

Marcio de Lima Pacheco
Renan Felipe Amaral da Silva



“PARVOS” APONTAMENTOS SOBRE A OBRA DE ERIC VOEGELIN

Coleção Pós-Graduação da UNIR



"PARVOS" APONTAMENTOS SOBRE A OBRA DE ERIC VOEGELIN

Marcio de Lima Pacheco
Renan Felipe Amaral da Silva

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

Reitora Marcele Regina Nogueira Pereira
Vice-Reitor José Juliano Cedaro

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

CONSELHO EDITORIAL

Presidente Lou-Ann Kleppa
 Ariana Boaventura Pereira
 Carlos Alexandre Trubiliano
 Eliane Gemaque Gomes Barros
 Gean Carla Silva Sganderla
 Leandro Soares Moreira Dill
 Márcio Secco
 Marli Lúcia Tonatto Zibetti
 Pedro Ivo Silveira Andretta
 Ricardo Gilson da Costa Silva
 Xênia de Castro Barbosa

COMISSÃO CIENTÍFICA

Marília Lima Pimentel Cotinguiba
Patrícia Goulart Tondineli
Quesler Fagundes Camargos
Auxiliadora dos Santos Pinto



Editora Filiada



Edufro - Editora da Universidade Federal de Rondônia

BR 364, Km 9,5
Campus Unir
76801-059 - Porto Velho - RO
Tel.: (69) 2182-2175
www.edufro.unir.br
edufro@unir.br

"PARVOS" APONTAMENTOS SOBRE A OBRA DE ERIC VOEGELIN

Marcio de Lima Pacheco
Renan Felipe Amaral da Silva

Coleção Pós-Graduação da UNIR



Porto Velho - RO

© 2022 by Marcio de Lima Pacheco, Renan Felipe Amaral da Silva
Esta obra é publicada sob a Licença Creative Commons Atribuição-Não
Comercial 4.0 Internacional.



Capa:
Rosivan Diagramação & Artes Gráficas

Revisão:
Marília Lima Pimentel Cotinguíba

Projeto gráfico:
Edufro - Editora da Universidade Federal de Rondônia

Diagramação:
Rosivan Diagramação & Artes Gráficas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Fundação Universidade Federal de Rondônia
Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UNIR

P116p Pacheco, Marcio de Lima.

“Parvos” apontamentos sobre a obra de Eric Voegelin. / Marcio de Lima Pacheco, Renan Felipe Amaral da Silva. –
Porto Velho, RO, Edufro, 2022. – (Coleção Pós-Graduação da UNIR).
122 p.

ISBN: 978-65-87539-78-2 (digital)
DOI: 10.47209/978-65-87539-78-2

1. Filosofia. 2. Ideologias totalitárias. 3. Eric Voegelin I. Silva, Renan Felipe Amaral da. II. Título. III Série.

CDU 1:321

Bibliotecária Ozelina do Carmo de Carvalho Saldanha CRB 11/486

PREFÁCIO

Prefaciara uma obra, não é uma tarefa fácil. Esta lida se constitui, o que eu chamo: mostrar o cerne da obra àqueles que irão ler.

De sorte, que os autores dessa obra perfazem o caminho histórico-reflexivo de um dos autores que deveria ser mais lido nas Américas, no mundo. Eric Voegelin é um dos poucos expoentes de nossa contemporaneidade que é autêntico em sua filosofia. Filosofia essa assentada na dialética e nos documentos históricos. Dessa maneira, o gênio alemão liga, com extrema maestria, as ideias filosóficas de todas as épocas. Ideias essas que surgem de seus estudos arqueológicos da política da humanidade. Uma filosofia de base. Uma filosofia que é compreendida quando lemos esse anacoreta de nossos tempos.

Ler Voegelin em nossos dias, nos quais a filosofia parece ter perdido o sentido de ser para muitos, se iguala a tarefa do prisioneiro que sai da caverna e encontra o verdadeiro mundo, não descrito, mas vivido.

Tal é a empreitada nesse mundo que vivemos (mundo vivido). Combater as ideologias que se apregoam por três motivos: Primeiro, as ideologias são “edifícios intelectualmente insustentáveis” (VOEGELIN, 2007, p. 79). São castelos de areia debaixo de um sol escaldante, não há sustentação, não há alicerce diante das mais leves imposições factuais da existência e das aporias humanas. Segundo, elas, ainda, são “bastante primitivas” (VOEGELIN, 2007, p. 81), ou seja, rudes, bestiais, genocidas e mortais. São ideias que podem, facilmente, justificar massacres, mortes, se, assim, servirem às suas causas e propósitos. E, por fim, as ideologias promovem a “destruição da linguagem” (VOEGELIN, 2007, p. 82). É impossível debater racionalmente com aqueles que se apegam a distorcerem a realidade aí posta.

Os autores desse livro, que escreveram outros dois, ao mesmo tempo desse, tentam nos mostrar qual é o pensamento voegelianiano para os nossos dias. O caro leitor que quiser enfrentar essa empreitada, deverá esvaziar-se de todo pré-conceito, para desse pequeno escrito refletir sobre a política em nossos dias.

Não tenha pressa em ler o livro. Leia-o na mesma medida em que as ondas do mar batem nas pedras a fim de modelá-las. Lembre-se que um bom leitor saber retirar a sabedoria de vírgulas deslocadas.

Caicó, 25 de maio de 2022.

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva
Universidade Estadual do Rio Grande do Norte

Sumário

9	INTRODUÇÃO
12	1 VOEGELIN: POR UMA FILOSOFIA DA ORDEM
15	1.1 Voegelin diante da situação política Européia (1933 a 1938)
19	1.2 O exílio nos Estados Unidos da América: Em busca por uma restauração da Ciência Política (1939 a 1957)
27	1.3 O regresso à Europa: O Pós-Guerra e a cristalização da Filosofia da Consciência (1958 a 1964)
32	1.3.1 <i>Hitler e os alemães (2008): As controvérsias a respeito de um problema experiencial</i>
35	1.3.1.1 "A anatomia do ditador": um retrato do acadêmico iletrado
42	1.3.1.2 A questão das igrejas cristãs (católicas e protestantes)
46	1.3.1.3 A questão do "Estado de Direito", o Rechtsstaat
53	2 JORNADAS DE JUNHO DE 2013 E A REALIDADE POLÍTICA
59	2.1 As Jornadas de junho de 2013: A Pedra de toque
72	2.1.1 Diante do "Pireu" brasileiro
76	2.1.1.1 <i>Debate como diletantismo de ideólogos epigônicos</i>
81	3. ANTECEDENTES CONCEITUAIS FILOSÓFICOS DIANTE DA MASSA TOTALITÁRIA
83	3.1 Ortega y Gasset
87	3.2. Elias Canetti
91	3.3 Eric Hoffer

96	4 DEFESAS DIANTE DAS IDEOLOGIAS TOTALITÁRIAS
97	4.1A ênfase voegeliniana no drama da existência humana e seu foco no fenômeno da perda da realidade
99	4.1.1 O homem, uma parte do <i>Cosmos</i>
101	4.1.2 A razão como movimento de busca e de atração
105	4.1.3 A segunda realidade
112	CONCLUSÃO
118	REFERÊNCIAS
123	SOBRE OS AUTORES

INTRODUÇÃO

O presente livro É fruto: do incentivo da bolsa CAPES, a quem agradecemos; b) Das disciplinas do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e de outras disciplinas ministradas no Doutorado em Linguística na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte; c) do Projeto de Pesquisa Intitulado: *Eric Voegelin: o fenômeno das ideologias totalitárias nossas de cada dia* e d) Dos cursos de extensões sobre o tema (ministrados de 2019-2022). Além disso, nasce da percepção social do que usualmente denominamos politização. Essa é a condição pela qual, em uma sociedade, tudo deve ser tratado de forma política. O uso indiscriminado e generalizado do termo, na mensuração da vida em comunidade, reflete que vida humana não mais transparece a íntima porosidade entre fatos e valores com que as decisões da vida social surgem. Os campos sociais são concebidos como redutíveis às esferas ideológicas e todo comportamento humano é tratado de maneira supérflua, a fim de se obter uma tomada de posição. Tal situação destrói o indivíduo, desfigura-o, tornando-o mera parte de um coro, ou, em casos específicos, parte de uma malta, uma pequena ilha. De qualquer forma, surpreender-se, em meio a esse contexto, é começar a trilhar a via do entendimento.

O fenômeno de tratamento de coisas essenciais à vida social tratado como supérfluo não é novo. Não é exclusividade do século XXI. No entanto, por mais que o adágio faça crer que a experiência histórica ensine algo, isso não é facilmente visto no cotidiano. Além disso, o próprio processo de educação foi, desde a gênese da filosofia, a grande preocupação com que os pensadores tiveram de lidar. Que forças impedem o ser humano em realizar a busca pela orientação na vida? Ou antes, de que modo o ser humano atinge a humanidade? O *ser* homem é algo dado, se não é, como conquistá-lo? A existência em comunidade permanece como uma área preliminar às decisões políticas do cotidiano ou não?

A própria democracia, na qual estamos inseridos, é uma forma equilibrada para a qual deveríamos escolher os melhores para o governo. Para

atingir essa forma equilibrada, houve e deve continuar havendo debates. No entanto, se não houver delimitação do que seja político e de como esta parte se relaciona na constituição do humano, há o risco de caminhar em vão. Isso é urgente, sobretudo, se não tivermos clareza sobre a contribuição do espírito na vida pública.

Chegamos ao objetivo desse pequeno escrito: expor a filosofia de Eric Voegelin, sobretudo, aqueles pontos que estão relacionados às ideologias totalitárias. A escolha se dá pela sua obra *Hitler e os alemães* (2008). Tal escrito foi fruto de conferências em 1964, nas quais analisava a ascensão de Hitler ao poder como “um problema experiencial central” (VOEGELIN, 2008, p. 73), com, também, “os efeitos da experiência nazista na Alemanha do pós-guerra e na identidade nacional alemã” (FEDERICI, 2011).

O panorama traçado pelo filósofo, diante do problema experiencial da representação nazista, torna-se oportuno para compreender o fenômeno social, mencionado antes. Por meio do princípio antropológico, sua ciência política busca conjugar o mútuo condicionamento entre o desenvolvimento da personalidade individual e a formação das instituições sociais. Suas conclusões giram em torno da desumanização, isto é, na perda do conteúdo da dignidade humana.

A perspectiva voegeliniana faz emergir um horizonte de consciência capaz de lançar luzes na realidade social brasileira. Tendo em vista os eventos de junho de 2013, esse escrito segue seu impulso inicial em apresentar a contribuição voegeliniana na restauração da ciência política. Para isso, faz-se necessário buscar uma interpretação noética dos acontecimentos, seguindo o percurso de abrir-se às interpretações não noéticas e, no entrechoque, recorrer à uma comunidade linguística capaz de reconstituir o contato com o objeto a ser estudado, isto é, as massas revolucionárias. Tudo para, de algum modo, proporcionar uma consciência elementar da situação. É um caminho longo e árduo, porém, necessário.

A via filosófica traçada por Voegelin (2015a, p. 32) insere-se na sua crítica à metodologia convencional, um impasse trazido pelo positivismo. Ou seja, existe um hiato nos estudos comparados da sociologia da religião de Weber, que consistiu em “não oferecer nenhum tratamento do cristianismo

primitivo ou da filosofia clássica. Ou seja, as experiências que forneceriam os critérios para embasar a ordem existencial e a ação responsável nunca mereceram sua atenção”.

O filósofo alemão não está à procura de um objeto meramente externo ao sujeito observador. Ele se propõe a encontrar aquele algo de intangível na experiência de ordem, à medida que torna claro o dinamismo da abertura na tentativa da busca pela verdadeira articulação da ordem. Por isso, teremos que abordar as categorias filosóficas, nas quais há uma tentativa de recuperar o fundamento espiritual da existência com vistas a resistir aos efeitos destrutivos das ideologias totalitárias.

Não se pode deixar de notar que essa pesquisa se deu em paralelo a outras duas, a saber: *Os danos que a teologia cristã (Católica e Protestante) causaram à visão do movimento de busca do ser e da interinidade a respeito das realidades humanas* e *A ética católica desvirtuada pelos católicos: uma leitura de Eric Voegelin sobre a religião pregada pelos Apóstolos*. Nos dois casos, faz-se notar que a teologia, ao fazer escrava a filosofia, viu na revelação algo novo e negligenciou toda experiência do homem antigo.

1 VOEGELIN: POR UMA FILOSOFIA DA ORDEM

Nato em 3 de janeiro de 1901, Erich Hermann Wilhelm Voegelin foi um filósofo do século XX. Natural de Colônia, na Alemanha, foi testemunha privilegiada dos eventos que marcaram a primeira metade do século passado, no continente europeu. Filho de Otto Stefan Voegelin e Elizabeth Rühl, Eric Voegelin, juntamente com sua família, viveu em Viena, na Áustria. Ali, frequentou a escola secundária e depois a Universidade de Viena, entre 1919 e 1922, onde acabou, por fim, sendo professor associado de ciência política na Faculdade de Direito. Nesse ínterim, assistiu ao colapso do Império Austro-Húngaro no fim da Primeira Guerra Mundial. Não obstante, a Universidade ainda refletia uma atmosfera cosmopolita, seja por suas atividades institucionais, seja pela atitude dos professores. A respeito da importância da cidade vienesa e da atmosfera que circundava os estudos de Voegelin, como nos mostra Cunha (2007, p. 23):

A Viena onde viveu Eric Voegelin era um mundo de uma efervescência cultural que raramente ocorreu na história. Do final do século XX até os primeiros trinta anos do século XX, Viena foi o berço de Sigmund Freud, Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal, Ludwig Wittgenstein, Gustav Mahler, Lou Andreas-Salomé, Gustav Klimt, Rainer Maria Rilke, entre outros. O rigor e a profundidade intelectuais eram a norma; a sofisticação nos meios formais e a ousadia na análise de problemas filosóficos de primeira grandeza tornaram-se modelos para futuros círculos de “homens prodígios”, como a Escola de Chicago e até mesmo a Escola de Frankfurt.

O Teutônico escolheu o doutorado em Ciência Política por diversas razões, em especial, por sua inclinação pessoal. Nas *Reflexões Autobiográficas* (2007), relata a influência exercida pelas figuras acadêmicas de Hans Kelsen (1881-1973) e Othmar Spann (1878-1950). Posteriormente, os dois foram coorientadores na produção de sua tese de doutorado, cujo título foi *Wechselwirkung und Gezweigung* (Interação e Comunidade Espiritual). Nela, tratou

de evidenciar as diferenças entre a sociologia de Georg Simmel (1858-1918) — peça-chave para o desenvolvimento da *Beziehungslehre* (teoria do relacionamento) na ciência social alemã - e a sociologia de Othmar Spann, cuja ciência voltava-se para *Gezweiung* (comunidade espiritual), onde predomina uma ligação espiritual preexistente entre as pessoas (cf. VOEGELIN, 2007, p. 51). Certamente, aqui é visto um prelúdio da maneira provocadora pela qual o nosso filósofo seguiria suas pesquisas.

A pujança acadêmica vienense sofreu dos males ideológicos políticos durante o período da Primeira República Austríaca. Voegelin (2007, p. 26) destaca, em suas *Reflexões*, a perda da política liberal da monarquia, que aceitava a presença de judeus na condição de professores titulares. Além disso, o encolhimento da Universidade tornou-se inevitável, já que não mais podia manter professores cujos saberes notórios excediam as fronteiras acadêmicas da República. Nesse contexto, o comportamento de Voegelin diante das ideologias sofreu enorme influência de Max Weber. Sobre isso, assim declara Cunha (2007, p. 33):

Pode-se dizer que todo o trabalho de Voegelin sobre as relações entre a ordem da alma e a ordem da sociedade é o prolongamento efetivo da obra de Weber, em especial da parte dedicada à sociologia das religiões. O problema de Weber era o seu conflito entre a metodologia positivista, que transformava os seus estudos em registros do esforço desesperado de retirar qualquer valor subjetivo das análises, e seus impulsos místicos, que ficavam nítidos nas extensas pesquisas sobre as religiões orientais e ocidentais. Weber queria encontrar um sentido racional no curso da história [...]. Voegelin resolve o problema ao intuir (e depois provar) que a história não tem um *eidos* (essência) definido, que ela está em uma estrutura aberta dentro do fluxo da eternidade.

Karl Kraus (1874-1936) foi outra influência sobre Voegelin. Kraus era o editor da publicação *Die Fackel* (A Tocha). Tal periódico foi uma luz para os estudantes da época. A respeito disso, como diz o próprio Filósofo Alemão (2007, p. 38):

[A Tocha] Era substrato intelectual e *moraliste* que nos dava a todos uma compreensão crítica da política e, especialmente, do papel da imprensa na desintegração das sociedades alemã e austríaca, preparando-as para o nacional-socialismo. A posição fundamental de Karl Kraus era a do grande artista da linguagem que defendia a norma culta contra sua corrupção pelos modismos literários e, especialmente, pelos jornalistas.

A linguagem assume, para Voegelin, posição central na resistência às ideologias. Elas “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” (VOEGELIN, 2007, p. 39). Em *Hitler e os Alemães* (2007), Kraus assumirá relevante espaço na análise voegeliniana diante do problema tratado.

Depois do *Anschluss* (anexação da Áustria pela Alemanha Nazista), Voegelin foi enquadrado pela Gestapo devido a sua postura contrária ao nacional-socialismo. Tal posicionamento político foi registrado em suas primeiras publicações, a saber: *Raça e Estado* (1933), *O Estado Autoritário* (1936) e *As Religiões Políticas* (1938).

Sob o comando da nacional-socialista, o então recém-formado professor universitário foi, prontamente, demitido de seu cargo na Universidade de Viena. A fim de não sofrer mais sob o jugo nazista, Eric foi forçado a emigrar para a Suíça. Tal experiência deu-lhe algumas histórias interessantes que servem para demonstrar a confusão vivida naqueles dias. Em primeiro lugar, destaca-se a resistência do vice-cônsul dos Estados Unidos, na capital suíça, em dar-lhe o visto americano. As suspeitas recaíam na impossibilidade, sustentada pela embaixada americana, de existir um professor alemão desempregado pedindo asilo; só haveria razões criminais para tal situação. Dessas lembranças insólitas, o então professor alemão naturalizado americano assim relata: “Que alguém pudesse ser antinazista sem ser judeu ou possuir motivação ideológica é, como ensina minha experiência, algo inconcebível a quase todos os acadêmicos que conheço” (VOEGELIN, 2007, p. 78).

Após sua rápida passagem pela Suíça, segue, juntamente com sua esposa, Lissy Onken Voegelin (1906-1996), para os Estados Unidos. Finalmente,

em 1942, resolve estabelecer-se na Universidade Estadual da Louisiana, onde por dezesseis anos foi docente no Departamento de Ciência Política. Nessa época marcada por uma intensa produção acadêmica literária, Voegelin desenvolveu seu conhecimento sobre as instituições americanas. Além disso, através de sua docência, percebeu uma presença significativa de senso comum, permitindo assim discursões livres, sem influências dos movimentos ideológicos sectários. Tal situação acadêmica mostrou-se bem diferente de sua passagem anterior pela costa leste americana, onde a corrupção ideológica era marcadamente mais acirrada (cf. VOEGELIN, 2007, p. 134).

Convidado a integrar o corpo docente da Universidade Ludwig-Maximilian, em Munique, Voegelin ajudou na fundação do Instituto de Ciência Política, tornando-se responsável direto pelas suas instalações. Nesse período de dez anos, *Anamnese* (2009) apresenta, formalmente, sua filosofia da consciência. Além disso, publicou outras obras, originalmente sob a forma de preleções e/ou conferências: *Ciência, Política e Gnosticismo* (2005) e *Hitler e os Alemães* (2007). De volta às terras americanas, Voegelin segue seus trabalhos na série *Ordem e História*, donde surge o quarto volume, *A era ecumênica* (2014). Seu quinto volume foi publicado postumamente, com o título “*Em busca da ordem*” (2010). Para Ellis Sandoz (2007, p. 12), “trata-se da pedra angular da revolucionária filosofia da política, da história e da consciência de Eric Voegelin”.

Voegelin faleceu em 19 de janeiro de 1985. Ele e Lissy não deixaram filhos.

Analisemos alguns dos principais instrumentos conceituais da filosofia voegeliniana em *Hitler e os alemães*.

1.1 Voegelin diante da situação política Européia (1933 a 1938)

Com exceção de seu primeiro livro *Da Forma da Mente Americana* (1928), suas publicações até 1938 foram marcadas pela atmosfera política europeia. Naqueles, Voegelin respondia à situação política em que estava implicado. Recém-chegado de sua estadia no exterior, por ocasião dos estudos financiados pelas bolsas, Voegelin viu-se diante de uma mutabilidade política extraordinária: a Áustria via-se cercada pela Alemanha, ao norte, e pela Itália,

ao Sul. Havia, portanto, duas formas políticas ditatoriais que pressionavam a então recém-criada república austríaca. Estar alheio a essas circunstâncias, sobretudo para um jovem professor, era-lhe inimaginável.

Lançados no ano de 1933, *Raça e Estado* e *A História da Ideia de Raça: De Ray até Carus* registram o interesse continuado do nosso Filósofo pelas ciências naturais. Desde a escola secundária, mostrou apreço pelas novidades. Durante sua estadia nos EUA, em Nova York, participou de um curso intensivo de biologia (1924-1925). Nesse mesmo período, manteve frequentes visitas ao laboratório Thomas Hunt Morgan, na Universidade de Columbia, e manteve-se perto de cientistas como Curt Stern, ligado ao estudo de genética da *Drosophila*. Tais relações resultaram em um arcabouço teórico válido o suficiente para abordar a problemática da questão racial, diante da ideologia nazista. Obviamente, os resultados não foram reconhecidos, pois, nesse mesmo ano (1933), Hitler é feito chanceler do Reich Alemão. Em seguida, com a aprovação da Lei Plenipotenciária, sela, de uma vez por todas, o caráter ditatorial. Dessa forma, no final de 1933, a editora, em Berlim, viu-se na obrigação de torná-los inacessíveis ao público (cf. SANDOZ, 2010, p. 91).

Em *A História da Ideia de Raça: De Ray até Carus*, na sua introdução, Voegelin (1998, p. 3-19) sinaliza claramente o resultado analítico a que chegou:

O conhecimento do homem está desarticulado. A atual teoria de raça é caracterizada por uma incerteza sobre o que é essencial e pelo declínio na capacidade técnica de compreendê-la cognitivamente. [...] Comparada com a sua forma clássica, a condição atual da teoria da raça é de decadência. Com poucas exceções, a teoria de raça de hoje se move dentro de um pensamento inautêntico acerca do homem.¹

Esta inautenticidade apontada está intimamente ligada à “redução totalmente destrutiva da essência humana aos fatores materiais de ‘sangue’ e

¹ No original: “*The knowledge of man is out of joint. Current race theory is characterized by uncertainty about what is essential and a decline in the technical ability to grasp it cognitively. [...] Compared to its classical form, the current condition of race theory is one of decay. [...] aside from a few exceptions, today’s race theory engages in inauthentic thinking about man*” (VOEGELIN, 1998, p. 3-19).

genética” (SANDOZ, 2010, p. 93). A intelectualidade da época, segundo nosso filósofo, era ingênua e absolutamente inculta, a ponto de acreditar que suas palavras a respeito da realidade humana pudessem ter sentido absoluto. Voegelin demarca, por sua vez, a necessidade da busca pelas experiências históricas que deram ensejo aos conceitos utilizados no final do século XIX e início do século XX. A palavra raça, por exemplo, ganhou um *status* científico-genético distinto do sentido étnico, preponderante até então. Assim, a ignorância sobre a perspectiva clássica e moderna evidenciada na negligência da dimensão do espírito tornaram possível obscurecer a totalidade do homem em um jogo de “quebra-cabeça de fatores hereditários que parece ser na genética” (“*jigsaw puzzle of hereditary factors they appear to be in genetics*”) (VOEGELIN, 1998, p. 21)

A teoria da raça, disfarçada por uma camada de ciência genética, além disso, não era um efeito *sui generis*, desvinculado de um pano de fundo anterior. Para Voegelin, tratou-se de uma continuidade na tentativa de tornar o Estado a-histórico, prescindindo de seus componentes sociais e contingenciais. É o que se extrai das seguintes palavras:

O que une a teoria racial enraizada nesta época com o liberalismo e o marxismo é a vontade de privar o estado da história, de entregá-la às massas, de destruir a substância histórica e a imagem primária do homem, sua função de formação comunitária² (VOEGELIN, 1998, p. 23).

Tal teoria distorce a igualdade humana, proclamada pelo liberalismo, reduzindo-a à uma configuração de características físicas. Dito de outra forma: igual é aquele que detém tal quadro de genes. E, de maneira semelhante, aproxima-se do marxismo ao evidenciar como chave das superestruturas espirituais, não mais fatores econômicos, mas sim genéticos.

Raça e Estado, por sua vez, traça o significado político contemporâneo, trazido com o surgimento do nazismo, de toda a análise histórica registrada em *A História da Ideia de Raça: De Ray até Carus*. Segundo Sandoz (2010, p. 98), o cerne

² No original: “*What unites the race theory rooted in this era with liberalism and Marxism is the will to deprive the state of history, to hand it over to the masses, to destroy the historical substance and the primal image of man its community-forming function*” (VOEGELIN, 1998, p. 23).

argumentativo do autor é traçar um quadro que separe ciência de raça, apresentada como cientificamente verdadeira, mas cega pela sua ojeriza intrínseca à imagem clássica do homem, da ideia de raça, apresentada como símbolo político ou “mito” da comunidade social, o que viria a ser um dogma dos nacionalismos degenerados, sobretudo do fascismo e do nazismo, por meio de propaganda maciça.

