

I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Epistemologia da religião em Eric Voegelin: a gnose e a crítica à secularização.

ECCEL, Daiane.

Cita:

ECCEL, Daiane (2015). *Epistemologia da religião em Eric Voegelin: a gnose e a crítica à secularização*. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-079/282>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Epistemologia da religião em Eric Voegelin: a gnose e a crítica à secularização.

Daiane Eccel

UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina

daianeccel@hotmail.com

Mesa 45: Teorías y epistemologías en el estudio de las religiones

As ideias sobre a gnose exercem um papel fundamental no aparato conceitual voegeliano. Elas fazem parte da fase mais madura do autor e ele permanece considerando os estudos sobre a gnose até o final de sua vida, apesar de dar menos importância a este conceito a partir da década de 1960. Tal conceito aparece como retificação da ideia de religiões políticas que não estaria adequada e necessitava ser substituída por um conceito mais exato. Baseado no estudo de algumas seitas cristãs medievais sectárias, a partir de 1950, Voegelin achou mais conveniente o uso da ideia de gnose para representar tanto os movimentos intelectuais quanto os movimentos de massa existentes no mundo ocidental moderno e contemporâneo, como é o caso do positivismo, progressismo, comunismo e nacional socialismo que, segundo ele, mantêm continuidade com os movimentos de massa do século XX. Neste sentido fica evidente a estreita relação entre gnose e política encontrada por Voegelin. Tais percepções aparecem em algumas correspondências com Alfred Schultz, com quem o autor mantinha estreito contato e privilegiava discussões relativas à filosofia da mente. Posteriormente, as teses sobre as religiões políticas transformaram-se em tese sobre a gnose e vieram à tona com a publicação de *A nova ciência da política* que, segundo Opitz¹, é o *locus classicus* da gnose (2009, p. 25) na obra do autor. O acesso de Voegelin até o tema da gnose se deu pelo fato de ele ter percebido a influência das questões espirituais sobre a política de seu tempo e sua chegada ao conceito foi apenas a evolução da ideia de religiões políticas para a gnose. Leituras e trocas de correspondência também se fizeram responsáveis pelo interesse do autor pelo tema e, além dos de Schultz, foram os escritos de Hans Urs Von Balthasar, no final dos anos quarenta que influenciaram Voegelin em seus estudos sobre as teses de Irineu de Lyon, um dos primeiros autores a fazer referências ao gnosticismo. Para além de Balthasar é grande a influência recebida por outros autores como Jacob Taubes, Henri de Lubac e Karl Löwith, bem como Hans Jonas, Simone Petrémont e Hans Söderberg.

A *gnose* – palavra grega para designar a sabedoria, ou a capacidade de alcançá-la –

¹ Opitz comenta os textos de Voegelin em VOEGELIN, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires: Hydra, 2009.

nomeou o movimento (gnosticismo) que, segundo alguns autores, teve origem na própria tradição cristã emergente como uma corrente à parte, no entanto não se nega o fato de talvez ter havido, por volta do século IV a.C. uma gnose judaica que ocorreu paralelamente ao cristianismo e à gnose cristã. Seus temas centrais tentam dar conta de problemas teológicos como a gênese, a morte, o sacrifício, a transcendência divina, a salvação, a escatologia, o papel do homem na Terra e para tanto, o gnosticismo faz uso constante de simbologias, nomenclaturas próprias por meio de temas que estão diretamente relacionados com a cultura cristã e helenística e são desenvolvidos através do que os estudiosos chamam de mito gnóstico. Tais mitos, que Voegelin leva em consideração em função de sua rica simbologia, segundo Galimberti “não sabem as fronteiras entre os âmbitos divinos, os mundanos e os humanos” (2003, p.108)². Em contraposição aos mitos do gnosticismo está a religião monoteísta revelada, cuja história da criação parte de um Deus que cria todo o resto, mas que não é criado. O mito gnóstico, diferente de representar a aliança entre Deus e os homens, retratada no Antigo Testamento, reforça as diferenças e a distância entre homens e Deus, na medida em que “no mito gnóstico não há uma história de principados e nações como a profecia israelita e a apocalíptica judaica, mas sim toda uma história exterior que não faz mais que ‘refletir’ o destino de um pneuma transmundano” (2003, p. 110). Neste caminho, o mito gnóstico – essencial no interior do próprio movimento – conduz as reflexões não para o Deus transcendente, mas para as preocupações relativas às almas, ao pneuma, ao sopro de ar que alimenta as almas, que leva à salvação, que tira o homem da situação de estranhamento que ele tem com o mundo e que conduz claramente a uma situação de alienação com relação à história real. Neste contexto, o Deus revelado da religião monoteísta é, segundo Galimberti, objeto de ressentimento dos gnósticos, ou seja, o mito gnóstico só teria surgido em função da ideia judaica de um Deus soberano e transcendente. Segundo Hans Jonas, que teria desenvolvido uma espécie de tipologia dos símbolos e dos mitos gnósticos, os *topói* gnósticos se constituem da ideia do estranho, da divisão entre este e outro mundo, do mundo do eões, da dualidade composta entre a luz e a escuridão, o do medo, da confusão, do ruído do mundo (2003, p.115) e todas estas simbologias tentam desenvolver noções diferentes de termos metafísicos, cosmológicos e ontológicos. A partir de tais ideias, aparecem sinais que mais tarde poderão ser úteis para a análise voegeliana da gnose, pois os gnósticos, na qualidade daqueles que são capazes de atingir a verdade e o conhecimento, aparecem nos mitos como uma espécie de raça perfeita, infalível, incorruptível reforçando a diferença entre eles e os

² GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

outros, a quem não é dado a ver o conhecimento, um saber secreto que não é revelado de forma natural, mas um saber que “modifica quem o conhece” (2003, p.111).

