “democracia”, que são os termos explorados em “A Nova Ciência da Política”, especificamente pertinentes a este trabalho.

2.2 A imanentização do *eschaton* e a perda da experiência primária dos símbolos sociais na modernidade

2.2.1 A revolta contra Deus

*O início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas. Platão, Leis, pp. 775*¹⁰²

A obra voegeliniana pode ser explorada em uma multiplicidade de aspectos, pois carrega a proposta de um método teórico que poderia ser utilizado para diagnosticar a desordem existencial e resgatar o sentido histórico da experiência. Dessa maneira é possível

¹⁰⁰ Se as almas não podem participar do Logos, então o soberano que inspira terror nas almas será a “essência da comunidade”. O “Rei dos Orgulhosos” deve esmagar o *amor sui* que não pode ser aliviado pelo *amor Dei*. A Nova Ciência da Política, p. 131.

¹⁰¹ Anamnese, p. 117.

¹⁰² Entre o passado e o futuro, p. 44.

entender que sua experiência ao tentar resgatar a realidade através da ciência política é genuinamente filosófica no sentido das experiências dos filósofos clássicos, na medida em que ele não ambiciona reduzi-la a um corolário abstrato e atemporal, a uma filosofia da história ou a um sistema filosófico, mas sim permitir e estimular a abertura existencial a outras consciências abertas ao fundamento.

O método, assim, não tem um objeto particular definido *a priori*, pois este seria indissociável da própria experiência concreta do indivíduo, extraível a partir de uma especulação anamnética de caráter ontológico. A filosofia de Eric Voegelin não pode ser compreendida num sentido abstrato ou dogmático, como um corpo de proposições, ignorando-se os dados da experiência subjetiva do intérprete.

Proceder desta maneira numa filosofia da consciência, como se tratássemos com uma abstração conceitual pura e simples, seria descaracterizá-la de seu elemento mais premente, isto é, a possibilidade de analisar a realidade sob a ordem da consciência concreta do homem concreto. E isso só é possível a partir da experiência concreta de participação. O método da filosofia voegeliniana é, antes de um “o que fazer”, um “como fazer”, como deixa bem claro a obra “Anamnese”, cuja preocupação é restaurar a ordem da consciência, partindo do homem concreto cuja experiência se dá dentro sociedade, tendo a tensão existencial em direção ao fundamento como centro ordenador. Como expõe Mário Ferreira dos Santos, acerca da filosofia:

O elemento dinâmico que descobrimos na filosofia, demonstra que, para comprehendê-la, precisamos fazer filosofia. Muitos poderão dizer: “Nada de novo nos dizeis; já sabíamos tudo quanto dissesestes.” E, realmente, este é um dos aspectos mais interessantes quanto ao conceito de filosofia: é que ele nos revela o que já sabemos, porque todos nós, sem que o “saibamos”, filosofamos muitas vezes. E isso porque, na filosofia, usamos o pensamento como instrumento para embrenhar-nos no próprio pensamento; pensamos sobre o próprio pensamento. Mas não procedemos apenas assim, porque para procedermos assim, precisamos antes viver o que fazemos. Não é original dizer-se que nunca compreendemos o que seja filosofia antes de havermos filosofado, isto é, enquanto não tenhamos vivido a filosofia. E estamos vivendo a filosofia quando fazemos filosofia.¹⁰³

Voegelin segue, inicialmente, o princípio fenomenológico da descrição analítica de um fato concreto, que na sua experiência concreta como estudioso era a ciência política, porém desvia-se da concepção fenomenológica clássica de Husserl, que se baseava fundamentalmente no modelo cartesiano de sujeito e objeto, a partir da iluminação de que a realidade na qual o ser humano está inserido como sujeito seria em última análise o objeto da

¹⁰³ Filosofia e Cosmovisão, p. 22.

ciência histórica, o que obstaria a científicidade do autor perante o objeto na análise fenomenológica.

Dessa forma, a questão da validação teórica da ciência, que Husserl defendia através de seu modelo de sujeito e objeto, fraquejava pelo seu caráter a-histórico e falta de validação na experiência concreta, permitindo a famosa afirmação do mestre da fenomenologia de que o progresso científico e histórico é o desvelamento pelo homem do seu próprio *telos* ou finalidade na história através do desenvolvimento de conhecimentos apodíticos pela análise fenomenológica.

Esta especulação, para Voegelin meritória pelo caráter apodítico mas insuficiente por seu caráter tautológico, o fez duvidar da científicidade de todo o modelo racionalista moderno calcado desde o racionalismo cartesiano nas noções de sujeito e objeto e da coisa-em-si como modelo experienciável do Ser, como melhor explica o historiador:

Acima de tudo: não há nenhum começo absoluto para uma filosofia da consciência. Todo filosofar acerca da consciência é um evento (*Ereignis*) na consciência do filósofo e pressupõe esta consciência juntamente com sua estrutura. Uma vez que a consciência da filosofia não é consciência “pura”, mas, ao contrário, a consciência de um ser humano, todo filosofar é um evento na história do filósofo; um evento na história da comunidade com sua linguagem simbólica; um evento na história do ser humano; e um evento na história do cosmos. Nenhum “humano” em sua reflexão acerca da consciência e sua natureza pode fazer da consciência um “objeto” que deve ser confrontado; a reflexão é, ao contrário, uma orientação dentro da consciência com a qual ele pode empurrar até seus limites, mas nunca atravessá-los. A consciência é um dado no sentido elementar de que a reflexão sistemática acerca da consciência é um evento tardio na biografia de um filósofo. O filósofo sempre vive no contexto de sua própria história, a história de uma existência humana na comunidade e no mundo.¹⁰⁴

Dessa forma, não há como acessar a realidade fora do processo de consciência. Esta afirmação confronta diametralmente o modelo de sujeito e objeto perante seu próprio fundamento. Essa percepção foi semelhante em outros teóricos da época, como o filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos, capaz de identificar o *cogito* (penso) da sentença cartesiana *cogito, ergo sum* (penso logo, existo) como apenas um dos pólos da atividade humana, a intelecção, contraposto pelo pólo que representaria a “natureza”. A modernidade deliberadamente separa o sentido dessa palavra do sentido de “origem” para designar as entidades “naturais”, entendidas como “não-humanas”, revelando o poder exagerado concedido ao *cogito* como força-motriz da humanidade, e ao otimismo individualista e subjetivista incipiente que essa ideia alimentaria.

¹⁰⁴ Anamnese, p. 104.

Para Eric Voegelin o homem, na verdade, não é capaz de definir o *telos* desta estrutura, pois está sempre nela inserida e dela se utilizando concomitantemente para seu fim principal, que é representar a realidade. Como fundamento para tal, busca a Metafísica de Aristóteles, sanada do mau entendimento gerado pela incompreensão histórica do próprio termo “metafísica” a partir das traduções árabes, pela qual o termo “natureza” pôde ganhar o atual significado. De acordo com o filósofo de Estagira:

O para quê é um fim [*telos*], i.e., um fim do tipo que não é por causa de alguma outra coisa, mas por causa do qual outras coisas existem. Portanto, se há um termo último deste tipo [*eschaton*], o processo não será infinito [*apeiron*]; e se não há, não haverá nenhum para quê. Mas os que argumentam por um regresso infinito não conseguem notar que eles, assim, destroem a natureza da coisa [*tem tou agathou physin*]. Pois ninguém tentaria fazer nada se não chegassem a um limite. Também, não haveria, então, nenhum intelecto [*nous*] no mundo; pois o homem, que tem intelecto [*noun echon*], sempre age por causa de algum fim: pois a finalidade [*telos*] é um fim [*peras*]. (Met 994 b9 e seguintes)¹⁰⁵

Pode-se afirmar, portanto, que a filosofia da consciência de Eric Voegelin não procura a princípio afirmar-se como ruptura ante toda a *démarche* filosófica moderna. Ela, contudo, dá o justo valor ao modelo científico racionalista sem deixar de assinalar suas limitações profundas que deram origem às convulsões modernas, permitindo a reabertura do horizonte da consciência aos conteúdos de experiência menosprezados em meio às disputas doxológicas típicas do nosso tempo. A “ética de responsabilidade” inserida nesta filosofia reconhece o valor da filosofia como especulação metafísica capaz de transcender a realidade da estrutura imanente da razão, porém assinala a função primordial da filosofia como *peri ta anthopina*, isto é, uma filosofia das coisas humanas de acordo com a concepção aristotélica.

A função dessa filosofia não seria transcender uma realidade objetiva ou fenomênica, pois isso ignora o papel da razão filosófica na própria construção da realidade no sentido experiencial, que não é fenomênica, mas noumênicas¹⁰⁶, de forma que nenhuma pessoa é capaz de construir para si uma cosmovisão integral meramente a partir do fenomênico. A função da

¹⁰⁵ Anamnese, p. 213.

¹⁰⁶ Deste modo, o mundo dos fenômenos é a imitação do mundo das formas. E como toda imitação é uma cópia e como esta não pode ser idêntica ao copiado (pois, do contrário, seria a mesma coisa), este mundo, o fenomênico, não é aquele em toda a sua pujança, mas apenas uma acomodação deste àquele, ou seja, o mundo fenomênico repete, de certo modo, o outro, porém na proporção da imitabilidade ativa do imitante. E se tal se dá entre um e outro, há algo que os unifica. Em Heráclito, é o **Logos**, que unifica todas as coisas, e também o que dá a razão comum entre o que flui constantemente, que é o mundo fenomênico, e o que permanece eterno, que é o mundo das formas. Por isso, os deuses são imortais, e as coisas fenomênicas mortais. Aqueles não se corrompem, mas estas se corrompem e podem ter outras formas. (...) Pitágoras, filosoficamente, expunha, pois, que o mundo dos fenômenos, copiando o mundo das formas eternas, tinha algo em comum com aquele. Em palavras platônicas: participava daquele. Filosofias da afirmação e da negação, p. 244.

filosofia seria, portanto, dar sentido à vida humana através da construção de símbolos inteligíveis, seja frente a própria interioridade, seja frente à comunidade e à humanidade na história.

O processo de gênese desses símbolos no indivíduo é o ininteligível, o estado de ignorância (*agnoia, amathia*), do qual se sai através da imitação e do aprendizado dos símbolos. Nisso consiste que, no aspecto inerente aos símbolos políticos, a política é também uma forma de educação, seja no sentido de sociedade em torno do ideal platônico de Paidéia, seja na Cidade de Deus de Santo Agostinho, na concepção aristotélico-tomista de Mortimer Adler, como também no *likemindedness* de John Dewey.

Em toda sociedade política aberta à transcendência achou-se uma forma de descrever o *Amor Dei* agostiniano, isto é, o amor a Deus, que em oposição ao *amor sui*, amor próprio, como sentimento que levaria o homem à contemplação e ao aprendizado, imitando a Cidade de Deus, isto é, espelhando sua perfeição na ordem da alma que, por sua vez, se reflete na *homonoia* social. Na Grécia havia o amor pela *sóphon* (sabedoria), através do qual se estabelece a comunidade existencial socrática em torno do seu anelo pelo *Aghatón* divino.¹⁰⁷

Quando o *amor sui* prevalece ocorre a revolta contra Deus, ou seja, a desordem na alma manifesta-se na existência, e a expressão dessa revolta toma o corpo de um ato simbólico através do qual se manifesta uma nova ruptura com o *status quo*. Para Eric Voegelin, “esta revolta expressou-se em três grandes atos simbólicos: (1) na remoção do Papado, enquanto representação da ordem divina, da cena pública do mundo ocidental; (2) no regicídio; e no (3) deicídio.”.

Para o historiador, esta “revolta contra Deus” era a verdadeira causa das revoluções, contra-revoluções, guerras e sucessivos acordos de paz que abalam o Ocidente há cinco séculos. Ele explica que “os atos simbólicos de revolta não podiam ser tomados sem desculpas, não podiam fazer sentido se não fossem precedidos pelo florescimento de um novo clima intelectual. E os termos de sua justificação tornaram-se os símbolos da linguagem no embate de opiniões em nossa sociedade pluralista.”¹⁰⁸

O sentimento típico da época tornara-se a ansiedade (*anxiety*) derivada do rompimento da ligação existencial com Deus, que continha a ideia de eternidade, e do decorrente achatamento da tensão existencial do indivíduo, termo ao qual Eric Voegelin observa não

¹⁰⁷ Sobre a dependência da *ratio* em relação às experiências de fé, amor e esperança, ver Anamnese, p. 475.

¹⁰⁸ Bases morais necessárias à comunicação numa democracia, p. 9.

haver equivalente direto para os gregos, e que denota a dissolução da tensão na ordem existencial frente à inexorabilidade do tempo.

A regularidade desse processo e seu caráter de *ersatz* (substituto) permitiu a Voegelin caracterizá-lo como “imanentização do *eschaton*”, o processo pelo qual a revolta egofânica contra Deus converte-se na busca existencial por sucedâneos (*ersatz*) para o *logos* da ordem social. Esta descida não é contínua e ininterrupta, por sua vez, mas ocorre nos diversos níveis da realidade, numa espiral descendente desde a razão divina até as forças biológicas e materiais, isto é, imanentes. Ela tampouco é pacífica, mas intermediada por guerras e grandes atos simbólicos como o regicídio e o deicídio.

A remoção do papado foi o primeiro ato simbólico, selado nos tratados de Münster e Osnabrück, aos quais a Cúria não teve acesso, ficando excluída daí então da cena diplomática européia, e objetivava eliminar o representante da ordem transcendental no *cosmos*. Por essa razão, embora tenha sido um evento que recebeu menor atenção historicamente, envolveu sentimentos profundos no fado da humanidade:

O anti-papismo, que se tornou patente nesta época, teve consequências significativas sobre a área das comunicações, na medida em que Milton desejava reservar liberdade de imprensa para a opinião protestante na Inglaterra, enquanto Locke explicitamente excluía os católicos de qualquer tolerância no reino inglês. As restrições políticas aos católicos continuaram até o século 19; e as restrições sociais continuam até hoje nos países anglo-saxões.¹⁰⁹

Esses atos simbólicos, por sua vez, envolvem a comunicação como o processo substancial em que essa simbolização torna-se efetiva perante a comunidade e a história, e também a democracia modernamente entendida segundo o ideal pluralista, que em teoria levaria a sociedade ao progresso através da representação e da discussão racional. A dogmatização e fragmentação política observada dentro do caráter crescentemente pluralista das sociedades ocidentais causa desumanização na medida em que os símbolos outrora inteligíveis passam a ter sentidos secundários desvincilhados de sua experiência originária, dando por fim subsídio à deformação da linguagem, que passa a expressar alienação da realidade. E os fragmentos dessa alienação não se anulam historicamente, mas continuam reagindo dialeticamente na história até os dias de hoje, com graus variados de diferenciação e complexidade.