Religiões Políticas (1992) continua a registrar o ímpeto de, recorrendo às fontes clássicas, realizar uma análise da situação contemporânea, marcada pelo preconceito às questões espirituais. Por meio de Aristóteles, Tomás de Aquino, Dante Alighieri, voltando até mesmo ao faraó Akhenaton, a crítica aos totalitarismos orienta-se diante da estreita ligação entre símbolos políticos que, geridos por meio da experiência religiosa, mostravam-se determinantes no surgimento de comunidades políticas intramundanas (coletivismos políticos). Um dos liames entre o domínio temporal/político e o domínio divino é o símbolo da hierarquia, por exemplo. Em *Religiões Políticas* é dito que uma “forma elementar da legitimação do poder do homem sobre o homem cumpre-se no símbolo da irradiação que parte do cume divino para se lançar desde a hierarquia dos soberanos e seus ofícios até o mais humilde dos súditos” (VOEGELIN, 1992, p. 43). Akhenaton, Plotino, Fílon de Alexandria, Maimônides, Dante Alighieri são tidos como etapas de um grande percurso histórico que permitiu a cristalização do símbolo solar para a personificação política de um Luís XIV. Nas palavras de Dante (p. 136), “é evidente que a autoridade do Monarca temporal, sem nenhum intermediário, a ele deflui da fonte da autoridade universal. Fonte esta, única ao cimo de sua simplicidade, que, em múltiplas torrentes, por abundância de sua bondade, se derrama”.

Buscou-se evidenciar, portanto, o elemento religioso dos movimentos de massa. Neste livro, nosso filósofo acompanha o princípio de que a totalidade humana não pode ser reduzida a uma dimensão do ser: “o homem vive na comunidade política com todas as características do seu ser, tanto corporal como espiritual e religioso” (VOEGELIN, 1992, p. 83).

Voegelin realiza um *tour de force*, estabelece um quadro histórico-conceitual e traz à luz as raízes ônticas do que viria a ser a comunidade política intramundana, onde o *Realissimum* (o real essencialmente) encontra-se fechado nos contornos da própria comunidade. Em seu epílogo, afirma o seguinte:

Quando a existência coletiva intramundana toma o lugar de Deus, a pessoa torna-se num membro a serviço do sentido sagrado do mundo [...] o problema da maneira individual de viver, da existência física e espiritual não tem importância senão em relação à comunidade englobante erigida como *Realissimum* (VOEGELIN, 1992, p. 74).

Outra publicação deste período foi *O Estado Autoritário* (1936). Este difere dos outros volumes da década por estar voltado à questão austríaca. Sua realização deu-se na busca, pelo então jovem professor docente em sociologia, de expandir sua habilitação de lecionar para a área da ciência política. Para isso, viu-se levado a analisar temas relacionados à política austríaca. Nesse ínterim, viu-se forçado a distanciar-se de Hans Kelsen, pois não admitia a restrição da teoria política aos conceitos da Teoria Pura do Direito (cf. VOEGELIN, 2007, p. 87-90). Além disso, teve chance de desenvolver a distinção entre símbolos políticos (*topóti*) e conceitos teóricos; para Voegelin, “essa distinção é fundamental para um tratamento adequado dos problemas da linguagem em política” (2007, p. 88). Para isso, Voegelin (1999, p. 57) reconheceu que

a situação da luta política dá origem a novas formulações, desde a cunhagem de um nome simbólico, passando por reavaliações, até as imagens sistemáticas do antigo e das novas condições, nas quais o significado dos eventos em sua substância crucial é capturado e, assim, ganha forma intelectual. Esses atos de criação verbal são tantas batalhas políticas quanto as manifestações mais concretas da luta, incluindo confrontos físicos. Eles derivam sua lógica não da vontade de conhecimento, mas de sua utilidade como ferramentas de submissão do inimigo e de seu poder de servir como símbolos para a nova substância política.

1.2 O exílio nos Estados Unidos da América: Em busca por uma restauração da Ciência Política (1939 a 1957)

Quando se instala nos EUA, Voegelin aceita a encomenda de redigir um manual para uma coleção da editora McGraw-Hill; algo que fosse à altura da obra de George Sabine, *History of Political Thought* (1937). O projeto assumiu proporções além do previsto pela editora e, mesmo sem esperar uma nova

aceitação, Voegelin resolveu seguir seus trabalhos. *História das Ideias Políticas* (1939-1954), como veio a ser conhecido, nunca foi publicada. Tratou-se de uma “guerra” particular voegeliniana contra a mediocridade intelectual que - diante da virulência nazista, da ameaça comunista e da insuficiência do liberalismo ocidental - não oferecia aparato conceitual-metodológico adequado. Seu objetivo era acolher os desenvolvimentos das *Geisteswissenschaften* (Humanidades) e da antropologia cristã (cf. HENRIQUE, 2012, p. 15).

Partindo do conceito *cosmion*, Voegelin procura analisar a política no campo interpretativo amplo, no que é referente à natureza humana. Nesse sentido, o homem, tomado individualmente, não consegue atingir a plenitude da sua existência. Esta, por sua vez, é fragmentada e suscetível a uma angústia, pois não encontra sentido em si mesma. Deste centro emocional, o *cosmion* é o pequeno mundo de ordem, análogo ao cosmos, que preenche a necessidade do homem em criar significados através da existência em comum. Por meio dele, o homem deseja atribuir sentido à sua própria vida. Vê-se que, por meio deste conceito, a sociedade política não é um mero instrumento para sua realização, mas emerge da própria natureza humana. O homem é um *zoon politikon*, mas ele não se manifesta prontamente, ele não é uma realidade dada, mas constituiu-se à medida em que projeta suas potências criativas.

A *História das ideias políticas* busca destacar o componente histórico dessa condição humana. A manifestação humana não se esgota na primeira tentativa, mas é suscetível a fases distintas. Assim, as ideias políticas que possuem a função de criar um ambiente político não oferecem meras cognições do que vem a ser essa existência. São *evocativas*, isto é, trazem à existência um conjunto de significados visíveis no corpo da unidade política. Tal caracterização perdurará em sua trajetória de pesquisa. Dessa maneira, como afirma Voegelin (2012, p. 291):

Estabelecer um governo é um ensaio da criação do mundo. Da vastidão disforme de desejos humanos conflitantes surge um pequeno mundo de ordem, uma analogia cósmica, um *cosmion*, que dirige uma vida precária sob a pressão de forças destrutivas de dentro e de fora, e que mantém sua existência por meio de ameaças e do uso de violência contra o violador interno de sua lei bem como contra o agressor externo.

Apesar da variedade das ideias políticas registradas, Voegelin (2012, p. 292) visualiza uma estrutura geral permanente sob a forma de três conjuntos: a) ideias referentes à constituição do cosmos como um todo; b) ideias referentes à ordem interna; c) ideias referentes à situação do *cosmion* no mundo em volta e na história. Apesar da função do *cosmion* ser um abrigo para a existência, houve diversas outras tentativas em dar uma resposta ao porquê de o homem existir sob a forma comunitária. Nelas, ocorre uma atitude apolítica que não confia no poder humano de criar ordem; enfatizando a efemeridade do homem, tais respostas adotam posturas rígidas que acentuam esta existência como um teste para um significado para além do tempo presente. O *cosmion* encontra-se, portanto, em um campo mais vasto de ideias políticas. A *História das Ideias Políticas* é obrigada, por força de seu objeto, a desenvolver o percurso histórico que enquadre toda a amplitude de respostas: desde a segurança pretendida ao desejo de sua contínua impossibilidade, corporificada por uma anarquia.

As sociedades políticas não são entidades naturais, mas são evocadas pelas ideias políticas. A ideia, por força de sua linguagem, *conjura* a existência de uma ordem política. Voegelin, a título de exemplificação, elege o pensador político Thomas Hobbes como bem-sucedido ao interpretar esse fenômeno: quando um ajuntamento de indivíduos resolve transferir seu poder à figura da personalidade do soberano, ocorre um ato evocativo. Nisso, surge mais uma complicação, pois não é muito claro estabelecer uma distinção entre a linguagem evocativa e sua propriedade descritiva. Uma vez aceita sua capacidade de constituir uma força política atuante na história, surgem teorias políticas que, na busca de manutenção desse mesmo *cosmion*, oferecem descrições detalhadas dessa esfera, não mais como evocada, mas como objetivamente real. Obscurecendo o problema e realizando, portanto, uma opressão teórica, chegando ao nível de deterioração ideológica (cf. VOEGELIN, 2012, p. 296). Por outro lado, teoria, no sentido aristotélico, é contemplação. Nesse sentido, o nosso filósofo afirma que uma teoria política deve ser fruto de uma contemplação imparcial da realidade política. Tal realização é rara na história, mas permanece como baliza para a realização de sua *História das Ideias Políticas*. Tal investigação, portanto, assume a missão de identificar períodos históricos cobertos

pelos mesmos tipos de evocação, culminando em uma ou mais tentativas excepcionais. Destacando o processo interno dentro de um determinado período evocativo, Voegelin recolhe elementos de tradição que permitem a transição para outro processo evocativo à medida que o anterior entra em declínio crítico (cf. VOEGELIN, 2012, p. 301).

O quadro metodológico previsto para *História das Ideias Políticas* não mais oferecia resistência às dúvidas lançadas pelo próprio Voegelin. Entre 1945 e 1950, viu-se diante de sucessivas problematizações que o forçaram a abandonar o projeto. Para ele, “não haveria ideias se antes não houvesse símbolos de *experiências* imediatas. Ademais, era impossível tratar por ‘ideias’ fenômenos como um ritual de coroação egípcio ou a recitação do *Enuma Elish* nas celebrações do ano novo sumério” (VOEGELIN, 2007, p. 102). Os povos são entes políticos reais que, em sua historicidade, expressam-se por meio de símbolos. As ideias, portanto, não podem ser tidas como a gênese do fenômeno da ordem. Tal realidade precisa ser encarada na própria consciência humana que experimenta uma existência ordenada. Dessa maneira, o foco nas *ideias* não fazia sentido, pois traria uma deformação da realidade. A análise teórica deveria estar centrada na *experiência* humana, na qual existe uma variedade de símbolos, transmissores de verdades. O registro histórico, por sua vez, visualizaria o percurso transitório da verdade compacta à verdade diferenciada (cf. VOEGELIN, 2007, p. 122). Dali por diante, sua pesquisa segue um rumo traçado por ele mesmo. O impasse teórico, trazido na realização de *História das Ideias Políticas*, evolui para seu próprio *insight* em *Ordem e História*.

O livro *A Nova Ciência da Política* (1982) é encarado como uma ruptura teórica. Tendo como base suas conferências em Chicago, Voegelin delineou uma problemática cujo centro era o problema da representação. Para Mendo Castro Henriques (2010, p. 71), o “tema de representação não era uma excrescência no pensamento de Voegelin, mas um lugar de radicalização em que se abre a natureza do político”. *A Nova Ciência da Política* foi uma tentativa de formular, de maneira resumida, as principais linhas para a saída do impasse visto anteriormente. Dessa vez, “trata-se de uma filosofia que restabelece a ligação entre a erupção da verdade na consciência e a representação como processo

da articulação social” (HENRIQUES, 2010, p. 71). A obra pode ser dividida em duas partes: a primeira, envolvendo os dois primeiros capítulos, expõe a relação entre representação e verdade; a outra parte, contendo o restante da obra, apresenta em categorias teóricas o percurso histórico onde desdobra-se uma estrutura fundamental da ordem governamental. Tal estrutura é obtida mediante uma radicalização do conceito de representatividade. Nele, o filósofo teoriza sobre três níveis de representação: a) o nível *elementar*, que reúne aspectos externos da forma de governo e mostra-se insuficiente para a teoria política; b) nível *existencial*, que cobre o núcleo de um governo bem-sucedido, independente dos meios formais pelos quais obteve o poder; c) nível *transcendental*, no qual a função governamental é representante da ordem divina no cosmos. Este último item aparece primeiramente nas sociedades cosmológicas, mas também, segundo nosso filósofo, é visível nos impérios ideológicos modernos que, ao invés do divino, passam a representar uma ideologia da história (cf. VOEGELIN, 2007, p. 104).

Em *A Nova Ciência da Política* (1982), o conceito de *gnose* assume enorme destaque. Para Voegelin, torna-se imprescindível reconhecer “a essência da modernidade como o crescimento do gnosticismo” (1982, p. 96). Em torno deste conceito, são traçadas as raízes dos problemas modernos de representação. Uma vez que não havia como retroceder às certezas de uma sociedade cosmológica, onde os deuses intracósmicos traziam segurança existencial, o medieval, por sua vez, tinha que lidar com a luz da fé. Somado a isto, o medieval vivia sob a pressão do desenvolvimento social que, por sua vez, não mais concordava com o derrotismo presente na teoria agostiniana. Vale lembrar que, nela, a ordem social é efêmera, pois não possui realização no tempo que defina sua essência; constitui-se, portanto, de uma espera de um fim transcendente. Este é trazido pela ordem eterna (cf. VOEGELIN, 1982, p. 92).

Diante disso, um novo conjunto de símbolos autointerpretativos surge a redivinizar a esfera temporal, uma vez que a fé não mais satisfazia às inseguranças do homem. Para tal empresa, Voegelin aponta para Joaquim de Fiore (1135-1202) como figura precursora. Sua obra trouxe à civilização ocidental uma nova conceitualização da história, utilizando-se do símbolo da Trindade.

Nela, a história passou a ser vista em três estágios: a Idade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. “Joaquim criou uma ‘consciência de época’ – uma atitude de que uma nova era tinha começado” (Federici, 2011, p. 55). Flavio Biondo (1388-1433), por sua vez, tira a roupagem teológica e divide a história em antiga, medieval e moderna. De todo modo, o simbolismo de Joaquim de Florença renovou a escatologia do reino, anteriormente rejeitada por Agostinho. A história, vista sob símbolo do Terceiro Reino (Era do Espírito Santo = Idade Moderna), apresentava, então, uma nova configuração que afetou a estrutura da política moderna. A partir disso, o curso histórico mostrava *um* fim, não mais à espera do fim, o Além, um significado imanente. Nele, ação humana para sua total concretização é vista como necessária. Dada essa nova situação, Voegelin (1982, p. 92) afirma que:

O problema do *eidós* na história só se põe quando a realização transcendental cristã é imanentizada. Contudo, tal hipótese imanentista do *eschaton* é uma falácia teórica. As coisas não são coisas, nem possuem essência, em virtude de uma declaração arbitrária. O curso da história como um todo não é objeto de experiência; a história não possui um *eidós*, e isso porque seu curso se estende ao futuro desconhecido.

Nota-se que pesquisa voegeliniana, caminha para identificar a imanentização radical do *eschaton* cristão como principal fator gnóstico da modernidade. Em si mesma, a gnose, nos seus primórdios, não pretendeu uma construção da história. Na verdade, Voegelin detecta um cerne experiencial que o ajuda em sua compreensão do problema. O gnosticismo proporciona uma experiência alternativa que responda às angústias e incertezas que a existência humana impõe. O gnóstico, portanto, é alguém que busca participar da divindade de maneira mais palpável, por assim dizer. Além disso, a expansão civilizacional adicionou um componente novo: a *hybris* prometeica surge diante da fé (cf. VOEGELIN, 1982, p. 95-96).

As características do gnosticismo podem ser vistas, sob outro prisma, em *Ciência, Política e Gnosticismo* (2005). Naquela ocasião, Voegelin dedicou-se em descrever as raízes gnósticas de Hegel, Marx, Nietzsche e Heidegger (cf.

2005, p. 30). Reafirma a condição insatisfatória onde se encontrava a ciência política que, àquela altura, não podia lançar luz à problemática do gnosticismo. Entretanto, relembra que nem sempre foi assim. Na verdade, Voegelin afirma estar na linha de uma bibliografia investigativa desenvolvida desde meados da primeira metade do século XIX, quando o cientificismo/positivismo ainda não tinha sido consagrado como modelo de análise teórica. A fim de esclarecer as raízes do gnosticismo, nosso filósofo recorre à veterania da ciência política como ciência filosófica no molde aristotélico-platônico. A *episteme politike* surgiu como uma tentativa de resistência frente à confusão espiritual, uma maneira de investigação da possibilidade de se projetar uma ordem correta da alma e da sociedade. Da mesma forma que em *A Nova Ciência da Política*, em *Ciência, Política e Gnosticismo*, Voegelin elabora sua ciência filosófica como uma busca pela verdade da existência e não uma mera situação de testar as opiniões (cf. VOEGELIN, 2005, p. 6-7).

Seguindo de perto as fontes, Voegelin descreve o fenômeno da proibição da pergunta, que é uma tática argumentativa de esquecer, deliberadamente, um campo da realidade e, somado a isso, construir barreiras pseudocientíficas que obscureçam a clareza intelectual, encerrando, portanto, qualquer chance de investigação teórica a respeito da verdade sobre o homem e a realidade. Nas palavras de Voegelin, significa uma “atitude de encerramento contra a razão, consciente e especulativamente elaborada com todo o cuidado” (VOEGELIN, 2005, p. 8).

No caso de Marx, além de ser designado como impostor intelectual, identifica uma série de equívocos: seja na concepção fechada da natureza e da maneira equívocada como que é empregada (ora é o ser englobante, ora é essência, ora é algo que está diante do homem), seja na atitude autodivinizante, à custa de negligenciar o enfrentamento da questão aristotélica pela busca do fundamento. Nietzsche, por sua vez, movido por uma *libido dominandi*, revela um espírito que opta por uma ignorância defensiva, o gozo da multiplicidade de máscaras, um voltar-se contra si mesmo, na tentativa de dominar até mesmo a ilusão formada. Hegel, por outro lado, é visto como responsável pela adição do componente da visão sistêmica, na qual o ser pode ser capturado,

tornando possível a possibilidade do saber efetivo. Em um sistema desenhado pelo gnóstico, o fenômeno da proibição da pergunta mostra-se na recusa de considerar perguntas que ultrapassem o sistema. Suas premissas são aceitas como pré-condição para pensar verdadeiramente; elas não podem ser questionadas. Heidegger, por fim, desnuda as concepções modernas e propõe o ser esvaziado de substância; ele é o *anwesen*, o vir-a-presença, que irrompe, que surge, que aparece e ao qual o homem precisa adequar-se. Voegelin cunha o termo *parusismo* para descrever a atitude de espera pela redenção imanente. De todo modo, “a assunção do ser estando à disposição do poder do homem exige, por seu lado, que a origem transcendente do ser se extinga” (VOEGELIN, 2005, p. 21). O fenômeno da proibição da pergunta equivale à verdade do sistema, encerrando, na própria história, a consumação do homem. Voegelin, em *Ciência, Política e Gnosticismo*, oferece uma verdadeira investigação das raízes ônticas desse fenômeno denominado como “proibição da pergunta”, o enclausuramento do homem em parcelas constitutivas da realidade. Tal enclausuramento é o resultado de um processo histórico que advém de séculos. Em um primeiro momento, a realidade abrangente não exclui nenhum elemento. Nela, tudo é visto como parceiro no drama da existência. A partir da diferenciação noética/pneumática da consciência, o homem é visto como um ser em tensão para o Fundamento divino da existência. Nessa relação, os elementos cósmicos são eclipsados pela novidade da autoconsciência. A fase derradeira desse grande processo, a tal “proibição da pergunta”, está no isolamento do polo humano dessa tensão. Deliberadamente, o homem não mais volta o seu olhar para o polo divino e *enclausura-se* em si mesmo, em uma espécie de prisão sustentada por ele mesmo.

No final da Introdução à *Nova Ciência da Política*, o filósofo alemão relata sua expectativa por um movimento de restauração da ciência política. Nesse mesmo sentido, *Ordem e História* é a verdadeira contribuição de Voegelin; sua obra-prima, por assim dizer.

O fio especulativo que une os três primeiros volumes de *Ordem e História* pode ser visto na busca de evidenciar o surgimento da consciência humana mediante as experiências de ordem do ser. Nelas, ocorre um acontecimento crucial,

que Voegelin denomina como *salto no ser*. Trata-se, na verdade, do descobrimento da realidade transcendente. Tal acontecimento marca a existência humana ao ponto de fazer emergir o simbolismo da História. “O salto no ser, a experiência do ser divino como transcendente ao mundo, é inseparável da compreensão do homem como homem” (VOEGELIN, 2014, p. 293). Nesse sentido, a história é inseparável da compreensão que o homem tem de si mesmo; a história é, antes de mais nada, um processo onde o homem articula a compreensão de sua própria natureza. Nela, a harmonia com a realidade transcendente assume papel ímpar, pois implica condição ética que corresponde, por sua vez, a novas inteleções sobre sua condição existencial (cf. FEDERICI, 2011, p. 107).

Essa visão do significado da história, em Voegelin, determina o alcance empírico de sua pesquisa. Nela, o objetivo é analisar as experiências da ordem do ser, juntamente com suas produções simbólicas. O surgimento da história revela, nas palavras de Voegelin, uma humanidade...

buscando a sua ordem de existência dentro do mundo ao mesmo tempo em que se sintonizava com a verdade do ser além do mundo e ganhava, no processo, não uma ordem substancialmente melhor dentro do mundo, mas um entendimento maior do abismo que se encontra entre a existência imanente e a verdade transcendente do ser (VOEGELIN, 2014, p. 181).

1.3 O regresso à Europa: O Pós-Guerra e a cristalização da Filosofia da Consciência (1958 a 1964)

Voegelin levou cerca de dezessete anos para publicar a continuação de *Ordem e História*, vindo a ser intitulada *A Era Ecumênica*. O projeto inicial previa seis volumes, a saber: i) Israel e a revelação; ii) O mundo da *pólis*; iii) Platão e Aristóteles; iv) Império e cristianismo; v) Os séculos protestantes; vi) A crise da civilização ocidental. Porém, somente os três primeiros foram concretizados. *A Era Ecumênica* veio a assumir uma forma pela qual a pesquisa voegeliniana expressou o impasse problemático, trazido pelas novas iluminações do autor diante das fontes. Para entendermos os contornos gerais dessa situação, é preciso ter à mão o surgimento de sua filosofia da consciência.

Em janeiro de 1958, Voegelin foi convidado a dirigir, na Universidade Ludwig-Maximilian, o novo Instituto de Ciências Políticas. Apesar dos trabalhos administrativos e de coordenação terem tomado bastante de seu tempo, sua investigação não deixou de mostrar resultados. É o que atesta o relevante número de ensaios publicados nessa fase. *Historiogênese* (1960), *O que é justo por natureza?* (1963), *O ser eterno no tempo* (1964), *O que é natureza?* (1965) e *O que é realidade política?* (1966) são alguns dos artigos que Voegelin escolheu para compor o livro *Anamnesis: Da teoria da história e da política* (2009). Este, por sua vez, mostra-se como sua principal publicação nesse período; *Anamnesis* mostra Voegelin preocupado com problemáticas sérias o bastante para postergarem o projeto inicial de *Ordem e História* e até mesmo realizar um profundo exame daquilo que foi previsto em 1956. Mendo Castro Henriques (2010, p. 85) resume as principais linhas de revisão:

1. As origens do Cristianismo revelavam-se muito mais complexas do que previsto no programa inicial.
2. A par de empreendimentos pragmáticos, os impérios ecumênicos possuíam uma pretensão espiritual.
3. A sequência Judaísmo, Cristianismo, Gnose é insuficiente para analisar a experiência ocidental.
4. Os símbolos filosóficos da experiência clássica de razão são paralelos aos símbolos pneumáticos do Cristianismo.
5. Pré-História Comparada têm novos materiais que exigem revisão das periodizações historiográficas. Numa palavra, a complexidade das configurações da história destituía de sentido o projeto de descrição linear das concepções de ordem.

Voegelin percebia a necessidade de uma filosofia da consciência que viesse a desenhar os contornos para uma filosofia política. Tal percepção motivou-o a perseverar nos estudos filosóficos, desde Viena.

Que o estado insatisfatório da ciência política – atolada em teorias neokantianas de conhecimento, métodos de valores relacionados, historicismo, institucionalismo descritivo e especulações ideológicas da história – só poderia ser superado por uma nova filosofia da consciência já era claro para mim nos anos de 1920 (VOEGELIN, 2009, p. 44).

Essas insuficiências instrumentais não tiveram solução definitiva em *Anamnesis*. Anteriormente, sua linguagem conceptual *compactação/diferenciação*, vista em *A Nova Ciência da Política* (1952) ultrapassava os bloqueios do historicismo. Trata-se de uma amostra de que sua investigação sempre esteve envolvida na tentativa de afastar o conhecimento de uma esfera orgânica temporal, de um certo relativismo, donde o conhecimento é visto como fruto de um tempo específico (ou até mesmo de um lugar específico). Por meio da compreensão histórica em que surgem diversos níveis de compactação e diferenciação, permanece um *continuum* de estrutura da realidade. A realidade que o homem do Antigo Oriente passou a experimentar é a mesma que o homem moderno experimenta (cf. Voegelin, 2007, p. 160). Tal perspectiva permite que se possa dialogar com os diversos documentos. Se hoje, ao se aproximar de um texto de Platão, ou ainda, ter a chance de acompanhar a leitura que Aristóteles faz de seu antigo mestre, houver uma abertura de luminosidade no leitor hodierno é porque subjaz uma configuração da realidade idêntica a todos. Voegelin, numa carta endereçada a Robert Heilman (22 de agosto de 1956), expressa tal perspectiva nos seguintes termos:

A ocupação com obras de arte, poesia, filosofia, imaginação mítica e assim por diante só tem sentido se é conduzida como uma inquirição sobre a natureza do homem. [...] é peculiar à natureza do homem que revele suas potencialidades historicamente. [...] há métodos de claridade e graus de abrangência na compreensão do homem de si mesmo e de sua posição no mundo. [...] O que pouco esbocei [...] é a base da interpretação histórica [...]. A base da interpretação histórica é a identidade da substância (a psique) no objeto e no sujeito da interpretação (VOEGELIN, p. 2009, 24).

Como se pode perceber, a filosofia da história que Voegelin preconizava a fim de constituir uma ciência política exige uma guinada para uma filosofia da consciência. Dessa forma, “a filosofia da consciência é a peça central de uma filosofia política” (VOEGELIN, 2009, p. 43).

Em todas as épocas, em todos os níveis de diferenciação, pressupõe-se a realidade total do homem presente; o que os distingue é o grau de consciência

presente. Ou seja, reconhecer a totalidade da realidade humana em diferentes períodos não significa que a compreensão do espírito humano de Shakespeare seja igual à compreensão de “mulheres de mantilha” do século XIX. Significa reconhecer que, sem esta presença humana simultânea e total, não poderia haver diálogo entre os séculos.