Na posse de todas essas informações e influenciado pelos autores supracitados³, Voegelin concentrava seus esforços no desenvolvimento da tese que afirma haver uma estreita ligação entre a gnose antiga e a política moderna, bem como se esforça por mostrar que há também uma gnose moderna como espécie de continuação, mas também de ruptura da gnose antiga. Isso fica claro, sobretudo, no escrito *Ciência, política e gnosis*⁴, de 1959 e, portanto posterior e mais esclarecedor do que *A nova ciência da política*, quando o aspecto tratado é a gnose. A gnose antiga tem suas origens relatadas por Voegelin no século VII antes de Cristo, quando as civilizações da Mesopotâmia, da Síria e do Egito sofreram um grande impacto. Segundo Voegelin:

A queda dos impérios antigos do Oriente, a perda da independência de Israel e das cidades-estado helênicas e fenícias, os deslocamentos da população, as deportações e escravizações e a interpenetração das culturas colocam os homens, cujas cabeças a história decide, em um extremo estado de extravio na agitação do mundo, de desorientação espiritual, de insegurança material e anímica. (2009, p.75)⁵.

Este contexto no qual os homens se sentiam perdidos e fora do lugar que anteriormente lhes pertencia, gerou uma série de dúvidas e, em consequência, várias tentativas de respondê-las. Entre estas tentativas, surge a gnose antiga, que mantinha como sua principal característica justamente a sensação da perda de um mundo que agora não existe mais e que faz com que os homens se achem estranhos neste novo mundo que os cerca. A sensação de estranhamento do mundo e a tentativa de voltar para o mundo pré-existente constituem o foco da gnose antiga de forma “que o mundo que ele tem em volta é uma prisão da qual ele tenta escapar” (2009, p.76)⁶ e neste contexto de desespero surgem as perguntas que posteriormente

³ Sobre a literatura gnóstica e seus diversos símbolos, observar o livro de Jonas, *A religião gnóstica* (JONAS, Hans. *The gnostic religion*. Boston: Bacon Press, 1958), do qual Voegelin retira muitas das informações que são utilizadas em seus textos. Há também uma pequena troca de correspondência entre os dois autores (conferir box 20.12 ou VOEGELIN, Eric. *The collected works of Eric Voegelin. Selected correspondence 1950-1984*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2007, p.167-168), no qual Voegelin elogia o livro de Jonas, sobretudo com relação ao epílogo no qual ele tenta traçar relações entre o gnosticismo, o niilismo e o existencialismo. Posteriormente (entre 1982-1983) Jonas atuou como professor-visitante no Instituto de Ciência Política em Munique, convidado por Voegelin.

⁴ A edição em espanhol, que traz este texto acompanhado de outros referentes ao mesmo problema, conta com um esclarecedor texto de Peter Opitz como prólogo do livro. Para tanto, conferir: VOEGELIN, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hydra, 2009, p.9-68.

⁵ “La caída de los imperios antiguos en Oriente, la pérdida de la independencia de Israel y de las ciudades-Estado helénicas y fenicias, los desplazamientos de población, las deportaciones y esclavizaciones, y la interpenetración de las culturas colocan a los hombres, sobre cuyas cabezas la historia se decide, en un extremo estado de extravío en la agitación del mundo, de desorientación espiritual, de inseguridad material y anímica.”

⁶ “(...) el mundo se le ha vuelto una prisión de la que intenta a escapar.”

tentam ser respondidas pelos mitos e simbologias gnósticas como: por que estamos aqui? O que fazemos aqui? Como sair dessa situação e alcançar a redenção? (2009, p.77). Muitas dessas perguntas permanecem e as várias tentativas de resposta sofrem algumas evoluções ao longo do tempo, de forma que há um movimento de evolução inerente ao próprio gnosticismo que se estende da antiguidade até a modernidade.

A gnose no período pré-cristão, que teve sua origem na área pré-cristã da civilização siríaca, é a origem comum da gnose cristã, judaica, pagã e muçulmana que mais tarde evoluiu ao longo da Idade Média e atingiu a modernidade. No gnosticismo moderno estão guardados tanto elementos do gnosticismo antigo (e por isso há uma linha contínua entre ambos) quanto elementos de ruptura entre eles. Enquanto no primeiro deles há um intenso movimento de vontade de fuga do mundo em função da sensação de estranhamento com o mundo, no segundo tal estranhamento permanece, mas os gnósticos buscam saná-lo por meio de ações inerentes ao mundo, como revoluções, movimentos políticos de massa ou simplesmente anseiam por um mundo com aspectos utópicos ou idílicos, no qual predominem os ideais de justiça e paz. Kenneth Keulman⁷, em seus comentários sobre Voegelin, afirma que a gnose antiga tendia naturalmente à negação do mundo, ao passo que a moderna é mais politizada (1990, p. 36). No entanto, apesar de ser possível encontrar grupos de características que compõem um e outro tipo de gnose, é importante notar que a gnose enquanto movimento é multifacetada e até antidogmática. As tentativas de salvação do mundo que são inerentes ao mundo são resultado de uma das principais características da modernidade, a saber, o processo de imanentização que é, segundo Opitz, promovido por si mesmo (2009, p.42). O gnosticismo moderno, diferente do antigo, não possui uma história de origem e uma sequência, mas continua sendo resultado do grande sincretismo de crenças e ideais crescentes na civilização ocidental e é manifestado, entre outras coisas, por alguns intelectuais como Hegel, Marx, Comte, Nietzsche, Heidegger entre outros, mas, sobretudo pelos movimentos intelectuais criticados na *Nova ciência da política*, como progressismo, positivismo, marxismo, psicanálise, comunismo, fascismo e nacional-socialismo. Nesta obra de 1952, Voegelin sistematiza algumas informações sobre a gnose que começaram a ser coletadas nas décadas anteriores, mas de todo modo, tais considerações ainda não são tão detalhadas como