¹⁰⁹ Bases morais necessárias à comunicação numa democracia, p. 9.

À remoção do papado seguiu-se a execução de Carlos I, que para Voegelin constituiu uma continuidade da revolta contra Deus, pois ao contrário de ser uma revolta republicana contra um monarca, era um ataque contra o “reino divino” enquanto representante da ordem transcendental na comunidade. Esta fonte de autoridade da ordem transcendental seria substituída “comunidade dos santos” no sentido puritano. Esse passo retira a ideia de perfeição divina ou *summum bonum* na política, abrindo caminho para Hobbes e sua célebre descrição da “guerra de todos contra todos”, e colocando de maneira até hoje insuperada o *summum malum* na origem da política ocidental.

O regicídio foi seguido pela “decapitação de Deus”, no culto iluminista da Revolução Francesa, e no deicídio absoluto declarado na *Fenomenologia* de Hegel, tendo então a *ersatz* ou reflexo assumido o próprio valor do Absoluto divino. Desta forma, o homem iguala-se a Deus e o substitui, na imagem do super-homem, ou “homem total”, célebre em Nietzsche e Karl Marx. Com esses dois eventos, o grau de complexidade aumentou, pois cada uma das posições defendidas deixou seu próprio sedimento de posições intelectuais e políticas na composição da civilização contemporânea, isto é, as facções e seitas surgidas neste processo de desintegração não se plasmaram ou fundiram, mas coexistem e conformam a nossa atual sociedade pluralista. Como descreve Voegelin:

Pois, da mesma forma que as ondas dos movimentos se sucedem umas às outras, ex-inimigos tornam-se amigos quando se defrontam com a iminência de um novo perigo comum; e até mesmo o novo inimigo juntar-se-á, no futuro, às fileiras dos poderes estabelecidos, quando surgir a próxima ameaça. Aqueles que haviam sido inimigos viscerais na Reforma e na Contra-reforma descobriram, por trás de seu Protestantismo e Catolicismo, que tinham em comum uma religião cristã, quando a Revolução Francesa os confrontou com o culto da razão. E, com a ascensão do Comunismo, não só católicos e protestantes conseguiram cooperar em partidos democrata cristãos, mas até liberais secularistas conseguiram descobrir a base que tinham em comum com os cristãos. Este padrão de realinhamento, no entanto, sofre das mesmas complicações de que sofre o próprio padrão dos movimentos. Sob a pressão do perigo Nacional Socialista, aqueles que haviam sido inimigos na terceira onda agora reuniram-se numa frente comum sob a égide da política do *Front Popular* inaugurada por Stalin em 1934 e continuada nos movimentos de Resistência da Segunda Guerra Mundial. E, na medida em que se rompia essa aliança artificial, com o fim do perigo Nacional Socialista, ela deixava em sua esteira a batalha pela alma de grandes setores das democracias ocidentais, a qual se expressa, especialmente na França e na Itália, pela discrepância entre a filiação estagnante, senão decrescente, ao Partido Comunista, e o vigor do voto comunista.¹¹⁰

¹¹⁰ Bases morais necessárias à comunicação numa democracia, pp. 7 e 8.

2.2.2 Guerra de todos contra todos

Com efeito, o ciclo de revoluções, contrarrevoluções, guerras e acordos de paz deixa um rastro de movimentos e ideologias e uma imagem distante do “paraíso perdido”, através da qual acontece uma reorganização contingencial, mas sem uma reorientação existencial para um sentido diverso, o que tende a acarretar a repetição do ciclo. Todos estes atos simbólicos de revolta tomaram expressão intelectualizada, na forma de cristalizações que interagem dialeticamente entre si ao longo da história, às quais o filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos refere-se como *pseudomorfoses*¹¹¹, em alusão a certas formações cristalinas que são estudadas na mineralogia, e adquirem formas que não lhe são próprias, mas produzidas pela configuração determinada da rocha, podendo até assemelhar-se aos cristais verdadeiros, mas sem possuir sua verdadeira essência. Para este teórico, essas formações são “bárbaras com aparência culta”, pois rejeitam princípios fundamentais sobre as quais elas próprias foram criadas.

Todo esse panorama histórico contraria a crença geral da sociedade pluralista, que baseia-se ultimamente na suposição de uma paz ou acordo, como o “contrato social” de Rousseau, mesmo que em contraposição um “estado de necessidade” e guerra como em Hobbes. Como a sociedade pluralista abandonou o fundamento no *summum bonum* divino, prendeu-se sucessivamente a símbolos erísticos como liberdade, progresso, democracia, representação e felicidade para fundamentar a existência humana, seja em relação ao *cosmos*, seja em relação à comunidade, seja em relação ao próprio indivíduo.

Entretanto, o conteúdo experencial desses símbolos não podia ser acessado diretamente, e foi corrompido historicamente por disputas doxológicas ferrenhas, enfraquecendo e sectarizando mais ainda a consciência humana e a capacidade de discussão racional dos problemas de ordem pública, aumentando ainda mais o caráter beligerante e o “clima de opinião” da sociedade pluralista, ameaçando romper sua *stasis* ou equilíbrio. Esta paz seria conseguida então através da representação e da discussão racional, o que evitaria que

¹¹¹ Chama-se, na cristalografia, de pseudomorfoses as formas de alguns cristais que não lhes são peculiares, mas esses, por serem produzidos por gases que escapam por aberturas na rocha de configuração determinada, acabam por adotar a forma desta. São assim pseudoformações (*pseudos* = falsos e *morphosis* = formações), pois essas formações não correspondem essencialmente ao que o cristal teria num desenvolvimento normal. Assim há, na sociedade humana, muitas formações aparentemente cultas e civilizadas, mas cujo conteúdo, na verdade, é bárbaro, e bárbara também a sua causa eficiente. São assim bárbaros em sua causa eficiente, em sua causa material e em sua causa final, mas apresentam formas distintas. Essas formas, porém, não são substâncias, como se estuda na filosofia, mas apenas acidentes, dando, contudo, a impressão de que sejam realizações que decorram normalmente de uma origem culta. São por isso pseudomorfoses. Invasão Vertical dos Bárbaros, p. 91.

a vontade da maioria viesse a oprimir a minoria, preservando o equilíbrio social que impede que o poder se transforme em violência, na representação dessa sociedade junto ao poder.

Não obstante à paz abstrata das sociedades pluralistas, a humanidade vive uma situação de guerra, na qual o simbolismo em que ser humano vive concretamente perante a sociedade e o *cosmos* foi corrompido e transformado paulatinamente, e em seus respectivos níveis, numa linguagem de disputa de poder. A linguagem corrompida impede o acesso do agente histórico ao seu fundamento de verdade, favorecendo a instrumentalização desta linguagem para fins pragmáticos, e a consequente descrença generalizada quanto a este fundamento de verdade, por sua vez, leva ao fechamento da consciência para a experiência primária que a ela deu origem.

Na medida em que surgem movimentos históricos que negam este fundamento de verdade e, portanto, rejeitam destarte a representação e a discussão racional “junto ao poder”, crendo apenas na representação “pelo poder”, pode-se falar na emergência de “linguagens de violência”. Quando a linguagem deixa sua função original de transmitir a ordem da existência e passa a servir de meio para a destruição dessa ordem, equipara-se ao propósito da violência, que é a coação do indivíduo para que realize ou deixe de realizar determinada ação, e não mais a persuasão racional visando a iluminação da consciência através do fundamento.

A ignorância quanto à questão da “origem da linguagem”, explorada por Eugen Rosenstock-Huessy em seu livro homônimo, permite o surgimento das figuras demiúrgicas. A origem da linguagem estaria no fundamento divino do ser, como meio para transmitir a Ordem de Deus, isto é, o conhecimento necessário para manter a ordem da alma do indivíduo. O demiurgo é a figura daquele que é capaz de intervir no mundo físico criando os símbolos de representação a partir das formas eternas.

No contexto da comunicação, essa imagem mítica seria reduzida àquele que tem o poder sobre a linguagem e os meios de comunicação, capaz de influenciar os rumos da civilização. Considerando que o ser humano está sempre inserido num contexto de representação, seja ele a sociedade, o *cosmos* ou a história, pode-se dizer que o demiurgo trata-se de uma figura não humana, hipotética, pois não está inserida em nenhum desses meios. Dessa maneira, a corrupção da linguagem a torna inadequada para trazer a ordem da alma no indivíduo, o que ao mesmo tempo torna-o mais vulnerável a adotar sucedâneos (*ersatz*) em símbolos coletivos que podem ser manipulados e corrompidos num mundo de comunicação em massa.

A inovação hobbesiana segundo a qual o Estado deveria implementar a teologia civil retirou o *summum bonum* do *logos* de ordenação social e colocou a situação de guerra eterna entre os homens, isto é, o *summum malum*, como a origem racional da ordem social. Isto é o mesmo que remover a figura divina da escatologia social, justamente para preservar suas funções práticas, sob o temor de guerra e revolução. A eliminação do *summum bonum* como *logos* da ordem social, no entanto, daria início ao processo moderno das revoluções, nas quais entram sucessivamente em disputa as concepções quanto à substância deste *logos* substituto.

A figura, também usada por William Blake, representava as forças ativas e reativas, o Leviatã e o Benemoth, respectivamente, existindo sob o Ser eterno no tempo, sob o qual pairam como criação. Nas concepções imanentizadas de *eschaton* que se iniciaram após a teoria de Hobbes, para as quais a razão humana cria a si mesma, este Ser eterno no tempo seria simplesmente apagado, restando apenas a luta eterna entre as forças negativas e positivas, desprovida de seu fundamento existencial no Ser divino.

Na ciência política, essa crença se revelou num crescente tom de ousadia e de aventura, muitas vezes revolucionário, presente nas teorias políticas modernas, revelando um distanciamento do que se poderia chamar de “ética de responsabilidade” intelectual, causada pela crença dos intelectuais de atemporalidade do seu conhecimento. A sensação de onipotência decorrente desta crença desenvolve-se de uma euforia inicial, numa *superbia*, que é análoga às três fases do romantismo literário: início com o otimismo lírico pós-revolucionário, passando por uma pseudorreação racionalista e reativa “condoreira” como em Victor Hugo, até a desilusão absoluta do romantismo melancólico do “*spleen*”, o mal do século, representando a ressaca sentimental decorrente da euforia inicial do romantismo.

A beligerância intelectual não demorou para transformar as lutas políticas que vinham ocorrendo desde a Reforma em zonas de atrito duradouras, justificando as primeiras restrições e “políticas de representação” como as restrições impostas na Inglaterra protestante à representação política dos católicos que possuem resquícios até hoje, que foram endossadas por intelectuais como Hobbes e Locke.

Dessa forma, a concepção moderna de guerra claramente mudou a um nível historicamente inédito, pois a guerra era anteriormente a disputa entre representações da verdade constituídas num poder, seja ele o senhor de terras ou a nação, mas torna-se agora a disputa violenta pela representação da mesma verdade, o que implica uma guerra pela linguagem, que é o meio de comunicação dessa verdade, e também como conhecimento, relegado ao sentido de informação estratégica.

A divergência entre a concepção de “república” e “democracia” adotada por Kant e Rousseau comparada a outros filósofos e cientistas políticos como Carl Schmitt e sua “república parlamentar” talvez seja o exemplo mais clássico. O germanismo de Schmitt chega ao ponto de associar as democracias representativas liberais a uma perda de virilidade do homem ocidental. De fato, atualmente fala-se em guerra política, inclusive em termos exclusivamente comunicacionais, linguísticos e psicológicos, porém foi o general alemão Carl von Clausewitz que, em seu “Da Guerra”, percebeu o caráter da guerra moderna como continuação violenta dos embates intelectuais na Europa.

Como observou o pensador René Girard em sua obra “Rematar Clausewitz: além da guerra”, a guerra moderna tornara-se uma continuação desastrosa do drama filosófico moderno, precipitada na forma de um duelo. Este duelo, com sua destruição, tende a levar a uma consequência calamitosa na história: separar a realidade do conceito.

Quanto mais eu progredia na leitura do tratado de Clausewitz (...) mais ficava fascinado pelo fato de que o que se encontrava ali, naquelas páginas densas e às vezes áridas, em que aparentemente não há nada além de teoria militar, era o drama do mundo moderno. (...) Subitamente descemos do conceito à realidade, da reciprocidade violenta do duelo à reciprocidade pacífica daquilo que Clausewitz chama de “reconhecimento militar”. É a partir desse momento que Clausewitz tenta tapar as fissuras que abriu. A “escalada para os extremos” é definida agora como “fantasia lógica”, um puro conceito que não corresponderia à realidade histórica. Observe, aliás, que Clausewitz parece lamentar tê-la enunciado. Ele separa, assim, o conceito de sua realidade, e isso por razões teóricas que permitirão à “guerra absoluta” subsumir toda espécie de conflito, dos mais bélicos aos mais políticos: o conceito de guerra como duelo torna-se então um “ponto de referência”. Toda a ambivalência do pensamento de Clausewitz está nisso. Clausewitz de fato não diz que o real está separado de seu conceito, mas que as guerras reais *tendem para esse ponto*.¹¹²

Com efeito, o afastamento da “ética da responsabilidade” intelectual deu origem a uma “ética da intenção”, na qual perde-se a crença no fundamento da verdade e do bem, e toma-se a realidade da experiência como falsa, em prol da realidade da razão imanentizada. O resultado é um sectarismo infundável e violento, como Voegelin observa:

Não estamos lidando com seres humanos que tem esta ou aquela opinião enquanto indivíduos, mas com cristãos e secularistas; não com cristãos, mas com católicos e protestantes; não com simples liberais seculares, mas com liberais da livre iniciativa, de velha cepa, e com os liberais modernos de estilo socialista; e assim por diante. É a esta rica diversificação de opinião socialmente entrincheirada e violentamente estridente que damos o nome de sociedade pluralista.¹¹³

¹¹² Rematar Clausewitz: além da guerra, pp. 36 a 42.