Sob o título de *historiogênesis*, o nosso filósofo procurou apontar para uma configuração comum entre a historiografia, a mitopoética e a especulação racional que, na escrita dos simbolistas antigos, gerenciava as conquistas relevantes das sociedades políticas como dignas de transmissão à posteridade. Nela, a tal configuração da história surge vinculada concretamente às sociedades políticas, ou seja, a experiência humana da ordem ganhou expressão na ordem dos impérios (cf. VOEGELIN, 2009, p. 153). Diante da descoberta teórica sobre a historiogênesis, Voegelin se depara com impasses que atingiam seus próprios resultados. Começavam a surgir elementos de autocritica, inexistentes (ou não tão transparentes) até então, que tornavam inviáveis o projeto inicial de *Ordem e História*, sob uma forma linear.

Tendo chegado à percepção de que os simbolismos historiogenéticos não são meras abstrações, mas estão ligadas à casos concretos, Voegelin via o risco de deturpar a realidade caso mantivesse o curso do programa original de *Ordem e História*. Nesse sentido, o problema ganhou um nível de complexidade imprescindível; uma simples linearidade do curso da ordem na história não fazia jus àquilo que surgia diante do símbolo da historiogênesis. De acordo com Mendo Castro Henriques (2010, p. 316):

Ora, uma teoria da história que queira acolher a novidade não deve submeter o futuro a uma sequência já projetada, que impede o irromper do novo. É a crítica da historiogênesis que prepara a descoberta da dimensão, na qual a consciência humana reconquista a temporalidade através da novidade.

Voegelin, em suas *Reflexões* (2014, p. 59), não esconde o problema/impasse, mas expõe-lo claramente:

quando concebi o programa ainda trabalhava na crença convencional de que a concepção de história como um curso significativo de eventos numa

linha reta de tempo era a grande realização de israelitas e cristãos, que foram favorecidos em sua criação pelos eventos revelatórios; enquanto os pagãos, privados como foram da revelação, jamais poderiam elevar-se acima da concepção de um tempo cíclico. Essa crença convencional teve que ser abandonada quando descobri que a construção unilinear da história, de uma origem divino-cósmica de ordem ao presente do autor, era uma forma simbólica desenvolvida por volta do terceiro milênio a.C. nos impérios do Antigo Oriente Próximo.

Anamnese é um claro exemplo do programa formativo de quem almeja a alcunha de filósofo: abarcar-se das fontes, absorver os dados, manter os problemas transparentes e comunicar, na medida do possível, os resultados (cf. VOEGELIN, 2007, p. 176). Indagar-se a respeito de um significado *na* história não é a mesma coisa que se servir de um modelo de conhecimento acerca de um objeto “externo”; o mero vislumbre desta temática já é parte do próprio “objeto” a ser conhecido, pois a história não é uma coisa, mas é uma consciência de acontecimentos elegidos por critérios, também estes trazidos à luz, de maneira a serem objetos de consideração. Em suma, os meros conceitos de coisa e essência, sujeito observador e objeto experimentável não aludem sequer à periferia desta questão. Voegelin reconhece a imprescindibilidade de uma constituição do ser que se sobressai. “A filosofia da consciência de Voegelin tenta demonstrar que o que se revela na história é a estrutura da consciência” (FEDERICI, 2011, p. 142).

A consciência é o centro luminoso que radia a ordem concreta da existência humana na sociedade e na história. Uma filosofia da política é empírica — no sentido preciso de uma inquirição das experiências que penetram, com sua ordem, toda a área da realidade que expressamos pelo símbolo “homem” (Voegelin, 2009, p. 44).

O cientista político que surge em *A Nova Ciência da Política* assume níveis mais altos em *Anamnese*. Oferece um cuidado mais atento à natureza do processo histórico que possibilitou o surgimento da realidade política moderna. A filosofia da consciência é como que um *upgrade* na formulação dos

contornos dos problemas enfrentados desde a década de 1930. Vimos que o ambiente acadêmico que formou o nosso jovem professor esteve insatisfeito com as ferramentas conceituais disponíveis. A empiricidade que Voegelin defende é o acesso direto às experiências humanas, tal qual registrada nos documentos, que engendram símbolos de ordem. Trata-se duma aplicação radical do que vem a ser conhecimento empírico: evidenciar as experiências reais que, num último momento, mostram-se como a substância humana e histórica. Analisar a consciência, portanto, envolve aprimorar a ferramenta do pesquisador, sua própria consciência a respeito dela mesma.

1.3.1 Hitler e os alemães (2008): As controvérsias a respeito de um problema experiencial

No verão de 1964, no Instituto de Ciências Políticas (Universidade Ludwig Maximilian), Voegelin proferiu uma série de conferências sob o título de “Hitler e os Alemães”. Seu maior objetivo era abrir um horizonte histórico que permitisse compreender as origens fundamentais da possibilidade de a sociedade alemã eleger Hitler ao poder a título de representante do povo alemão. É uma amostra do potencial da investigação filosófica como forma de diagnóstico para os problemas da desordem. Além disso, “as preleções sobre os nazistas demonstram como [...] a filosofia de Voegelin não estava separada da política, mas se dirigia às questões do âmago da ordem política contemporânea” (FEDERICI, 2011, p. 43).

Em geral, sua análise compartilha de muitas outras abordagens da época, mas são similaridades pontuais, uma vez que o método voegeliniano manifesto durante as conferências elucida a aplicabilidade da filosofia clássica às circunstâncias do século XX. Nele, Voegelin mostra distância de determinismos de todas as espécies. Para ele, o homem é portador de responsabilidade individual e qualquer abordagem teórica sobre o totalitarismo deve se deixar afetar por tal constatação. Por isso, a respeito da análise de Hannah Arendt, nosso filósofo sustenta que:

Circunstâncias e mudanças certamente exigem, embora não determinem, a resposta. O caráter de um homem, o alcance e intensidade de suas paixões,

o controle exercido por suas virtudes e sua liberdade espiritual entram como determinantes futuros. Se a conduta não é compreendida tal que a resposta de um homem à situação e tal que as variedades de resposta enraizadas em suas potencialidades de natureza humana, em vez de na situação propriamente dita, o processo histórico tornar-se-á um fluxo fechado em que todo cruzamento em um dado ponto do tempo será o determinante exaustivo do curso futuro (VOEGELIN, 2000, p. 20).

Por esta via, Voegelin manterá a atenção na inércia de personalidades individuais que, nos anos 20 e 30, tiveram responsabilidade de assumir a liderança frente a ascensão da ideologia nazista. No entanto, o espaço público foi tomado por fundamentalistas e iletrados espirituais. Em várias áreas, a sociedade civil viu-se limitada a um viés dogmático e carregado de tabus onde a esfera espiritual estava subjugada aos ditames de uma ciência “concreta/experimental”. As experiências transcendentais não possuíam legitimidade e estavam deslocadas para o que, ainda convencionalmente, é chamado “juízo de valor”. Nesse sentido, afirma que “a verdadeira linha divisória da crise contemporânea não corre entre liberais e totalitários, mas entre religioso e transcendentalistas filosóficos, por um lado, e liberais e sectaristas imanentistas totalitários do outro lado” (VOEGELIN, 2000, p. 22).

O método empregado por Voegelin nessas preleções é, na verdade, aquilo que foi designado por *interpretação noética*. Trata-se da *noese*, isto é, do caminho empregado pela consciência que busca alcançar uma diferenciação diante do que é posto pela sociedade. A interpretação noética distancia-se dos aparelhos conceituais/institucionais, donde a sociedade se auto justifica para, apropriando-se das ferramentas conceituais da filosofia, obter uma posição transcendente.

Tal interpretação, por outro lado, não se encontra numa posição simples, estipulada pela relação sujeito-objeto, mas torna-se consciente de si para si mesma. O homem que a realiza não está fora da realidade política, mas oferece resistência. Encontra-se na posição difícil de ver-se numa tensão que move a autointerpretação da sociedade para um caminho desfigurador. Ou seja, aquele que realiza a *noese* quer, na verdade, obter um aumento no processo

de iluminação. Nesse sentido, afirma Voegelin (2009, p. 44), “a consciência é o centro luminoso que radia a ordem concreta da existência humana na sociedade e na história”.

A título de introdução, em *Hitler e os alemães* (2007), Voegelin esclarece que:

Uma preleção desse tipo não pode ser sistematicamente construída. Ao contrário, temos de começar com experiências políticas específicas, então analisá-las e extrapolar para um ponto em que cheguemos aos problemas científicos. Ou encontrarmos categorias de uma interpretação racional da política que deves dominar, a fim de poderdes julgar os eventos políticos que se vos deparam diariamente. [...] Por consequência, surgirá uma contínua influência recíproca entre a informação factual e o recurso às experiências, que vós todos tendes, e essas extrapolações (VOEGELIN, 2007, p. 74).

Trata-se, portanto, da empiricidade voegeliniana, da busca pela realidade expressa pela palavra “homem”. Mendo Castro Henriques (2009, p. 64), ao comentar sobre a participação do homem na realidade, afirma que “o importante é que a criação dos símbolos da ordem — não dependentes de uma linguagem conceptual — mostra que o ser humano participa naturalmente na realidade, e a sua forma de participar na realidade é acrescentar a dimensão da consciência”.

Entende-se, por meio dessa colocação, que o intento de Voegelin é realizar uma anamnese do que estava latente na sociedade alemã, vinte anos após os eventos da década de 40. Tal anamnese, provocada por uma inteligência noética, é um evento que emerge suscitando forma linguística, no cumprimento de mediar o homem com a realidade.

Há, por outro lado, um caminho mais fácil. Pode-se simplesmente elencar princípios gerais populares (lugares-comuns) e, por meio deles, caracterizar a realidade externa ao observador posicionado em uma ilha desvinculada da área pretendida, tal como ocorre nas ciências naturais. Um espectador “independente” da situação não desempenha a perspectiva da participação. A participação no ser é o todo da existência humana e essa perspectiva não pode ser prescindida, sob o risco de perder luminosidade. Analisar a realidade política

“de fora” seria o mesmo que assumir o inconveniente modelo relacional sujeito-objeto que, segundo Mendo Castro, gera inúmeros equívocos.

Enquanto o pensar for reduzido à produção de ideias acerca de uma realidade exterior ao sujeito, não é possível conceber a participação da consciência no ser, que através dela se manifesta. Enquanto a realidade for reduzida à soma de fatos, os conceitos surgirão como abstrações sem luminosidade própria e cuja validade depende da vontade. Se a realidade política for reduzida à área de exterioridade em que ocorre a luta pelo poder entre sujeitos, desaparece a liberdade prática e a possibilidade teórica de introduzir critérios universais de verdade, justiça e bem comum, independentes do arbítrio e do consenso (HENRIQUES, 2010, p. 395)

1.3.1.1 “A anatomia do ditador”: um retrato do acadêmico iletrado

Percy Schramm (1894-1970) foi um dos escolhidos por Voegelin para adentrar no ambiente acadêmico alemão. Por meio de sua introdução ao livro *Conversas de mesa de Hitler* (Henry Picker), publicada em forma de artigos à revista *Der Spiegel*, o historiador gerou enorme repercussão. Seu estilo, sua metodologia, o alcance registrado em sua maneira de caracterizar Adolf Hitler marca o tom com o qual Voegelin (2019, p. 24ss), no ensaio *A universidade alemã e a ordem da sociedade alemã*, apontou um mal-estar no corpo discente, fruto da dissociação entre o reino do espírito e do intelecto e a historiografia do período pós-guerra. Das reações à peça de Schramm, Voegelin escolhe Albert Wucher, que desdenha da posição escolhida por Schramm em buscar citar “fatos úteis”, como a cor dos olhos de Hitler, e desconsiderar aquilo que já se tinha produzido até então. Nas palavras de Schramm: “Refreei-me de modo deliberado em lidar completamente com a literatura existente ou em questionar testemunhas sobreviventes (...). Resisti ainda mais à tentativa de ousar fazer uma interpretação psicológica” (cf. VOEGELIN, 2007, p. 77). Wucher também retratou a atmosfera intelectual do Congresso de Liberdade Cultural, onde além de Schramm, outras figuras acadêmicas se avolumaram na tentativa de responder às caracterizações do ditador. Nessa descrição, cujo título é “Hi-

Hitler, um álibi para os alemães?”, o autor mostra a necessária correlação entre Hitler e o povo alemão. Onde houver qualquer dissociação entre as duas partes, a insuficiência da análise será gritante. Segue o trecho destacado por Voegelin, a respeito da discussão ocorrido no Congresso:

A discussão organizada pelo Congresso de Liberdade Cultural escolheu por tema “Hitler como álibi”. Então essa não foi, de fato, uma formulação particular da questão feita por Schramm, mas o problema mais geral, se Hitler deve ser entendido como um “acidente”, como uma personalidade demoníaca e excepcional, que nos tira a responsabilidade e em quem podemos depositar toda a culpa. [...]. Apenas indiretamente se tratou do cerne do problema: um quadro que não dá importância a Hitler, de que Schramm é acusado, não contribui muito para esses desentendimentos? Para ver Hitler corretamente, não temos de distinguir entre coisas desimportantes nele (por exemplo, a observação de Schramm de que Hitler se barbeava e raramente se cortava) e características importantes? Não temos de começar com as qualidades centrais para não acabar superestimando numerosas trivialidades? [Como Krausnick então disse:] “A disposição do povo alemão para com Hitler é mais importante do que o próprio Hitler”. [...] Finalmente, a objeção do moderador, dr. Hupka, quanto a ter sido Hitler realmente tão misterioso que valeria a pena tamanho estardalhaço acerca disso hoje. Seria suficiente redescobrir Hitler como ele se apresentou então. De qualquer modo, se Hitler fosse considerado meramente como uma figura histórica, então, inevitavelmente, não se lhe daria importância. Essa foi a mais profunda e a mais grave crítica a que Schramm chegou. Mas mesmo isso foi o suficiente para provocar uma vaia de desprezo no salão. O brandamente atacado [Schramm] fez pouco das objeções. Brandiu seu livro e chamou-o de um trabalho erudito. Entre eruditos, no entanto, é comum que primeiro se leia inteiramente um livro tal. Críticos que o acusaram de transformar Hitler num “pequeno burguês” não o leram de fato. Se o tivessem feito, teriam sabido que “esse Hitler poderia disfarçar-se”, poderia ser bom com as crianças e poderia fascinar todo tipo de pessoas. Ele “não era um idiota”. [Besson disse isso na discussão.] Esta seria [temos aqui a Síndrome de Buttermelcher novamente] uma observação “atemorizante” para o povo alemão, disse Schramm, que teria seguido um idiota. [Agora Wucher acerca disso:]

A observação que de repente saiu do erudito imediatamente iluminou o porquê de circularem tantos falsos julgamentos de Hitler, o porquê de, depois de 1945, ele ter sido pela primeira vez totalmente demonizado. Seria, interveio Krausnick, na verdade mais doloroso para o povo ter sido guiado por um “idiota” do que por um criminoso. O retrato de Schramm oferece uma saída [dando a documentação exata de fatos irrelevantes]. (...) No final, a discussão levou a conselhos para a geração mais jovem. Schramm quer “impregná-los” completamente ou “vaciná-los” e acredita que, para conseguí-lo, “nunca se pode contemplar suficientemente Hitler”. Gisevius [respondeu] que não haveria melhor meio para nós de evitar que aconteça um “possível retorno de um Hitler” do que “chegar a um acordo com o Hitler alemão”. O que é fundamentalmente ruim em todos os debates deste tipo é que não chegamos de maneira nenhuma a compreender o homem de Braunau, este homem de carne e osso. “Com os nazistas, foi um caso de humano demoníaco” (VOEGELIN, 2007, p. 82ss).

Essa passagem revela a máscara de obscuridade desenhada pelos “especialistas” a respeito de Hitler. Além disso, Besson sintetiza, apesar da generalidade, o foco trazido por Voegelin: como um povo pôde ter sido liderado por um “idiota”? Sobre a temática do álibi, Karl Kraus tem notas pertinentes a isso. Hitler não foi um acidente, sua ascensão foi permitida graças a um ambiente social deplorável, onde a farsa era acolhida sob os auspícios da população. Sobre um caso de contrapropaganda montada, Voegelin retoma uma transmissão de rádio, onde:

[...] a direção não era sempre um completo sucesso e algumas vezes a resposta tinha de ser produzida à força, de tal maneira que se podia ouvir a instrução sendo dada. No último diálogo pôde ser detectada uma falha, seguida por uma terrível interrupção do som, não causada pelas ondas de rádio, e depois disso uma gaguejada do entrevistador, [...] Aquele prisioneiro desafortunado, quando perguntado se fora maltratado, como a propaganda mentirosa afirmara, tinha desabafado em palavras soluçantes: “Não, ninguém me decepou as orelhas – mas minha existência foi aniquilada”. A conversa informal pareceu subitamente interrompida (VOEGELIN, 2007, p. 127).

Uma propaganda que, ao refutar o horror, provocava horror. Em outros casos, situações psicologicamente complexas apresentadas revelam a desordem na qual a população sofria. Dela, a questão da “honestidade” é eclipsada: “acreditai em nós, *essa falta de compreensão que nossas medidas* algumas vezes encontram *nos entristecem a todos*” (VOEGELIN, 2007, p. 127). Dessa forma, no ano de 1933, permanecem registros de distúrbios de personalidade gritantes na esfera pública alemã. Hitler, nessas circunstâncias, não pode ser considerado um acidente.

Estupidez, ignorância, iletrado, preguiça, inércia, decadência de diferentes tipos e assim por diante são forças eminentemente importantes no processo social, e temos de usar essas expressões para descrevermos as estruturas dos processos sociais que são determinados precisamente por esses fatores (VOEGELIN, 2007, p. 132).

Schramm (2007, p. 150) inicia sua peça com a afirmação de que “o conteúdo das *Conversas de mesa* bruxuleia tão forte que não é possível exauri-lo”. Tem-se aqui não só uma metáfora confusa, mas uma apresentação programática do caminho a ser percorrido por Schramm. Voegelin sinaliza vícios estilísticos que percorrem toda a introdução: advérbios em demasia, adjetivações constantes e gratuitas que não dizem nada... “Quem quer que, despreparado, se ponha a ler as *Conversas de mesa* ficará horrorizado...” (SCHRAMM, 2007, p. 150). Apesar disso, Schramm escolhe, em dois momentos, falar sobre Hitler. No primeiro momento, Schramm escolhe testemunhos de pessoas que estiveram no círculo íntimo da pessoa de Hitler: Almirante Raeder e General Jodl. Os dois, cada um ao seu modo, revelam que a pessoa de ser Hitler era um enigma. De que “esse evento único não pode ser compreendido em termos de concepções tradicionais e categorias morais” (SCHRAMM, 2007, p. 155). Sua posição é arbitrária, indigna de uma pessoa letrada. No entanto, Schramm mostra-se capaz de, ao recolher certos testemunhos, identificar uma aparência de existência poderosa, mas não passa disso, uma vez que, ao se tratar de autoridade, Voegelin reúne três elementos que podem fundamentar a figura da autoridade (poder, razão, revelação/espírito). Hitler não fazia o papel de representar a razão e o espírito. Pelo

contrário, excluía toda e qualquer pessoa de seu convívio ao menor sinal de que aquela pessoa fosse resistente à sua sedução. Raeder e Jodl não detinham estatura humana para reconhecer a mediocridade da personalidade de Hitler, por isso o espanto e a “reverência”. Helmut Greiner, secretário do Comando Supremo da Wehrmacht (1939-1943), por outro lado, afirmava que:

as exposições [de Hitler], que sempre tinham algo de preleções, frequentemente tinham um efeito espantoso porque ele reduzia problemas difíceis de todas as áreas do conhecimento a fatos simples básicos e, então, à primeira vista, os resolvia de uma maneira muito clara. [...] isso era um sinal especial de seu gênio. [...] [seu círculo íntimo] que normalmente competia entre si em todas as ocasiões no pior tipo de lambe-botismo (Voegelin, 2007, p. 160).

Tal representatividade de poder, desprovido de autoridade moral, mostra a dificuldade da sociedade alemã, vinte anos depois, ainda sofrer resistência às implicações disso. A Síndrome de Buttermelcher é um sinal evidente dessa condição. Inúmeras cartas foram enviadas à *Der Spiegel*, nelas via-se o descontentamento para com a peça de Schramm. Nelas havia a incapacidade de se chegar às conclusões como essa a qual Voegelin retira. “Não creio que o povo alemão seja feito de milhões de imbecis”. Outro pontua: “Os nacional-socialistas não consistiam só em trabalhadores primitivos” (2007, p. 78ss).

Hitler, por sua vez, ficava surpreso com o sucesso que tinha. Nisso, Voegelin aponta para o desprezo que o ditador nutria pelos tipos que se deixavam influenciar. Para tais pessoas, Voegelin resolve tratar sob a expressão “ralé” que, em termos significativos, corresponde à perda de humanidade, referida por Hesíodo e Aristóteles. Marca um estrato social que não exerce a *nous*, nem suporta ouvir quem a exerça. São estúpidos, por assim dizer. Neste caso específico alemão, eles não estão limitados a uma camada social, mas mostram-se em todas elas. É a assunção dessa “ralé” ao nível de elite que proporciona ambiente propício para tipos políticos como Hitler.

Por último, além de outras investidas, é destacada a “arte de ler” de Hitler. Tendo em vista que, nesse momento, está-se a discutir uma peça acadêmica, tal ponto da análise merece destaque.

Certamente teria sido concebível [*de novo este estranho começo*] para um homem de hábitos de leitura tão onívoros que convidasse figuras reconhecidas da vida intelectual alemã para ouvi-los ou fazê-los compartilhar seus pontos de vista com ele. Mas Hitler simplesmente não confiava nos outros [...] O conhecimento de Hitler, então, baseado na sua boa memória e leitura assídua, era notavelmente extenso, mas retinha um caráter fortuito e arbitrário como resultado de ele ser necessariamente autodidata [*Por favor, tomai sempre nota dos advérbios e adjetivos de Schramm! Por que ser autodidata era “por necessidade” ninguém sabe tampouco [...]*]. No final, da altura de seu poder, sua mente se tornou completamente rígida, porque estava convencido de que, sabia todas as matérias intelectuais e outras” (VOEGELIN, 2007, p. 184).

Voegelin lança mão do próprio testemunho de Hitler. Em *Mein Kampf*, em “A arte de ler”, Hitler detalha um procedimento próprio de leitura, no qual a seletividade descortina qualquer chance de obscuridade, tal como Schramm afirmou. Citando Hitler sobre como ocorre a leitura, na maioria das pessoas, é dito que:

Falta-lhes a arte de peneirar o que é valioso para elas, num livro, do que é sem valor, de guardar o primeiro em suas cabeças para sempre e, se possível, nem mesmo ver o resto [...]. Deve ser primeiramente para preencher o arcabouço constituído em todos pelos seus talentos e habilidades. [...*Então, talentos e habilidades são pressupostos. O livro preenche este arcabouço; nada será aprendido.*] Além disso, tem de fornecer as ferramentas e os materiais de construção [*então, puramente instrumental*] de que o indivíduo precisa para o trabalho de sua vida [...] é essencial que o conteúdo do que se lê a qualquer tempo não deve ser levado na memória para ser armazenado na ordem do livro ou na sequência dos livros, mas, como a pedra de um mosaico, deve encaixar-se na visão de mundo geral em seu lugar próprio e, assim, ser útil na formação dessa visão na cabeça do leitor (VOEGELIN, 2007, p. 185).

Tal procedimento não é concebido de modo gratuito, pois, mais adiante, sua metodologia é explicitamente elaborada tendo em vista ganhar do oponente, na chance de defender sua visão. “Esse é o exemplo perfeito de um imbecil indecoroso e arrogante que foi, no entanto, produzido pelo mundo acadêmico alemão

no final do século XIX” (VOEGELIN, 2007, p. 187). Nesse momento, Voegelin, utilizando as palavras do próprio Hitler, confirma a completa ignorância e desprezibilidade mantida pelo ditador, representando toda uma gama social, pois sua figura detinha respaldo perante a “ralé”. Além disso, Voegelin identifica similaridades entre a atitude espiritual de Hitler e de Schramm, ao identificar uma presença de certa atmosfera pequeno-burguesa que visa impressionar o interlocutor com a prática de virtudes mesquinhas e secundárias, sobretudo na área intelectual.

Hitler entende Heráclito tão mal como Schramm entende Darwin. Schramm não leu nada, portanto diz tolices descaradamente, apresenta falsas asserções e as garatuja. Tudo é falso. Esse paralelismo pode ser encontrado na arrogância de homens incapazes de educação, que não conseguem sequer ler um livro. Aqui está o problema da burguesia alemã, que Hitler compartilha com Schramm e que não é algo do passado, nem apenas limitado a Haeckel, nem a Hitler, mas que no ano de 1964 pode ser ainda encontrado em Schramm – exatamente a mesma história (VOEGELIN, 2007, p. 194).

Outra similaridade é o fenômeno pneumopatológico. Tanto Schramm como Hitler caminham em uma *segunda realidade*, perdem-se em suas próprias abstrações e já não possuem contato com a realidade. Para Percy Schramm, Hitler é um enigma; mesmo assim, resolve traçar sua anatomia usando lugares-comuns, como temeroso, satânico, infernal, demoníaco (VOEGELIN, 2007, p. 198). Diante disso, Voegelin apresenta Alan Bullock como a contraparte da peça de Schramm. Nele, vê-se um vocabulário mais preciso para lidar com a pessoa de Hitler:

A ligação entre as diferentes faces do caráter de Hitler foi sua capacidade extraordinária para a autodramatização [...]. Hitler se atirava numa paixão, que permitia a ele derrotar toda a oposição, e lhe dava o poder motivador para forçar sua vontade aos outros [...]. Hitler, na verdade, era um ator consumado, com a facilidade (...) do ator para absorver-se a si mesmo num papel e convencer-se da verdade do que estava dizendo no momento em que o dizia (VOEGELIN, 2007, p. 200).