⁷ O texto de Keulman sobre o estudo da gnose na obra de Voegelin é recomendável. Ele nota, entre outras coisas, que Voegelin também foi motivado ao estudo da gnose em função da importante descoberta histórica dos textos gnósticos em língua copta. Trata-se da coleção de Nag Hammadi, no Egito. Os textos que dão conta de vários temas relacionados ao cristianismo primitivo foram descobertos em 1945. Apesar de serem, em sua maioria, cristãos, há textos do gnosticismo judaico, persa e grego. A respeito da introdução geral sobre Voegelin, verificar KEULMAN, Kenneth. *The balance of consciousness: Eric Voegelin's political theory*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1990.

aquelas que posteriormente foram reunidas em *Ciência, política e gnose, O assassinato de Deus* (ambas de 1959), *Substituto da religião: os movimentos de massa gnósticos de nossa época* (1960). Estes últimos textos são mais claros principalmente com relação às informações relativas aos elementos simbólicos da gnose, bem como o vínculo entre gnose e movimentos de massa. No entanto, conforme anunciou Opitz, *A nova ciência da política é o locus* clássico da gnose (2009, p. 25) e, por esse motivo, é mister compreender como a gnose aparece nesta obra.

Talvez dois nomes se mostrem de grande importância na análise voegelianiana da gnose em *A nova ciência da política*. O primeiro é, sem dúvida, Joaquim de Fiore e o segundo, que aparece no último capítulo da obra é Thomas Hobbes. Nos textos posteriores, ambos os nomes voltam a aparecer e Voegelin acrescenta Hegel e Marx e os critica com maior vigor.

Joaquim de Fiori⁸, um monge do século XII⁹, é considerado por Voegelin como muito influente na história da gnose. A ascensão do cristianismo no final da Antiguidade e início da Idade Média veio acompanhada de um processo de desdivinização, ou seja, a queda da cultura politeísta, bem como uma redivinização, que Voegelin define como um forte movimento, com raízes dentro do próprio cristianismo, que pode ser chamado de gnosticismo. Por volta do século XII, Joaquim de Fiori teve um papel importante no processo de redivinização, na medida em que ele passou a interpretar a história como consequência de três eras: a era do Pai, cuja figura principal foi Abraão; a era do Filho, cujo líder foi Cristo e a era do Espírito Santo, que ainda está por vir e cujo líder é o condutor da Babilônia. Segundo a leitura que Voegelin faz de Fiori, a terceira era que ainda está por vir é a representação do reino final e, portanto, superior às anteriores e é, por assim dizer, uma das primeiras tentativas de enxergar uma era que suprimisse o cristianismo, pois da mesma forma que a primeira era começou com Abraão e a segunda com Cristo, a terceira estava para iniciar por volta de 1260, com a aparição do condutor da Babilônia. Mais tarde, Voegelin se ocupará de relacionar essa terceira era com o *Dritte Reich* e a ascensão dos movimentos de massa do século XX. Na visão de Voegelin, essa trilogia das eras influenciou a política e a visão de mundo na modernidade, pois, de acordo com a evolução dessas três eras, a história da humanidade também evoluía de modo que a primeira era correspondente à história antiga, cuja forma de conhecimento é a

⁸ Voegelin também dedica um subcapítulo sobre Joaquim de Fiore em um dos volumes da *História das ideias políticas*. O ensaio está no volume dois, que trata da Idade Média até Tomás de Aquino. Ao longo destes volumes também há considerações mais esporádicas sobre a gnose. Em português, encontram-se os volumes um, dois, três e quatro. Segundo Federici, esse projeto foi abandonado por Voegelin e foi relativamente superado por seu *opus magnum* *Ordem e história* (2011, p.67).

⁹ Voegelin indica que a origem dos movimentos totalitários se dá ainda anteriormente ao século XII e se alastra por meio da expansão do gnosticismo até o século XIX. Isso constitui claramente uma das grandes discordâncias entre ele e Hannah Arendt, já que esta afirma que as raízes do totalitarismo estão dentro do seu próprio tempo.

teologia, a segunda era é a parte correspondente ao período medieval e a forma de conhecimento já havia evoluído para a metafísica, ao passo que a terceira era se manifestaria na modernidade e encontraria seu cume na forma científica de saber. Esse foi o esquema traçado também por Comte para descrever a evolução da humanidade até o positivismo e, portanto, para Voegelin, o movimento gnóstico, que teve seu início na era pré-cristã, passou pela Idade Média, chegou até Fiori e finalmente atingiu Comte no século XIX, no qual se deu a substituição da figura de Cristo pela do próprio Comte. Voegelin compara a teoria da especulação histórica de Fiori com a corrente agostiniana de filosofia da história – que era a mais recorrente neste período – cuja história iniciava com Cristo, mas terminava em uma fase senil e decadente. Joaquim de Fiori, porém, percebeu que

a representação de um mundo que se torna senil e espera seu fim não podia satisfazer o homem do século XII na Europa ocidental, porque era mais evidente que seu mundo não estava em decadência, mas pelo contrário, em ascensão. A população aumentava, as áreas de assentamento se expandiam, a riqueza crescia, fundavam-se cidades e a vida espiritual se intensificava (...) (2009, p. 160)¹⁰