¹¹³ Bases morais necessárias à comunicação numa democracia, p. 8.

Como exemplo da candidez gritante dos intelectuais em contraste ao *libido dominandi* que leva à destruição e os conflitos culturais e ideológicos típicos da modernidade, Eric Voegelin cita o próprio trecho onde Hobbes afirma a esperança de que seus escritos poderão ser convertidos em realidade política por um “soberano justo” capaz de pô-los em execução:

“Tenho alguma esperança” – disse ele – “de que, em algum momento, esses meus escritos cairão nas mãos de um soberano que os lerá ele próprio (pois são sucintos e, creio eu, claros), sem a ajuda de qualquer intérprete interessado ou invejoso; e , pelo exercício de sua integral soberania, ao proteger o ensino público de seu conteúdo, converterá esta verdade especulativa em realidade política” [Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott (Blackstone ed.: Oxford, sem ano) CAP XXXI, p 241]¹¹⁴

2.2.3 Reconstruir as categorias da experiência

O processo de decadência histórica comum a esses processos de consciência é descrito em quatro fases: (1) movimento, (2) contra-movimento, (3) guerras e (4) acordo de paz. A fim de prevenir-se contra essas correntes históricas de caráter pneumopatológico é necessário estudar a origem desses fenômenos de desintegração da ordem, mas isso somente é possível com um aparato intelectual que permita a reconstrução do sentido da própria experiência.

A reconstrução da experiência não é possível a partir de um objeto ou de um sujeito, mas através do entremeio (*metaxy*¹¹⁵), conceito que Voegelin foi buscar na antiguidade greco-romana, cujo ritual diário eram os almoços públicos, onde haviam os diálogos socráticos realizados durante a refeição, e o próprio método socrático motivado pela indignação sincera, pela *docta ignorantia* (sabedoria da ignorância), e pela crença na perfeição da verdade, revelando a importância para os gregos deste ato que chegou a ser chamado de “*break*” e encortado no “*fast food*”.

Desta forma, não era possível ignorar determinados aspectos da realidade que o haviam sido até então a fim de procurar uma solução na extensão cognitiva do próprio desenvolvimento regular da ciência, pois este hábito histórico parecia ao filósofo constituir o próprio motivo da desordem existencial moderna. Foi sobre estes aspectos da realidade, e a

¹¹⁴ A Nova Ciência da Política, p. 116.

¹¹⁵ Permanecemos no “entremeio”, numa corrente temporal de experiência em que a eternidade está, no entanto, presente. Esta corrente não pode ser dissecada num passado, num presente e num futuro do tempo do mundo, pois em cada ponto da corrente persiste a tensão em direção ao ser eterno que transcende o tempo. O conceito mais apropriado para expressar a presença do ser eterno na corrente temporal é a *presença corrente*. (...) Esta estrutura de realidade é tão pouco inteligível como a inteligibilidade do mundo através das ciências naturais. Merece ser chamada o mistério da história. Anamnese, pp. 412 e 413.

incapacidade humana de captá-los perfeitamente num sentido integral e atemporal, que o físico alemão Werner Heisenberg buscou explicar “A Ordenação da Realidade” (1942) com base na tese de Goethe sobre as “regiões da realidade”, que se situam numa “estrutura da realidade” na qual os conceitos podem adquirir tanto sentidos específicos em relação ao uso como sentidos múltiplos em relação a outros conceitos. Segundo o próprio poeta alemão:

Todos os efeitos, de quaisquer tipos que sejam, que observamos na experiência, estão conectados da maneira mais constante possível, se convertem uns nos outros; eles ondulam do primeiro até o último. É inevitável que se os separem uns dos outros, que se os oponham e que se os misturem; todavia, precisou surgir por isso uma contenda sem limites. Uma pedanteria que cinde de maneira inflexível e um misticismo fluidificante produzem ambos as mesmas desgraças. Mas aquelas atividades, da mais comum até a mais elevada, da telha que cai do telhado até o olhar luminoso do espírito que irrompe em ti ou que tu medeias, se encontram justapostas. Nós tentamos expor esse fato:

casual,
mecânico,
físico,
químico,
orgânico,
psíquico,
ético,
religioso,
genial. (Goethe)¹¹⁶

Esta sequencia tem um forte significado simbólico, remetendo às dez categorias aristotélicas. A primeira categoria seria a substância, a própria essência de todo o Ser, constituindo aquilo que nele não pode ser retirado, abstraído em outras nove categorias (quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, estado, hábito, ação e paixão). Heisenberg procurava explicar a ordenação da realidade a partir das próprias ciências naturais, logo usou a teoria de Goethe, que engrossou o iluminismo alemão (*Aufklärung*). Esse modelo exemplifica o fenômeno da redução ontológica, que seria o processo de imanentização do *eschaton*. Neste processo a substância da racionalidade da ordem (*logos*) é perdida e

¹¹⁶ A Ordenação da Realidade, pp. 27 e 28.

reencontrada ladeira abaixo nos níveis do Ser, desde a origem divina até as forças químicas, biológicas e materiais, imanentes.

Naturalmente, Eric Voegelin alteraria essa escala de Goethe, colocando o *Nous* divino no topo da escala como a substância do Ser ao invés da transmutação de Goethe das categorias aristotélicas em categorias imanentes, mas a divisão em sete níveis próprios das ciências humanas, que podem ser estudados, respectivamente, em três níveis de profundidade: a pessoa, a sociedade e a história. Esta disposição permite formar a “matriz da razão”, que contém ao todo vinte e uma áreas de estudo de uma filosofia *peri ta anthropina* aristotélica. Essa matriz permite identificar com precisão os fenômenos pneumopatológicos, como a imanentização do *eschaton* e a desordem nas ciências humanas ao longo da história. Para a interpretação, Eric Voegelin desenvolve três princípios:

1 – Princípio da completude: uma filosofia das coisas humanas aristotélica deve preencher todas as áreas de estudo do quadro, sem que uma delas seja realçada acima das outras, como ocorre nos fenômenos pneumopatológicos de perda de realidade.

2 – Princípio da formação e fundação: Os símbolos da realidade não podem ser negados arbitrariamente, dando privilégio a uma época em detrimento das outras, pois são indissociáveis, por seu caráter simbólico, da experiência histórica que os originou. Como o símbolo diferencia-se da imitação exatamente por necessitar de uma convenção anterior, sua integridade depende da claridade dessa convenção no presente.

3 – Princípio da *metaxy*: A realidade é estruturada na experiência de nascimento e morte, e sua substância constitui o entremedio (*metaxy*), o que limita a consciência à estrutura localizada entre o *Nous* divino e o infinito cósmico (*apeiron*), situando o princípio antropológico e a necessidade do fundamento filosófico calcado no *Nous divino* para ordenar a própria existência humana em todos os níveis.

No ensaio “*Reason: The Classic Experience*”, capítulo sexto da edição não traduzida de “Anamnese”, Voegelin descreve o quadro de uma filosofia *peri ta anthropina* no sentido aristotélico¹¹⁷:

¹¹⁷ Obras reunidas de Eric Voegelin [Published Essays 1966-1985], p. 289.

	Pessoa	Sociedade	História
<i>Nous</i> divino			
<i>Psique</i> – Noético			
<i>Psique</i> – Passional			
Natureza animal			
Natureza vegetal			
Natureza inorgânica			
<i>Apeiron</i> – infinito cósmico			

Enquanto para Goethe cada uma das categorias do Ser emanaria um estudo específico, como a física, química nas instâncias imanentes e a teologia e a política nas instâncias superiores, na *philosophia peri ta anthropina* aristotélica as áreas de estudo não se relacionam diretamente ao Ser, mas às suas formas de diferenciação simbólica, a pessoa, a sociedade e o indivíduo. Cada um desses setores guarda uma área possível de estudo dentro da realidade, e a imantização do *eschaton* ocorre quando os princípios de um desses campos são exacerbados e acabam subvertendo toda a estrutura da realidade, como ocorreu com o darwinismo, que se tornou uma teoria social influente no século XIX, com o darwinismo sociológico de Herbert Spencer.

A preocupação com a origem dos símbolos utilizados pelos teóricos passou a ser mais que mero interesse terminológico, motivado pela necessidade de um ponto de partida para reconstruir a realidade deixada para trás por estes próprios símbolos, ou por sua corrupção através da história. A comunicação pragmática moderna adiciona um fator experiencial a mais em sua filosofia da consciência.

Como a estrutura da realidade não está presente dentro de um “sujeito” ou “objeto”, a adoção moderna de uma linguagem científica inspirada na regularidade nomológica das ciências naturais, tal qual a física newtoniana, coloca na realidade um caráter ostensivamente objetivo. Quando esse padrão de linguagem influencia as outras regiões da realidade, especialmente aquelas “regiões amplas da realidade que não podem ser objetivadas nesse sentido, isto é, que não podem ser dissociadas do procedimento cognitivo que se encontra no fundamento de nosso modo de consideração”, a que se refere o físico alemão, o uso de seus termos torna-se cada vez mais complexo e intrincado, na proporção da complexidade nomológica explorada.

Nisso Heisenberg não funde uma crítica, mas até mesmo observa que a aspiração à objetividade pode até mesmo adequar a linguagem científica em um nível mais elevado em relação às regiões mais amplas da realidade, como mostram os inegáveis avanços que as ciências físicas, matemáticas e biológicas tem trazido a campos tradicionalmente de ciências humanas como a pesquisa antropológica. No entanto, observa:

É comprensível, porém, que essa linguagem seja tanto mais difícil quanto mais ela se dirige à descrição de regiões de realidade que não podem mais ser simplesmente objetivadas. Mesmo a criança aprende em primeiro lugar a nomear seus brinquedos e só muito mais tarde consegue falar sobre alegria e admiração ou mesmo sobre si mesma.¹¹⁸

A alegoria da criança demonstra a anterioridade das experiências mais imediatas e concretas como “nomear seus brinquedos” em relação aos conceitos abstratos como alegria e admiração, que não podem existir sem a experiência subjetiva que possibilite sua articulação. Esta articulação ocorre por meio da comunicação. E a comunicação é dotada de uma ética própria, explorada desde a retórica grega até a ética discursiva de Habermas. Com o fenômeno da imanentização do *eschaton*, sua *substancialidade* torna-se um problema acentuado na modernidade à medida que seu uso para propósitos pragmáticos obscurece sua função original, que é orientar o homem na sociedade e no *cosmos*.

Quanto à imanentização do *eschaton*, Eric Voegelin chega a falar no “fim da modernidade”, pois para ele “a substância da ordem desceu, na escala ontológica, a partir de Deus, resvalando hierarquia abaixo pela razão, a inteligência pragmática, a utilidade, as forças de produção e determinantes raciais, até chegar aos impulsos biológicos.”. Isto significa que o ciclo histórico da imanentização do *eschaton* chegou a um fim, o que sugere uma nova situação histórica. Se para ele isso a princípio não acarreta mudanças no *status quo* como acarretaram as revoluções anteriores, podemos estar precedendo um período de explosão das forças históricas reprimidas e do surgimento de uma nova realidade política, pois não se supõe que todo o *pathos* de sofrimento e a herança das lutas anteriores seja abandonado por esse motivo singular. O historiador de Colônia vaticina: “o fato de a redução ter completado todo o seu curso não deve ser tratado como algo sem importância”¹¹⁹.

¹¹⁸ A ordenação da realidade, p. 24.

¹¹⁹ Bases morais necessárias à comunicação numa democracia, p. 11.

2.3 Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia

John Stuart Mill foi um autor britânico representativo do liberalismo utilitarista que marcou a era vitoriana no império inglês. Filho do filósofo escocês James Mill, recebeu uma educação rígida nos moldes associativistas e desde cedo manifestou dotes geniais em grego, latim e matemática. Seu pai acreditava a psicologia associativista a ponto de acreditar que criaria um campeão intelectual, o que representa perfeitamente a vontade de poder como o destino que o “Leviatã” de Hobbes acarretaria sobre a intelectualidade nas gerações subsequentes, isto é, o abandono da contemplação do *Amor Dei* pelo frenesi do *libido dominandi*.

Sua concepção de democracia representativa, contida em suas “Considerações sobre o Governo Representativo”, foi o ponto máximo do utilitarismo racionalista inglês, concebendo a democracia como a forma de melhor equilibrar os interesses da maioria às necessidades e habilidades específicas da minoria, e de proteger essa minoria da violência da maioria. Essa técnica constituiria, assim, o governo representativo. Stuart Mill não previu, contudo, a gravidade dos perigos relativos ao poder do Estado, uma vez que este era para ele o instrumento adequado para a representação proporcional das minorias. Seu temor, à época, era a emergência acelerada de uma classe média ávida por representação, o que punha em risco o equilíbrio da democracia tal qual percebia.

Para ele, importavam as liberdades social e cívica, e com a legitimidade do poder social sobre o indivíduo, e dos mecanismos de representação e limitação do poder. A situação mudou, porém, como assinala Eric Voegelin ao analisar em “Anamnese” o ensaio de Stuart Mill “Da Liberdade”. O quadro com que Mill contava, no qual as minorias poderiam se articular e obter a representação política através da discussão racional fora alterado definitivamente, pois não existia mais a possibilidade dessa articulação frente à pragmatização moderna.