1.3.1.2 A questão das igrejas cristãs (católicas e protestantes)

Depois do abismo acadêmico, Voegelin desce às profundezas do ambiente eclesiástico alemão. Tal movimento é justificado pela observação de que a pessoa política que está imbricada na questão de Hitler e os alemães é a mesma pessoa que professa a fé cristã. Portanto, a dicotomia costumeira de Igreja-Estado não merece atenção, porque justamente essa visão viciada leva a nublar a realidade política. Sobre essa identidade entre o povo alemão e o povo eclesial, diz Voegelin (2007, p. 208ss):

Essa identidade será disfarçada pela persistência dos lugares-comuns das instituições quando falamos de Igreja-Estado, porque assim disfarçamos o fato humano e político de que a Igreja representa a ordem espiritual do homem em direção à Deus. [...] como seres humanos, faz parte da constituição deles serem orientados transcendentemente. [...], entretanto, se falamos de lugares-comuns de Igreja e Estado, pareceria que duas sociedades diferentes são opostas uma à outra aqui...

Assim sendo, a análise precisa evidenciar a natureza da participação eclesial na corrupção moral trazida pela sociedade alemã, especificamente. Sabe-se do fracasso da democracia, tal como ocorreu sob a República de Weimar, onde a desintegração na esfera temporal da ordem social possibilitou a chegada do Terceiro Reich e deixou a responsabilidade de representação humana para a Igreja. São diversas as razões que levaram a Igreja a fracassar nessa tarefa.

No caso específico da Alemanha, a perda da realidade, por parte do clero, deu-se, em um primeiro momento, pela desvalorização da filosofia. A Igreja alemã não foi a única responsável por isso. Alhures, Voegelin chamou a universidade alemã de cortina de ferro que impediu o contato com a realidade espiritual, tal como foi legado pela imagem do homem na filosofia platônico-aristotélica, da ética clássica (VOEGELIN, 2019, p. 54). Teologicamente, a situação também não é favorável. A ideologia nacionalista do *Völkisch* já penetrara nas faculdades, tornando as fontes teológicas mero instrumentos da ideologia nazista. Outro elemento dessa condição patológica deu-se na ignorância

da natureza dos movimentos políticos. “Característica da Alemanha foi que o contato com a realidade temporal da política não se estabeleceu pelo humanismo, Renascença, Direito Natural e iluminismo, mas pelo romantismo alemão e pela tagarelice irresponsável acerca do *Volkstum* desde Friedrich Ludwig Jahn” (VOEGELIN, 2007, p. 211).

Não só a ausência de interesse pela humanidade, mas, mesmo após os eventos da guerra, figuras importantes, nesse caso, da Católica (bispo Johann Neuhäusler), omitiram e/ou falsearam documentos eclesiásticos onde se vê a inércia da Igreja em oferecer uma defesa da dignidade humana. Pelo contrário, a sagrada voz da Igreja desaprovava qualquer comportamento ilegal e/ou subversivo (VOEGELIN, 2007, 213). Citando o historiador Guenter Lewy, Voegelin conclui que:

Não há razão, é claro, para excepcionar a crítica à Igreja Católica. Os católicos alemães eram parte de um meio que, com algumas exceções notáveis, não dispunha de um nível suficiente de requinte político e retaguarda moral para ver através dos lemas patrióticos do regime de Hitler. Mas espalhou-se uma lenda [*a que estou discutindo agora*] de resistência da parte da Igreja (...) que precisa urgentemente de um corretivo histórico. O fato é, como o historiador católico Friedrich Heer bem disse, “que a resistência cristã a Hitler durante o Terceiro Reich desde o começo teve o caráter do excepcional, (...) do indesejável (...) Em 1945 a situação era tão crítica que apenas uma tentativa gigantesca de ocultação foi considerada capaz de salvar e restaurar a face da cristandade oficial na Alemanha (VOEGELIN, 2007, p. 215).

Do lado evangélico, admitiu-se como conceito a falácia do *Völkisch* nacionalista. Não somente isso, mas, pelo fato de a interpretação bíblica ser livre, tem-se desde o “Kristo”, Salvador da Alemanha, como nova humanidade, até o combate à mistura de raças, pois Deus depositou na raça, *Volkstum*, os dons da lei de Deus (VOEGELIN, 2007, p. 217ss). Essa era a média da teologia, uma vez que:

essa direção moderada dentro do movimento religioso tinha muitos pontos de contato com a média da teologia prevalecente [...], porque aqui também

— como subproduto da renascença-luterana — aparecera uma alta apreciação teológica do próprio *Volkstum* como berço da Reforma, e a transfiguração da história alemã quase que na história da salvação (VOEGELIN, 2007, p. 218ss).

A situação ficou crítica quando a legislação bateu às portas da Igreja. Com a Lei para a Restauração do Serviço Público (7 de abril de 1933), os clérigos viram-se obrigados a tomar uma decisão, pois o parágrafo ariano aplicava-se também à Igreja, considerada como instituição estatal. As discussões alcançaram as faculdades de teologia e tornaram-se translúcidas, pelo menos, na sua face ideológica. Termos como “estrutura *völkisch*-histórica”, “igrejidade”, “judidade”, “alemanidade”, “situação histórico-biológica” são mais do que indícios de que algo estava putrefato na intelectualidade alemã (VOEGELIN, 2007, p. 222ss).

Do lado católico, Voegelin não poupa críticas. Reconhece, por sua vez, que, devido à maior absorção de fontes filosóficas e herança patrística, as questões envolvendo a humanidade são postas sob um prisma diferenciado (VOEGELIN, 2007, p. 244). Nem por isso, deixaram de ser opacas e, portanto, negligentes. Certo pragmatismo tomou conta de grande parte do clero, havendo pouco espaço para divergências. Uma delas, o arcebispo Galen, proferiu, em 1941:

[...] Nossos soldados lutarão e morrerão pela Alemanha, mas não por aqueles que (...) desgraçam o nome alemão diante de Deus e do homem. [*Então, ele já era um pouco mais corajoso*] (...) contra o inimigo de nosso meio [(...) *nacional-socialismo*] que nos tortura e nos bate, não podemos lutar com armas e aí resta apenas uma arma: perseverança obstinada, tenaz e forte” (VOEGELIN, 2007, p. 254).

Tal resistência não tinha perspectivas maiores. Galen não encorajava um enfrentamento armado (“Nós, cristãos, não fazemos nenhuma revolução”).

Ainda em 1964 (ano das preleções de Voegelin), não havia clareza sobre os meandros da concordata (*Reichskonkordat*) e que, neste ponto, restaria aguardar. Porém, foi crucial para alimentar um desejo de colaboração por parte

dos prelados para com o novo governo nazista. A “ingenuidade” saiu cara, pois a previsão de proteção da religiosidade católica esteve condicionada à garantia de que estivessem “de acordo com a lei”, de acordo com o Reich.

Certa ambivalência percorreu todo o processo entre a Alemanha nazista e a Igreja Católica alemã. Houve combate às facetas mitológicas-esotéricas de Rosenberg (*Mythos de 20*), e até mesmo quem buscasse, assimilando traços do nacional-socialismo, adaptar-se às novas condições culturais (“Jesus é nosso *Führer*”; “*Heil, Bispo*”) (Voegelin, 2007, p. 246). Esses fatos curiosos não eliminam a centralidade do foco de Voegelin: a Igreja Católica falhou em representar a humanidade perante o nacional-socialismo, o “problema é que o homem se torna completamente insignificante em comparação com sua qualidade de membro de um grupo de interesse” (VOEGELIN, 2007, p. 247).

Diante da questão da raça, tem-se à mão o artigo *Raça*, do arcebispo Gröeber:

Todos os povos têm a responsabilidade por sua existência de sucesso, e a entrada de um sangue inteiramente estrangeiro sempre representará um risco para uma nacionalidade que provou seu valor histórico. Por isso, a nenhum povo pode ser negado o direito de manter imperturbável sua linhagem racial prévia e estabelecer garantias para esse propósito. A religião cristã exige apenas que os meios empregados não ofendam a lei moral e a justiça natural (VOEGELIN, 2007, p. 248).

Outro ponto apontado por Voegelin foi o comportamento ambíguo do cardeal Faulhaber que, ao defender o Antigo Testamento, fez questão de não deixar dúvidas da sua intenção em não se referir aos judeus (VOEGELIN, 2007, p. 249ss).

Faulhaber fez seu secretário escrever uma carta, largamente divulgada, à organização judaica, protestando contra “o uso de seu nome por uma conferência que pede o boicote comercial da Alemanha, ou seja, guerra econômica [...] em seus sermões do Advento do ano anterior defendeu o Antigo Testamento dos Filhos de Israel, mas não tomou posição quanto à questão judaica de hoje” (VOEGELIN, 2007, p. 250).

Mesmo assim, não se sentiu impedido, o cardeal, de, pelo menos, providenciar um caminhão para o rabino chefe de Munique para a retirada dos objetos religiosos da sinagoga, antes de sua demolição. Tratava-se da *Kristallnacht* (1938). Em quase todos os casos de objetores de consciência, clérigos pressionavam a estes que manifestassem fidelidade ao Reich e não mais recusassem o serviço militar (VOEGELIN, 2007, p. 253). Era como disse o cardeal Faulhaber: “Sentimo-nos ofendidos por causa desse questionamento de nossa lealdade ao Estado” (VOEGELIN, 2007, p. 254).

O ponto fulcral da crítica voegeliniana à Igreja Católica está na observação da falha, por parte desta, em definir os parâmetros de sua posição como representante da humanidade. A título de ilustração, Voegelin expõe o esforço de Karl Rahner em ir além das fórmulas doutrinárias de Pio XII (cf. Encíclica *Mystici Corporis*), na qual vê-se séria contração da qualidade de membro do *corpus mysticum*, limitando-se aos contornos sacramentais. Para Voegelin, Rahner não vai muito além do que Tomás de Aquino expôs ao falar sobre o *corpus mysticum* ser composto por membros, tanto em ato como em potência. Sua contribuição é sutil, mas sinaliza o descompasso da teologia diante das ciências seculares: “ser um seguidor de Cristo não é apenas um problema individual de aceitação pessoal da palavra, ou algo assim, mas, como discretamente expressou, tem um caráter ‘quase sacramental’” (VOEGELIN, 2007, p. 277). Mesmo àquela altura, 1964, qualquer estudioso envolvido em ciência das religiões saberia reconhecer que sempre existiram sacramentos que representassem a “presença sob Deus” e de que esta constatação é, de todo modo, compatível com a teologia tomística de Cristo como a cabeça de todos os homens (cf. *Summa*, III, q. 8, a.3). Não deixa de ser significativo (apesar de Voegelin não ter explicitado este ponto específico) observar que tal texto do Aquinate não ter sido mencionado em *Mystici Corporis*. Em 1943, durante a Guerra, a Igreja Católica esteve envolvida demasiadamente nas amálgamas de interesses institucionais, ao invés de melhor representar a humanidade.

1.3.1.3 A questão do “Estado de Direito”, o *Rechtsstaat*

Em um último momento de seus escritos, Voegelin desce ao campo do Direito. A problemática de “Hitler e os alemães” perfaz diversas áreas da

sociedade. A do Direito não é independente da sociedade, mas está intrinsecamente ligada a esta. A fim de explicar essa relação, Voegelin reflete por meio da seguinte indagação:

Como se pode lidar com elas [série de coisas criminosas] numa ordem de Direito público que não consegue classificar esses crimes como crimes, pela boa razão de que todo o Direito penal sempre pressupõe que a sociedade como um todo esteja intacta? Se a sociedade como um todo comete crimes, não há, na verdade, ninguém que possa ser advogado criminalista, porque ele mesmo teria participado desse crime e do comportamento criminoso. Então aqui está o fim desse *Rechtsstaat* (VOEGELIN, 2007, p. 295).

Por meio de diversos exemplos, onde julgamentos explicitamente revelam o nível de cumplicidade para com o estado de degradação moral e social na qual a sociedade alemã se encontrava, Voegelin enfatiza que o que importa para a ciência política é a condição moral da sociedade e não construções legais (VOEGELIN, 2007, p. 299). Para que isso torne-se evidente, o conceito de *Rechtsstaat* é esmiuçado e, por meio dessa clarificação, emerge a constatação de meras construções jurídicas nada mais do que pressuposição duma sociedade intacta. Isso, dito de outra maneira, significa que:

Então, se a sociedade funciona espontaneamente, não são necessárias leis que protejam os direitos fundamentais. Que tais leis sejam formuladas de algum modo sempre indica que já existe um sério estado de degeneração que tais formulações pretendem evitar. Pois, acima de tudo, quando se formula claramente que elas não podem ser mudadas, talvez seja mais difícil mudá-las do que se nada estivesse escrito ali (VOEGELIN, 2007, p. 299).

Historicamente, a medida de um sistema legal fechado começa tendo Jean Bodin na ponta da linha. Dessa maneira, Voegelin elenca uma série de motivos políticos para tal fato. Um deles, a eliminação de entraves competitivos da figura da autoridade real, já que no modelo hierárquico bodiniano o príncipe soberano detinha exclusividade na decretação de leis. Ressalta-se que tal eliminação é tanto externa como interna, o que denota, mais uma vez, o fator político (VOEGELIN, 2007, 291ss).

Especificamente no caso alemão, uma nova característica tomou forma, o advento da nova soberania popular. No século XVIII, tendo a burguesia alcançado relevância econômica, passou-se a se considerar que a administração estivesse sob os parâmetros da lei. “Então, uma cidadania liberal espera que as leis sejam obrigatórias e que a administração não tenha nenhum escopo fora das leis” (VOEGELIN, 2007, p. 292). Surge a figura do Legislativo que, representando o povo, salvaria a administração da arbitrariedade do soberano. Numa fase posterior, a legislação não pode ficar confinada ao Legislativo. Inseriu-se uma tripartição de poderes — três poderes — no qual previa-se um equilíbrio, de modo que nenhum faria leis em dissonância com o outro.

Nada disso soluciona o principal, isto é, o conteúdo das leis. Na verdade, todo o esquema nubla a realidade. Assim, Voegelin descreve o imbróglio:

É uma questão de coisas completamente diferentes: a eliminação de todos os enclaves legais independentes dentro do Estado; então, o controle da administração por um legislativo que, de novo, é escolhido por um parlamento na base do princípio da soberania popular; e finalmente o princípio da separação de poderes. Temos expressões para todas essas coisas, e não há absolutamente nenhuma razão para chamar a nenhuma parte delas ou a elas todas juntas um *Rechtsstaat*. Em ciência, podemos dispensar a expressão *Rechtsstaat*. Ela apenas esconde o problema com que estamos preocupados aqui: o funcionamento de uma ordem legal como uma ordem legal (VOEGELIN, 2007, p. 294).

Acrescente-se a tudo isso o dado de que, no final do século XIX, identificou-se, na jurisprudência alemã, a identidade entre lei positiva e o conteúdo da lei decretada. Não há espaço para a criatividade legal, como no modelo anglo-saxônico. “Este é o cerne da questão. A lei é posta diante deles [juristas] e, então, é aplicada” (VOEGELIN, 2007, p. 288). De todo modo, a explicação de Voegelin para o conceito do *Rechtsstaat* não é defini-lo, mas trazê-lo de volta à realidade, e a realidade encontra-se nas pessoas; é na personalidade dos seres humanos que a lei adquire forma (VOEGELIN, 2007, p. 288ss).

Tal personalidade, quando degenerada, assume formas prejudiciais à ordem da sociedade. Através do estudo *Im Namen des deutschen Volkes* [Em nome do povo alemão] de Langsbein (1963), Voegelin enumera situações onde a ordem social transparece a desumanização e total perda do senso moral:

Hitler e seus asseclas no topo da liderança do Estado do Terceiro Reich eram assassinos no sentido da lei penal, válida mesmo naquela época. Não causou problemas nem àqueles que deram as ordens para matar nem aos que as receberam e cumpriram que lhes estivessem sendo dadas ordens sem nenhuma base legal (VOEGELIN, 2007, p. 300).

A situação descrita acima deu-se no caso do julgamento do pelotão *Einsatzgruppen*³, em Ulm. A consciência das pessoas não fazia distinção entre legalidade e ilegalidade; na verdade, isso não tinha relevância. Para os perpetradores de tais assassinios de massa, a “necessidade histórica” pavimentava qualquer atividade que fosse precisa para a constituição do Reich. Isso não está longe da mesma consciência presente em expressões, ainda em voga, como “escrever a história”, “fazer história”⁴. “Quem quer que seja um tipo degenerado tem necessidades históricas” (VOEGELIN, 2007, p. 302).

A corte foi além da mera constatação da inabilidade moral dos acusados. No mesmo caso dos *Einsatzgruppen*, decidiu-se que os verdadeiros agentes foram Hitler, Himmler e Heydrich; que os acusados seriam punidos, apenas, por ajuda e cumplicidade.

Aqui tendes uma alternativa muito interessante para o judiciário alemão. Se alguém cometeu, ele próprio, fisicamente um assassinio, estava ajudando e

³ Grupos de pelotão orientados para cumprimento das políticas ideológicas do Terceiro Reich. Seus líderes eram homens do Serviço de Segurança e da Polícia de Segurança, bem-educados, de classe média (35-40 anos), que tinham se voltado para a extrema direita durante a República de Weimar (cf. EVANS, 2012).

⁴ Ou ainda, torna-se oportuno, fazer memória das palavras de Karl Rove que, em 2004, assumia posição no conselho de George W. Bush: “Agora somos um império e, quando atuamos, criamos nossa própria realidade. E enquanto vocês estudam essa realidade – sempre muito criticamente, como queiram – agiremos novamente criando novas realidades, que vocês também podem estudar, e é assim que as coisas são. Somos atores da história (...) e vocês, todos vocês, podem no máximo estudar o que fazemos” (citado em coluna na revista do *New York Times*, por Ron Suskind, em 17/10/2004).

acumpliando-se, ou, quando muito, estava obrigado por ordens. Entretanto, o outro, o que deu a ordem, não cometeu, na verdade, nenhum assassinio. Assim, não pode de maneira alguma ser incriminado. Então tudo acaba em nada (VOEGELIN, 2007, p. 302s).

Tais exemplificações tornam mais fácil visualizar o centro da questão, pois com a ajuda do conceito de partícipe (Direito anglo-saxão) ocorre um tratamento mais condizente com a realidade. Partícipe é “alguém que, estando ausente no momento em que o crime é cometido, no entanto, ajuda, influencia, aconselha, incita, encoraja, engana-se ou manda outrem cometê-lo” (VOEGELIN, 2007, p. 305). Não só durante o fato, mas mesmo antes e depois do fato. Dessa maneira, a sociedade como um todo, dentro do conceito de partícipe, participou da criminalidade. O “Estado de Direito” (*Rechtsstaat*) não passa de um simulacro.

A análise feita por Voegelin na primeira parte de *Hitler e os alemães* (1964) possui forte relação com o símbolo *kateben* no início do diálogo *A República* (“Desci ontem ao Pireu... [327a]). Para Voegelin (2015, p. 114),

O *kateben* abre a vista para o simbolismo da profundeza e da descida. Ele lembra a profundeza heraclíteia da alma, que não pode ser medida por nenhuma caminhada, assim como a descida dramática esquiliana, que traz a decisão para Dike. Mas, acima de tudo, lembra-o Homero que faz seu Odisseu contar a Penélope do dia em que “desci [*kateben*] ao Hades para indagar sobre o meu retorno e o de meus amigos” (Od. 23. 252-3) e lá ficou sabendo das tribulações sem medida que ainda o aguardavam e tinham de ser cumpridas até o fim (23.249-50).

As primeiras palavras da *República* revelam o filósofo como uma forma de existência que resiste à desordem na qual se encontra (cf. Voegelin, 2015, p. 124).

Sua investigação teórica (Voegelin prefere o termo noético) de experiências humanas da sociedade alemã revelou um ambiente hostil e demasiadamente degenerado onde, sobretudo na esfera acadêmica, o lixo ideológico põe em risco a existência humana. Exercer um distanciamento crítico de tal realidade não é o mesmo que aprumar-se numa torre de marfim, mas

permanecendo no “Pireu” alemão, nos abismos das possibilidades da existência e, por meio dessas circunstâncias, descobrir-se em uma consciência diferenciada. Reconhecer a cortina de ferro, o homem iletrado, a resistência da “ralé”, a absorção pelo medíocre e tantas outras patologias revelam ser de grande ajuda para uma visualização do que vem a ser denominado realidade política. Tal como Sócrates, que quis permanecer no Pireu, Voegelin aceitou permanecer nos níveis decadentes da sociedade alemã, ao menos retrospectivamente. Por meio de sua abordagem, a ciência política é recuperada como ato de julgamento; exercício da razão que, ordenada e ordenante, emana, por meio da persuasão, luz sobre a existência. Havia, ainda em 1964, o sentimento de “passado indomado”, mero lugar-comum que nublava a realidade social em não buscar lidar com o presente - sociedade frouxa e negligente para com os “ex-nazistas”, que não fazia sincera autoanálise diante de sua participação no evento da ascensão do nazismo - , patologicamente marcada pelo assombro em admitir a mediocridade da sociedade como um todo. Outro lugar-comum, o de “culpa coletiva”, não passou de um imbróglio que impediu a consciência concreta, isto é, no nível pessoal, em assumir a tarefa de reconhecer-se no campo maior da humanidade. Uma atmosfera pequeno-burguesa que, no movimento de eclipsar a vida consciente, esquece-se de que a ordem da alma advém do reconhecimento do ser transcendente e não de mera identidade com “povo”, um [pseudo] *omphalos* para o nacionalista.

Para tanto, segue o próprio Voegelin, a respeito do programa de uma filosofia política:

Uma patologia da moral, no sentido mais literal de um estudo da disfunção pelos caprichos da paixão (*pathos*), é tão importante para o entendimento da sociedade política quanto a ciência prudencial das excelências. Se compreendermos o “Isso é o que você pensa” não como um questionamento da validade, mas como uma manifestação da revolta contra a excelência, tomaremos consciência de como é precário o equilíbrio da boa sociedade na existência histórica. E compreenderemos que uma sociedade em bom funcionamento deve proporcionar instituições não só para inculcar excelências nos educáveis, mas também para administrar a massa não educável (VOEGELIN, 2015, p. 358).

Disso, resulta o entendimento de que é na consciência concreta, e não no transporte de uma “culpa coletiva”, que a tensão para o conhecimento se realiza. A *noese* praticada por Voegelin em analisar diversas realidades, descobrindo os significados para, então, trazer conceitos pertinentes a essa busca pelo conhecimento, perfaz toda a sua filosofia política. A restauração da ordem, portanto, não é fruto de meras abstrações, mas ocorre num espaço de reflexão-persuasiva que emana de uma consciência concreta, em constante tensão com a comunidade em que vive (cf. HENRIQUES, 2010, p. 251s). Uma atmosfera nevoenta, dominada por um clima de opinião, obscurece a realidade. Transforma a verdade da existência impossível e o agir humano perde orientação. Livrar-se do lixo ideológico, dos lugares-comuns, de qualquer empecilho que obscureça a realidade é, portanto, tarefa imprescindível da *noese*.

Nossa dissertação agora dirige-se à realidade política brasileira, para a comunidade que nos envolve. A pesquisa, até então, buscou reunir instrumentos conceituais filosóficos voegeliniano para tal intento. E ele nada mais é do que a aplicação da filosofia de Eric Voegelin no caso recente das *Jornadas de Junho de 2013*. A proposta não quer ser exaustiva e absoluta, mas perfilar um caminho que oriente a pesquisa dissertativa para o fim de todo filosofar, a saber, compreender a situação do homem na sociedade e no Todo.

2 JORNADAS DE JUNHO DE 2013 E A REALIDADE POLÍTICA

A forma de governo democrático está baseada na participação da população na criação de órgãos de governo, através do voto individual. Porém, o ato de votar não satisfaz o entendimento do que realmente significa um regime democrático, pois regimes ditatoriais se utilizam do processo eletivo para sua ascensão e/ou manutenção. Dessa forma, a classe dominante necessita estar em contínua relação com a população para regenerar-se, de maneira que possa satisfazer o temperamento democrático necessário para cumprir sua função representativa. Ao mesmo tempo, a população depende do funcionamento de certas instituições para formar sua opinião sobre os desafios sociais, políticos, econômicos e, nesse sentido, torna-la eficaz, politicamente. Os entraves ao funcionamento do regime surgem quando os cidadãos, de uma maneira ou de outra, não conseguem formar sua opinião, seja quando estão indispostos ou incapazes para tal empreitada; além disso, quando ocorre de a população não formar, dentro de seu seio, pessoas capazes em assumir a tarefa de representatividade política, dentro do temperamento democrático (cf. VOEGELIN, 2004, p. 24-25).

A pesquisa, realizada no primeiro capítulo, trouxe a possibilidade de dirigir a atenção para a esfera social em que nos encontramos. Passados 100 anos, a realidade política continua sendo pressionada pelas ideologias de massa. Os fatores que levaram nações europeias a se tornarem antidemocráticas persistem, pois suas causas permanecem a longo prazo. Os eventos das *Jornadas de Junho de 2013*, ocorridos no Brasil, serão vistos, nesta pesquisa, a partir da perspectiva trazida pela investigação voegeliniana. Dessa forma, a atenção dirigida aos eventos acima mencionados oferece a oportunidade de exercício para cumprir a tarefa de compreender a realidade política que nos envolve. Tal exercício é, sobretudo, uma forma de apresentar as contribuições filosóficas de Voegelin diante das ideologias totalitárias.

A realidade que é denominada como *Jornadas de Junho de 2013* interpela as seguintes interrogações: O que ocorreu? Por que ocorreu? O que emergiu

diante desses acontecimentos, isto é, de que maneira essas manifestações atingem a realidade social brasileira? A situação é análoga daquela vista por Eric Voegelin, em *Hitler e os Alemães* (2007). Diante da situação alemã, o problema da ascensão de Hitler como representante político da nação trouxe a embaraçosa situação de uma “culpa coletiva”. O esforço do nosso professor-filósofo foi aplicar princípio gerais, provenientes da filosofia política, a eventos políticos concretos, de maneira que pudessem realçar aquilo que era importante para seus alunos, a saber, uma nova geração que questionava sua própria realidade circundante (cf. VOEGELIN, 2007, p. 23). O caminho traçado pelo professor-filósofo envolve a aplicação de certos princípios. Neste sentido, antes de entrarmos na matéria pretendida, é oportuno tê-los a mão para não nos afastarmos da meta pretendida.