Em função dessa percepção joaquiniana, uma terceira era que representasse sinal de esperança e correspondesse às expectativas dos homens naquele momento era muito mais interessante do que acreditar que a melhor das eras já havia sido encerrada e que o mundo esperava atingir sua fase decadente para então ser encerrada em sua fase de transcendência. Joaquim percebera que, no final das contas, era necessário “ imanentizar ” a terceira era, já que as esperanças dos homens estavam apoiadas sobre um mundo terreno, que rapidamente ganhava mais força. Segundo Voegelin, tal tendência à imanentização caminhou lentamente até o século XVIII, quando atingiu finalmente o iluminismo, e chegou ao seu auge. Para Voegelin, a espera da era do Espírito Santo como terceira fase teve tamanha influência na tradição de pensamento ocidental que Joaquim de Fiori foi apenas o primeiro a profetizar uma terceira era como símbolo de consumação, pois “ o símbolo das três fases está presente em um grande número de ideias gnósticas ” (2009, p.162). Para tanto, basta observar a divisão tradicional da história elaborada por Biondo¹¹ que concebe a Idade Antiga, Medieval e Moderna, sendo a moderna a mais desenvolvida e melhor delas. Disso seguiu-se Comte e Turgot e a evolução dos tipos de conhecimento do teológico na Idade Antiga, passando pelo

¹⁰ “ (...) la representación de un mundo que se vuelve senil y espera su fin no podía satisfacer al hombre del siglo XII en Europa occidental, pues era más evidente que su mundo no estava em decadência, sino por el contrario, en Ascenso. La población aumentaba, las áreas de asentamiento se expandión, la riqueza crecía, se fundaban ciudades y la vida espiritual se intensificaba (...) ”

¹¹ Flávio Biondo (1392-1463) foi o renascentista responsável pela divisão da História em História Antiga, Idade Média e Moderna.

metafísico na Idade Média e atingindo seu ápice com o cientificismo na Idade Moderna. Há ainda a filosofia da história de Hegel, que concebia o período despótico, no qual havia liberdade apenas para um, a era da aristocracia na qual somente alguns eram livres e finalmente o período no qual todos seriam livres. Disso, em parte teria resultado Marx e o comunismo, formado pela primeira fase composta por um comunismo de tipo primitivo, para então passar para uma sociedade burguesa e chegar por fim à fase do comunismo formado por uma sociedade sem classes. Voegelin ainda cita Schelling como representante do idealismo alemão e difusor da ideia do Cristianismo Joanino, junto de Fichte e Hegel, que consiste em considerar a primeira fase como a era de Pedro, a segunda a era de Paulo e a terceira era de João, na qual o cristianismo seria consumado. Importante ainda para o nosso contexto é considerar que o *Dritte Reich* também pode ser visto como uma continuidade do primeiro *Reich*, que durou até 1806, do segundo que seguiu até final da primeira guerra, sendo sucedido pelo *Reich* liderado por Hitler. Segundo Voegelin: “é indiscutível que a profecia milenar de Hitler deriva da especulação de Joaquim, transmitida na Alemanha através da ala anabatista da Reforma e através do Cristianismo Joanino de Fichte, Hegel e Schelling” (1982, p.88)

A ideia do terceiro reino (a) é somente o primeiro dos quatro símbolos que Voegelin enumera na sua caracterização dos movimentos gnósticos. Dela ainda seguem: b) o líder ou condutor, c) o profeta e d) a irmandade de pessoas espiritualmente autônomas. As considerações sobre o líder são consequências da crença no terceiro reino, pois tal reino vem sempre acompanhado por um líder que deve conduzi-lo e por meio de quem tal reino deve ter início. Em função disso, quase para cada exemplo de terceiro reino citado por Voegelin, ele cita também um exemplo de líder que o acompanha. Para a era do Espírito Santo, decorrente da especulação gnóstica de Joaquim, talvez o melhor exemplo de quem teria sido interpretado como condutor foi São Francisco de Assis, já que perto dele estavam muitos seguidores dispostos a acompanhá-lo na empreitada. Durante o Renascimento e a Reforma, essa figura era representada pelos *homines spirituales* e ou *homines novi* e também incorporado na figura do príncipe maquiaveliano (1982, p. 88). No texto *Substituto da Religião*, Voegelin acrescenta que Dante foi o responsável pelo reavivamento dessa figura e que “existe certa literatura alemã e italiana na qual se celebra respectivamente a Hitler e Mussolini como os condutores que Dante havia profetizado” (2009, p.164)¹², mas infelizmente ele não cita maiores fontes. Para a era positivista de Comte existe o homem cientificista, assim como para o fim da era das

¹² “Existe cierta literatura alemana e italiana en la cual se celebra respectivamente a Hitler y Mussolini como los conductores que Dante había profetizado” .

classes de Marx existe o super-homem. Ambos representam a consumação da imanentização, ou seja, enquanto na Idade Média ainda havia certa esperança de que os líderes tivessem um contato mais próximo com Deus, após o século XVIII os líderes acompanharam a recorrente imanentização e tornaram-se completamente terrenos, desvinculando-se de qualquer ligação com o divino, mas que concomitantemente são mais do que apenas simples homens. Entre eles, Voegelin destaca “o homem progressista de Condorcet (que inclusive tem a esperança de uma vida terrena perpétua), o positivista de Comte, o comunista de Marx e o dionisíaco de Nietzsche” (2009, p. 165)¹³.

O terceiro símbolo, conforme explica o próprio Voegelin, é uma espécie de continuidade do segundo, pois se trata da figura do profeta ou do precursor. Isso significa que o líder que chegará com o terceiro reino deverá ser precedido por alguém que sabe de sua existência vindoura e prepara os demais para tal acontecimento. Interessante é notar que, para a era do Espírito Santo, o profeta é o próprio Joaquim de Fiori, para o positivismo, o profeta é o próprio Comte, para o comunismo, as figuras são Marx e Engels e esses três últimos são vistos sob uma perspectiva totalmente secularizada e assumem o papel laico da figura do “intelectual”, que é capaz de entender o mecanismo de funcionamento da história e o torna acessível aqueles que não são tão aptos. Dessa forma Joaquim de Fiori ainda é representante do profeta gnóstico, mas na medida em que a imanentização ganha espaço, a figura do profeta é rapidamente substituída pela do intelectual.