O cenário histórico da Primeira Guerra Mundial, no qual os governos inevitavelmente foram forçados a abolir temporariamente as estruturas representativas devido à guerra total, e seu desfecho que praticamente aniquilou todas as antigas formas de representação da Europa continental e substituiu-as por repúblicas como Weimar, foi um golpe na concepção racionalista de discussão racional:

As justificativas de Burke, Bentham, Guizot e J. S. Mill são hoje, portanto, ultrapassadas. Assim como o são inúmeras definições de sistema parlamentar encontradas ainda hoje em escritos anglo-saxões e franceses, aparentemente desconhecidos na Alemanha; definições em que o sistema parlamentar aparece

como *government of discussion*, e o fazem passar por “embolorado”. Tudo bem. Se ainda quisermos continuar a acreditar nele, devemos, no mínimo, apresentar novos argumentos. Uma referência a Friedrich Naumann, Hugo Preuss e Max Weber não é mais suficiente. Com todo respeito a esses homens, hoje em dia ninguém mais compartilha de sua expectativa de garantir, por meio do Parlamento, a formação de uma elite política.¹²⁰

Não foi à toa que a publicação do alemão Carl Schmitt, “Crise da Democracia Parlamentar” fez sucesso à época, acompanhando filósofos como Werner Sombart, que indubitavelmente carregavam um tom antiliberal e de superioridade perante às democracias liberais da Inglaterra e Estados Unidos, vistas como decadentes. Schmitt, assim como Stuart Mill, possuiu um olho fino para os problemas da democracia em seu tempo, porém seu uso do termo “teologia política” é certamente uma redução ontológica da teologia civil, segundo a filosofia Voegeliniana. O tom antiliberal justificava-se no ceticismo geral para com a discussão pública, como demonstra Schmitt:

Hoje, a citação da frase de Bentham tem o efeito de uma sátira: “No Parlamento as ideias se encontram; a agitação dessas ideias provoca faíscas e expõe evidências. (...) A crença no sistema parlamentar, num *government by discussion*, pertence ao mundo intelectual do liberalismo. Não pertence à democracia. O liberalismo e a democracia devem ser separados, para que se reconheça a imagem heterogeneamente montada que constituiu a moderna democracia de massas.”¹²¹

A intelectualidade havia se tornado um jogo de interesses das grandes potências à esta época, e os símbolos políticos perderam sua conexão com o real, como denota o termo “teologia política”, no qual não se é possível distinguir uma substância concreta, seja ela da expressão “teologia” ou da expressão “política”. Desta maneira, Voegelin haveria de considerar essa forma de intelectualidade como um tipo de comunicação pragmático, que visa apenas mudar o sentido da ação das outras pessoas segundo o próprio interesse. Dever-se-ia reagir contra essas expressões do seu tempo, não poderia simplesmente retornar ao utilitarismo inglês ou algo análogo, ou reformar a ideologia liberal, uma vez que adquiriu a consciência do fundamento histórico negado pelas ideologias.

2.3.1 Formas de comunicação social segundo Eric Voegelin

O cenário histórico inédito da ascensão da classe média e a formação das primeiras sociedades de consumo no século XX somado à aniquilação das lideranças políticas européias

¹²⁰ Sobre a diferença entre sistema parlamentar e democracia: A crise da democracia parlamentar, p. 9.

¹²¹ Idem, pp. 9 e 10.

na Primeira Guerra Mundial causou um descrédito generalizado para com as instituições representativas. Pela primeira vez, rádio e televisão permitiam aos cidadãos comuns terem acesso à informações sobre o governo, que em países como a Prússia no século XIX era totalmente controlada.

Além disso, o estado de guerra total derrubou o *status diplomático internacional*, com a intensificação da prática das mentiras oficiais, cujo objetivo era desestabilizar os outros países. Aqui há a figura da “grande mentira”, *suggestio falsi*, que garante a credibilidade dos meios de comunicação pragmática: “O fato de que raramente se tem dado respostas às questões relativas a esta coordenação tende a ser transformado na suposição de que não se deve, afinal, levantar questionamentos de qualquer ordem a respeito. Cria-se um vácuo moral em torno desse automatismo não questionado.”

A facilidade da comunicação trazida pela tecnologia e pela técnica veio acompanhada de uma estrutura econômica poderosa, capaz de subjugar paulatinamente as estruturas formais de representação e racionalizar os meios de coerção sociais não-violentos e violentos, através do *pathos* da emoção e do sentimentalismo, o que permitiu novas formas de culto e idolatria como a idolatria pessoal dos líderes políticos, os ídolos esportivos, musicais, etc.

A autoridade dessa indústria da comunicação pragmática raramente é questionada e ela cresce na forma de inchaço, preenchendo a falta de ordens de ação resultante da perturbação na tensão existencial da ordem interna dos indivíduos. Isso envolve a moralidade da comunicação, pois para o historiador ela não pode ser dissociada do sentido de verdade, pois a linguagem é um símbolo social e, a princípio, é sempre moral. Por isso levantar a questão sobre as bases morais da comunicação é também questionar a substância continente neste processo de comunicação:

Além disso, quanto à substância da sociedade, supõe-se que ela é sempre moral. E se levantamos a questão da moralidade em relação à nossa democracia, estamos tramando nossa consciência de que alguma coisa está errada na substância moral que flui pelos canais de comunicação. Se, finalmente, estabelecemos uma conexão entre os dois problemas – entre a substância moral e o procedimento de comunicação empregado – como indica o título da presente palestra, então estamos sugerindo que certos procedimentos de comunicação em nosso tempo são impróprios para a obtenção de um propósito moral ou são até destrutivos da moralidade.¹²²

O perigo visualizado por Eric Voegelin é a degeneração dessa comunicação pragmática e seu desvio para a satisfação sensorial na forma de *divertissement*, um prazer

¹²² Bases morais necessárias à comunicação numa democracia, p. 4.

vago, em alusão ao termo usado por Pascal para descrever os efeitos dos confortos da tecnologia na vida das pessoas de sua época, como forma de preencher esta lacuna. A intensificação desses *divertissements* chegou com os novos meios de comunicação a um nível inédito atualmente, que Pascal dificilmente teria imaginado. Conquanto a estrutura da comunicação pragmática mantenha-se necessária atualmente para a manutenção da própria democracia e da eficácia dos processos representativos, a sua aparente idoneidade moral não pode se tornar inquestionável, pois a manutenção da democracia também depende da observação do problema como um todo.

Ignorar o perigo potencial da comunicação pragmática é o risco de incorrer no mesmo erro de John Stuart Mill, que ao prever os perigos atinentes à liberdade de discussão dentro da esfera representação política legítima, minorou os riscos da perda dessa legitimidade que viriam a desenhar o quadro atual da comunicação pragmática. Da mesma maneira a comunicação pragmática era, na época do ensaio de Voegelin, vista como necessária para preservar o Estado democrático frente a outros perigos e pode hoje estar vindo a se tornar um perigo novamente.

Neste caso, o pior quadro possível seria a degeneração da substância da comunicação, ou seja, da linguagem, enfraquecendo mais ainda a *homonoia* social. A linguagem degenerada, por sua vez, enfraquece o poder das ordens de comando social, permitindo o estado de recusa da realidade e a ocorrência de crimes históricos que só poderão ser reconhecidos como crimes numa eventual recuperação da autoconsciência, como ocorreu após a Segunda Guerra Mundial.

Para Eric Voegelin, portanto, há três formas de comunicação social possíveis, sendo que não há uma divisão conceitual no termo comunicação, que deve ser entendido como todo processo pelo qual símbolos são articulados através da linguagem e tomam forma na realidade política, isto é, a vida social.

Essas formas devem ser entendidas como uma escala tipológica, na medida em que preenchem a substância do que é a verdadeira comunicação segundo o filósofo. Esta substância seria, portanto, o primeiro dos tipos, dos quais os outros são extraíveis, na medida em que ela é retirada de seu conteúdo, até que reste somente a forma da comunicação como fenômeno de ordem, como no caso da comunicação pragmática, ou essa forma seja preenchida com conteúdos *intoxicantes*. São elas:

2.3.1.1 Comunicação substancial

Apenas a comunicação no sentido substancial faz jus ao sentido literal da palavra, que deriva do latim *communio*, o que expressa a comunhão pela linguagem. Essa comunhão não é um processo formal, mas uma identificação genuína em torno da verdade divina e sua felicidade contemplativa (*Aghatón*). Só pode haver comunicação substantiva quando ambas as partes envolvidas nela desejam uma orientação existencial genuína no *cosmos*, contribuindo para a harmonia de suas tensões existenciais internas.

A comunicação substancial pode ser entendida também na história da origem do conceito de símbolo entre os gregos. O símbolo era uma moeda cortada ao meio e dividida entre duas pessoas, que a partir daí poderiam lembrar-se do outro se remetendo à sua metade da moeda, *syn* (metade) *bолос* (círculo), evidenciando o lastro na realidade concreta. A outra forma clássica de aprendizado no *trivium* era a imitação, que poderia auxiliar no aprendizado e na comunicação, mas não substituía o papel do símbolo.

Segundo Eric Voegelin, esta é a origem e o propósito original da comunicação.¹²³

2.3.1.2 Comunicação pragmática

A comunicação pragmática representa o uso do veículo material da comunicação, a linguagem, para a manipulação e a vontade de poder (*libido dominandi*). Ela não difere a princípio um esforço de guerra do incentivo ao consumo, pois consiste em veicular mensagens com o objetivo de influenciar a ação dos indivíduos. No estado de guerra todas essas forças pragmáticas estão concentradas na nação, no estado de paz, no consumo, propaganda, etc. Porém, quando a guerra cessa, essa estrutura não é desmantelada, mas readaptada para outros propósitos pragmáticos, como a propaganda comercial e ideológica:

A comunicação no sentido pragmático tem o propósito de induzir no alvo humano um estado mental que resulte em comportamento de conformidade com a intenção

¹²³ Para o filósofo, “A comunicação no sentido substantivo é um dos grandes problemas da *philosophia perennis*. Nos diálogos de Platão, ela é o problema que permeia a educação pela persuasão. Os senhores não de se lembrar da fórmula padrão “acompanhe o meu raciocínio”, pela qual Sócrates tenta convencer os outros homens a entrarem em sua órbita do amor a *sophón*, a restaurarem a ordem de suas almas pela entrada na ordem paradigmática da alma socrática, a estabelecerem a comunidade existencial com Sócrates, compartilhando com ele seu anelo pelo *Aghatón* divino. Nesse sentido, a comunicação é o processo pelo qual se cria e se mantém a ordem substantiva de uma comunidade. Para sugerir a perenidade do problema, basta lembrar a posição central que ele tem, em nosso tempo, na filosofia de Karl Jaspers. Entre os filósofos contemporâneos, talvez seja ele quem mais que qualquer outro tenha ajudado a esclarecer a relevância da comunicação existencial para a ordem do homem e da sociedade. Não será necessário complementar as posições da filosofia clássica e moderna com exemplos cristãos – os senhores sabem melhor do que eu o que significa para a ordem de uma comunidade cristã a cura das almas pelo Espírito.” Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia, p. 3.

do comunicador. Os exemplos para este tipo de comunicação se encontram no vasto terreno da propaganda, dos anúncios comerciais e da administração psicológica. Se, de um lado, a comunicação substantiva é entendida como a preocupação de construir a ordem da alma, por sua vez a comunicação pragmática pode ser ressaltada como uma preocupação com a ordem do comportamento e da ação, independentemente da questão de o comportamento ou a ação afetarem positiva ou negativamente a ordem substantiva. Deve-se entender a comunicação pragmática como uma preocupação autônoma de alguém que tem em vista ajustar o comportamento de outras pessoas como meio para conseguir realizar seu próprio intento. Essa indiferença em relação ao bem superior da ordem substantiva não significa que os propósitos da comunicação pragmática sejam necessariamente suspeitos. Pelo contrário, o funcionamento de uma democracia industrial moderna depende em grande parte da eficácia de uma propaganda política e comercial bem arquitetada e bem conduzida.¹²⁴

“No entanto”, continua o autor, “quando a comunicação pragmática se transforma num negócio altamente organizado, com grandes interesses envolvidos, como acontece em nossa sociedade, a questão de sua legitimidade, à luz da ordem substantiva, tem que permanecer em suspenso no exercício de sua condução.”¹²⁵ Eric Voegelin argumenta, assim, que a comunicação pragmática não é capaz de criar ou sustentar as condições nas quais foi criada, pois resulta, ao contrário da comunicação substancial, num automatismo gerado pela proibição de se questionar os próprios fundamentos da indústria da comunicação:

O resultado disso será quase sempre que as pessoas em geral são levadas a votar em candidatos em quem jamais votariam, se não sofressem as pressões psicológicas de campanha, ou levadas a comprar produtos industriais sem valor que jamais comprariam, se seu bom senso não tivesse sido destruído por uma propaganda ardilosa. O sucesso pragmático pode causar sérios danos à substância, na medida em que a organização particular da vida de uma pessoa desintegrar-se-á sob o impacto das ansiedades e paixões incessantemente alimentadas pela propaganda pragmática que a bombardeia em nossa sociedade, enquanto que os agentes da comunicação ficam na posição moralmente dúbia de destruidores da ordem de seu semelhante humano. E, finalmente, deve-se considerar que a grande dimensão de nossa moderna sociedade industrial e a complexidade sem fim de sua estrutura tornam difícil, senão impossível, identificar especificamente os efeitos positivos ou negativos que os tipos de comportamento induzidos pelo fogo concentrado da comunicação pragmática exercem sobre a substância da ordem. A autonomia do propósito pragmático tornou-se na verdade um automatismo que se move pelo ímpeto do poder e do lucro. Além disso, a obscuridade da coordenação entre ordem pragmática e substantiva, que em grande parte é inevitável na ordem de magnitude de uma sociedade moderna, tende a adquirir uma legitimidade própria. O fato de que raramente se tem dado respostas às questões relativas a esta coordenação tende a ser transformado na suposição de que não se deve, afinal, levantar questionamentos de qualquer ordem a respeito. Cria-se um vácuo moral em torno desse automatismo não questionado.¹²⁶

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia, p. 4.

¹²⁶ Idem.