Ellis Sandoz, em *A Revolução Voegeliniana* (2010), realiza o esforço de apresentar a filosofia de Voegelin acentuando seus princípios. Segundo ele, há “princípios básicos na obra de Voegelin. E há resultados que levam a compreensão humana de si mesma e da realidade bem para além do que era sem o esforço monumental de entender de Voegelin” (Sandoz, 2010, p. 281). Antes da apresentação de tais princípios, Sandoz levanta precauções diante dessa tarefa. Uma delas, é a lembrança de que, para Voegelin, o estudo dos fenômenos humanos não segue o modelo matematizante e/ou as ciências naturais, nem mesmo a linguagem proposicional, assumida pela escolástica (SANDOZ, 2010, p. 282). Portanto, Sandoz (2010, p. 283) diz que:

Os “resultados” [princípios a serem sumariados] nos fazem voltar à compreensão perversa da ciência das coisas humanas como um corpo de conhecimento acerca da realidade objetiva *qua* ciência acerca do modelo defectivo de sujeitos de cognição e de objetos numa realidade fenomenológica; ou, alternativamente, acerca do modelo de filosofia como uma narrativa proposicional ou doutrinal de *topoi* especulativos que se referem à realidade fenomenológica da percepção do sentido.

Uma vez dada atenção a essas precauções, podemos enumerar os princípios (os “resultados” acima vistos). São eles: princípio da *participação*, da *di-*

ferenciação, da razão e da experiência-simbolização (cf. SANDOZ, 2010). Eles são indicativos da força que a investigação filosófica, realizada por Voegelin, trouxe à ciência política.

Em nossa pesquisa, a forma discursiva a ser adotada é nutrida, portanto, pelas indicações desses “princípios” na tarefa de oferecer um guia para a *noese*. Ela, por sua vez, representa o caminho da consciência que busca por uma diferenciação daquilo que é posto pela sociedade. O autor de *A Revolução Voegeliniana* (2010) afirma que as “afirmações sumariantes não são doutrinas [...] são guias. [...] Constituem uma construção de ponte – não um substituto para a própria noese” (SANDOZ, 2010, p. 282). Portanto, seguem abaixo algumas balizas para o tratamento crítico das *Jornadas de Junho de 2013* e do seu significado para a compreensão da realidade, sem a pretensão de esgotar ou de fixar a pesquisa nesses pontos. Outros elementos trazidos pelo estudo da obra voegeliniana podem surgir, à medida que o ato de filosofar assume a forma escrita.

Em primeiro lugar, o ato noético, preconizado por Voegelin (2009, p. 429), aponta para um distanciamento do que é tido como interpretação não noética. As *Jornadas de Junho de 2013* são um evento histórico, na medida em que deixaram marcas duradouras na realidade, seja em leis, aprovadas sob estímulo da pressão social, seja na própria evolução do significado das redes sociais como instrumento político eficaz. Em suas origens, elas já possuíam um caráter revolucionário de tornar presente a opinião individual na arena pública. Após junho de 2013, tornam-se essenciais na formação da opinião individual, além de serem fatores indispensáveis na fabricação da opinião pública.

Ademais, ocorre uma unidade entre experiência e o simbolismo. Nela, o processo de busca pela *episteme*, sua conseqüente simbolização ultrapassa os moldes dicotômicos trazidos pela metodologia positivista. Aliás, é o próprio Voegelin que afirma ser a disciplina metodológica derivada do movimento positivista, tendo um início datado de 1870 a 1920 (VOEGELIN, 1982, p. 22). Então, a unidade experiência-símbolo promove a superação do modelo sujeito-objeto, preconizado pelas ciências naturais e pela linguagem positivista-metodológica. Nessa unidade, a linguagem irrompe na realidade da consciência, gerando símbolos que evocam a realidade experimentada pela

consciência engendrador. Nas palavras de Sandoz (2010, p. 289), “sem a experiência não há simbolismo, sem o simbolismo, nenhuma experiência”. A linguagem que promove a relação recíproca faz parte da realidade da consciência. Uma vez entendido isso, torna-se inoportuno definir a linguagem em si mesma, pois ela é um evento histórico⁵. Realidade não se define; define-se, por outro lado, conceitos teóricos.

Outro ponto importante a ser destacado, a partir dos princípios, é a distinção entre símbolos políticos e símbolos teóricos. Torna-se fundamental que a interpretação noética mantenha essa luminosidade para que, em seu movimento à realidade pretendida, não seja impedida de significar a realidade alcançada. A pesquisa, aqui realizada, irá se deparar com um evento político específico. Para tanto, não teremos uma experiência direta com os acontecimentos, pois estes não estão mais ocorrendo. São seus efeitos que continuam a exercer pressão sobre a consciência participante da *noese*, trazendo interpretações não noéticas para o presente trabalho, expandindo o horizonte de experiências, revelando formas de existência humanas diversas. Neste caso, os movimentos de massa.

Vale ressaltar que o *cosmion* político é independente da interpretação teórica, gerada pelo filósofo político. A distinção, portanto, é de suma importância, porque, segundo o próprio Voegelin, é fonte de confusão durante o processo de análise crítica. Aliás, torna-se oportuno destacar as palavras do próprio Voegelin:

Quando um teórico reflete sobre sua própria situação teórica, defronta-se com dois conjuntos de símbolos: os símbolos da linguagem produzidos como parte integrante do mundo social em seu progresso de autoiluminação, e os símbolos da linguagem da ciência política. Ambos se relacionam entre si, na medida em que o segundo conjunto se desenvolve a partir do primeiro através de um processo provisoriamente chamado de esclarecimento crítico. No transcurso desse processo, alguns dos símbolos que ocorrem na realidade serão abandonados por não se prestarem à utilização científica, enquanto novos símbolos se desenvolverão dentro da própria teoria para a

⁵ “Dentro do processo primário de meditação, não existe uma linguagem pré-existente que pode ser aplicada como recurso de resposta; o que passa a existir é a língua que surge a partir do processo próprio da *metaxy*” (CLETO, 2015, p. 28).

descrição crítica adequada dos símbolos que fazem parte da realidade. [...] o que há são dois conjuntos de símbolos com uma grande área de fonemas que se superpõem. Além disso, os símbolos da realidade são, eles próprios, em grande parte, o resultado de processos de esclarecimento, de modo que os dois conjuntos também se aproximarão com frequência um do outro com respeito aos seus significados, e, em alguns casos, chegarão a alcançar a identidade (VOEGELIN, 1982, p. 34).

Desde junho de 2013, o acúmulo produzido pela documentação realizada a respeito dos eventos supera o escopo desta pesquisa. Se, por um lado, tais eventos são vistos como algo que deva ser necessariamente relacionado a um contexto global, em que diversos movimentos, de natureza semelhante, buscaram mudanças na ordem vigente por algo mais próximo do ideal democrático (pelo menos, assim se autodeclaravam), por outro lado, existe uma via que opta por uma perspectiva que identifique na natureza dos eventos uma configuração comum, típica em movimentos revolucionários modernos, singularizando-os para fins mais imediatos e, normalmente, instrumentalizáveis. Esta segunda via não preconiza, em sua perspectiva, compreender aqueles eventos supracitados [*Jornadas de Junho de 2013*] como algo *sui generis* na realidade política brasileira, mas como epígonos ideológicos com vistas à desestabilização.

O caminho, portanto, é envolvido pela peculiaridade contextual do retorno àquelas experiências específicas, a fim de torná-las vivas no horizonte da consciência. Ocorre que o campo interpretativo já está dado e assume o desenho de uma encruzilhada, exercendo pressão sobre a consciência, à medida que ela assume a *noese*. Ademais, essas autointerpretações revelam uma insuficiência. Nesse sentido, elas trazem a oportunidade genuína para que surja a interpretação noética. Dessa maneira, a existência humana em comunidade está aí e interpela a consciência para algo que esteja para além do que é dado, para além de uma autointerpretação da sociedade.

Transparente é, em um primeiro momento, diante de toda a gama de acontecimentos — seja na órbita global condescendente (1ª via de abordagem), seja na esfera nacional revolucionária (2ª via) — a perda do significado naquilo que é essencial para a sociedade política: a função de abrigo (cf. VOEGELIN,

2012, p. 291). No caso do regime democrático, as áreas menos periféricas da pessoa humana, em sua individualidade, ocupam grande parte da preocupação comum do cidadão. Constituem sua motivação primeira para lidar com os problemas que surgem, exigindo sua participação. Não é menos evidente, por isso, que a temática dos transportes públicos tenha sido a oportunidade de iniciar os eventos das *Jornadas de Junho de 2013*, pois quebra as regras de relacionamento trazidas pelo movimento noético. Ele distingue três áreas do sujeito: o concreto, o social e o histórico. As ideologias de massa, por sua vez, invertem a ordem, inviabilizando a *noese* e, conseqüentemente, a práxis cidadã (cf. VOEGELIN, 2010, p. 506). Ora, experiências de ordem são comunicáveis e exercem o surgimento de campos sociais que, instaurando condutas éticas, exigem a adoção de um campo social dominante. Assim, o surgimento do *cosmion* impõe a luta entre os diversos campos, a fim de estabelecer as diretrizes para que a sociedade passe a existir e atuar na história. O plano do *cosmion* é designado por *teologia civil*, que surge na consciência da minoria representativa (cf. HENRIQUES, 2010, p. 249). O que as *Jornadas de Junho de 2013* apontam é o reino de significados não surtir efeito e/ou não mais oferecer abrigo quanto à segurança almejada pela vida em sociedade, em um regime democrático. Portanto, as tentativas de entendimento advindas dessa gama de acontecimentos são tentativas de injetar luzes de significado a uma realidade política claramente em processo de desagregação.

Isso tudo leva a um ponto crucial na pesquisa, aqui pretendida. O que fazer diante do volume considerável de materiais referentes aos eventos de junho de 2013? O que é ou não pertinente à teorização? Tendo em vista que ciência é a “busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência” (VOEGELIN, 1982, p. 19), opta-se pelo distanciamento diante da consideração da realidade política como um objeto. O método visto na atitude de catalogar as diversas correntes de interpretações não pode trazer cientificidade à pesquisa. A interpretação noética da realidade política nasce da tensão entre a autocompreensão da sociedade e a percepção da consciência de pessoas individuais que se veem em desacordo com essa mesma realidade circundante. Verdade convencional e verdade noeticamente engendrada são postas em uma

relação tensional. Neste conflito, emerge uma dimensão experiencial que visa manter-se entre o polo neutro, na percepção da forma e conteúdo, e o polo politizador, isto é, nas experiências de ordem/desordem, em seu recolhimento. Fazer ciência, portanto, significa captar a unidade dos símbolos políticos, permitindo compreender o seu papel como indicativo do momento de produção da unidade e de asserção sobre a realidade concreta. Mediante essa tarefa, o teórico move-se na realidade interina, empreendendo uma análise das situações, promovendo assim um discurso persuasivo. Desse modo, transparece uma busca superior, rumo à luminosidade propícia que rastreia o Fundamento (*aition; arche*) (cf. SANDOZ, 2010, p. 225s; Henriques, 2010, p. 394s).

2.1 As Jornadas de junho de 2013: A Pedra de toque

Nossa análise não pode ser construída sistematicamente, pois isso traria prejuízo à ciência noética que emerge da consciência participante, que guia o homem na busca pela verdade da existência. Da mesma forma que, em *Hitler e os Alemães* (2008), Voegelin (2008, p. 74) mostrou o caminho para “uma contínua influência recíproca entre a informação factual e o recurso às experiências”, nossa pesquisa deve manter a vivacidade dos eventos, em sua dinâmica factual-interpretativa, para que não se perca a base experiencial necessária à perspectiva da participação.

Em sua forma documental, os eventos de *Jornadas de Junho de 2013* são trazidos no livro *Por trás da máscara: do passe livre aos black blocs...* (2015) de Flávio Morgenstern. Como ponto de partida para o desenvolvimento da análise, é preciso ter em mãos experiências concretas. Por outro lado, é preciso ressaltar que o levantamento de fatos não sugere um mero recorte jornalístico, mas um levantamento de material interpretativo que marca a tarefa da filosofia em reunir símbolos conceituais próprios à sua peculiaridade. Ao reconstituir a ordem dos acontecimentos de junho de 2013, como uma evolução de manifestações para um estágio de movimentos de massa, a pesquisa atinge condições mínimas para extrapolar a análise para problemas teóricos avançados.

Morgenstern, em seu livro *Por trás da máscara: do passe livre aos black blocs...* (2015), realiza uma leitura dos acontecimentos de junho de 2013,

sobretudo na capital paulista, verdadeira origem geográfica da gama sucessiva de manifestações por todo o território nacional. Invocando a autoridade de diversas figuras intelectuais do século passado, o autor traça uma linha que o separa da atmosfera benevolente que, sobretudo o estamento midiático e demais estratos sociais, impediu a sociedade de compreender as manifestações de 2013. Seu maior objetivo esteve na revolta diante do encanto mítico gerado pela imprensa e demais órgãos correlatos, na tentativa de compreender os eventos ocorridos. De fato, aqueles dias, que se tornaram históricos, tornam-se uma rica oportunidade para recuperar diversas análises, realizadas no século XX, sobre o significado de aglomerações sociais, de movimentos de massa, de euforia social, de fanatismo, dentre outros. Sobretudo, tornaram-se campo da realidade social de onde se pode verificar o processo de uma inconsciência pública. Em menos de poucas semanas, os participantes dos eventos já não mais detinham clareza sobre o real significado do processo, mostrando estarem sofrendo de uma séria perda de orientação. O imperativo “Vem pra rua!” que ocupou as redes sociais e o imaginário daqueles dias trouxe, juntamente com seu ethos particular, uma espécie de hipnose social. O que é sintomático no testemunho de um dos participantes: “Olha, eu não consigo imaginar uma razão para não estar aqui, na verdade” (MORGENSTERN, 2015, p. 331).

Morgenstern relata, em seu livro, os eventos constituindo-se em duas etapas. Em um primeiro momento, as manifestações são provocadas por movimentos ideológicos da esquerda. Sob o pretexto dos vinte centavos, o MPL (Movimento Passe Livre) organizou, no dia 6 de junho, um ato tático para atrair a atenção da opinião pública em prol da sua existência. A orientação do autor em esquematizar os eventos em uma escala ascendente é justificada na passagem a seguir:

Para compreender as manifestações de junho, é preciso perguntar [...], *quem* as convocou? *Com qual objetivo?* *Por que* se deram neste formato? A quem favoreceu que o junho de 2013 fosse daquela forma? Por que *milhões* de pessoas foram às ruas, mas *tão poucas* sabem responder a essas perguntas simples e óbvias? (MORGENSTERN, 2015, p. 104).

O autor destaca o esquecimento deliberado do fato das primeiras manifestações terem tido agentes específicos e que, em nome de um mítico *gigante acordado*, obscureceu-se a realidade para tornar eficaz certas forças sociais capazes de sublevar a ordem vigente.

Por que, afinal, o gigante que “acordou” com estas manifestações falou de tudo, de propostas de emendas constitucionais à pena de morte para políticos corruptos, de melhores planos de carreira para policiais até acabar com a polícia - mas não se falou sobre... o preço da tarifa de ônibus? (MORGENSTERN, 2015, p. 104).

O Movimento Passe Livre (MPL) foi fundado em 2005, na plenária do Fórum Social Mundial. Suas principais características seriam “a autonomia, a independência, a horizontalidade e o apartidarismo – que não deve ser confundido com antipartidarismo” (ORTELLADO ET AL., 2013, p. 12). Em seu interior, declara-se constituído por três grupos distintos: “jovens ligados ao trotskismo, [...] ativistas articulados em torno dos movimentos que a partir dos anos 1990 ficaram conhecidos como *antiglobalização*, e organizados sobretudo pelo CMI-Brasil [Centro de Mídia Independente]” (ORTELLADO ET AL., 2013, p. 12). No entanto, Morgenstern relata uma pré-história do MPL, tendo como pedra de toque o mesmo pretexto tido nas manifestações de 2013. Em 2003, em Salvador, a *Revolta do Buzu*, como ficou conhecida, foi organizado por universitários. Em Florianópolis, no ano seguinte, eventos semelhantes se impuseram no que ficou sendo chamada *Revolta da Catraca*, tendo uma edição posterior em 2005. O autor destaca que, apesar de autogerirem-se como espontâneas, os eventos reúnem características que revelam “uma organização *rígida, hierárquica e plenamente funcional*” (MORGENSTERN, 2015, p. 2015). Essa disposição interna, vista em movimentos, não é exclusiva. Ela se mostra nos exércitos, nos grandes aglomerados industriais, revelando uma nova situação psíquica do indivíduo (cf. VOEGELIN, 2004, p. 28). O próprio movimento revela que:

O MPL [Movimento Passe Livre] não veio do nada. O MPL [Movimento Passe Livre] é um movimento de esquerda que ao longo de sua existência

relacionou-se com seus pares, como o Movimento Sem Terra e os movimentos urbanos de moradia. Encontrou apoio em intelectuais e em certa blogosfera progressista, da qual a principal referência é o *tarifazero.org*. Se, em parte, representa ruptura com algumas características institucionalizadas da democracia formal, de outra parte também se constitui como a continuidade das tradições da luta de esquerda, transformadora da sociedade (ORTELLADO ET.AL., 2013, p. 19).

Diante do que foi exposto, a interpretação de que o “gigante acordou” não oferece suficiente iluminação para que se compreenda as manifestações como realmente espontâneas. As próprias notícias do dia 06 de junho não oferecem a oportunidade para tal verificação, sobretudo, tendo em vista que o próprio movimento já teria tido a oportunidade de *rever* sua abordagem tática diante das autoridades públicas. Em 2011, na gestão do então prefeito Gilberto Kassab, o mesmo MPL (Movimento Passe Livre) possuiu a chance de realizar exigências contra as medidas visando o aumento nas tarifas de transporte público. Por dois meses, o movimento realizou protestos, em pequena escala e sem a intensidade que viriam a assumir, posteriormente. É dito que “em vez de uma campanha longa e com atos semanais, como em 2011, a ideia agora [ele refere-se aos atos de 2013] era uma campanha de menor duração e maior intensidade” (ORTELLADO ET.AL., 2013, p. 26).

Uma nova estratégia foi engendrada, portanto, após o debate interno ocorrido entre os próprios organizadores. No livro *Movimentos em marcha: ativismo, cultura e tecnologia* (2013), está disposto um rol de diversos artigos que promovem um aumento na percepção do uso das mídias sociais na fabricação de protestos. Em um artigo intitulado “A esquerda fora do eixo” (publicado originalmente em 17 de junho de 2011), cuja autoria é de responsabilidade do “Coletivo Passa Palavra”, encontra-se registrado o seguinte:

[...] extrai-se que as mídias sociais – principalmente o *Facebook* e o *Twitter* – mobilizaram conjunturalmente novos setores da classe média, mas, por outro lado, houve também um caráter diferenciado da pauta tradicional dos movimentos sociais e da esquerda em geral. A pauta genérica de algumas

delas (e mesmo neutra) ou de grande relação com os direitos individuais – como explicitamente no caso da descriminalização das drogas e da liberdade de expressão – tem possibilitado a aproximação de elementos da classe política – tanto da esquerda como da direita [...] (COLETIVO PASSA PALAVRA, 2013, p. 31).

Podem ser destacados dois pontos, (1) as mídias sociais possuem grande poder de envolvimento, pois atingem virtualmente muito mais pessoas do que a maneira convencional com que os movimentos estavam habituados. Nesse sentido, vários exemplos ilustrativos são elencados no próprio corpo do artigo supracitado. (2) As pautas genéricas, isto é, desprovidas de transparência ideológica, facilitam novas aproximações. Ora, tem-se aqui um verdadeiro *script* para alavancar o sucesso de novas empreitadas. Não é por menos que o noticiário jornalístico se via bastante envolvido, adotando nos meses seguintes essa mesma cifra.

A pauta genérica não é algo descoberto pelo Movimento Passe Livre, mas é um fenômeno de maior alcance histórico. Voegelin, em seu ensaio *Política Gnóstica* (2000), já apontava essa mesma característica no *gnosticismo* e, em sua análise, mostra que a política moderna foi ganhando sua constituição em um longo processo histórico. Nela, as sociedades políticas perdem a tensão cristã divina-temporal, transformando-a em um processo histórico imanente. Daí o sentido do termo técnico, voegeliniano, de *imantização*. Além disso, tal realidade criada pelos gnósticos, deve ser tratada como um sonho, uma “realidade onírica” (VOGELIN, 2000, p. 227), a fim de distinguir da realidade do cosmos, da realidade comum de que se obtém a *episteme*. Segundo suas próprias palavras:

A transformação da revolução da derrubada política a uma luta tática sem fim está enraizada na lógica do sonho das eras. Nem o éon [era] da luz pode ser realizada nem a realidade pode ser eliminada. Assim, a ação gnóstica deve assumir a forma da luta permanente contra pessoas, instituições e ideias que são sempre obstáculos táticos concretos do momento. Uma ordem concreta da realidade é impossível porque tudo o que é concretamente

o conteúdo da realidade deve ser ultrapassado. A revolução permanente da Gnose é uma úlcera cancerígena no corpo da realidade; é a morte de uma civilização se não for detida por forças formativas mais fortes. Do ponto de vista da realidade, o problema da Gnose não é, portanto, o advento da nova era, mas a luta de forças concretas na realidade contra a ameaça mortal de sonhadores patológicos⁶ (VOGELIN, 2000, p. 237).

Tem-se, portanto, uma perspectiva muito mais abrangente do que realmente ocorre em situações semelhantes aos eventos de 2013. Essa nova configuração da política como um constante processo *permanente* de luta revela a perda do senso de imperfeição, uma prisão imagética de onde opera grande parte da violência provocada pela propaganda consumista, sobretudo, dos ideólogos que operam sob o anuário de seus sonhos. Nesse sentido, torna-se compreensível o porquê da força imagética com que as pautas genéricas, vistas nos eventos e repercutida nos noticiários, redes sociais, dentre outros segmentos, opera nas consciências das pessoas. Ao mesmo tempo, revela que a força da liberdade, ao delimitar os estratos psíquicos humanos e permitir o acesso à ordem do ser, não cresce, necessariamente, com o aparato tecnológico.

Os protestos tiveram início em 6 de junho, em uma quinta-feira. Chamados para uma reunião deliberativa com o prefeito da capital paulista, Fernando Haddad, o MPL (Movimento Passe Livre) resolveu iniciar sua estratégia e marchar para a avenida 23 de maio, passando pela prefeitura (cf. ORTELLADO ET. AL., 2013, p. 29). Ou seja, tendo tido a chance de participar das deliberações sobre o transporte público, optou pela “estratégia clássica” (ORTELLADO ET. AL., 2013, p. 29): a de capitalizar atenção midiática, promovendo-se diante do cenário social. O resultado mais factível foi atos de

⁶ No original: “*The transformation of revolution from political overthrow to a tactical struggle without end is rooted in the logic of the dream of the eons. Neither can the eon of light be realized nor can reality be eliminated. Hence, the gnostic action must assume the form of the permanent fight against people, institutions, and ideas that are always concrete tactical obstacles of the moment. A concrete order of reality is impossible because whatever is concretely the content of reality must be overcome. The permanent revolution of Gnosis is a cancerous ulcer in the body of reality; it is the death of a civilization if it is not stopped by stronger formative forces. From the standpoint of reality the problem of Gnosis is therefore not the advent of the new eon but the struggle of concrete forces in reality against the mortal threat of pathological dreamers*” (VOGELIN, 2000, p. 237).

vandalismo: queima de pneus, vias públicas bloqueadas arbitrariamente, bancas de jornais depredados, carros destruídos, juntamente com estações de metrô. Naquele dia, cerca de 5 mil pessoas compuseram a manifestação. A maioria composta por universitários. Ainda não havia a presença massiva de pessoas mascaradas. Tal característica pode ser confirmada pelo jornalista Paulo Henrique Amorim que, no dia seguinte, 7 de junho, destacou em seu blog *Conversa Afiada*, o caráter “elitista” da manifestação, como se segue:

Ainda assim, um conjunto de jovens brancos e de classe média parou São Paulo na noite desta quinta-feira, com depredações e confrontos. Não havia ali um único negro. Parecia convenção do PSDB de São Paulo. Não havia um único trabalhador, que, como observou o Chico Pinheiro no Mau Dia Brasil, estava no trem, no metrô, de volta pra casa, depois de um dia de trabalho (AMORIM, 2013).

O grau de violência foi alto e atraiu a atenção dos jornais. Morgenstern (2015, p. 24) mostra a importância do evento na mudança editorial trazida pelos jornais, pois há o costume de os jornais retratarem tais atos de maneira anônima. Neste caso específico, o MPL (Movimento Passe Livre) foi nomeado, dando ensejo para uma segunda manifestação, pois a reação policial, diante dos atos de vandalismo, trouxe às manchetes um tom negativo para o movimento.

Esses fatos não saíram em nenhuma notícia relevante de jornal – apenas os conhecemos no livro cunhado pelo próprio Movimento Passe Livre para se autoelogiar. No noticiário, apenas uma estranha luta de jovens idealistas que, “sem querer”, descamba em violência – que nunca será contabilizada como sua responsabilidade, mesmo que em entrevistas exclamem abertamente que precisam de vandalismo para chamar atenção do público (MORGENSTERN, 2015, p. 125).

Morgenstern aponta para o diferencial trazido pelo MPL (Movimento Passe Livre): a destruição e a constância programada (MORGENSTERN, 2015, p. 131). Como já foi visto anteriormente, os próprios manifestantes, tendo em vista as experiências passadas (cf. *Movimentos em marcha*, 2013), aperce-

beram a nova oportunidade trazida pelas redes sociais. A violência imposta foi tida como fundamental para suscitar sentimentos na população, pois é uma das facetas dessa ruptura “com algumas características institucionalizadas da democracia formal” (ORTELLADO ET. AL., 2013, p. 19). Assim sendo, as primeiras manifestações são uma espécie de protótipo do que viria nas semanas seguintes: cenas de violência, táticas voltadas para a sensibilização da imprensa, ambivalência partidária e a recusa contumaz do uso do bom senso. O próprio MPL (Movimento Passe Livre) relata que, no dia 7, a prefeitura convidou-os para iniciar um diálogo, mas os objetivos do movimento iriam em direção alternativa: queriam “uma intervenção não entre cidadãos, mas entre movimento social e governo municipal” (ORTELLADO ET. AL., 2013, p. 36).