O quarto símbolo é o que Voegelin chama de comunidade espiritualmente autônoma, e tal autonomia é sinalizada diante da autonomia das pessoas com relação a uma instituição e, conforme anunciara Fiori, é a Igreja. Tal autonomia significa a não dependência da instituição dos sacramentos que conduzem os crentes à comunhão com Deus. Joaquim relaciona a chegada da nova era com a existência de uma comunidade de monges, no entanto não há nenhum tipo de instituição semelhante à Igreja, “pois eles podem viver em conjunto sem qualquer autoridade institucional” (1982, p.88) e, além disso, segundo Voegelin, isso foi “formulado como uma questão de princípio” (1982, p.88), mas pode ser modificado posteriormente. Assim como acontece com os demais três símbolos, este também passa por transformações na medida em que avança à imanentização. Na era de Joaquim, o anseio ainda era por benefícios espirituais que provinham de algum Deus, mas posteriormente Voegelin crê que essa ideia de liberdade institucional avança e toma os rumos de alguns regimes políticos, como é o caso do comunismo que anseia pelo fim do Estado. Mais do que isso, Voegelin

¹³ “(,,) el hombre progresista de Condorcet (que incluso tiene la esperanza de una vida terrena perpetua, el positivista de Comte, el comunista de Marx y el dionisiaco de Nietzsche”

ainda acredita que a democracia está neste conjunto de formas de governo que permitem a liberdade e que caminham sempre a passos mais largos ao governo de todos que representa, no final das contas para Voegelin, o governo de ninguém¹⁴.

O fato de Voegelin comparar a especulação histórica de Joaquim de Fiori com a concepção histórica de Santo Agostinho, não significa exatamente que Voegelin se coloca na posição que defende a segunda linha de pensamento. Certamente é correto dizer que Voegelin denuncia radicalmente a gnose e, sobretudo, “culpa” Joaquim pela difusão dos símbolos que, de alguma forma, se estabeleceram dentro da cultura ocidental. No entanto, Castro Henriques questiona o fato de haver alguns elementos comuns em Joaquim de Fiori e o próprio Voegelin. Segundo o autor, da mesma forma que Joaquim de Fiori, Voegelin também busca uma resposta para aquilo que não ficou claro na filosofia da história de Agostinho, a saber, qual “o significado positivo do curso da história”? (2010, p. 334). Buscando responder tal pergunta, tanto Voegelin como Joaquim criticam a imanentização e permanecem com o cristianismo como alternativa. Em função disso, Castro Henriques afirma existir uma relação edipiana entre os dois. Os vínculos entre Voegelin e Joaquim de Fiori são tão claros como são também os elementos comuns entre a gnose e cristianismo. Ele nota também que cristianismo e gnose são tão próximos que há sempre o perigo iminente de que o cristianismo se degenera em gnose. Gnósticos e cristãos (e também gnósticos cristãos) têm em comum o fato de que ambos esperam por um novo mundo que ainda está por vir e que será capaz de redimir os defeitos deste. Além disso, é comum também a ideia de transcendência *versus* imanência (que posteriormente será completamente dissipada pela radical imanentização secular), bem como uma concepção escatológica.

Talvez essas considerações possam ficar mais claras ao voltarmos as atenções para o exercício didático feito pelo próprio Voegelin no texto de 1969 – *O Substituto da religião* – no qual o autor enumera seis características “que tomadas em conjunto delineiam a essência do posicionamento gnóstico” (2009, p. 153)¹⁵: 1) insatisfação com sua situação: Voegelin adverte que, por si só, isso não pode ser considerada uma condição especificamente gnóstica porque todas as pessoas, por qualquer motivo, podem estar insatisfeitas, porém esclarece que 2) o motivo da insatisfação está sempre nos defeitos presentes neste mundo no qual vivemos, porque de alguma forma ele está mal organizado, mas para tal desorganização e insatisfação 3) existe uma solução e 4) tal solução se encontra na esperança de gerar um novo mundo por

¹⁴ Apresentamos aqui uma breve crítica de Voegelin à democracia. Mas é importante notar que esse ponto será retomado no quarto capítulo e a interpretação voegelianiana da democracia será apresentada sob uma perspectiva positiva.

¹⁵ “(...) que tomadas em conjunto delinear la esencia del posicionamiento gnóstico.”

meio da mudança da ordem do ser; 5) são os próprios gnósticos que se enxergam como os responsáveis por um novo mundo e pela alteração da ordem do ser e, portanto, eles têm sempre uma característica revolucionária; 6) para tanto, porém, o gnóstico deve investigar qual é o melhor método (a gnose) para redimir a si mesmo e o mundo, bem como deve buscar forças para bem cumprir o papel de profeta que lhe cabe.

Aqui se encontra uma observação que pode ser importante para este contexto: seria descomedido afirmar que Voegelin, ele mesmo, seria também um gnóstico como observa Faber¹⁶, mas um olhar mais atento percebe que a mesma acusação que Voegelin faz com relação aos gnósticos recai sobre ele mesmo, ou seja, o fato de ele mostrar-se insatisfeito com a situação do mundo e atribuir isso a uma crise de cunho espiritual cujo motivo reside na perda de uma orientação e na busca da verdade do ser.