2.3.1.3 Comunicação *intoxicante*

Quando a comunicação pragmática perde seu sentido utilitário e passa a servir como um desafogo para a tensão existencial reprimida, ocorre a comunicação *intoxicante*. Isso ameaça, sobretudo, a linguagem e a ordem interna da consciência, que mais fortemente dependem da comunicação da ordem da existência, substancial, ao contrário da ordem social, que a princípio continua impassível. Para Eric Voegelin, toda comunicação pragmática torna-se *intoxicante*. Portanto, há um padrão histórico no qual o estado de guerra cria os meios da comunicação pragmática, e o estado de paz os perverte em *divertissements* tornando a comunicação *intoxicante* e favorecendo a perda da realidade, o que pode levar a mais guerras e crises:

A comunicação como *intoxicante* faz parte dos fenômenos que Pascal tratou sob o nome de *divertissements*. Em suas Pensées, Pascal explorou as ansiedades da vida, o *noirceur*, a escuridão que invade a alma, o vazio que resulta em tédio e finalmente em desespero, quando a alma não é ordenada pela fé. Para fugir a esses estados de alma, o homem desenvolve *divertissements* – dispersões que objetivam superar o vazio pela atividade. As dispersões específicas tratadas por Pascal – as atividades sociais da sociedade cortesã do século 17 – não nos interessam aqui. No entanto, este problema persiste ainda hoje, quando existem instrumentos industriais desenvolvidos para superar a ansiedade e o tédio de uma sociedade de massa. A prática excessiva de frequentar cinema, ouvir rádio e, mais recentemente, ver televisão tem o caráter de um *divertissement*, no sentido de Pascal, de uma atividade *intoxicante* que afogará a ansiedade de uma vida vazia.¹²⁷

2.3.2 Formas de degeneração da comunicação

Para o linguista Eugen Rosenstock-Huessy, havia quatro situações históricas classificadas como doenças que abalavam a comunicação: guerra, revolução, crise e degeneração.¹²⁸ A guerra seria o cessar da comunicação entre os países, a revolução o desentendimento entre o significado dos símbolos de representação, a crise, por sua vez, o esvaziamento de seu significado, e a degeneração, a sua distorção. Como se trata aqui do processo intermediário pelo qual os símbolos políticos são distorcidos e dissociados da linguagem que os originou, pode-se falar em degeneração da linguagem.

2.3.2.1 Na antiguidade: Protágoras e os sofistas

O historiador então analisa as formas de degeneração da comunicação iniciando pelo exemplo dos sofistas gregos e da discussão de Protágoras com Sócrates, na qual o primeiro

¹²⁷ Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia, pp. 4 e 5.

¹²⁸ Reflexões Autobiográficas, p. 40.

diz ser capaz de ensinar a virtude a todo e qualquer homem, e quando desafiado tenta evadir-se de uma discussão racional. Os truques sofistas clássicos concentram-se na esfera da articulação linguística, sem adentrar nos liames complexos da comunicação. São basicamente maneiras de ganhar tempo e de confundir o interlocutor através do *pathos* e de obnubilações torturantes. Os três sofismas clássicos são: (1) não podemos saber a verdade, (2) se sabemos a verdade, não podemos comunicá-la e (3) se a comunicarmos não seremos entendidos.

Protágoras alega ser possível ensinar a virtude e a *techne politike* a qualquer homem, pois para ele “o homem é a medida de todas as coisas”, o que é contraposto por Sócrates com o adágio “Deus é a medida”, de forma que só seria possível aprender a virtude a partir do anelo pela medida divina. A parte da experiência humana que chega até este ponto não pode simplesmente ser ensinada, mas deve ser atraída por anelo próprio pelo Ser divino. Estes eram chamados os “primeiros princípios”, a sabedoria obtida pela experiência capaz de forjar os atos do *spoudaios* (homem maduro).

Desta forma, ambos discordavam se esses primeiros princípios poderiam ser ensinados a qualquer homem ou não. No entanto, a atualidade passa muito além do debate sofista, pois a comunicação pragmática não deforma apenas a liberdade de discussão, mas a prontidão para a discussão, isto é, a própria ordem interna do indivíduo que o tornaria capaz de interpretar a experiência do fundamento noético, dando caminho a uma degeneração sem precedentes.

2.3.2.2 Na modernidade: novos sofistas, psicologia clandestina, classificação e dogmatismo sistemático

Os perigos atuais à liberdade e à prontidão para a discussão são representados modernamente por uma arte tão fina que para Voegelin demandaria uma monografia sobre o assunto, e são por ele apresentados resumidamente em seu capítulo sobre John Stuart Mill, a liberdade de discussão e a prontidão para a discussão.¹²⁹ O primeiro deles seria uma variante dos antigos sofismas, consistindo basicamente no mesmo meio de conseguir subterfúgios temporais na discussão para evitá-la, fenômeno ao qual Mário Ferreira dos Santos chamou de “sofistas modernos”, em alusão à atitude filosófica moderna.¹³⁰

O segundo método descrito em “Anamnese” consiste na “psicologia clandestina”, também conhecida de Platão, pela qual se ataca o oponente por trás com argumentos psicológicos, questionando sua intenção e seus motivos subliminares. No entanto este método

¹²⁹ Anamnese, pp. 383 a 390.

¹³⁰ Filosofias da Afirmação e da Negação, p. 247.

não parece ser também o mais nocivo, e a despeito de sua popularidade nos contextos ideológicos da guerra fria, é caracterizado como um padrão geral de pobreza intelectual.

Já o terceiro método para evitar uma discussão racional, também relacionado à psicologia clandestina, consiste na “classificação”, que é evadir-se da argumentação do oponente classificando-a como pertencente a uma posição definida e, portanto, enviesada. “A escolha da posição selecionada é uma expressão das antipatias pessoais do crítico individual”¹³¹. O perigo maior deste método deve-se ao seu maior grau de penetração intelectual, dado que a classificação é uma postura mais aceita que o sofismo puro e simples e a psicologia clandestina.

O quarto método é o neopositivismo no qual “aderentes ao método livre de valores contestam a possibilidade de qualquer apreciação científica de “valores”, mas admitem que a matéria das ciências históricas e sociais é baseada em sua associação com o campo dos valores”.¹³² Pode ser identificada aqui uma crítica universal a muitas expressões intelectualizadas de seu tempo, que se baseavam de uma forma ou de outra no pressuposto neopositivista. O perigo maior justifica-se precisamente pela presença deste método de evitar uma discussão racional nos mais altos níveis intelectualizados, o que permite que a recusa da realidade fique impregnada nas expressões mais duradouras no tempo.

Estes fenômenos são para Voegelin apenas exemplos, e esta constitui para ele uma área de estudo abrangente, na medida em que a discussão racional no sentido substancial encontra-se longe da vida política atual de qualquer país, proporcionando uma extensa variedade de formas de degeneração.

2.3.2.3 Poesia e ideologia

Ainda no percalço dos fenômenos pneumopatológicos causados pela perda da realidade, há de se citar o crítico literário radicado no Brasil Otto Maria Carpeaux, em cujos ensaios “A ideia da universidade e a ideia das classes médias” e especialmente “Poesia e ideologia”¹³³, tratam de maneira inovadora o problema da degeneração da comunicação, ao estabelecer suas origens da decadência das universidades medievais nas quais era cultivado o *trivium* e, respectivamente, fazer uma avaliação crítica do quadro baseando-se num estudo experimental extraído do livro do professor inglês I. A. Richards.

¹³¹ Anamnese, p. 386.

¹³² Anamnese, p. 387.

¹³³ Ensaios Reunidos, p. 275.

O estudo do professor inglês foi um teste empírico para avaliar uma lista de dez deficiências educacionais da época na Universidade de Cambridge, no qual trechos de poemas e obras épicas misturados a obras pseudo-literárias e versos de revistas eram apresentados a um público selecionado, que deveria avaliá-los num teste sem saber sua autoria. As dez deficiências educacionais em relação à leitura de poesia eram: (1) incapacidade de compreender o sentido, (2) falta de compreensão sentimental, (3) incapacidade de compreensão de metáforas, (4) faltas mnemônicas, (5) “*stock responses*”, ideias impregnadas no espírito do leitor que se sobrepõem ao sentido do poema, (6) sentimentalismo e seu contrário, (7) inibição, (8) preconceitos doutrinários, (9) preconceitos técnicos e finalmente, (10) preconceitos críticos.

O resultado fora impressionante: não só houve incompreensão generalizada, como os autores clássicos como Hardy (“não excita entusiasmo”) e Donne (“é frio e brutal”), apresentados de forma anônima e casual, foram chamados de sentimentalistas e simplórios, enquanto poetas famosos à época e anônimos hoje em dia foram aclamados como claros e sensíveis.

A razão para a incompreensão da poesia repousa, para Otto Maria Carpeaux, nas ideologias estéticas, que ao contrariarem toda a ordem das experiências existentes, colocam toda a realidade e as ciências sob seu jugo estético. Isso obscurece totalmente a ordem sob a qual os símbolos são construídos e sua verdade existencial, que é o fulcro da poesia, dando à incompreensão poética um legítimo caráter pneumopatológico com origem nas ideologias e preconceitos modernos, infiltrados profundamente no senso comum.

Outra constatação surpreendente que se pode extrair deste estudo é que a incompreensão da poesia, que representa a compreensão mais elementar dos símbolos da linguagem ao contrário dos conceitos científicos complexos, não é apenas um fenômeno solúvel através da instrução abecedária, pois atinge também os altos níveis da intelectualidade, denotando um mal estar espiritual e uma desordem existencial que não remete a um problema de instrução, mas sim de educação no sentido original do termo, como o treinamento do *bios theoretikos* do indivíduo para captar a substância presente na realidade.

Daí a incapacidade de diferenciar poetas clássicos de lirismos cotidianos sem o apelo à autoria, resultante de fenômenos psicológicos análogos à classificação, à psicologização e a todos os métodos de se evitar uma discussão racional, os quais são alçados, assim, ao nível de componentes da expressão da racionalidade do indivíduo, cuja alma fecha-se para a experiência de participação na sociedade e na história.

3 SÍMBOLOS DA PERDA DA REALIDADE

*Que dirá ela? Que dirá a terrível consciência, aquele espetro no meu caminho?
Chamberlain – Pharronida*

Para descrever os fenômenos da perda de realidade, Eric Voegelin recorreu então a símbolos da antiguidade como forma de referência, e os atualizou segundo figuras encontradas na literatura moderna como uma expressão de uma desordem espiritual análoga à que ocorreu nos tempos de Platão. Tal desordem achata o horizonte de existência do indivíduo, que se vê forçado a reconstruir as categorias de sua existência. Esta reconstrução, pois, só é possível a partir da estrutura dada pela realidade, isto é, através da captação dos símbolos corrompidos e por sua transcendência na *periagoge* (conversão espiritual exemplificada no Mito da Caverna), para chegar à verdade dos símbolos não corrompidos escondida atrás das formas.

Daí a necessidade de fixar um tipo negativo para explorar a substância da realidade em torno dele, como fez Platão com Protágoras e os sofistas, vistos como o modelo de homem grego anterior à revolução socrática. Esta recuperação espiritual, portanto, começa na recuperação estética do sentido de gosto político do homem individual, que precisa ser reformado segundo a “nova verdade” do filósofo místico voegeliniano, com todas as precauções para que essa nova verdade não venha a concorrer para a desordem espiritual. E trata-se de uma necessidade, pois é mister resgatar a realidade pré-dogmática do conhecimento, para que se dê sentido à linguagem da razão novamente.

3.1 Na antiguidade

3.1.1 Allotriosis

A primeira figura de alienação descrita pelo historiador é, portanto, a *allotriosis* (alienação), conceito estoíco que representava a apropriação do próprio e a aversão ao estranho, numa tautologia estética típica da incerteza cósmica do estoicismo. Conquanto a apreensão da realidade já concebesse o *cosmos*, ainda não havia como diferenciar a divindade criadora numa comunidade humana concreta, o que só seria possível após o messias cristão. Desta forma, a ciência e o desenvolvimento espiritual eram vistos como uma doutrina própria, cujo maior liame com os símbolos da realidade era o senso estético. A fragilidade desse liame na experiência concreta do indivíduo daria origem aos fenômenos pneumopatológicos da

allotriosis, assim como do surgimento pioneiro do próprio campo da psicopatologia nesta era de ecumenismo.

3.1.1.1 Skotosis

O termo *skotosis* foi usado pelo filósofo da consciência Bernard Lonergan¹³⁴ para descrever a perda de realidade causada pelo obscurecimento de áreas específicas da realidade. Voegelin o usa explicitamente para tratar das teorias políticas que ignoram uma consciência ordenadora antrópica. Este obscurecimento gera um sentimento confuso de revolta que não é direcionado à origem desse obscurecimento, mas à própria luz do fundamento filosófico, cujo caminho até as conclusões é menosprezado por teorias que ignoram o princípio antropológico.

Dentro dessa revolta, por exemplo, jazem os preconceitos científicos modernos, derivados da exacerbada especialização. Esta especialização, operada como resultado de uma força econômica e científica insuperável trazida pelo progresso, com efeito, torna áreas da realidade obscuras e fragmenta a consciência humana, permitindo a emergência das conhecidas “utopias” de especialidade ou de classe, cujo fator preponderante é rejeitarem a realidade política subjacente que não seja compreensível através da restrição ontológica das áreas da realidade. Para Eric Voegelin, quando a *skotosis* “se estende à consciência ordenadora, tudo o que é deixado é o homem reduzido a sua corporalidade e luxúrias.”, e isso afeta posteriormente a sociedade em seus fundamentos, pois “se o fenômeno da sociedade organizada for interpretado do ponto de vista dessa realidade residual, a ordem deve ser construída como um artefato gerado por contrato.”¹³⁵.