O segundo dia de manifestações manteve a mesma forma tática do primeiro dia, exceto pelo adicional da presença do *Black Bloc*. O MPL (Movimento Passe Livre) assegura que “na manifestação do dia 7, o *Black Bloc* assume uma postura mais ‘clássica’, articulando suas ações com a estratégia geral do MPL (Movimento Passe Livre) e se esforçando para proteger os manifestantes, em vez de expô-las a mais violência” (ORTELLADO ET. AL., 2013, p. 38). Os primeiros acontecimentos ocorreram nos dias da quinta e da sexta-feira. Houve, portanto, bastante material jornalístico para ser produzido nos dias seguintes. Sábado e domingo (8 e 9 de junho), apesar de não terem registrado novas manifestações, foram dias de assimilação. A inconsciência pública forma a atmosfera da opinião pública. Como exemplo ilustrativo, Morgenstern (2015, p. 140) cita uma publicação do então promotor de justiça Rogério Leão Zagallo:

Estou há 2 horas tentando voltar para casa, mas tem um bando de bugios revoltados parando a avenida Faria Lima e a Marginal Pinheiros. Por favor, alguém poderia avisar à Tropa de Choque que essa região faz parte do meu Tribunal do Júri e que se eles matarem esses filhos da puta eu arquivarei o inquérito policial? Petista de merda. Filhos da puta. Vão fazer protestos na puta que os pariu.... Que saudade da época em que esse tipo de coisa era resolvido com borrachada nas costas dos merdas...

Publicações desse tipo foram fundamentais para uma mudança na recepção do significado das manifestações. Se, nos primeiros dias, os editoriais

jornalísticos mostravam-se avessos às manifestações, publicações *à la* Zagallo foram a pedra de toque que os manifestantes tiveram para conquistar a opinião pública. No sábado e domingo seguintes aos protestos, as pessoas não mais viam os manifestantes como vândalos, simplesmente, mas como jovens exercendo o direito de expressarem seus ideais. O saudosismo do promotor, sua cumplicidade condescendente com possíveis crimes a serem cometidos pela polícia aqueceu o forno da memória coletiva para as más lembranças da época do regime militar e de suas duras repressões para com os jovens da época. Casos como esse do sr. Rogério Zagallo são boas ilustrações de uma sociedade que absolutiza a liberdade de expressão. De qualquer forma, a luta pela opinião pública atingiu níveis altos de paixão ideológica. Na terça-feira, dia 11 de junho, por exemplo, Morgenstern (2015, p. 161) relata que os discursos feitos na Câmara Municipal já denotavam a nova configuração pela qual passou-se a ver os protestos: não era mais tratado sobre o aumento da tarifa do transporte público (ou mesmo o “passe livre”), mas sobre o *direito de se manifestar*. O cenário da dramaturgia política estava montado e os personagens políticos passam a homogeneizar os diversos pontos de vista, essencialmente heterogêneos (cf. CHAREDEAU, 2020, p. 37). Mesmo assim, a divergência surge em momentos inusitados e revela, portanto, a tentativa imperfeita de simbiose entre os diversos grupos sociais. Tal fenômeno da realidade mostra-se importante, pois baliza aquilo que é relevante na interpretação noética. Depoimentos autointerpretativos, como o caso do vereador Rubens Calvo (PMDB), ajudam na percepção da complexidade da realidade social. Morgenstern relata que:

Rubens Calvo, do PMDB, afirmando ter sempre militado na esquerda, disse que entendia o fato de os estudantes fazerem a baderna porque os estudantes não trabalham, mas achava um absurdo que “líderes sindicais, outros verdadeiros bandidos, que se travestem de, ou se colocam (entre) os estudantes como escudo”, viessem “arrebentar a cidade”. Calvo ainda afirmou que a população estava “revoltada com esses arruaceiros” e que nunca impediu um trabalhador de voltar para casa ou uma ambulância de socorrer uma vida, *mesmo sempre tendo sido um esquerdista* (MORGENSTERN, 2015, p. 162).

Esse comportamento para com a tática e os processos formativos das manifestações não são um sentimento passageiro, mas constitui certa estratégia ambivalente sob o indicativo das “potencialidades das novas tecnologias, as novas formas de ativismo” (MOVIMENTOS EM MARCHA, 2013, p. 8). Tal ambivalência é verificada na reflexão trazida por Felipe Corrêa (2013) sobre os esforços dos movimentos que, na tentativa de superar a ação da esquerda clássica, viam-se sufocados pelas

“rebeldias individuais”, que, imbuídas de altas doses de espontaneísmo, contrariavam as deliberações coletivas e colocavam todo o coletivo do protesto em risco em nome de idiosincrasias individualistas completamente autoritárias. Ainda que tenhamos criado mecanismos para minimizar esse tipo de postura, o fato é que muitos ainda gozavam do anonimato que a massa das ruas criava para demonstrarem-se “corajosos” e “combativos”, colocando em risco todo o processo de construção coletiva (CORREA, 2013, p. 262).

Naturalmente, durante o processo de emergência da opinião pública, tais sutilezas não são vistas. Pelo menos, não é da natureza do político evidenciar as individualidades, mas de falar em nome de uma coletividade, o que dificulta a compreensão da realidade política preconizada em um regime democrático.

No terceiro dia de manifestação, 11 de junho, as proporções atingiram níveis bem mais altos do que as anteriores: 15 mil pessoas atendem as convocações do MPL (Movimento Passe Livre), que, naquele mesmo dia, protocolava um pedido para reunir-se com o governo municipal e com o estadual. Os sinais de violência, naturalmente, tiveram maiores proporções⁷. Destaca-se, sobretudo, a manipulação da massa pelo MPL (Movimento Passe Livre). Evidentemente, aquele enorme contingente não era formado por adeptos do movimento, mas por uma grande parcela da população conectada às redes sociais. Dessa maneira, o detalhe trazido por Morgenstern do uso do microfone humano é oportuno para descrever o engendramento do formato que as manifestações iriam tomar.

⁷ 85 ônibus queimados; estações de metrô e agências bancárias depredadas; abusos no uso de bombas de gás e *spray* de pimenta, por parte da polícia, mostrando inaptidão policial nessas ocasiões; dois jornalistas detidos; oito policiais feridos, sendo o policial Wanderlei Paulo Vignoli quase espancado por manifestantes (cf. MORGENSTERN, 2015, p. 168-182).

[...] uma liderança do movimento “espontâneo” surgiu fazendo um discurso repetido por todas as pessoas no famoso “microfone humano”, conclamando palavras de ordem contra a repressão [...]: “A gente não se calou” (A GENTE NÃO SE CALOU!), “A gente continua unido” (A GENTE CONTINUA UNIDO!), “A gente vai seguir nessa luta” (A GENTE VAI SEGUIR NESSA LUTA”) - tudo para dirigir a massa, que “decidiu”, então, regressar à Paulista... (MORGENSTERN, 2015, p. 169).

Mais uma vez, temos, de maneira transparente, a realidade onírica, onde as ações não são racionais, porque não pretendem atingir a realidade, somente o sonho ideológico. O Movimento Passe Livre conseguiu deixar claro o seu desprezo pela política, pela assim denominada “democracia formal”, ao mostrar preferência pela constante desestabilização da administração e manutenção da animosidade pública. “As táticas são a negação patológica da política, na medida em que, em princípio, elas não criam ordem, mas procuram destruí-la” (VOEGELIN, 2000, p. 237). Essa experiência de multidão foi expressa, de maneira bastante transparente, por Felipe Corrêa:

[...] foi inevitável a sedução das ruas. Era realmente emocionante um movimento novo conseguir colocar centenas, algumas vezes milhares de pessoas nas ruas. A empolgação motivava muito e fazia com que houvesse uma busca permanente por essa incrível experiência; muitos daquela geração nunca haviam saído às ruas, e a experiência era realmente única. A sensação de que não estávamos sozinhos, que fazíamos parte de um movimento que era global, também motivava significativamente. Mesmo nos momentos de confronto com a polícia, da violência repressiva contra companheiros, das prisões, tudo aquilo terminava por dar mais unidade ao movimento; aumentava a sensação de pertencimento, de indignação contra as injustiças. Para muitos, os atos de rua eram aventuras concretas, protagonizadas por “gente comum” e que contribuíam com altas doses de adrenalina (Correa, 2013, p. 257).

A partir desse terceiro dia de protestos, os eventos foram reinterpretados e adquiriram novos significados. Com a atuação do site TarifaZero.org, as

mensagens nas redes sociais passaram a conter interpretações enviesadas dos eventos: a violência era exclusividade da força policial, enquanto que os atos de vandalismo, praticados pelos manifestantes, eram respostas justas às verdadeiras agressões.

[...] A revolta foi estimulada de fora para dentro, por aqueles que têm o monopólio da violência e brinquedinhos capazes de realizar essa violência, contra outros que não podem fazer mais nada além de quebrar vidraças e lixeiras. Provavelmente amanhã teremos que o movimento como um todo tem como traço característico uma sede prioritária de violência [...] (TARIFAZERO.ORG APUD MORGENSTEIN, 2015, p. 183).

Além disso, os abusos cometidos por policiais contra jornalistas tiveram fundamental importância na metamorfose da opinião pública, pois esta não surge aleatoriamente, mas é acompanhada pelo olhar de quem a contempla. Obviamente nenhum jornalista poderia sustentar uma visão asséptica dos acontecimentos, mas move-se a agir pessoalmente na notícia a ser dada. Dessa forma, o noticiário *assimila* a realidade. Vê-se parte da crença de que sua existência seja essencial para a sociedade. A mídia move-se na pretensão de que todos possam compartilhar da sua própria autocompreensão. Trata-se de uma opinião coletiva elevada a um *status* diferenciado, à medida que os acontecimentos concernentes aos repórteres agredidos assumem destaque (cf. CHAREDEAU, 2020, p. 36).

O quarto dia de protestos (13 de junho/quinta-feira) não adquiriu nada substancialmente diferente dos dias anteriores, a não ser o contingente (20 mil pessoas) que reunia, em torno de si, grande aceitação por parte da população. Ouviam-se aplausos e até papéis picados jogados dos prédios por onde passavam (cf. MORGENSTERN, 2015, p. 202). O imperativo “Sem violência!” tornou-se nacionalmente popular e seduzia a massa em torno de si mesma. Entrementes, o movimento MPL (Movimento Passe Livre) seguia o princípio de forçar a administração pública ao diálogo: “A orientação do movimento é de ser sempre um movimento pacífico. Nossa radicalidade é fechar as ruas para pressionar o poder público ao diálogo; agora, não estão no nosso *script* depre-

dações ou algo do tipo” (2013, p. 96). A sedução da massa atinge o noticiário de forma cristalina na afirmação de Datena (*Brasil Urgente*/TV Bandeirantes): “Entre bandido e polícia, prefiro a polícia. Entre povo e polícia, prefiro o povo” (cf. MORGENSTERN, 2015, p. 210). Dado que a opinião pública, por diversos fatores, alguns já citados anteriormente, mostrou-se favorável às manifestações e, ao mesmo tempo, engendrou a interpretação de que a violência seria uma excrescência das mesmas, o *establishment* midiático tomou para si, a incumbência de representar os ânimos fabricados na sociedade. Era o típico ato da dramaturgia da manipulação da opinião pública.

Para Patrick Charaudeau (2020), a opinião pública emerge por reação. Em um primeiro momento, ela capta o acontecimento busca afetá-la. Isso foi visto claramente na estratégia do MPL (Movimento Passe Livre) em fabricar o noticiário, impondo suas manifestações (dias 06 e 07 de junho), não permitindo que o noticiário tenha outras pautas a não ser suas ações táticas. Em um clima de constante incerteza provocada, mais uma vez, pelo próprio movimento, viu-se, diversas vezes, a recusa ao diálogo, por parte do MPL (Movimento Passe Livre), que, por sua vez, não aceitava debruçar-se em questões técnicas. Para essa primeira fase, Charaudeau aponta que “sua natureza deve ser tal que chegue a tocar [...] alguma coisa de *vital* no inconsciente dos indivíduos, ou então que ponha em alerta sua consciência *moral*” (CHARAUDEAU, 2020, p. 46). Em seguida, o acontecimento precisa assumir uma tônica de incerteza. Nas palavras de Charaudeau (2020, p. 46), “é necessário também que o acontecimento seja *aberto*, que cause problema e que não esteja resolvido”. Diante de tudo isso, existe alguma chance de escapar da força social maciça dos sonhadores gnósticos? Teria o homem a chance de viver conscientemente? Escapar desta prisão? É preciso deixar claro que, em uma análise das experiências, “a mágica da linguagem é entendida como um poder independente que atinge a consciência do homem” (VOEGELIN, 2019, p. 400). Nesse sentido, possui um fator direcional polivalente capaz de, em um primeiro momento, lidar com diferenças existenciais, para, posteriormente, realizar um processo de restauração da ordem.

2.1.1 Diante do “Pireu” brasileiro

Àquela altura, os acontecimentos de junho já reuniam todas as características de um movimento de massa. Não havia espaço para nenhuma outra interpretação que não fosse na linha do “gigante acordado”. O mérito do livro *Por trás da máscara* de Flávio Morgenstern foi demonstrar a evolução dos acontecimentos de junho de 2013. Em seu livro, fica claro que os protestos da primeira semana (6 e 7 de junho) atingiram o ápice na terceira semana (17, 18 e 20 de junho). Nessa linha de evolução, os eventos tiveram uma escalada interpretativa: de protestos ideológicos claros e definidos (“passe livre”; “tarifa zero”) para manifestações de massa autorreferenciais (“vem pra rua”; “lutar por direitos”).

Enquanto o movimento de massa move-se em trilhas sinuosas, exigindo respostas governamentais totalitárias, as mobilizações coletivas operam de maneira restrita, ou melhor ainda, claramente definida, onde as respostas são tangíveis e próximas do momento presente, do ponto de vista pragmático. O Movimento Passe Livre, por sua vez, não escondeu sua estratégia ao fomentar a opinião pública, gerando desordem social e inculcando sentimentos nos diversos segmentos sociais. Para Morgenstern (2015, p. 235), os “movimentos em junho de 2013 poderiam ter uma consequência catastrófica se encontrassem um líder, mas sua mentalidade hegemônica e reivindicatória permanece”. Por outro lado, existem insuficiências no trabalho realizado em *Por trás da máscara*. Diante das reivindicações políticas (“passe livre”, “tarifa zero”), Morgenstern responde *vis-à-vis* com uma argumentação no mesmo patamar linguístico ideológico, porém de matriz diversa. Pelo fato de a temática econômica ter sido a pedra de toque para o surgimento dos protestos, Morgenstern analisa as implicações desse problema. Portanto, entra no mérito da questão, e como um bom liberal, responde afirmando que:

[...] no capitalismo de verdade [...], só teríamos dinheiro se oferecêssemos algo pelo qual os consumidores estão dispostos a pagar livremente – por isso a liberdade de ação só existe, afinal, no *liberalismo*, e só existe onde há liberdade de empreendimento, e não repressão econômica por políticos dirigistas (MORGENSTERN, 2015, p. 150).

Isso é uma ilustração sintomática das limitações que a ciência política pode sofrer, caso esteja desprovida da filosofia prática e, além disso, estar a privilegiar seu alcance à área econômica.

Nossa pesquisa visa, sobretudo, sublinhar o entendimento humano que pode surgir dos eventos políticos de junho de 2013. Nesse sentido, cabe destacar que, se “as relações sociais forem consideradas como ação recíproca entre pessoas, dissolvem-se num fluxo de propósitos individuais cuja unidade é problemática. Os vínculos econômicos, jurídicos e políticos, apresentam o homem como seguidor de normas, consumidor de bens e o cidadão desejoso de segurança” (HENRIQUES, 2010, p. 247). A título de comparação, os membros ativistas do MPL (Movimento Passe Livre) apresentam a mesma força ideológica. Logo abaixo, segue um trecho em que se pressupõe a aceitação acrítica de dogmas ideológicos para acompanhar a visão dos militantes:

A derrubada do aumento é uma das mais importantes conquistas do movimento social brasileiro desde o fim do regime militar. Seus efeitos materiais são muito relevantes (meio bilhão de reais anuais em subsídios para a população), mas também se estabeleceu o precedente: a luta direta produziu uma vitória. No final dos anos 70, os movimentos sociais se uniram na construção de um partido para que tivessem um instrumento de ação institucional. [...]. Os movimentos se concentraram na ação institucional e as ruas foram esvaziadas. Novos atores surgiram com novas demandas. [...]. Em entrevista à imprensa, dias depois da revogação, o prefeito atribuiu o sucesso do MPL (Movimento Passe Livre) ao “resultado de movimentos de placas tectônicas muito diferentes, que de certa maneira não tinham relação entre si”. A essa fortuita conjunção de fatores se dava outrora o nome de fortuna. Sobre ela, escreveu um diplomata florentino: “em tempos de guerra, nada é de maior importância que saber usar a oportunidade” (ORTELLADO ET AL., 2013, p. 223).

Tal perspectiva, que o texto acima exige do leitor, é próxima do horizonte de consciência reduzido de um *fundamentalista*. Tal fundamentalismo é uma das principais marcas da civilização moderna, em que o emissor de tais símbolos dogmáticos não compartilha integralmente das experiências originais que

permitiu o surgimento dos símbolos evocados por ele. Para o fundamentalista, só resta a formulação literalista, permeada de atitude religiosa frente aos símbolos opacos (cf. VOEGELIN, 2004, p. 175). A dificuldade, vista acima, é formular uma verdade, sem estar correndo o risco de desenvolver uma linguagem doutrinária, estabelecendo uma visão parcial da realidade, omitindo o questionamento. O contrário da verdade, nesse caso, não é a mentira, mas o ocultamento da realidade.

Tanto na perspectiva liberal de Morgenstern, como na perspectiva comunista do MPL (Movimento Passe Livre), outra dificuldade torna-se transparente. Ela consiste do tratamento dogmático, pelo qual os ideólogos percorrem a existência humana em sociedade. Ora, trata-se da impossibilidade de se explicar as raízes da vida humana em comunidade. “Apenas são inteligíveis os seus paradigmas ordenadores e apenas se pode definir a essência da sociedade, não a sua existência concreta” (HENRIQUES, 2010, p. 248). Da ansiedade existencial, provocada pelo núcleo da existência lhe ser incognoscível, o homem atribui significados à sociedade. Assim, passa a assumi-la como parte da realidade circundante (cf. *Cosmion*), oferece uma imagem da realidade do que vem a ser essa existência intersubjetiva. Enquanto que, nas sociedades cosmológicas tal significado identifica-se com a realidade do cosmos, certas figuras individuais extravasam as fronteiras cosmológicas tradicionais e detectam, dentro de si, um aparato capaz de sugerir a origem da vida em uma realidade transcendente ao cosmos, como seu Fundamento. Portanto, o tratamento voegeliniano da realidade social apega-se aos índices noéticos de *abertura* e *clausura*, preconizados por Henri Bergson (*As duas fontes da moral e da religião*) e trazidos pela *vida consciente*, apontada por Voegelin (2009, p. 466). É na *metaxy*, no entremeio entre o humano e o divino, de onde emanam fatos e valores, que atitudes diferentes (abertura/fechamento) se tornam chaves para avaliar a sociedade como boa ou não. A sociedade política, por sua vez, é composta por membros que, diante da tensão [ou resistência] para com a questão do Fundamento, reúnem um pano de fundo capaz de tornar possível a concretização de regimes políticos. A respeito disso, Voegelin (2009, p. 384) afirma que:

Questões de ordem social podem ser discutidas racionalmente apenas quando a ordem do ser, a que pertence a ordem social, é vista em sua inteireza e em todo o seu caminho até sua origem transcendente. Se essa condição de *episteme* não é preenchida, a discussão degenera num mero debate retórico quanto aos prós e contra; e em vez das conclusões a que a discussão deveria levar por meio de questionamentos analíticos, obtemos os *topoi* a partir dos quais o debate é mostrado como sem solução.

Mais uma vez, portanto, é preciso deixar claro: não é o regime político que transforma a sociedade e a qualifica, mas, segundo a investigação voegeliniana, ocorre o inverso: é a sociedade que apresenta um tipo humano que, por sua vez, mostra a possibilidade da emergência de determinada ordem, em sua realidade social. Voegelin, nesse aspecto, segue a linha trazida por Platão, naquilo que convencionou chamar de “princípio antropológico”, o princípio pelo qual a sociedade é o homem em letras maiúsculas, um *macroanthropos*. Diz Voegelin (1982, p. 55) a esse respeito:

Dois aspectos do princípio devem ser distinguidos. Sob o primeiro deles, trata-se de um princípio geral para a interpretação da sociedade; sob o segundo, é um instrumento de crítica social. Como princípio geral significa que toda sociedade reflete em sua ordem o tipo humano de que se compõe. [...] quando um teórico busca compreender uma sociedade política, uma das suas primeiras tarefas, se não a primeira, será sempre a de determinar o tipo humano que se expressa na ordem dessa sociedade concreta. [...] O uso do princípio como instrumento de crítica social é inseparável do aspecto interpretativo que acabamos de ver. As diferenças de ordem social podem ser vistas como diferenças de tipos humanos devido à descoberta de uma ordem verdadeira da psique humana e ao desejo de expressar essa ordem verdadeira no ambiente social do descobridor.

Para Morgenstern, “a liberdade de ação” é encontrada na ideologia liberal. O MPL (Movimento Passe Livre), por sua vez, visualiza certa “vitória social” no acúmulo de dinheiro, adquirido por impostos, sendo gerenciado pela administração pública. Nesse mar revolto de ideologias, onde a existência hu-

mana é fincada em dogmas, a pesquisa filosófica sofre de um impasse. Torna-se claro que, para a consciência noética, permanecer no nível das dogmatomáquias não é saudável. Além disso, haja vista para o verdadeiro mérito trazido por Morgenstern, em trazer a perspectiva hegemônica e totalitária como escopo dos eventos das *Jornadas de Junho de 2013*. Nesse sentido, a fim de que fique mais claro a iluminação trazida por Morgenstern, cumpre reunir outras perspectivas de compreensão lançadas sobre os mesmos eventos.

2.1.1.1 Debate como diletantismo de ideólogos epigônicos

No livro *Não é por centavos: um retrato das manifestações no Brasil (2014)* está organizado uma lista de diversos artigos ensaísticos que, de uma forma ligeira, trazem uma amostragem das diferentes perspectivas a respeito dos eventos do ano anterior à sua publicação. Logo na introdução, torna-se tentador destacar as diversas ocasiões onde a linguagem assume formas vazias de significado; um tom que assume ares apocalípticos messiânicos é a sua marca. Dizer que uma “onda de vozes” despertou a sociedade brasileira não é relevante para a sustentação de uma abordagem teórica na politologia.

Bruno Borges, no artigo *O caminho sem fim da democracia*, afirma que o núcleo essencial do regime democrático está na discussão, no embate de ideias, na liberdade de expor os argumentos imprescindíveis para a concretização de valores, em suas formas institucionais. Chama atenção a fórmula simbólica trazida pelo autor, a de que a democracia é um sistema em construção permanente⁸. Algo que se opõe a fórmulas estáticas e/ou absolutas, mas que se verifica em um processo constante e indefinido para um horizonte utópico, necessariamente indefinido.

Giuseppe Cocco e Hugo Albuquerque, por sua vez, irão mais longe. Em *A brecha de junho está aberta: aprofundar a democracia*, os autores trazem uma perspectiva histórica divisória: os eventos de junho de 2013 seriam o marco

⁸ Voegelin, em seu ensaio *Política Gnóstica* (2000), chama a atenção para o surgimento da expressão *revolução permanente*, cunhada no meio liberal (1815). Para a ideologia liberal, a revolução permanente seria algo que inviabilizaria desfechos violentos (cf. Revolução Francesa) e/ou ordens despóticas (cf. Império napoleônico), mas promoveria um constante processo de uma realidade onírica.

final do regime democrático iniciado em 1988 para o advento ou de um “aprofundamento democrático” ou de uma democracia neoescravagista, autoritária e racista. Para eles, a verdade foi revelada plenamente, pois o então regime democrático não passava de uma fachada. Na verdade, a transição de 1988 não se tratou de uma ditadura para uma abertura democrática, mas de uma ditadura velada para uma ditadura real exercida contra minorias. O Estado, representado pela presidente Dilma Rousseff, ao acusar os manifestantes de “sabotadores” do Brasil (contexto da Copa das Confederações de 2013) mostrava sua natureza real cínica. Enquanto que, na ditadura formal (1964-1988) houve mortes, na ditadura de fato (1988-...) ocorre uma guerra psicológica travestida de democracia. Nesta, os eventos de junho de 2013 não podem ser vistos como eventos de massificação, simplesmente. Eles são a emergência de uma “nova luz”, de uma “brecha democrática” frente à guerra promovida pelo poder estatal. Em suma, os autores desse artigo apresentam, de maneira condensada, uma amostra de como o mundo, para o ideólogo, está reduzido aos seus próprios dogmas. Nada poderá existir fora da interpretação dogmática ideológica.

Claudio Tognolli, em seu artigo, *Massas em busca de um cordeiro*, até promete iluminações mais pertinentes ao tratamento teórico da realidade. Além do título, sugere estar a par do tratamento conceitual apropriado do assunto: Albert Camus, Raymond Aron, Arthur Koestler, dentre outros. Também resolve incluir Ozzy Osbourne e sua anedota biográfica sobre a força atrativa que filmes de terror lançam sobre as pessoas e de como, a partir dessa percepção, resolveu assumir a indumentária gótica. A despeito das platitudes trazidas por Tognolli, seu artigo aponta uma via sugestiva: a figura do bode expiatório, requerida pela massa, sugere um objeto palpável a ser combatido. Porém, no caso das *Jornadas de Junho de 2013*, sua linha interpretativa não é clara a respeito da existência de uma liderança que preceda o surgimento de tal objeto fóbico, ajudando no processo de sua fabricação. O que leva a justa indagação: afinal, as manifestações de junho de 2013 tiveram ou não liderança? Dizer que uma *massa* resolveu criar um bode expiatório para seu ódio seria abusar do recurso expressivo da figura de linguagem. É muito mais sensato presumir *alguém* apontando para *algo*. Não é o caso de Tognolli, pois o dito autor segue

a interpretação vigente de que as *massas* deram um pontapé inicial, de que as massas são o verdadeiro sujeito. Dito de outra forma: não mostrou suficiente distanciamento para com a realidade contextual em que está inserido.