Após as breves considerações sobre Joaquim de Fiori em *A nova ciência da política* e a caracterização do gnosticismo no período medieval, Voegelin preocupa-se em mostrar como esse movimento evoluiu ao longo dos próximos séculos e como a Reforma influenciou neste processo. Para tanto, Voegelin se vale do exemplo do puritanismo difundido na Inglaterra do século XVI, que foi sabiamente descrito por Hooker¹⁷ e que será importante para a tipologia que Voegelin traça do gnosticismo. O autor atenta para o fato de que os puritanos diferenciam-se dos gnósticos na medida em que os primeiros mantêm uma característica um tanto mais acomodada dentro do mundo, ao passo que “o revolucionário gnóstico interpreta a chegada do reino como um evento que exige sua cooperação armada” (1982, p. 108). No entanto, os puritanos desenvolveram alguns recursos que, posteriormente, foram aperfeiçoados pelos gnósticos. Um exemplo disso é o fato deles só fazerem uso das passagens bíblicas que lhes eram úteis, ignorando as demais. Para tanto, eles deveriam encontrar mecanismos de camuflagem e foi Calvino o primeiro a ocupar-se dessa tarefa, redigindo seu manual *Institutes*, responsável por “ensinar” os fiéis a lerem as Sagradas Escrituras de forma correta. Voegelin crê que o modelo de Calvino foi perpetuado ao longo dos séculos e chegou até Diderot e D’Alambert com a *Enciclopédia*, mas também se estendeu até Comte, Marx e outros gnósticos modernos.

Armados de um manual para leitura das Escrituras e dispostos a camuflar as passagens

¹⁶ FABER, Richard. *Der Prometheus-Komplex: zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumembergs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984.

¹⁷ Apesar de pastor anglicano, Hooker destacou-se pelo fato de considerar importante a tolerância política e religiosa na Inglaterra de seu tempo. Voegelin leva bastante em consideração a tentativa de Hooker lutar contra o fundamentalismo dos gnósticos e abre sua *Nova ciência da política* com uma epígrafe citando Hooker: “a posteridade poderá saber que não deixamos, pelo silêncio negligente, que as coisas passassem como num sonho” (1982, epígrafe)

que não eram úteis para corroborar sua doutrina, os puritanos também não aceitavam críticas que vinham de fora da comunidade e efetivavam essa posição negando-se a ler qualquer tipo de escrito exterior, de forma que não era possível manter nenhum tipo de debate com eles, pois não aceitavam nenhum argumento e nem fornecerem qualquer argumento que estivesse fora das Sagradas Escrituras (considerando o fato de que algumas passagens eram sempre ignoradas). Voegelin associa esses fatos a alguns elementos do gnosticismo moderno, como a proibição da pergunta estabelecida por Marx ou ainda os adeptos dos movimentos totalitários do século XX que se recusavam a aceitar qualquer coisa que tivesse origem fora do partido e que lhe criticasse.

Os puritanos não eram exatamente um movimento inteiramente gnóstico, mas uma ala do puritanismo degenerou-se na medida em que acreditavam que eram os detentores da verdade e os responsáveis por salvar o mundo e a si mesmos. Isso fica claro em um panfleto propagandístico do século XVII cujo título é o “Vislumbre da Glória de Sião”. Segundo Voegelin, Hooker, que fortemente tentava argumentar contra os postulados puritanos (gnósticos), sempre sem sucesso, entendeu que a propaganda gnóstica havia se tornado um mecanismo de luta política e que, caso os puritanos atingissem seus objetivos, a política inglesa e o ensino universitário seriam tomados por postulados bíblicos sem a menor possibilidade do estabelecimento de um diálogo. Da mesma forma que, no século XX, a propaganda nazista desempenhou um papel importante na difusão do antissemitismo moderno, instigou a implementação do *Dritte Reich* e alavancou as frentes do partido, no movimento gnóstico dos puritanos o “Vislumbre da Glória de Sião” prometia a queda da Babilônia e a vinda de uma Nova Jerusalém. Mas o refúgio sagrado deve chegar em breve e sua vinda só será possível mediante a ação dos “homens do povo”. Assim que o novo mundo for estabelecido, o governo do velho mundo não mais será adequado, os governantes não serão os mesmos, bem como a sociedade em si também terá que passar por uma nova organização e tudo será estabelecido pelo Espírito Santo. Não há outra solução para os males que acometem o atual mundo, ou a Babilônia, a não ser a chegada de uma Nova Jerusalém. As soluções dos problemas que acometem o mundo não estão dentro deste mundo, mas na vinda de outro e o dualismo se faz claro para os gnósticos: é o mundo da luz que virá sobre o das trevas.

Hooker percebeu os problemas estabelecidos pelos puritanos, mas não logrou sucesso no combate a eles. Segundo Voegelin, foi Thomas Hobbes quem de fato teve a percepção intelectual aguda e buscou resolver o problema, apesar de também ter fracassado em algum momento. As considerações de Voegelin são um pouco ambíguas, pois, nas primeiras linhas,

ele elogia o bom senso de Hobbes com relação à percepção do problema do reestabelecimento da ordem pública e da tensão entre o imanente e o transcendente, mas posteriormente quase o classifica também como gnóstico de ordem niilista ou liberal. É por meio de Thomas Hobbes, portanto, que aparece uma das maiores críticas de Voegelin ao liberalismo.

A virtude de Hobbes está em perceber que as seitas gnósticas eram dotadas de um *libido dominandi* e que isso representava sinal de perigo para a ordem da sociedade, sobretudo em tempos de guerra civil. Nas palavras de Voegelin: “contra os gnósticos, que não desejavam que a sociedade existisse, exceto se sua ordem representasse um tipo específico de verdade, Hobbes insistia que qualquer ordem servia, desde que assegurasse a existência da sociedade” (1982, p. 129). A regra era, portanto, o reestabelecimento da ordem e o cumprimento daquilo que Hobbes julgava estar prescrito nos ditames da razão humana: a busca pela ordem e pela paz que poderia resultar, segundo Voegelin, em um tipo de sociedade articulada, caso Hobbes não tivesse desviado seu caminho. Para tanto, o inglês apresentou seu *Leviathan* e a instituição de uma inquestionável teologia civil que se realizaria plenamente caso o *Leviathan* cultivasse a relação entre o imanente e o transcendente. Mas se Hobbes logrou sucesso em sua correta percepção sobre o problema dos gnósticos, sua tentativa de impor sua teologia civil na Inglaterra do século XVII é, para Voegelin, deficitária e vem acompanhada de outros aspectos infelizes.