A classe dos cientistas e técnicos tornou-se modernamente alvo das maquinações políticas operadas pelas potências ocidentais. Nesse contexto, interessava-lhes desunir e manipular os cientistas, cujo conhecimento representava poderio militar e científico. Uma linguagem científica que permitisse a cooperação, desvinculada de propósitos pragmáticos, iria contra os interesses dos “cesariocratas”, como os chamava Mário Ferreira dos Santos, e ameaçaria seu poder.¹³⁶

¹³⁴ Anamnese, p. 497.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ Os cesariocratas de nossa época (bárbaros sem dúvida), senhores do *kratos* político, são suficientemente astuciosos (astúcia é da inteligência animal também) para saberem que os cientistas e técnicos são os próximos candidatos ao *kratos* político, e não os servidores (proletariado), pois esses na história nunca se apossaram de tal *kratos*, nem têm possibilidades de fazê-lo, pelo menos enquanto proletários, apesar de o sr. Karl Marx ter “previsto” essa possibilidade. Invasão Vertical dos Bárbaros, pp. 98 e 99.

3.1.1.2 Amathia

Os quadros tipológicos de alienação não se completam sem a consequência social da *amathia*, que é o estado de ignorância quanto ao fundamento, resultante de uma hipóstase do estado natural de ignorância do ser humano sobre o fundamento divino (*agnoia*), e sua manutenção perante experiência transcendental. O conhecimento (*episteme*), fundamento do comportamento correto, pressupõe o comportamento errado, portanto deve ser entendido como a posse de categorias existenciais da consciência, e não de um corpo de princípios de conduta ou algo parecido que possa ser definível, o que repetiria o sofisma de Protágoras ao projetar a possibilidade de ensinar-se a virtude.

No entanto, a perda da realidade não faz parte da natureza do ser humano, pois “*Episteme*, no sentido platônico, diz respeito não apenas à retidão da vida isolada, mas ao “bem-estar (*soteria*) da vida” como um todo.¹³⁷”, pois como “Deus é a medida” de todas as coisas, há uma tensão existencial que as atrai em direção ao fundamento (*kinesis*). Embora haja esse componente de direção, o homem pode falhar ou contentar-se com uma falsa meta, como a negação do impulso essencial dessa *kinesis* em tirar o homem da ignorância. Como descreve o filósofo:

O declínio de uma experiência participatória menos verdadeira ao status de um fenômeno do passado ocorre na consciência de homens concretos que procura, e encontram, a verdade. A noção de que “um novo” homem emerge desse processo é velha, mesmo que apenas mais tarde na história a necessidade de descrever o processo tenha trazido a forma simbólica da autobiografia como um gênero literário. O *locus* da origem da história é a consciência humana, que relega uma fase de sua busca pela verdade do fundamento à distância do passado. Mas a busca ocorre na sociedade - porque seu ponto de partida pode sempre ser apenas um conhecimento tradicional experimentado como insatisfatório - e então, o campo pessoal da história gera um campo social.¹³⁸

Desta maneira, o homem, ao ignorar essa busca no campo social, torna-se o “idiota espiritual” como ainda retrata o autor, em alusão ao *Banquete* platônico, do qual o *amathes* se recusaria a participar:

Os tipos humanos desenvolvidos por Platão no *Banquete* são característicos da estruturação de tal campo através de um novo conhecimento participatório. Ao homem do conhecimento mítico participatório Platão chama, na linguagem dos épicos, o “homem mortal” (*thnetos*), em oposição aos deuses imortais. Ao novo homem que vive na tensão erótica em direção ao fundamento do ser Platão chama o *daimonios aner*, i.e., um homem que existe conscientemente na tensão do “entremeio” (*metaxo*), em que o divino e o humano participam mutuamente um do

¹³⁷ Anamnese, p. 383.

¹³⁸ Anamnese, p. 438.

outro. Ao contrário, à medida que o chamado da nova humanidade não é ouvido de maneira alguma, ou é mesmo rejeitado, o homem que é chamado afunda no status de idiota espiritual, *amathes*.¹³⁹

3.1.1.3 Nabal e nabalah

Para Eric Voegelin esses tipos até aqui explorados, contudo, não eram suficientes para diagnosticar toda a expressão da perda da realidade. Isso pela razão de que a multiplicação e a elevação dos métodos de evitar discussões racionais sobre a virtude tornou duvidosa a premissa socrática de que todo homem deseja aproximar-se do fundamento.¹⁴⁰ Para o historiador a passagem essencial sobre as figuras bíblicas do tolo (*nabal*) e da tolice (*nabalah*) é essa:

Porque o insipiente dirá fatuidades,
E o seu coração praticará a iniqüidade,
Para concluir a simulação,
E falar ao Senhor com uma língua fraudulenta,
E deixar vazia a alma do faminto,
E tirar a bebida ao sequioso. Isaías 32:6¹⁴¹

Dessa forma, a revolta tola contra Deus só poderia ser sinônima de irracionalidade e ignorância, colocadas por Voegelin como equivalentes modernas à *amathia* dos gregos. Ele emprega a palavra *insensatez* [*Dummheit*], definindo a tolice de forma técnica como a revolta contra Deus que incapacita o homem de reconhecer a ordem da existência e da sociedade. Ora, discussões de ordem social são possíveis apenas quando os seres humanos são capazes de empregar sua razão construtivamente na ordem existencial, reconhecendo a verdade da existência em seu caminho até o fundamento. Com esse fenômeno pneumopatológico, o historiador acredita explicar melhor a perda da realidade e da prontidão para a discussão racional na política, cobrindo a degeneração ocorrida com os símbolos da era clássica.

A série positiva “fé, razão e senso comum” degradar-se-ia na série negativa “tolice, irracionalidade e insensatez”. Para o filósofo, a missão de combater estas manifestações pneumopatológicas pertence aos núcleos resilientes onde ainda possa ocorrer a discussão racional, enclaves importantes, mas socialmente ineficazes comparativamente, como as

¹³⁹ Anamnese, pp. 438 e 439.

¹⁴⁰ De que vale uma discussão racional se um dos participantes mostra uma habilidade inexaurível que envolve métodos de evitá-la? Se está firmemente determinado a nunca permitir que a discussão alcance um ponto onde se torna evidente que a raiz de todo o problema da ordem das coisas reside no relacionamento do homem com Deus? Anamnese, p. 389.

¹⁴¹ Anamnese, p. 389.

universidades e centros de pesquisa. No entanto, ela ainda é a missão perante a humanidade, e ignorá-la envolve a dissolução das categorias existenciais da consciência novamente nos fenômenos pneumopatológicos explorados neste trabalho, o que abre o caminho para o declínio da democracia.

3.1.2 Na modernidade

3.1.2.1 O grotesco

Todos estes tipos da antiguidade possuem suas analogias na modernidade, uma vez que a estrutura básica da consciência manteve-se a mesma no homem, embora sujeitas às alterações históricas vindas com advento do cristianismo, que deu gênese aos termos *logos*, *ratio* e *participatio*. A razão (*ratio*) seria uma participação (*participatio*) no *Logos* divino, que refletiria um logos humano e toda a estrutura da realidade em sua semelhança. A degeneração desses símbolos deu o tom da revolta moderna, como uma tolice histórica (*nabalah*) fundada nos mitos imanentistas do progresso e do apocalipse gnóstico, a apocatástase do “fim da história”.

Assim, na época de Pascal, na qual se ensaiavam os grandes arroubos tardios da revolução industrial, começou a tomar forma a deformação do senso estético, expresso primeiramente na dissolução do sentido existencial da ação, com a introdução dos modos de vida burgueses, que procuravam mais uma adequação formal aos símbolos da nobreza do que à substância moral dessa nobreza, e giravam em torno de ideais de conforto e procrastinação. A própria nobreza, destituída de seu sentido existencial, passara a investir na ciência e na técnica como *divertissement*, isto é, como forma de locupletar o vazio decorrente do fechamento no espírito.

A ausência de significado para a ação no cotidiano criou a figura do *grotesco*, caracterizadas pela ausência espantosa do próprio senso de ridículo, o que dá o tom das comédias privadas modernas. A transformação dos símbolos políticos em objetos autônomos da história, operada pela imanentização do *eschaton*, resulta na *parekbasis* (em grego “digressão”, “descarrilamento”) da doxografia, vista como a “história das ideias”, cujo grotesco encontra-se na “suspeição de ideologia” (*allgemeiner Ideologieverdacht*), o que separa os efeitos práticos dessas ideias do caminho noético percorrido para chegar até elas, criando a sensação do *grotesco*, amplamente explorada pela literatura.

Como resultado da perda da realidade, a ação humana se torna um fenômeno que não pode mais ser entendido em termos de categorias como “destino”, que ainda têm um conteúdo de realidade. De fato, mesmo o termo *ação* não atinge o alvo, já que a ação no sentido da ética clássica encontra orientação na tensão existencial em direção ao fundamento, ao passo que a ação que não tem essa orientação se torna uma não-ação. O começo de símbolos como “ativismo”, “decisionismo”, “terrorismo” e “comportamento” é sintomático da necessidade de encontrar expressões adequadas para a experiência de um comportamento imanente no mundo, falto de realidade, como se manifesta em suas variedades ativas e passivas. À medida que os acontecimentos políticos descem ao nível de “tolice” a-histórica, eles já não podem, na verdade, ser interpretados pelos símbolos que têm sua origem no centro de ordem da consciência e em sua exegese. Uma nova terminologia é exigida a fim de descrever adequadamente os fenômenos pneumopatológicos da “perda de realidade” – um termo que é preferível ao apropriado, mas impreciso, “tolice”.¹⁴²

3.1.2.2 A tolice

Em “Anamnese” pode diferenciar-se o *grotesco* da *tolice*, que seria então o ambiente histórico criado pela deformação dos símbolos de existência. Nela o ridículo já não tem mais lugar, pois se tornou a norma. A deformação domina, assim, a percepção temporal e cria um simulacro de realidade a-histórica, da qual não se pode extrair um princípio de racionalidade ordenada.

Sucedendo a época de Pascal, no início do século XX, chegara uma época em que os símbolos políticos já se tornavam indistinguíveis do próprio *libido dominandi* das pessoas dentro da sociedade. Isso resultou no sucesso estrondoso dos movimentos de massa, o que até o final do século anterior era tido como improvável. Essa figura da *tolice* pouco difere do *nabal* como o tolo e *nabalah* como a tolice para os hebreus, sugerindo que a situação de perda do sentido histórico é comum a vários períodos da humanidade.

O problema da *tolice* deixa de ter o caráter humorístico do *grotesco* a partir do momento em que se torna trágico, dando possibilidade aos crimes históricos do século XX, muito deles cometidos sob a crença de irrepreensibilidade perante a história, num comportamento típico da revolta do *nabal* (tolo).

Dessa situação de *tolice* histórica, não há mais como se fazer uma crítica satírica como no *grotesco*. A expressão passa a ser a abjeção extrema, como presente em Karl Kraus e Frisch (“Só porque aconteceu, a tolice [*Blödsinn*] não merece nunca ser chamada de destino.”), ou na ironia avançando para um escárnio mudo, tão evidente quanto certo de que não será percebido pelo público, como em “O homem sem qualidades”, de Robert Musil.

¹⁴² Anamnese, pp. 449 e 450.

A situação peculiar do início do século XX, com as filosofias ambiciosas da história e da fenomenologia por um lado, e a psicologia freudiana por outro, cercando o homem concreto em sua existência histórica imanente, remete também ao *nosos* de Platão, no qual o “mundo da consciência se torna um deserto (em diferentes graus em diferentes pensadores), e a fascinação com a esfera vital, o mundo sensório e o mundo das forças vitais, seu crescimento e declínio, chegam a dominar as atitudes filosóficas”¹⁴³.

3.1.2.3 A estupidez ou recusa de perceber

Em “Hitler e os Alemães”, como forma de tentar explicar os crimes da Alemanha Nacional-socialista, indo além do lugar-comum da culpa coletiva, Eric Voegelin usa o conceito de “estupidez criminosa” baseando-se no ensaio de Robert Musil, intitulado “Da Estupidez”, apresentado como conferência em Viena em 1937. O ensaio é um estudo metódico e sério sobre as formas de estupidez como um sintoma de psicopatologia.

Pode-se perceber aqui como a expressão literária resultante da deformação dos símbolos acompanhou o percurso de suas consequências na história, dando toda uma volta a partir de representações satíricas até a caracterização científica de um comportamento consolidado socialmente. Isso demonstra como o esforço de restauração da ordem racional esteve historicamente ligado à literatura, o que evidencia o caráter de experiência pré-dogmática das experiências de ordem. Estas experiências podem, por sua vez, ser expressas na arte e na literatura, contudo sua forma ótima é atingida pela filosofia, da qual emana a *ratio* da ordem existencial a partir da especulação noética sobre o fundamento do ser. Por isso são expressões insuficientes para combater a desordem por si mesmas, mas servem, por outro lado, de subsídio fiel para uma especulação filosófica como a de Eric Voegelin.

Como um aprofundamento da *tolice* histórica, a estupidez pode ser entendida como o momento em que a incompreensão histórica generalizada volta-se contra o próprio indivíduo na sociedade, criando formas de uma experiência de transcendência obtusas, incapazes de manifestar uma *ratio* para a ordem no campo social. Esta experiência deformada de transcendência, pelo contrário, torna-se capaz de contribuir para a desordem social, seja ativamente, como fizeram os líderes nacional-socialistas, ou passivamente, como fez o povo alemão; inteligentemente, como fizeram os intelectuais, ou ignorantemente, como os cidadãos comuns, dando origem a todas as variantes da estupidez abordadas por Robert Musil.

¹⁴³ Anamnese, p. 85.

Descrevendo a estupidez que acometeu o povo alemão, Voegelin ainda cria a terminologia da “Síndrome de Buttermelcher”¹⁴⁴ para explicar porque, especificamente nas classes médias, ocorreu tamanha decadência espiritual e moral que fosse capaz erigir o totalitarismo nacional-socialista, e depois negá-lo como se não fosse criação sua.

No todo a estupidez revela uma consciência concreta que se voltou contra si mesma, incapaz de resistir às pressões existentes nos campos sociais mais abrangentes. Cansada de resistir à revolta social dominante, a consciência do indivíduo na sociedade perverte-se contra sua própria existência temporal. Não é coincidência que um dos desfechos da triologia não terminada de Albert Camus em “O mítio de Sísifo”, onde o homem é dominado pela experiência da absurdade da existência, termina no suicídio como única opção possível ao absurdo.