De todo modo, o livro *Não é por centavos: um retrato das manifestações do Brasil* (2014) atesta a insuficiência dos especialistas da opinião pública em tratar do fenômeno. O atrelamento à autointerpretação da sociedade parece ser insuperável. No entanto, Claudio Tognolli e Flávio Morgenstern, em seus escritos, estiveram mais próximos de uma abordagem conceitual apropriada para os eventos de 2013. No caso de Morgenstern, por exemplo, há de se destacar que a primeira parte de seu livro — onde buscou documentar as bases documentais para seu diagnóstico — dedica-se a traçar um panorama abrangente para a formação das manifestações ocorridas em São Paulo e demais cidades. A Primavera Árabe, o Occupy Walt Street, o 15-M (Espanha), a Mobilização Estudantil (Chile) e as *Jornadas de Junho de 2013* (Brasil) não são tratadas sob a mera denominação de levantes sociais espontâneos. São eventos orquestrados por uma regência militante ideológica⁹, na forma de *community organizing*, líderes, organizadores, etc., que definem a linguagem a ser adotada. No caso brasileiro, ganhou quem possuiu o megafone mais alto e o megafone assumiu a forma das redes sociais, além dos portais de notícias sensíveis aos ideais do Movimento Passe Livre. É o que diz o próprio MPL, em sua nota metodológica:

Esta narrativa é um misto de memórias, história política e crônica jornalística. Ela se apoia em documentos coletados logo após os acontecimentos, na lembrança de fatos vivenciados e em entrevistas realizadas com os principais atores da disputa. Evitamos nos basear em fatos cuja interpretação era controversa e nos concentramos nas ações que estavam mais bem documentadas. Em nosso relato, a cobertura da imprensa é mais vista como uma intervenção política (dos agentes políticos reportados e dos próprios meios de comunicação) do que como descrição dos fatos – em geral, não a utilizamos como fonte (2013, p. 23).

⁹ Além dos tradicionais protestos de marcha costumeiras, com o uso de cartazes, gritos, frase de efeito... Morgenstern (2015, p. 40) aponta para outros tipos de protestos engendrados pelos ativistas, o *sit-in* em que as pessoas sentam em determinados locais, e o *die-in*, quando se deitam. Chamar a atenção da opinião pública é o mote do protesto ativista.

Na língua portuguesa, existem fenômenos de mudança no significado dos termos. No caso da catacrese, “o sentido real da palavra é modificado por esquecimento, e a palavra nova contém ideia absurda se comparada com o sentido etimológico da primitiva: *quarentena* de dois dias (*quarentena* = quarenta dias) - três gêmeos (*gêmeos* = duplo)...” (ALMEIDA, 2009, p. 382). Algo semelhante ocorre com o termo *massa*, pois, ao se tratar das aglomerações de pessoas, a força narrativa gerada pelas autointerpretações da sociedade oferecem fórmulas linguísticas grotescas¹⁰ como *manifestações surgem do tudo; massas que dão pontapés; gigante* [massa social] *acordou*; ou mesmo o *Black Bloc* [massa] como um *evento*, uma *força que se aglutina e se dissolve* de acordo com o *consenso dos envolvidos na ação*, através de meios próprios que estão entrelaçados por forças ocultas aos não adeptos... Enfim, a palavra não mais está vinculada a algo real, mas à própria imagem da realidade, projetada pela consciência do ideólogo. Diante dessa visão parcial da realidade, a pesquisa voegeliniana busca retomar o contato com a realidade. A linguagem, por sua vez, surge na realidade da consciência, quanto esta intenciona o objeto, por ela alcançado. Assim sendo, recuperar o contato com a realidade envolve recuperar a linguagem daquilo que a impede de cumprir seu papel. A suspeição da imprensa para poder resgatar o objeto por ela expresso é um bom sinal na tentativa de resgatar a linguagem, mas não é única e exclusiva. Envolve entrar em uma comunidade linguística, no tateio em busca de instrumentos. Em suas *Reflexões Autobiográficas*, o nosso autor afirma que: “A melhor forma de retomar o contato com a realidade é recorrer a pensadores do passado que ainda não a tinham perdido ou estavam empenhados em recuperá-la. Por onde começar é muitas vezes uma questão de acidente biográfico” (VOEGELIN, 2008, p. 141). No entanto, a pressão ideológica impede a realização da empreitada e inviabiliza a comunidade linguística.

A pesquisa, portanto, a fim de realizar a *noese*, precisa recuperar o contato com a realidade, não a do ideólogo, mas a realidade abrangente que supere

¹⁰ O uso da palavra *grotesco* não tem nada de ofensa gratuita. Na verdade, trata-se do termo apropriado para o que Voegelin denomina de “fenômenos resultantes da separação da linguagem e da realidade” (VOEGELIN, 2009, p. 448).

as visões estreitas do dogmatismo fundamentalista. Nesse sentido, é oportuno dar continuidade aos esforços de Claudio Tognolli e Flávio Morgenstern no tratamento do fenômeno das massas e juntar-se à comunidade de pessoas envolvidas na recuperação da realidade, pois o conhecimento científico não é um feito isolado, independente e absoluto. Nas palavras de Voegelin (1982, p. 29), a “ciência não é a conquista individual deste ou daquele estudioso: é um esforço de cooperação. O trabalho efetivo só é possível se inserido numa tradição de cultura intelectual”.

3. ANTECEDENTES CONCEITUAIS FILOSÓFICOS DIANTE DA MASSA TOTALITÁRIA

Diante da insuficiência trazida pela autointerpretação da sociedade diante de si mesma, isto é, diante das *Jornadas de Junho de 2013*, o presente trabalho investigativo volta-se para outras fontes. Ocorre que essa realidade social trazida pela urbanização decorrente da Revolução Industrial não é de exclusividade brasileira, nem do século XXI. Enquanto que, no século XIX, o trabalho era gradativamente levado para a cidade, esvaziando o espaço rural. A civilização ocidental precisou lidar com um novo fenômeno social: as *massas*, um maior número de trabalhadores concentrados em pequenos espaços geográficos. Além desse aspecto, importa ressaltar que a “noção de opinião majoritária surgia substituindo a opinião crítica do século precedente, que se apresentava como uma opinião esclarecida” (CHAREADEAU, 2020, p. 40). É de conhecimento público a importância que teve os movimentos de massa para a ascensão de regimes totalitários, pois o Estado (o caso alemão é exemplar) passou a controlar as massas. Não só isso, mas produzir um novo tipo de ser humano, uma nova ordem, um novo *Reicht*. “Esta era, de fato, a intenção de todos os movimentos fascistas”¹¹ (eksteins, 1992, p. 384). A sedução e o atrativo místico com as fileiras da Juventude Hitlerista não estão tão distantes assim. Porém, dado ao estado de inconsciência pública, cabe aqui trazer algumas citações. Berlim, 30 de janeiro de 1935. Dia da nomeação de Hitler como chanceler da Alemanha. Goebbels organiza um desfile à luz de tochas para comemoração. No frenesi, o Partido Nacionalista do Povo, cujo líder Alfred Hugenberg é chamado a incorporar o governo, participa do ato litúrgico. Vin-

¹¹ A título de observação: a querela sobre se o Nacional-Socialismo era de esquerda ou de direita, não é de fácil esclarecimento crítico. De fato, diversos movimentos políticos conservadores, aristocráticos uniram-se ao governo nacional-socialista. No entanto, o credo nazista na produção de uma nova era tem uma forte inclinação progressista (cf. EKSTEINS, 1992, p. 384). Apesar de Voegelin não ter tido uma resposta mais clara sobre isso (sequer se pode chamar isso de problema teórico para sua pesquisa noética), seu conceito de Gnosticismo (*Nova Ciência da Política*, 1979) traz uma iluminação teórica bem mais abrangente. Talvez, essa questão seja mais pertinente à luta política de epígonos preocupados em limpar a memória de seu movimento ideológico do que à busca pela verdade.

te e cinco mil pessoas marcham pelas ruas de Berlim, tendo iniciado às sete da noite. Todo o espetáculo precisa impressionar pela exuberância das tochas. Segundo André François-Poncet, embaixador francês em Berlim: “As colunas passam marchando por seu escritório. Parecem-lhe intermináveis. Filas e filas de gente. Botas, tambores, canções, luzes, ritmos. Multidões se alinham ao longo do caminho. Entusiasmo sem limites” (EKSTEINS, 1992, p. 381). Logo a seguir, Eksteins (1992, p. 382) cita a descrição de repórteres de rádio:

Adolf Hitler está de pé junto a uma janela... seus olhos brilham sobre a Alemanha que desperta, sobre este mar de gente de todas as condições sociais, de todas as camadas da população, que desfila diante dele, trabalhadores intelectuais e braçais - todas as diferenças entre as classes desapareceram.... Um quadro maravilhoso, algo que não veremos novamente tão cedo! Esses braços estendidos, esses gritos de “*Heil!*”... Espero que nossos ouvintes tenham pelo menos uma ideia, uma vaga noção, deste grande espetáculo, de como este momento é incomensuravelmente grandioso!

Essa é uma amostra do que pode ser realizado ao se aproximar dos documentos históricos. O intuito aqui é evidenciar as similitudes: grandiosidade do movimento, a autointerpretação social diante de si mesma, o impacto nas mentes, a imprensa cumprindo o seu papel de tomar sua parte na fabricação da opinião pública. Haja vista para a situação de desordem social e a instituição policial decadente no período da República de Weimar (cf. EVANS, p. 2010). Por último, cabe destacar o episódio protagonizado pelo jornalista Datena, em nítida relação de servilismo perante a opinião majoritária, uma espécie de abraço coletivo rumo ao suicídio:

O apresentador fez uma pesquisa com seus telespectadores com a pergunta “Você é a favor desse tipo de protesto?” (Isto é, incluindo depreciação), obtendo um apoio inesperado: o “sim” com 1.020 votos, o “não” com 895. Indignado, pede uma nova pesquisa, acreditando que o que quis dizer não havia ficado claro para o telespectador. Com a pergunta “Você é a favor de protesto com baderna?”, e com a divulgação em rede de sua enquete nos sites, grupos de Facebook, perfis de Twitter e blogs ligados à esquerda, o re-

sultado é ainda maior: 2321 votos para “sim”, 986 para não. O apresentador, que há pouco dizia ser “a favor de manifestação pacífica”, “contra aumento de ingresso”, “a favor de melhoria no transporte coletivo” e que “não teria aumentado a passagem de ônibus, metrô e trem” [...], termina dizendo: “Fazia muito tempo que não via uma manifestação democrática e pacífica assim. É o povo. (...) O povo está descontente. Eu falei que ninguém queria aumento” (MORGENSTERN, 2015, p. 209).

3.1 Ortega y Gasset

Publicado em 1930, *Rebelião das Massas* obteve grande sucesso. Inegavelmente, trouxe ao nome Ortega y Gasset grande prestígio. Para os fins desse trabalho, é um valioso documento para evidenciar o caráter ordinário com que o tema dos movimentos de massa deve ser tratado. O tratamento ufanista com que os especialistas trataram as *Jornadas de Junho de 2013* não favoreceu o esclarecimento crítico do tema, pelo contrário, injeta uma importância além da medida.

Julián Mariás, em sua *Introdução à Rebelião das Massas* (1984), realiza um esforço significativo para afastar a possibilidade de ler o livro de maneira equivocada. Tendo em vista que o esforço, preconizado por Voegelin, de recorrer as experiências engendradoras de símbolos (cf. *Reflexões Autobiográficas*, 2008), os argumentos trazidos são oportunos para cumprir a recomendação voegeliniana. Em primeiro lugar, o livro foi escrito em um momento de politização superficial. “Ou seja, um tempo em que tudo – o que é político e o que não é – é tomado politicamente e como se fosse político, em que tudo se reduz a essa ‘única questão’, de averiguar se algo ou alguém é ‘de direito ou de esquerda’” (MARIÁS, 2016, p. 13). Além disso, diversas expressões de fanatismo e de violência se perpetuaram para além da II Guerra Mundial (cf. MARIÁS, 2016, p. 14), trazendo um ensejo interpretativo equivocado à leitura de *A Rebelião das Massas*. De todo modo, o que Julián Mariás aponta é o hábito mental deformado de pressupor uma posição a ser tomada como indício de legitimidade intelectual. Não é raro, em ambientes acadêmicos, haver essa situação. A filosofia, por exemplo, deixa de ser desnecessária para assumir um papel na sociedade. A lembrança do contexto histórico que recebeu *A Rebelião*

das Massas ajuda o pesquisador na tentativa de extrair o sentido pretendido pela tipificação *Homem-Massa*, trazido por Ortega y Gasset.

Além dessas indicações, o dado histórico lançado por Julián Mariás traz outras implicações. Essa insistência pregnante na maneira de se abordar as fontes de pesquisa filosófica, onde necessariamente o sujeito precisa assumir posição ideológica obscurece a própria realidade intelectual. Forma o então intelectual politizante, o “especialista”. Tal implicação serve, ademais, na própria leitura de Ortega y Gasset, pois o mesmo se vê diante do fenômeno do surgimento da opinião majoritária perante a opinião esclarecida. Cenário que continuaria a tomar espaço público e seria denominada como “ditadura do relativismo”, expressão célebre trazida pelo papa Bento XVI. Nele, a sociedade é lançada aos moldes de gostos, desejos fabricados pela intensa propaganda, de diversas matrizes, a começar pela ideológica. Julián Mariás (2016, p. 27) aponta, além disso, para o caráter amplo com que Ortega y Gasset procurou imprimir em sua obra filosófica. Sua preocupação no movimento de ir a fundo na extração das raízes sociais para o enfrentamento do problema (cf. Mariás, 2016, p. 14) vai no sentido diverso daquele que, por questiúnculas tidas como questões fundamentais, seja no que tange à representatividade política, partidarismos, burocracias estatais, dentre outros, foge do terreno fundamental da política, a saber, a vida concreta.

Ortega y Gasset lidou com o aparecimento de um novo tipo humano na sociedade europeia. Sob o conceito-tipo *Homem-Massa*, soube descrever os seus aspectos gerais, demonstrando que seu surgimento não deveria ser entendido como casual, mas algo necessário, dentro dos fatores históricos, sociais e políticos. Ocorre que, para este autor, o século XIX engendrou um caminho previamente pavimentado através da aplicação de toda uma tradição fomentada nos séculos precedentes. Para Ortega (2016, p. 125), é “falso dizer que a história não é previsível. Foi profetizada inúmeras vezes”. No século XIX, avizinhou-se melhores condições de vida, um horizonte econômico promissor, um padrão de vida independente que não possuiu antecedentes na história. Tais elementos trouxeram, na ótica de Ortega y Gasset, uma nova apresentação da vida social que na pessoa do homem-massa, traria consequências irreversíveis.

Enquanto que, no homem médio (do século XIX), havia ainda a lembrança de que era necessária uma ação que viesse a assegurar tais condições de vida melhores, no homem-massa (início do século XX) tais exigências não eram perceptíveis. Nas palavras de Ortega y Gasset (2016, p. 127):

A compreensão desse fato e de sua importância surge automaticamente quando se recorda que essa liberdade vital faltou aos homens vulgares do passado por completo. Ao contrário, a vida foi para eles um destino trabalhoso – no plano econômico e no físico. Sentiram o viver a *nativitate*, como um monte de impedimentos que eram obrigados a suportar, sem que houvesse outra solução a não ser se adaptarem a eles, alojarem-se na brecha que eles deixavam.

Na vida pública, as diferenças são maiores, pois o “homem médio aprende que todos os homens são legalmente iguais” (GASSET, 2016, p. 127). Nesse sentido, a constatação de um novo cenário capaz de fomentar um novo tipo humano é vista sob a influência de três (ou dois) fatores: a democracia liberal, experimentação científica, industrialismo (estes dois últimos, podem ser resumidos na técnica). A implementação da figura do homem médio permitiu a moldagem de uma nova base experiencial. “Para o ‘vulgo’ de todas as épocas, ‘vida’ significava antes de tudo limitação, obrigação, dependência; em uma palavra, pressão” (GASSET, 2016, p. 128). Já o mundo que era apresentado ao homem médio proporcionava uma sensação diversa, pois sugere segurança ampla na certeza de que o futuro teria garantias cada vez mais palpáveis do progresso. Por outro lado, em contrapartida, ocorre que essa abundância de bens lhe tira o conhecimento das exigências necessárias para tais condições. Virtudes que, se não obedecidas, levam ao fracasso a realização de tais condições (cf. GASSET, 2016, p. 129).

Para melhor compreensão do tipo humano do homem-massa, Ortega y Gasset afirma que lhe é natural uma personalidade mimada. Alguém que possui tudo, mas que não tem noção básica do modo como tal situação se constitui. Além disso, não reverencia nada que possa ter tido participação na construção desse novo mundo. A respeito disso, o autor declara: de “tanto evi-

tar toda pressão ao redor, todo choque com outros seres, chega a efetivamente crer que só existe ele, e se acostuma a não contar com os demais, sobretudo a não considerar ninguém como superior a ele” (GASSET, 2016, p. 130). Portanto, o cerne do significado trazido pelo conceito-tipo *Homem-Massa* está na mudança da base experiencial gerado pelos séculos precedentes ao século XX, implementado por este e constatado na presença das massas sociais que não mais viam a sociedade como fruto de organização, mas como natureza, como algo que sempre esteve à disposição, cuja origem lhe é desconhecida e que não necessita de esforço humano. Sobre isso, diz Ortega y Gasset (2016, p. 131):

Assim se explica e define o estado de ânimo absurdo que essas massas revelam: não se preocupam com nada além de seu bem-estar e, ao mesmo tempo, são insolidárias às causas desse bem-estar. Como não vêem, nas vantagens da civilização, uma invenção ou construção prodigiosas, que só se sustentam com grandes esforços e cuidados, crêem que seu papel se reduz a exigí-las peremptoriamente, como se fossem direitos natos”.

O comportamento do Homem-Massa, através da violência, torna-se compreensível à medida que se visualiza o fechamento do mesmo à vida da razão. O uso da violência, da força em fazer valer sua vontade, não é totalmente desprovido de conteúdo inspirador. Ocorre que o material que lhe dá garantia de agir perante o mundo não é constituído do uso pleno de sua capacidade intelectual, pois ocorre, no Homem-Massa, uma obliteração, um fechamento capaz de gerar inspirações para a vida social. A obtusidade com que vê o mundo, a falsa imagem de que seu principal papel é a exigência de mais bem-estar favorece a perda da razão como caminho de diálogo. Sobre essa natureza hermética do Homem-Massa, Ortega y Gasset (2016, p. 142) afirma que “a pessoa tem um repertório de ideias dentro de si. Decide se contentar com elas e se considerar intelectualmente completa. Ao não sentir falta de nada que está fora de si, instala-se naquele repertório definitivamente. Eis o mecanismo da obliteração”.

Esse ensimesmamento do Homem-Massa é grave, sobretudo quando comparado ao tipo vaidoso, pois este não tem a segurança plena com a ideia de si. O vaidoso procura confirmação; ele necessita do aplauso, ainda que sutil

e discreto, para inflar a imagem nutrida. O Homem-Massa já não necessita de confirmação. Sua experiência diante da sociedade o revela plenipotenciário. “O hermetismo nato de sua alma lhe impede o que seria condição prévia para descobrir sua insuficiência” (GASSET, 2016, p. 142).

Ortega y Gasset aponta o perigo de um império da vulgaridade do Homem-Massa, onde o regime é constituído pelo vazio das ideias trazidas pelo hermético intelectual. O autor não esconde a surpresa com tal situação. Nas palavras dele, no que se refere à “história europeia, o vulgo nunca acreditou que tivesse ‘ideias’ sobre as coisas. Tinha crenças, tradições, experiências, provérbios, hábitos mentais, mas jamais se imaginou detentor de opiniões teóricas sobre o que as coisas são ou devem ser – por exemplo, sobre política ou literatura” (GASSET, 2016, p. 144). A recusa em submeter-se à virtude da razão é a marca da barbárie, pois ela é “a ausência de normas e da possibilidade de apelação” (GASSET, 2016, p. 145). Portanto, a perda do sentido civilizacional, da vontade em demonstrar as razões para tais atitudes diante do mundo, força o Homem-Massa a recorrer a meios mais condizentes à sua própria condição, a mostrar que “não quer ter razão nem ter razão” (GASSET, 2016, p. 146).

3.2. Elias Canetti

Ao invés do caminho de Ortega y Gasset, Elias Canetti não limitou sua busca por uma compreensão das massas tendo em vista as aglomerações urbanas, consequências dos últimos séculos. Seu livro ensaístico *Massa e poder* (2019) é fruto de uma elaborada visão do fenômeno da massa como algo para além da modernidade. Remonta a própria natureza humana, enquanto propensa a viver sob a forma comunitária. Canetti soube empregar diferentes abordagens (história, antropologia cultura, filologia, história das religiões, psicanálise) para descrever, ainda que de passagem, diferentes aspectos e/ou dimensões dessa atitude paradoxal do contato humano, onde a individualidade se esvai e adquire nova presença no mundo.

A massa possui diferentes propriedades. A primeira delas, o crescimento, visa a subtração de todo e qualquer tipo de fronteira. “A ânsia de crescer

constitui a primeira e suprema qualidade da massa” (CANETTI, 2019, p. 13). Naturalmente, a massa tende a ser aberta. Pode receber um formato fechado também, onde suas fronteiras são erigidas para fins de preservação. No entanto, de tempos em tempos, sua ânsia por ocupar mais espaços assume a direção e potencializa sua capacidade. Portanto, em se tratando da primeira propriedade, Canetti visualiza duas formas: massa aberta e massa fechada.

A segunda propriedade, igualdade, constitui uma das principais razões para a constituição de uma massa. Nele, as distâncias desaparecem; ou, pelo menos, assim se espera. “É por causa dessa igualdade que as pessoas transformam-se em massa” (CANETTI, 2019, p. 31). O temor do contato, natural e primitivo já não mais ocupa espaço na mente das pessoas, pois a massa “comprime” e torna as diferenças fundidas num só corpo. Ocorre, então, a inversão do temor do contato, um alívio das diferenças. Segundo Canetti, compreender as diferenças ajuda a visualizar o paradoxo das massas, seu aspecto enigmático. Diz Canetti:

Por diferenças há que se entender particularmente aquelas impostas a partir do exterior – as diferenças determinadas pela hierarquia, posição social e pela propriedade. Individualmente, os homens estão sempre conscientes dessas diferenças. Elas pesam sobre eles, apartam-nos com grande vigor uns dos outros. Postado em lugar definido e seguro, o homem, com gestos jurídicos eficazes, afasta de si tudo quanto dele se aproxima. Sua postura assemelha-se à de um moinho de vento, expressivo e em movimento em meio a uma enorme planície: nada há até o próximo moinho. A totalidade da vida, conforme ele a conhece, assenta-se em distâncias; a casa na qual ele encerra a si próprio e a suas posses, o cargo que ocupa, a posição pela qual anseia – tudo isso serve para criar, consolidar e ampliar *distâncias* (CANETTI, 2019, p. 15).

Dessa maneira, compreende-se que há no homem uma certa busca por compensação diante da rigidez trazida pelas distâncias. Sua liberdade em mover-se diante do outro é tolhida, apesar de ser o próprio que assim o quis. A sensação de alívio trazido pela descarga gerada na massa, derruba as distâncias

e provoca a sensação de igualdade. “É em razão desse momento feliz, no qual ninguém é *mais* ou melhor que os outros, que os homens transformam-se em massa” (CANETTI, 2019, p. 16).

A massa possui densidade. Esta é sua terceira propriedade. Tanto a densidade como a igualdade estão relacionadas à descarga da massa. A descarga constitui a massa, anuncia sua presença como tal. Por ela estar buscando crescer, novas pessoas se somam à maioria, diminuindo espaços internos, ao ponto de não mais atentar-se a quem, de fato, está ao lado. Densidade e a igualdade estão relacionados às formas rítmicas e/ou estanques. Na massa estanque, a igualdade é meta sempre postergada, tida como certa, mas deixada para depois, a fim de preservar a densidade. Na massa rítmica, densidade e igualdade operam conjuntamente, pois o movimento é constante. A respeito disso, Canetti (2019, p. 32) diz que:

A densidade é conscientemente configurada por intermédio por intermédio de afastamentos e reaproximações. A igualdade, por sua vez, coloca-se ela própria à mostra. Representações da densidade e da igualdade produzem engenhosamente o sentimento de massa. Tais formações rítmicas nascem de forma veloz, e é somente o cansaço físico que lhes põe um fim.

A massa requer uma direção, sua quarta propriedade. Nesse sentido, ela assume a forma lenta ou veloz. Sua durabilidade está fundamentalmente vinculada a uma meta: quanto mais distante for, maiores são as chances de a massa permanecer. Sua ânsia por crescimento afasta qualquer resistência a uma direção, desde que seja clara. Não importa se, nesta vida ou após a morte. A meta é o farol que lhe possibilita mover-se, gerando igualdade, aterrando qualquer particularidade individual. Porém, o caminhar da massa é carregado de imprevisibilidade.

Enquanto que, na massa lenta, a descarga lhe é vedada, na massa veloz, elas coincidem, pois uma meta visível não dura para sempre e impede um processo longo e duradouro. “As metas distantes precisam adquirir importância; as próximas têm de, progressivamente, perder o seu peso e, por fim, afigurarem-se sem valor algum” (CANETTI, 2019, p. 47).

Além das propriedades, Canetti elenca outras características da massa. Algo que salta aos olhos é sua atração pela violência destruidora. Já foi dito anteriormente que, na massa, ocorre uma quebra das distâncias geradas pelos indivíduos, pela constituição social, etc. Nesse sentido, a liberdade trazida pela massa vê qualquer delimitação como inimigo: portas, janelas, qualquer barreira que o rodeia é visto com suspeita. Dentro de sua lógica, não pode subsistir. A destruição das fronteiras, portanto, não é só no espaço psíquico, mas também no físico.