Em primeiro lugar, Voegelin afirma que Hobbes comete um erro: considerar o ditame da razão que diz aos homens que eles buscam a paz como a principal e quase única característica da natureza humana. Para Voegelin, Hobbes desconsidera toda a influência e todas as experiências que a filosofia e o próprio cristianismo exerceram sobre os homens, reduzindo-os somente a homens que buscam a sobrevivência por meio de um contrato com um *Leviathan*, que é imanentizado por Hobbes. Isso significa que o inglês desliga o homem da ideia de transcendência que lhe foi inculcada ao longo da história e imanentiza a figura de Deus por meio do Estado, ou seja, Deus transforma-se em Estado, sob a égide do *Leviathan*.

Na luta contra os gnósticos, Hobbes tentou combater a escatologia gnóstica – ou seja, a espera pelo fim de um mundo e em parte a esperança de outro mundo – através da total negação da escatologia em nome da radical imanentização da política (1982, p. 129). Com isso talvez Hobbes já estivesse “preparando o terreno” para a total imanentização ocorrida a partir do século XVIII.

O retrato que Voegelin traça de Hobbes, como quem percebe os perigos recorrentes do gnosticismo, mas concomitantemente não consegue saná-los e, mais do que isso, torna-se também quase um gnóstico, é bastante ambíguo. Isso se torna ainda mais evidente quando

Voegelin afirma que, da mesma forma que Joaquim de Fiori, Hobbes desenvolveu três símbolos: 1) uma nova psicologia na qual Hobbes ignora o *amor Dei* de Santo Agostinho e considera apenas o *amor sui*, ou seja, a inclinação para o orgulho e para as paixões pessoais. Hobbes deixa isso claro na medida em que desconsidera também o *summum bonum*; 2) uma nova ideia de homem que concebe o estado enfermo dos homens como normal, ou seja, a patologia é tratada como normalidade. Daí derivam os questionamentos existencialistas dos séculos posteriores e; 3) finalmente, o grande *Leviathan* que ,em princípio, deveria ser uma arma contra os gnósticos e resultado de uma sociedade articulada, torna-se agora uma ferramenta da ação gnóstica na medida em que os gnósticos acreditam que com ele estão realizando o grande “reino da liberdade” (1982, p. 133). Isso acontece porque a ideia hobbesiana insiste em que os mecanismos de educação e, sobretudo, as ideologias ensinadas devem ser supervisionadas pelo *Leviathan*. De alguma forma isso reforça a crença gnóstica de que somente deve ser lido e ensinado aquilo que corrobora a propagação da doutrina gnóstica.

Com base nisso, Voegelin avança aos poucos de Hobbes até os “ismos” modernos, percorre o caminho até os regimes totalitários do século XX e questiona a filosofia da *Existenz* da Alemanha por meio da figura de Heidegger. Ele ainda faz uma longa incursão em Marx. O trânsito voegelianiano de Joaquim de Fiori na Idade Média, passando por Hobbes e chegando até Marx simboliza também a continuidade do gnosticismo como movimento ao longo deste período, que deve seguir ainda até o século XX. No entanto, entre todas as interpretações de autores feitas por Voegelin (algumas ambíguas, como no caso de Hobbes e Weber, por exemplo), nenhuma é tão crítica como a de Marx. Mais de uma vez e em mais de uma obra Voegelin não hesita em dizer que Marx é um “embusteiro intelectual” (2009, p.97), “doente espiritual”, “*logophóbico*” (Voegelin apud Sandoz, 2010, p.60) e que sua atitude é anti-filosófica. Para Voegelin, Marx parece ser a encarnação de todos os males que assolam a filosofia política e impedem que a política seja tratada da forma como deveria, ou seja, como ciência política. Marx é, por assim dizer, a continuação de um movimento gnóstico que se estende ao longo dos séculos, mas é também é própria consumação da gnose, já que com Marx se dá a tentativa da transformação da natureza humana, a morte de Deus (anunciada por Nietzsche¹⁸), a proibição da pergunta, a total eliminação da ideia de transcendência e sua

¹⁸ Nietzsche também é um gnóstico especulativo. Mas na visão de Voegelin, Nietzsche tanto percebeu a doença da modernidade quanto anunciou a morte de Deus realizada pelos próprios homens. Porém, ele mesmo entrou neste ciclo e tornou-se um gnóstico. De qualquer forma, Voegelin afirma que Nietzsche era um “psicólogo mais sensível que Marx” (2009, p. 97). Nesta categoria encontra-se ainda Heidegger que segundo Voegelin sofre do mal de parusia, ou seja, a disposição de esperar a redenção de todos os males através do advento do ser. Os gnósticos modernos constituem a fase parusista da gnose, que é diferente da fase quiliástica presente na Idade Média e no Renascimento, cujo objeto de preocupação era o vindouro apocalipse.

consequente radical imanentização.