¹⁴⁴ Temos de ter algum nome para isso, e já que esse cavalheiro, cujo nome não mencionarei, mora na rua Buttermelcher, talvez eu chame esse fenômeno de resistência [ao caráter dúbio de um líder refletido no caráter dúbio de uma geração inteira] a “Síndrome de Buttermelcher” [p. 82] (...) ou seja, que todos os que cooperaram teriam que admitir que se o homem era racional e espiritualmente desprezível, então eles também eram desprezíveis. Se ele fosse um criminoso e louco, então eles também seriam estúpidos, criminosos e loucos. [p. 110] (...) é extremamente difícil entender que a elite de uma sociedade possa consistir numa ralé. Mas ela realmente consiste numa ralé. Hitler e os Alemães, pp. 82, 110 e 121.

4 COMUNICAÇÃO E DEMOCRACIA

4.1 Ingeborg Maus: reformulação de Kant através da racionalidade procedural

O livro “O direito e a política: teoria da Democracia” de Ingeborg Maus é uma reformulação dos princípios kantianos de representação política sob a visão pragmática do pensamento transcendental de Jürgen Habermas, calcada em seus conceitos de razão procedural e ação comunicativa¹⁴⁵.

Seu objetivo é demonstrar a atualidade da obra kantiana como uma teoria da democracia, e através de um desenvolvimento reflexivo das posições tomadas em torno dela em uma gama de temas, construir uma teoria democrática capaz de fazer frente ao processo de refeudalização¹⁴⁶ pelo qual a democracia teria sua substância reduzida paulatinamente ao direito de resistência, em alusão à origem desse direito nas sociedades feudais, o que representaria um retorno velado às formas de sociedade pré-democráticas resguardadas pela tradição.¹⁴⁷

Como contraposição, a autora defende que esse ponto de fixação quanto ao direito de resistência, especialmente em relação à obra de Kant, impede que se perceba que a mesma obra desenvolve a transição para o princípio pós-tradicionalista da soberania popular, vista por ela como a via para restaurar a tradição iluminista na teoria da democracia, em oposição à ênfase exacerbada dada ao direito de resistência¹⁴⁸.

Dessa forma, Ingeborg Maus reagiu à sua insatisfação contra as interpretações dogmáticas de Kant com a tentativa de resgatar a teoria da democracia baseando-se na ideia de que a soberania popular num governo democrático deve ser proveniente da racionalidade discursiva habermasiana.

Por conseguinte, diferentemente do contexto vigente no antigo direito natural, no qual restava averiguar conteúdos dados como corretos, a reformulação de Kant leva ao “direito natural procedural”, no qual ocorre a transição “da antiga teoria da correspondência da verdade, baseada nas meras relações sujeito-objeto, para uma teoria de consenso da verdade

¹⁴⁵ Os requisitos básicos para um processo de comunicação saudável para Habermas são: 1) que a mensagem seja inteligível (clara); 2) que seja veraz (confiável); 3) que seja eticamente aceitável; e 4) que brote de um interesse comum. Bases morais necessárias à comunicação numa Democracia, p. 14.

¹⁴⁶ O direito e a política: teoria da democracia, pp. 33 e 31.

¹⁴⁷ Para a autora “o fato de a medida sobre se e em que grau filosofia política se qualifica como democrática ser, na atualidade, a importância teórica do direito de resistência, torna claras as tendências de regressão da atual teoria da democracia”. O direito e a política: teoria da democracia, p. 25.

¹⁴⁸ Frente ao direito natural do Iluminismo, que colocou o “povo soberano” simultaneamente como protetor da Constituição existente e como poder legislativo constitucional permanentemente eficaz, fazer uso atual do direito de resistência significa uma considerável redução. O direito e a política: teoria da democracia, p. 27.

que tem seus critérios normativos na estrutura do entendimento intersubjetivo, sem poder explicitá-lo de forma linguístico-filosófica”, conforme os conceitos habermasianos da ação reflexiva e da racionalidade procedural¹⁴⁹.

A análise da teoria da democracia da autora traz a pertinência temática de tratar de temas como a representação política, soberania popular, a legitimação da autoridade política e as sociedades pluralistas, porém a análise pontual de cada um está além do escopo deste trabalho, dada a complexidade da crítica kantiana.

A abordagem de Ingeborg Maus, no entanto, apresenta um elemento importante e atual para a discussão sobre comunicação e democracia, que é o conceito de racionalidade ético-discursiva presente em Habermas, já que a discussão jurídica realizada pela autora culmina, dentro do tema da soberania popular e a relação entre Direito positivo e supra-positivo, na ideia habermasiana de que “Para os problemas de legitimação da modernidade é (...) decisivo que o nível da justificação seja *reflexivo*. Os procedimentos e pressupostos do processo de legitimação são, portanto, os motivos legitimadores sobre os quais se funda a validade das legitimações”¹⁵⁰.

Por outro lado, as ideias kantianas sobre representação e a soberania popular, com seu racionalismo idealista epistemológico amplamente incompreendido, marcaram a história, principalmente através da corrente neokantista. Dentro do aspecto da crítica às correntes kantistas e neokantistas, há uma concordância entre o pensamento de Ingeborg Maus e de Eric Voegelin, no espírito da “crítica da crítica” movida contra as escolas tradicionais da escola neokantista, porém seus pressupostos diferenciam-se na medida em que essa crítica se desenvolve com relação aos seus pressupostos filosóficos, como se vê adiante.

4.2 Comunicação substancial e ação comunicativa na pós-modernidade

Do ponto de vista da filosofia da consciência, as percepções equivocadas sobre Kant teriam origem, portanto, na incompreensão histórica de que o sujeito cognoscente também é parte inteligível da realidade, sujeito às mesmas leis, e, portanto, também sujeito à crítica. Isso iria contra a crença neokantista mais aceita na época, que tomava o criticismo como um julgamento a partir de um ponto supostamente inequívoco ou imparcial, em analogia às ciências naturais.

Dessa complicação em torno do relativismo metodológico surgiram problemas quanto

¹⁴⁹ O direito e a política: teoria da democracia, p. 143.

¹⁵⁰ O direito e a política: teoria da democracia, p. 144.

à concepção moderna de povo como conceito jurídico e político, na qual essa posição imparcial não se sustenta ao menos como teoria política, por não abranger a realidade corpórea do exegeta enquanto parte do povo.

Para Eric Voegelin, a *intencio populi*, a vontade do povo, somente pode ser associada ao *logos* como ordem transcendente no sentido analógico, não sendo um elemento absolutamente necessário para a representação da verdade existencial, pois não abrange a ordem transcendente, representando um centro animador residual, que não provém dessa ordem, nem tampouco dos membros humanos do corpo social.¹⁵¹

O filósofo demonstra que esse equívoco quanto ao centro de ordem da sociedade política é, antes de ser uma particularidade, um fenômeno generalizado e formativo da sociedade moderna, isso a partir do exemplo de Fortescue em sua tentativa de transferir analogicamente o *corpus mysticum* de São Tomás de Aquino para o reino, numa analogia orgânica para o “intangível centro vital do reino como um todo”. Isso significa, em última instância, que a vontade do povo é um recurso analógico para descrever uma experiência que não pode, até então, ser traduzida em termos noéticos. O mesmo fenômeno, contudo, não significa que essa realidade esteja fadada necessariamente a submeter-se à estrutura do conhecimento intersubjetivo e de seus critérios normativos, como o próprio Voegelin demonstra ao inquirir sobre a experiência que deu origem ao conceito de povo.

Quanto à descrição voegeliana da *Christianitas* de Fortescue e a discussão de Ingeborg Maus sobre a soberania popular em Kant, é possível relacionar a citação de São Tomás de Aquino, para o qual “o rei é em seu reino o que o Papa é na igreja, um *servus servorum Dei*; e, por conseguinte, “tudo o que o rei faz deve ser referido ao seu reino”, apresentada como a formulação mais compacta do problema da representação, com a fórmula kantiana “*Der summus imperans* só pode ser restrinido pela natureza de uma lei e não está vinculado pela lei, e sim, para leis.”, na qual a autora aponta implícitas a estrutura democrática e asseguradora de liberdade do processo legislativo.

Tal relação denota o ponto comum com o qual ambos lidam com a questão da representação, além de demonstrar precisamente as diferenças impostas por seus objetivos

¹⁵¹ A *intencio populi* é o centro do corpo místico do reino; novamente com uma analogia orgânica, ele o descreve como o coração a partir do qual se transmite à cabeça e aos membros do corpo, com a corrente nutritiva do sangue, a provisão política do bem estar do povo. Note-se a função da analogia orgânica nesse contexto; ela não serve para identificar membros da sociedade como partes correspondentes do corpo, mas ao contrário, tenta mostrar que o centro animador do corpo social não será encontrado em nenhum dos seus membros humanos. A *intencio populi* não se localiza nem no representante real, nem no povo como multidão de súditos; é, porém, o intangível centro vital do reino como um todo. A nova ciência da política, p. 43.

epistemológicos concretos, que são formular uma filosofia da consciência e uma teoria da democracia, respectivamente.

Outra diferença do pós-kantismo da crítica Ingeborg Maus para com a filosofia da consciência é que a indissociabilidade teórica entre sujeito e objeto como condição de experimentação da tensão noética não é tomada como elemento necessário do ser corpóreo que busca a verdade existencial. Ao invés disso, o modelo de cognição sujeito-objeto é substituído pela teoria do consenso da verdade, deixando esta tensão irresolvida.

Assim, se para atingir-se o direito natural procedural foi necessário substituir a antiga teoria da correspondência da verdade segundo o modelo sujeito-objeto por uma teoria do consenso da verdade na interpretação da teoria democrática kantiana, isso se justifica pelo motivo histórico da refeudalização, que se relaciona à temática de Hannah Arendt da perda da tradição - ou mesmo através do consenso em torno da refeudalização - e não pelo motivo da busca existencial pelo fundamento.

A revisão sobre as ideias de Kant a partir do modelo criticista tradicional coaduna-se, a princípio, com a missão voegeliniana de restaurar o sentido dos símbolos de experiência, pois o risco real observado por Ingeborg Maus é a refeudalização do entendimento de democracia, como se pode constatar, por exemplo, no parlamentarismo de Carl Schmitt, que reduz o entendimento de democracia à questão da eficiência na representação dos interesses “não-políticos”. Este fenômeno envolve o escorramento da substância das decisões políticas dos espaços da esfera pública para as esferas privadas da sociedade, como a economia e a ciência, no que também é conhecido como tecnocracia:

O processo de refeudalização, que já repousa no deslocamento da política dos centros clássicos para poderosas subpolíticas incontroláveis da economia, técnica e ciência, ainda é mais acentuado através do favoritismo da justiça como instância de arbitragem descentralizada e meramente reativa.¹⁵²

Tal processo está presente, por um lado, em Voegelin, nas ameaças apontadas pelo filósofo à liberdade de discussão e à prontidão para discutir, e também na ascensão da comunicação pragmática, o que, enfraquecendo o papel substancial da comunicação, relegou o direito a um espaço de tomada de decisões, sendo que esse espaço anteriormente pertencia à política, que foi em consequência esvaziada de seu conteúdo experiencial como, por exemplo, no símbolo erístico de uma “religião política”.

¹⁵² O direito e a política: teoria da democracia, p. 30.

Na empreitada de Ingeborg Maus contra a refeudalização e para o favorecimento da justiça como entidade reativa frente aos dogmas cristalizados na tradição jurídica, certamente estão envolvidas a liberdade de discussão, entendida como um ambiente propício ao discurso racional, e a prontidão para a discussão, principalmente se a necessidade é resgatar o papel ativo das estruturas sociais, pois para isso não basta apenas a liberdade para a participação nas decisões políticas, mas a vontade ativa pela busca da justiça frente às forças econômicas, técnicas e científicas.

Para o pensamento voegeliano, por outro lado, isso não bastaria, pois em primeiro lugar, a atualização do modo de cognição sujeito-objeto kantiano à rationalidade procedural equivale a uma readaptação do conteúdo científico a um propósito pragmático, pois não possui o caráter de uma experiência noética originária, mas de uma pragmatização da filosofia que não questiona seus próprios fundamentos existenciais. A tentativa de inserir termos como liberdade de discussão e prontidão para a discussão no paradigma pós-kantiano correria o risco de equiparar esses termos a um corolário de conceitos abstratos, o que descaracterizaria a essência da exegese filosófica de Eric Voegelin.

O pragmatismo transcendental de Habermas vai contra o fulcro do pensamento voegeliano, que é restaurar a substancialidade da comunicação para que os representantes tenham legitimidade enquanto representantes da verdade existencial. Conquanto a razão procedural objetive tornar viáveis os processos democráticos, chegando a uma conclusão semelhante à de Eric Voegelin quanto aos seus fins, ela parte de pressupostos imanentizados, pois não se supera o paradigma sistemático da ação kantiana, chegando-se à sua concreção na ordem de consciência do indivíduo, dando continuidade a ele através de uma nova racialização conceitual.

Dessa forma, opera-se uma redução ontológica no sentido da metafísica, que passa a ser entendida como uma alocação racional e eficiente de meios e fins (rationalidade procedural). Isso se enquadra no que o historiador alemão chama de comunicação pragmática, pois não objetiva a construção da ordem da alma em direção ao fundamento, além de ignorar a historicidade desses aspectos fundamentais na ordem social, abrindo caminho para a comunicação *intoxicante*. As críticas de Kant de Ingeborg Maus e Jürgen Habermas, embora possuam o mérito de atualizar a teoria jurídica dogmatizada em prol da realização do ideal democrático, não revelam o caminho de saída do sistema kantiano.

Sob o jugo do pensamento voegeliano, há dois pontos concernentes à rationalidade procedural:

(1) Trata-se de um método essencialmente crítico. Tenta-se resguardar a substância da democracia frente a uma realidade histórica determinada, mas o viés crítico fiel à tradição kantiana impede a mesma atitude com relação às outras substâncias, o que limita o potencial da teoria a uma reforma conceitual, e o seu alcance, ao conteúdo de seus próprios conceitos que, por sua vez, remetem inexoravelmente ao sistema kantiano.

A crítica de Eric Voegelin para com esse método é de que “concepções de realidade que se apresentam como sistemas têm de ser freadas por truques intelectuais calculados para fechar a forma não sistemática de realidade num sistema. Tem-se de estar particularmente alerta às exigências dos aderentes de um sistema de que a aceitação de suas premissas é uma condição necessária para a compreensão do sistema. De fato, os sistemas podem ser entendidos apenas pelas interpretações “de fora”, i.e., as interpretações têm de tomar como ponto de partida a forma projetada de realidade.”¹⁵³.

(2) Desconsidera-se o conhecimento pré-noético com o conceito de racionalidade procedural, que através do apelo direto à humanidade abstrata tenta suplantar o vácuo provocado pela omissão dos fundamentos corpóreos da existência, sem tocar diretamente na questão dos valores, considerando-se a verdade o consenso objetivado pela ação comunicativa.¹⁵⁴

Uma consequência histórica disso dentro da ciência poderá ser uma nova polarização entre abstrações, na medida em que esses pólos entrarem em conflito com o conhecimento pré-noético de cada indivíduo. Deve-se lembrar de que a exegese noética, por si só, não se justifica na existência sem que haja o conhecimento pré-noético, nas palavras de Eric Voegelin “a exegese noética é um corretivo diferenciador a esse pré-conhecimento compacto, mas não pode substituí-lo”¹⁵⁵.

¹⁵³ Anamnese, p. 458.

¹⁵⁴ Falando de maneira geral, a discussão racional de questões de ordem é destruída em princípio através da doxa dos “julgamentos de valor” Anamnese, p. 387.

¹⁵⁵ Anamnese, p. 434.

CONCLUSÃO

O objetivo inicial deste trabalho era dar continuidade aos estudos desenvolvidos nos grupos de pesquisa “Eric Voegelin: História e Direito” (2013-2014) e “Historiogênese e Eric Voegelin”, sedimentando o entendimento da obra deste autor a partir da análise de um tema da realidade jurídica e política atual.

É possível, primeiramente, constatar a potencialidade filosófica do pensamento voegeliniano como uma linguagem auto-interpretativa aberta, capaz de descrever e iluminar as realidades mais particulares, apresentando-se sempre como presença corrente na vida do filósofo, diferentemente de uma linguagem científica ou técnica, na qual não raro exige-se o distanciamento como postura metodológica. O filósofo nos incentiva a tomar uma posição como indivíduos inseridos na história e na sociedade, o que para ele é um pressuposto de qualquer atividade intelectual mais elevada como a filosofia e as ciências.

Eric Voegelin não adquire autoridade intelectual através de pressupostos axiológicos, senão da própria estrutura da realidade vivida por ele. Dessa maneira, este estudo, que planejava a princípio a apresentação de uma tese e sua comprovação, tomou o caminho de uma investigação sobre a experiência do filósofo com os problemas de seu tempo, e buscou nesse conjunto ventilar de alguma forma os problemas contemporâneos análogos.

Essa autoridade filosófica baseada na estrutura da realidade constituiu nesse processo um fator principal, pois ao tentar confrontar seu pensamento com outras linguagens, como a racionalidade procedural habermasiana aplicada ao direito por Ingeborg Maus, na forma de embates axiológicos entre pressupostos, não se obteve um mero estudo comparativo. Pelo contrário, a linguagem filosófica de Eric Voegelin, embora se utilize eventualmente de alguns pressupostos e corolários, se destaca por permitir o questionamento dela mesma: não vincula a sua própria reprodução na forma de conceitos, corolários científicos e filosóficos, nem tergiversa suas limitações através de dogmas cristalizados.

O questionamento dentro da linguagem voegeliana, quando aplicado a uma determinada área da realidade, na verdade abre tantos outros questionamentos, e possibilita novas perspectivas em relação a esta mesma área. Sua linguagem e seus conceitos constituem apenas a fundação de uma ponte a ser reconstruída entre a exegese racional e a realidade da experiência primária. O cuidado para definir a estrutura da realidade em contraposição aos conceitos abstratos demonstra, em última instância, que o próprio autor não se considera uma parte necessária, mas contingente, da iluminação dessa realidade. Trata-se de uma postura não somente de honestidade, mas também de humildade, intelectuais.

Esse trato filosófico se revelou adequado para o tratamento de questões como a democracia e o direito natural, que muitas vezes são ofuscados pela confusão terminológica e pela apropriação metodológica em torno de seus enunciados. Ele não permite extrair definições conceituais apodíticas, mas iluminar o conteúdo experencial atinente aos conceitos explorados, permitindo que o leitor ou intérprete se aproxime de suas respectivas substâncias.

A partir da ideia de comunicação substancial como verdadeira *homonoia* social, isto é, daquilo que não pode ser perdido sob a consequência da desintegração do corpo social, Voegelin enxerga a questão da democracia, e de sua crise, a princípio, como uma consequência da perda histórica do seu conteúdo nas experiências de ordem dos indivíduos concretos. Essa perda, porém, não se limita ao ideal democrático, mas se estende a todas as categorias do espírito humano, afetadas por um grande ciclo histórico de guerras e revoluções que culminou nas atuais sociedades pluralistas, nas quais a comunicação foi rebaixada a propósitos pragmáticos.

O filósofo denuncia o caráter das sociedades pluralistas, pois elas não cessam de alimentar o princípio da revolta que culmina nesse ciclo histórico, antes configurando uma fase necessária de calmaria entre os ciclos de revoluções, contrarrevoluções, guerras e acordos e de paz. A manutenção da democracia, como um ambiente social desejável, onde é possível a busca e a meditação sobre o fundamento do ser, depende, portanto, mais do que de um elemento político, de uma reforma espiritual capaz de resgatar a consciência dos princípios que permitam efetivamente uma sociedade democrática, no sentido da prontidão para a discussão, isto é, o desejo e a busca pelo fundamento, manifestados numa postura de abertura do indivíduo perante a sociedade.

Como obstáculos, colocam-se a sociedade política mutilada por séculos de guerras e conflitos sociais e avessa às experiências que configuraram historicamente a sua própria realidade, além dos complexos residuais das comunicações pragmática e *intoxicante*, que dificultam a busca pelo fundamento subvertendo a linguagem e a comunicação, reduzindo-as a ordens de ação e itens de consumo. Essa situação é agravada pela destruição retroativa da linguagem, que perde sua função original de comunicar a verdade existencial do fundamento, o que causa a perda da realidade a partir do momento em que os indivíduos concretos da sociedade não encontram nela própria os símbolos necessários para sua própria auto-interpretação. A perda da realidade, por fim, geraria um novo provincianismo histórico e mais desordem social, completando o ciclo da revolta contra o fundamento.

Para explicar os fenômenos pneumopatológicos causados pela perda da realidade, Eric Voegelin usa as diversas figuras antigas e modernas como o tolo (*nabal*) e o “homem revoltado” de Camus, além de expressões como a “estupidez criminosa”, com o fim de demonstrar que esta é uma classificação tipológica, empírica, que apenas demonstra uma parcela dos aspectos existentes na perda da realidade.

Dessa maneira, o autor sugere que a perda da realidade não é um fenômeno esgotado, mas um complexo que necessariamente deve ser estudado a fim de reconstruir a realidade da consciência. Porém, dado que a busca dentro da tensão existencial em direção ao fundamento é o problema central da experiência humana, seus resultados parciais aplicam-se sobre diversas áreas do conhecimento, perfazendo o papel de uma filosofia ordenadora na qual se busca a iluminação transcendente sobre a ciência das coisas humanas (*philosophia peri ta anthropina*) baseando-se nas experiências originárias de participação.

Por fim, as discussões desenvolvidas no presente trabalho levam a um derradeiro questionamento: tal qual John Stuart Mill, na análise de Eric Voegelin em “Anamnese”, pelas características de sua situação histórica, subestimou a semente de grandes males que estavam por vir, concernentes às formas de governo representativo, em face do posterior surgimento da estrutura da comunicação pragmática, que viria a por seu modelo à prova, pode a teorização política atual sofrer de um problema análogo, na medida em que, devido à sedimentação dos dogmas da filosofia pós-moderna, à prevalência da indústria de propósitos pragmáticos e à ascensão inexorável da comunicação *intoxicante*, emerge uma nova realidade histórica, na qual a perda irreparada da experiência primária da realidade é agravada pela destruição sem precedentes da própria linguagem e dos recursos da atividade espiritual promovida pela comunicação *intoxicante*, expondo a civilização e a democracia contemporâneas ao risco de seu próprio esgotamento?

Como consequência da propagação da comunicação *intoxicante*, Eric Voegelin lembra que pode haver sérios danos à substância. E, tendo-se em conta que a comunicação *intoxicante* vem sempre unida a propósitos pragmáticos, como uma degeneração recorrente destes, junto a ela impõe-se a proibição de questionamento da indústria da comunicação pragmática, numa revolta existencial caracterizada pela negação da estrutura da consciência. A questão ganha importância a partir do momento em que os países apontados pelo filósofo como mais resilientes ao ímpeto revolucionário, como os EUA e a Europa Ocidental, tornaram-se o centro difusor dessa forma prejudicial de comunicação, o que atualmente se amplifica ainda mais com fenômenos da internet e da globalização, por exemplo.

Como resposta a esta questão, Voegelin vislumbra o reencontro existencial com a realidade perdida através da obra de Camus:

De onde Albert Camus, cuja obra foi mencionada mais cedo, encontrou a força que o sustentou por décadas na tensão de sua meditação e lhe permitiu ver através da perversão da revolta e suplantá-la? Para Camus, essa força provém do mito: “Nous choisissons Ithaque, la tere fidèle, la pensée audacieuse, l’action lucide, la générosité de l’homme qui sait” [Escolheríamos Ítaca, a terra fiel, o pensamento audaz, ação lúcida, e a generosidade do homem que conhece]. A “tolice” [Blödsinn] do tempo não é um lar para o homem; ele tem de escolher o lar em que ele, vivo, criará um novo lar na dimensão do tempo. Camus escolhe o mito: “Le monde où je suis le plus à l’aise: le mythe grec” [O mundo onde me sinto mais à vontade: o mito grego]. O curso de sua meditação é o curso de sua vida em que ele vem a ser “l’homme qui sait.”. Mas o que liga de volta ao fim é o começo. O “homem que sabe”, que ganha iluminação, é o “homem que sabe” de Parmênides, que permite a si mesmo ser levado à iluminação.¹⁵⁶

Para Eric Voegelin, a obra de Camus foi concebida como uma meditação dentro do meio do mito, empregada pelo escritor para enfrentar sua própria existência, na qual a realidade tornara-se hostil, fazendo do mito um lugar mais confortável. O caminho do retorno para a realidade é, então, seguido por uma fase de estagnação, na qual o conforto transitório deve ser finalmente recusado para atingir-se a felicidade:

“Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refuserons désormais de renvoyer à plus tard” [Agora surge a estranha alegria que nos ajuda a viver e a morrer e que devemos, doravante, recusar a adiar até mais tarde]. A revolta é dirigida contra a presença da vida na tensão em direção ao fundamento divino; manifesta-se no apocalipse ideológico de utopias futuristas. Quando a alienação futurista da presença se aquietá, a alegria do aqui e agora da existência começa a agitar-se de novo; *kakodaimonia* [demência] dá lugar à *eudaimonia* [felicidade espiritual].¹⁵⁷

¹⁵⁶ Anamnese, pp. 482 e 483.

¹⁵⁷ Idem.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro.** Tradução: Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CALVINO, Ítalo. **O Visconde Partido ao Meio.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CARPEAUX, Otto Maria. **Ensaios Reunidos.** Volume I. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora, Topbooks Editora, 1999.
- GIRARD, René. **Rematar Clausewitz: além Da Guerra.** Tradução: Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HEISENBERG, Werner. **A ordenação da realidade.** Tradução e revisão: Marco Antônio Casanova e Antônio Augusto Passos Videira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- HOBBS, Thomas. **Leviathan.** New York: Cambridge University Press, c1996, 2010.
- HUTCHINS, Robert Maynard. **Great books of the Western World.** Chicago: W. Benton: Encyclopaedia Britannica, 1978, c1952.
- MAUS, Ingeborg. **O direito e a política: teoria da democracia.** Coordenador e supervisor: Luiz Moreira; Tradução e revisão: Elisete Antoniuk e Martonio Mont'Alverne Barreto Lima. Belo Horizonte: Del Rey, 2009. 352 p.
- MEIRELES, Maria Raquel Baeta. **Legitimação do poder político no Estado Moderno a partir dos conceitos de representação das teorias de Hans Kelsen e Eric Voegelin.** 98 p. Orientador: Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso - Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2014.
- SANTOS, M. F. dos. **Filosofia da crise.** 3. ed. São Paulo: Editora Logos, 1959.
- SANTOS, M. F. dos. **Filosofia e cosmovisão.** 2. ed. São Paulo: Editora Logos, 1955.
- SANTOS, M. F. dos. **Invasão Vertical dos Bárbaros.** São Paulo: É Realizações, 2012.
- SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar.** Tradução: Inês Lohbauer. - São Paulo: Scritta, 1996.
- VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política.** Tradução: José Viegas Filho. 2^a Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- VOEGELIN, Eric. **Anamnese: da teoria da história e da política.** Tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009.
- VOEGELIN, Eric. **Bases morais necessárias à comunicação numa democracia.** Resumo: Antônio Raimundo dos Santos. Tradução e compilações: Francisco G. Heidemann.

Comentário: Antônio Celso Mendes. Caderno de Ciências Sociais Aplicadas/PUC-PR
Mestrado em Administração/Série Monográfica/Número 5/Abril de 2002.

VOEGELIN, Eric. **Hitler e os alemães**. Tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo:
É Realizações, 2007.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. Tradução: Maria Inês de Carvalho. São Paulo:
É Realizações, 2007.

VOEGELIN, Eric. **Obras reunidas de Eric Voegelin**. Vol. 12: Ensaios publicados 1966-
1985. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990. [Vol. 12 *Published Essays 1966-
1985*, edited with an introduction by Ellis Sandoz. Vol. 12 of *The Collected Works of Eric
Voegelin*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1990. Available
Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999.]