As tão populares teses de Marx são altamente prejudiciais à ciência política, porque Marx incita a proibição da pergunta, segundo o autor de *A nova ciência da política*. Como se dá esse processo? Primeiro é preciso entender que Marx assume a posição de que “a ordem do ser é um processo da natureza fechado em si mesmo” (2009, p. 91)¹⁹ e que, portanto, o homem vai sendo criado por meio da natureza em um processo histórico cuja contribuição também vem do homem por meio do trabalho. Na leitura de Voegelin, sobretudo com relação aos seus escritos de juventude, Marx afirma que a pergunta acerca da origem do primeiro homem ou da origem da natureza é uma pergunta abstrata e que abstrações devem ser evitadas. Como todo bom gnóstico, Marx aceita apenas os silogismos que corroboram suas próprias teorias, mas não as críticas ou os questionamentos e, sobretudo, evita a pergunta pelo princípio, pela *arché*. A partir deste posicionamento, Voegelin enxerga uma atitude puramente antifilosófica, que simplesmente impede a efetivação de um exercício teórico sério e, por conseguinte, uma nova ciência da política. É por isso que Marx sofre de *logophobia*, que é o medo da filosofia e atitude clássica daqueles que têm suas teorias orientadas para algum tipo de totalitarismo (Voegelin sempre coloca Comte, Hegel, Marx e Hitler na mesma categoria), pois ao invés de buscarem a verdade, permanecem fechados dentro de suas próprias teorias e substituem a verdade pelas ideologias. Marx é um embusteiro intelectual, pois, apesar de perceber que seu raciocínio está pautado em cima de silogismos falsos, insiste em reforçá-los²⁰.

Neste processo todo há ainda outro elemento que Voegelin se propõe a estudar: o assassinato de Deus. Para os postulados marxianos da materialização, a morte de Deus é essencial para a eliminação de qualquer tipo de transcendência. Não há espaço para um Deus criador transcendente já que tudo acontece dentro da história. É por isso que o jovem Marx assume as teses de Feuerbach que afirmam que Deus é somente uma projeção que os homens fazem de si mesmos. Sendo assim, quando a ideia de Deus é abandonada pelos homens, o que resta é todo o poder que havia sido projetado em Deus projetado agora no próprio homem e temos, como afirma Voegelin, o super-homem de Marx que toma a forma do homem socialista²¹. Voegelin argumenta que há uma forte ligação entre a proibição da pergunta e a

¹⁹ “el orden del ser como un proceso de la naturaleza cerrado en sí mismo”.

²⁰ Voegelin dirige essa mesma crítica a Hegel dizendo que ele construiu todo um sistema baseado em falsas premissas, mas mesmo assim resolveu levar o projeto adiante. No entanto Voegelin reconhece que o sistema de Hegel é mais complexo e sólido do que o de Marx.

²¹ Para explicar a revolta de Marx contra Deus, no texto *Ciência, política e gnose*, Voegelin faz incursão em vários outros autores como Nietzsche, por exemplo. Provavelmente por influência de Hans Jonas, o autor também associa a revolta de Marx contra Deus com a revolta de Prometeu contra os deuses, porque segundo ele,

revolta contra Deus, pois o sistema de Marx precisa desses dois elementos para ser construído e o centro de tudo reside na total imanentização. A pergunta pela *arché* é proibida, pois pode gerar uma resposta que conduz ao transcendente e a morte de Deus é justamente a consumação da radical imanentização. A partir daí Voegelin enxerga na teoria de Marx vários elementos que constituem o gnosticismo moderno, como a espera de um terceiro reino (comunismo), a espera por um líder (super-homem), a figura do intelectual como profeta, a morte de Deus e a total imanentização.

Da mesma forma que Arendt (embora de maneira um pouco menos explícita), Voegelin encontra elementos totalitários no pensamento de Marx, mas ele radicaliza sua crítica e afirma que Marx é uma peça importante no processo gnóstico que tem sua consumação com os movimentos totalitários no século XX.

A visão de Voegelin sobre os movimentos totalitários do último século revela que, apesar deles se mostrarem distintos de qualquer tipo de governo existente anteriormente (concordando com Arendt, por exemplo), eles são de alguma forma a continuação do gnosticismo surgido na Antiguidade e são, em parte, o fruto secularizado dos movimentos gnósticos que, em princípio, eram religiosos. São, por assim dizer, a consumação do gnosticismo e a confirmação desse como uma espécie de religião política – embora o próprio Voegelin tenha admitido que este termo não é o mais adequado. Todas as filosofias da história, no final das contas, são escatológicas em algum grau. Tal escatologia não necessariamente indica uma salvação pós-morte ou extraterrena, mas diferente disso, pode apontar para o a realização plena da história na terra. Neste sentido, encontra-se resguardada aqui um tipo de compreensão de secularização: o gnosticismo moderno, que é marcado pelo racionalismo do positivismo e é essencialmente político (em função das teorias de Marx) encontra a salvação na própria história. Isso é, em parte, explicado pela própria inversão que Marx fez com Hegel, mas, sobretudo, pela ideia dos três estágios que é comum também a alguns outros sistemas. O argumento de Voegelin se firma sobre a ideia de imanentização, já que tanto os deuses, o Deus, e a salvação é imanentizada e é secularizada na medida em que são “desdivinizadas”.

alguns mitos helênicos são também obras gnósticas. No simbolismo de Prometeu fica evidente a ideia da revolta contra os deuses “que não reconhecem a autoconsciência humana como a mais alta divindade” (2009, p.106). Interessante é notar que Raymond Aron também faz uso do mito de Prometeu para tentar explicar os movimentos totalitários.

Referências Bibliográficas

FABER, Richard. *Der Prometheus-Komplex: zur Kritik der Politotheologie Eric Voegelins und Hans Blumembergs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

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

KEULMAN, Kenneth. *The balance of consciousness: Eric Voegelin's political theory*.

Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1990.

OPITZ, Peter J. Prólogo. In VOEGELIN, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires: Hydra, 2009, p. 9-60.

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

_____. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires: Hydra, 2009.