A massa destrói preferencialmente edifícios e objetos. Como frequentemente se trata de coisas quebradiças - como vidraças, espelhos, vasos, quadros, louça -, inclinamo-nos a acreditar que é justamente esse caráter quebradiço dos objetos que estimula a massa à destruição. Seguramente o ruído da destruição - o espatifar-se da louça, o tinir das vidraças - contribui de modo considerável para o prazer que se tem nela: são os vigorosos sons vitais de uma nova criatura, os gritos de um recém-nascido. O fato de ser tão fácil provocá-los intensifica-lhes a popularidade: todos gritam em uníssono, e o tinir é o aplauso dos objetos. Uma necessidade especial desse tipo de barulho parece estar presente no início do processo, quando não se é ainda uma reunião de um número grande de pessoas e pouco ou nada aconteceu. O barulho promete o fortalecimento pelo qual se espera, constituindo ainda um feliz presságio dos feitos que estão por vir. Seria, porém, equivocado acreditar que o decisivo aí é a facilidade com que as coisas se espatifam. Homens lançaram-se sobre esculturas de pedra dura, não descansando até vê-las despedaçadas e irreconhecíveis. Cristãos destruíram as cabeças e os braços de deuses gregos. Reformadores e revolucionários puseram abaixo as imagens dos santos, por vezes derrubando-as de alturas que punham em risco a sua vida, e amiúde, tão dura era a pedra que buscavam destroçar que somente em parte lograram fazê-lo (CANETTI, 2019, p. 17).

Mesmo as greves, que em essência, buscam manter-se inertes. Se não obtiverem sucesso em seus objetivos, descambam na violência.

Quando as coisas vão mal e a carência alcança proporções insuportáveis - e, particularmente, quando ela se sente atacada ou sitiada -, a massa negativa tende a transformar-se em positiva e ativa. Aos grevistas que se abstiveram

tão subitamente da atividade habitual de suas mãos poderá custar grande esforço, passado algum tempo, mantê-las inativas. Tão logo sintam que a unidade de sua resistência se encontra ameaçada, tenderão eles à destruição, e, aliás, sobretudo na esfera de sua própria e costumeira atividade (CANETTI, 2019, p. 69).

Juntamente a essa tendência por destruir, permanece o sentimento de perseguição. Algo notável na constituição da massa é o sentimento de hostilidade a tudo que não coaduna com seu crescimento pujante. Parte da explicação para isso está na sua tendência a adensar-se: “tudo quanto se contraponha a esse seu crescimento é por ela [a massa] percebido como um cerceamento” (Canetti, 2019, p. 22). Enquanto o ataque externo o alimenta, ataques internos são o verdadeiro perigo para a massa; quando um indivíduo reclama desejos individuais, a massa o sente como um intruso, um “imoral”, sente o golpe no cerne de sua disposição mais elementar, a saber, a aniquilação da individualidade (cf. CANETTI, 2019, p. 23).

3.3 Eric Hoffer

Fanatismo e Movimentos de Massa (1968) é resultado do desejo de Eric Hoffer de captar as características essenciais dos movimentos de massa. Tendo em vista as fontes trazidas anteriormente, Hoffer é uma espécie de meio-termo. Está próximo de Ortega y Gasset, ao procurar centrar esforços no estudo das técnicas contemporâneas de massificação, mas, por outro lado, se afasta do espanhol e, semelhantemente a Canetti, recorre a uma abordagem menos filosófica, menos doutrinal. Sua inquirição está fincada numa simples hipótese de pesquisa: partindo do fato de que as massas são compostas por figuras frustradas, o autor se envereda na tentativa de evidenciar as forças que assediam o sujeito frustrado, sua reação perante tal situação e, mediante essa reação, verificar a gênese das massas. Uma vez constituída, a massa utiliza-se de procedimentos específicos para agregar mais membros. Tal percurso metodológico é delineado por duas premissas pressupostas: (1) frustração como força social e (2) a conversão ao movimento massificado como técnica de inculcar uma *forma mentis* específica.

Em sua primeira parte, “O atrativo dos movimentos de massa”, Eric Hoffer procura evidenciar o desejo humano para mudanças como distintivo básico em um movimento de massa. Revolucionários, religiosos, nacionalistas sentem que o mundo ao seu redor é falto de condições satisfatórias e que, urgentemente, precisam ser transfiguradas em uma nova realidade. O medo da mudança é o cerne do conservador; aquele que suspeita dos novos ventos. Não basta ter o anseio por mudanças, mas a seu lado, o adepto do movimento possui um senso de poder, algo que possa agarrar como chave para a mudança necessária. Portanto, em um primeiro momento, dois âmbitos significativos são fundamentais: fé no futuro, preche de mudanças, e o poder de executá-las. Sem o primeiro, o poder é mero mantenedor do *status quo* (cf. HOFFER, 1968, p. 12).

O desejo para mudanças não é algo voltado somente para o exterior. Eric Hoffer aponta que esse mesmo desejo é muito mais forte quando voltado para o interior. Permanece sua indicação de que os movimentos de massa são transformadores, porém seu adicional componente diagnóstico é de que os mesmos movimentos de massa procuram substitutos para um ego fragilizado.

Ser composto por indivíduos fragilizados é o segundo componente de um movimento de massa. Para Hoffer, trata-se do maior sinal característico desse fenômeno. Tal chave de leitura não é exclusivo da modernidade, mas clama por uma visão abrangente do fenômeno estudado. Nisso, Hoffer (1968, p. 18) declara que:

Quando os nossos interesses e perspectivas individuais não nos parecem valer a pena viver, estamos em desesperada necessidade de algo fora de nós mesmos que nos proporcione essa vontade. Todas as formas de dedicação, devoção, lealdade e entrega total são em essência um apego desesperado a algo que possa dar valor e significado às nossas vidas inúmeras e desperdiçadas.

Além disso, o ego individual naufragante é o que distingue um movimento de massa típico de uma organização prática¹². Nem toda aglomeração

¹² Canetti não fazia essa distinção. Greves, passeatas, e outras formas de aglomeração eram vistas como massas. A complexidade do fenômeno, estudado por ambos, levou-os a evidenciar os elementos comuns e, ao mesmo tempo, necessária categorização e classificação de diferentes formas.

humana é visto como uma massa envolvida numa fé no futuro e convicta do poder de realizar transformações. Hoffer (1968, p. 15) esclarece que

Existe uma diferença fundamental entre a atração de um movimento de massa e a atração de uma organização prática. A organização prática oferece oportunidades para prosperidade própria, e o seu apelo é principalmente ao interesse próprio. Por outro lado, o movimento de massa, especialmente em sua fase ativa e de revivescimento, atrai não aqueles preocupados em fazer prosperar e progredir seu próprio ego, mas os que desejam livrar-se de um ego indesejável. O movimento de massa atrai e prende o seguidor não porque possa satisfazer o desejo de progresso próprio, mas porque pode satisfazer a paixão pela autorenúncia.

Uma vez eliminado o cultivo dos próprios interesses, o adepto da massa, o crente convicto do qual fala Hoffer, necessita dar mostras de disposição para a morte em prol da causa, uma vez que “a fé que temos em nossa pátria, religião, raça ou causa sagrada precisa ser exagerada e sem compromissos (HOFFER, 1968, p. 18). Hoffer centraliza sua atenção nesse componente interno do sujeito massificado. Para o autor, o elemento *frustração* é o verdadeiro código genético para uma abordagem frutífera das massas. Faz visualizar, inclusive, o caráter intercambiável do movimento. Hoffer lembra que, para Hitler, um comunista era um grande potencial para se tornar um nazista (HOFFER, 1968, p. 21), pois a frustração diante da situação alemã (cf. República de Weimar) era comum a ambos.

O contato com as fontes permitiu subverter a realidade obscurecida pela torrente de opiniões. Além disso, mostrou-nos um campo histórico formado por figuras individuais que, em sua concretude, souberam lidar com o problema. Para além dos símbolos conceituais deixados no processo da realidade, nossa pesquisa move-se na tentativa de esclarecer o processo de resistência às diversas opiniões que pressionam a consciência noética.

Foi visto que as autointerpretações geradas pela sociedade não são suficientes para a *noese*. A interpretação noética não ocorre em consonância com as concepções de ordem preconizadas pela sociedade. A sociedade política brasilei-

ra, por sua vez, em clara atitude de resistência, não aceita a incômoda posição de “objeto”, onde é depurada a condição de regime democrático. Tendo em vista a rápida evolução dos protestos dos primeiros dias (6 e 7) de junho de 2013 para o status de movimentos de massa, torna-se oportuno destacar a sutil mudança do centro gravitacional em torno da realidade democrática, antes concentrada no indivíduo, depois vista, como que exclusivamente, sob a forma coletiva de ação política. A mudança é sutil, porque os símbolos da realidade permanecem. Por outro lado, o significado avança sobre uma nova realidade, o movimento massificado. Perde, portanto, o indivíduo humano. Nessa nova configuração, sua presença só vale enquanto participe de um corpo maior e mais verdadeiro. Esse entendimento não está longe do que foi prefigurado por Voegelin, a saber: o problema da democracia é a manutenção da dignidade do indivíduo; sem a liberdade individual de formar uma opinião a respeito das condições de vida social, não há por que continuar a denominação de tal sociedade política como regime democrático. Em 1939, Voegelin (2004, p. 25) afirma que

O problema de uma democracia em funcionamento pode, então, ser declarado de forma abreviada como sendo: um povo, composto por indivíduos, capaz e disposto a se interessar por questões políticas, formar opiniões bem fundamentadas sobre eles, tomar as dores para adquirir informações necessárias, e para fazer a sua opinião e será eficaz, escolhendo representantes; além disso, deve sempre haver número suficiente de indivíduos dispostos a entrar no negócio do próprio governo e a agir de tal maneira que o contato regenerativo com a multidão formadora de opinião permaneça inalterado.¹³

Agora, por outro lado, o povo não é mais composto por indivíduos, simplesmente; a luta política é protagonizada por massas, movimentos massificados, consciências coletivas. As aplicações dessas iluminações tornam-se

¹³ No original: “*The problem of a working democracy can, then, be stated in an abbreviated form as being: a people, consisting of individuals, capable and willing to take an interest in political issues, to form well-reasoned opinions on them, to take the pains to acquire the necessary information, and to make their opinion and will effective by choosing representatives; furthermore there must always be a sufficient number of individuals who are willing to enter the business of government itself and to perform in such a way that the regenerative contact with the opinion-forming multitude remains undisturbed*” (VOEGELIN, 2004, p. 25).

transparentes: a experiência social de junho de 2013 ainda exerce força sobre a realidade política. Porém, essa força é alienante e obriga o indivíduo a adotar um simulacro de comportamento, na tentativa de suplantar a *vida consciente*. A realidade política, por sua vez, não possui outra localização que não seja a própria consciência individual. Permanece lapidar a sentença voegeliniana de que a “consciência de homens concretos é o *locus* onde a ordem é experimentada; e assim as interpretações noéticas como as não noéticas da ordem social radiam deste centro de experiência” (VOEGELIN, 2009, p. 430).

Antes que haja ordem social, é preciso haver ordem na consciência dos indivíduos; daqueles sujeitos que aspiram a viver em comunidade. À medida que isso ocorre, a consciência surge como resistência diante das investidas dogmáticas-ideológicas, que sufocam a vida da razão. Por isso, resta o aprofundamento da pesquisa na contribuição voegeliniana a respeito desse problema. Até aqui, a nossa pesquisa ocupou-se de tornar mais tangível os diversos instrumentos conceituais filosóficos voegeliniano. Agora, resta-nos, seguir suas pistas para explorar suas contribuições teóricas diante dos problemas políticos totalitários.

4 DEFESAS DIANTE DAS IDEOLOGIAS TOTALITÁRIAS

Nossa pesquisa retorna a obra *Hitler e os Alemães* (2008) para explorar as defesas contra as ideologias de massa. O problema experiencial foi compreender a ascensão de Hitler à condição de representante da sociedade. Uma vez aceito que sua figura não cumpria o mínimo necessário, ou seja, que sua personalidade não compreendia as excelências da razão e do espírito, restava, então, creditar a responsabilidade de sua ascensão às pessoas que o admiraram. Mesmo que o regime tenha sido vencido militarmente, as condições sociais que proporcionaram seu surgimento permaneciam ocultas sob o manto da “culpa coletiva”. O objetivo do então professor de ciência política foi introduzi-los ao *domínio do presente*, a uma mudança de atitude frente aos problemas trazidos pela problemática lançada. Ficou claro, devido ao material das cartas de repúdio ao retrato de Hitler feito por Percy Schramm, que, mesmo após 20 anos, as pessoas não podiam suportar a visão de uma sociedade ter se tornado estúpida, a ponto de permitir ser representada por Hitler. Assim sendo, Voegelin (2008, p. 106) afirma que:

Nosso problema, [...], é a condição espiritual de uma sociedade em que o nacional-socialismo pôde chegar ao poder. Então, o problema não são os nacional-socialistas, mas os alemães, entre os quais personalidades do tipo nacional-socialista podem tornar-se socialmente representativas e podem funcionar como representantes, como políticos, como chanceleres do Reich, etc.

No caminho realizado pelo autor, a *Síndrome de Buttermelcher* foi diagnosticado como o fenômeno apresentado por uma sociedade imersa em uma rede intrincada de conflitos emocionais, impedindo de ver a si mesma como essencialmente vinculada ao surgimento do líder nazista. Depois, viu-se a desprezibilidade da sociedade (alemã e demais nações europeias) foi também diagnosticada, à medida que o regime nazista mostrava sucesso. A mesma sociedade, tanto a alemã como também as demais sociedades europeias, possibilitou o surgimento das circunstâncias favoráveis para os planos políticos de Hitler. Portanto, o *domínio do presente*, em *Hitler e os Alemães*, significou tomar consciência das condições desprezíveis pelas quais a sociedade passou a existir

e recuperar a condição humana (cf. VOEGELIN, 2008, p. 112). Deste modo, na tarefa do *domínio do presente*, a humanidade é sentida como presença à medida que se põe diante da abertura para o fundamento divino. Nela, exercita a virtude de pôr o “presente imanente dentro do processo imanente sob o julgamento da presença” (VOEGELIN, 2008, p. 99). A humanidade, portanto, recebe luminosidade, interpretando passado e futuro de maneira a não encarar a temporalidade como efêmera, mas como oportunidade de realizar ciência política. É neste sentido que o professor Voegelin afirma que:

Então, o que será chamado de Ciência Política surge na crítica do tempo no sentido da sociedade empiricamente imanente que não se coloca sob o julgamento na presença de Deus. Ou seja, a ciência da ordem do homem na sociedade surge da reação contra a sua não-existência no presente. [...] Toda Ciência Política começa assim (VOEGELIN, 2008, p. 99).

No caso brasileiro, o ensejo é visto como similar, pois a medida que os eventos atingiam seu clímax, isto é, a constituição de um movimento de massa, o “Vem pra rua!”, a sociedade constituiu-se como uma *segunda realidade*. Nela, não se podia rejeitar o clima das ruas, sob o risco de ser tratado como um pária. O exercício da cidadania assumiu formas que não atendia a uma via racional, mas somente como processo intramundano, isto é, voltado para a própria sociedade, exclusivamente. Embora os eventos tenham cessado, ainda permanecem sob a forma de um fantasma que assombra; uma força social que exige uma tomada de posição; uma politização constante diante da esfera individual, de modo a formar uma regra comportamental diante das ações a serem realizadas pelos representantes. Dessa maneira, a nossa pesquisa assume a tarefa de concentrar a atenção, a fim de tornar visível, mais uma vez, a condição humana que subjaz o *domínio do presente*.

4.1 A ênfase voegeliniana no drama da existência humana e seu foco no fenômeno da perda da realidade

A análise voegeliniana diante do fenômeno do totalitarismo tem por base o esforço de teorização em que a “existência do homem na sociedade política é a existência histórica; e a teoria política, desde que penetre no terreno dos princípios, deve ser, ao mesmo tempo, uma teoria da história” (VOEGELIN,

1982, p. 17). Nesse sentido, a compreensão teórica reflete uma fase sucessiva de símbolos que se desdobram em um processo histórico. *Nova Ciência da Política* (1982), nesse sentido, evidencia o liame entre as diversas formas de expressão totalitária. São os vínculos estreitos entre o totalitarismo político e o totalitarismo epistêmico que mais se destacam no conjunto dos resultados científicos. A partir deles, Voegelin afirma que

O que emerge são os contornos de um imenso ciclo, que transcende os ciclos de cada civilização. O ápice desse ciclo estaria representado pelo surgimento de Cristo; as mais avançadas civilizações pré-cristãs formariam o ramo ascendente, enquanto as civilizações gnósticas modernas constituiriam o ramo descendente. As mais avançadas civilizações pré-cristãs progrediram da compactação da experiência rumo à diferenciação da alma como centro de percepção da transcendência; e, na área civilizacional mediterrânea, essa evolução culminou no máximo de diferenciação, através da revelação do *Logos* na história. Na medida em que as civilizações pré-cristãs avançaram rumo ao ponto máximo do advento, sua dinâmica pode ser chamada de “adventícia”. As civilizações gnósticas modernas revertem essa tendência rumo à diferenciação e, na medida em que se afastam do ponto máximo, sua dinâmica pode ser chamada de “recessiva”. Conquanto a civilização ocidental tenha seu próprio ciclo de crescimento, florescimento e declínio, ela deve ser considerada – devido à ascensão do gnosticismo ao longo de sua evolução – como o ramo declinante do ciclo maior de advento e recessão (VOEGELIN, 1982, p. 120)

O gnosticismo é a chave de leitura que possibilita a visão desse grande arco histórico. A gnose, por sua vez, preconiza uma realidade distintamente falsa, causada pela expressão máxima da ansiedade da existência. Essa potencialização, obviamente, tem por base o “horror à existência e o desejo de escapar dela” (VOEGELIN, 1982, p. 122). Todas as sociedades políticas, uma vez iluminadas por suas autointerpretações, carregam, à medida que são bem-sucedidas na tarefa de permanecerem no ser, inclinações a estenderem “o significado da ordem ao fato da existência” (VOEGELIN, 1982, p. 122). Essa extensão, por sua vez, gera o assombro típico gerado no caso, por exemplo, da

queda de um império, como foi o caso de Roma em 410 a.C. Para uma maior elucidação da pesquisa voegeliniana, é preciso voltar-se para seus interesses antropológicos.

4.1.1 O homem, uma parte do *Cosmos*

Os fenômenos da perda da realidade, vistos no liame entre totalitarismos políticos e epistêmicos, originam-se de um núcleo volitivo da consciência, isto é, da liberdade da consciência em desenhar suas imagens da realidade. No caso alemão da *Síndrome de Buttermelcher*, apesar da recusa em aceitar a desprezibilidade, seus efeitos ainda eram visíveis, impedindo o domínio do presente. Mesmo que o homem não queira aceitar a estrutura da realidade, a mesma estrutura não deixa de existir. Uma vez que a realidade onírica é vista como princípio, não há chances de comunicação verdadeira com tais realidades, pois gera símbolos opacos. É neste sentido que nosso filósofo afirma que:

Em nossa qualidade de cientistas políticos, historiadores ou filósofos todos tivemos ocasião vez por outra de entrar em debates com ideólogos – sejam comunistas ou intelectuais de pensamento mais próximo ao nosso. E todos descobrimos em tais ocasiões que nenhuma concordância, nem mesmo uma discordância honesta, poderia ser alcançada, porque a troca de argumentos era perturbada por uma profunda diferença de comportamento com relação às questões fundamentais da existência humana – relacionada à natureza do homem, a seu lugar no mundo, a seu lugar na sociedade e na história, a sua relação com Deus (VOEGELIN, 2019, p. 63).

Mas o que realmente é perdido pela consciência de quem sofre da perda de realidade? De que estrutura se está a falar? A respeito desse contato inicial com a realidade, em *Israel e a Revelação* (2014), Voegelin explora a imagem de uma peça teatral. Nela, o autor tira proveito de uma perspectiva ilustrativa simples, porém carregada de um sentimento dramático.

Deus e homem, mundo e sociedade formam uma comunidade primordial do ser. A comunidade, com sua estrutura quaternária, é e não é um dado da

experiência humana. É um dado da experiência na medida em que é conhecida pelo homem em virtude da participação deste no mistério do ser. Não é um dado da experiência na medida em que não se apresenta à maneira de um objeto do mundo exterior, mas só é cognoscível pela perspectiva da participação nela. A perspectiva da participação deve ser entendida na plenitude de sua qualidade perturbadora. Não significa que o homem, localizado mais ou menos confortavelmente no cenário do ser, possa olhar ao redor e avaliar o que vê na medida em que o possa ver. Essa metáfora ou variações comparáveis sobre o tema das limitações do conhecimento humano destruiriam o caráter paradoxal da situação. Sugeririam um espectador autossuficiente, de posse de e com conhecimento de suas faculdades, no centro de um horizonte do ser, ainda que o horizonte fosse restrito. Mas o homem não é um espectador autossuficiente. Ele é um ator, desempenhando um papel no drama do ser e, pelo simples fato de sua existência, comprometido a desempenhá-la sem saber qual ele é. [...] A participação no ser, [...], não é uma participação parcial do homem; ele se acha engajado com o todo de sua existência, pois a participação é a própria existência. Não há nenhuma posição fora da existência a partir da qual seu significado possa ser visto e um curso de ação possa ser traçado de acordo com um plano, nem há uma ilha bem-aventurada para a qual o homem possa se retirar a fim de recapturar seu eu. O papel da existência deve ser desempenhado na incerteza de seu significado, como uma aventura da decisão na linha entre a liberdade e a necessidade (VOEGELIN, 2014, p. 45).

O homem, visto nesse cenário de uma peça de teatro, que, antes de mais nada, não ilustra uma perspectiva simplória, carrega o paradoxo do “é e não é”. Neste sentido ambivalente lançado sobre a experiência, Voegelin afirma ser essencial manter o suspense de ter e/ou não ter a presença objetiva da realidade. A perspectiva paradoxal da participação gera uma relação bastante intrincada, entre o horizonte de consciência formado “de dentro” e outro, trazido por algo “de fora”, uma posição privilegiada, um ponto de partida, que não possa sofrer nenhuma objeção, nenhuma contestação. Além disso, essa integralidade da participação humana quer significar o caráter incerto da matéria da existência do homem, pois os termos da participação não são facilmente distinguíveis. Não

se trata de algo delimitado, capaz de apresentar início, meio e fim. Como, por exemplo, pode ser visto em uma bola de boliche que sai das mãos de um jogador e cumpre seu papel na derrubada dos pinos. Não há essa perspectiva. No caso da comunidade primordial do ser, a existência desse ser que recebe a nomenclatura “homem” é um dentre outros. Seguindo a metáfora da peça, ele possui um *script*, sem início e sem fim; cabe a ele, isto é, ao ator desempenhar seu papel, realizando, sem ensaios prévios, seu personagem. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que se move em um drama questionando seu próprio significado.

A ilustração da peça da comunidade primordial do ser, além de garantir essa trama de enorme complexidade, carrega a especificidade filosófica voegeliniana em não coisificar os termos da comunidade. Deus, homem, mundo e sociedade não podem ser vistos como meros entes autônomos e/ou independentes. Se isso vier a ocorrer, deforma o caráter paradoxal, iniciando um processo de descarrilamento da percepção existencial dessa estrutura quaternária.

Por outro lado, o pensamento questionador avançou historicamente. Sofreu uma diferenciação, pois “a compreensão sentida da realidade trouxe um aumento de conhecimento e uma alteração na estrutura da existência pessoal e social, o que Voegelin chama de salto no ser” (CLETO, 2005, p. 23). No caso da Hélade, há um longo caminho que perpassa essa gradual transição da compacidade mítica para a diferenciação noética. Ali, a dinâmica da existência humana é vista, claramente, como subjetiva e não objetificável, revelando sua atenção na busca pela *verdade existencial*.

4.1.2 A razão como movimento de busca e de atração

A razão não é simplesmente algo que recebe uma “definição”. É, antes de tornar-se o núcleo científico da natureza humana, um processo na realidade histórica de pessoas concretas. Trata-se de uma experiência de resistência pessoal diante de uma realidade contextual decadente.

A Razão, no sentido noético, é um descobrimento histórico que caracteriza uma nova estrutura no campo da história, tendo como juiz, o “homem espiritual” de Platão, o “homem maduro” de Aristóteles.

O homem que foi deixado para trás num estado menos diferenciado de consciência permaneceu o “mortal” (*thnetos*) da linguagem homérica; o homem que resistia insensivelmente ao avanço de iluminação se tornou o “insensato” ou “estúpido”, o *amathes*. [...] E acerca do mesmo avanço epocal, Platão desenvolveu nas *Leis* um simbolismo triádico da história em que as eras de Cronos e Zeus deviam agora ser seguidas pela era do Terceiro Deus – a *Nous* (VOEGELIN, 2019, p. 326).

Sócrates, Platão e Aristóteles nomearam como *Nous*, a força que os dirigia diante da desordem social que os circundava. A apercepção dos movimentos na psique levou-os a um estado diferenciado de consciência. Uma verdadeira irrupção noética, pela qual não há mais nenhuma sugestão para retroceder. Tal acontecimento foi sumarizado pelo surgimento do símbolo *filosofia*, amor da sabedoria; pela cunhagem da expressão *zoon noun echon*, o ser vivo que possui *Nous*; pelo estudo da realidade orgânica, pela qual o homem participa, em suas dimensões de existência pessoal, social e histórica, formando, assim, o contorno do objeto da matéria a ser estudada pelo amante da sabedoria, *peri ta anthropina*, o estudo de coisas que dizem respeito à humanidade do homem (cf. VOEGELIN, 2019, p. 328).

Para Voegelin (2014, p. 32), “a filosofia é o amor ao ser por meio do amor ao Ser divino como a fonte de sua ordem”. O ser (com a inicial minúscula) representa o indivíduo que experimenta a mesma força ordenadora registrada pelos filósofos clássicos. Dessa forma, a investigação visa o Logos do ser, tendo, ao mesmo tempo, preocupação pelos outros casos onde a força noética não se apresenta. A filosofia, na verdade, envolve a realidade de uma forma de existência descoberta pelos filósofos clássicos, desdobrando-se em uma busca pela verdade e inverdade da existência.

Antes da experiência diferenciadora, havia a experiência compacta mítica. Nela, a consciência não mostrava o dinamismo tensional, pois somente sob o influxo noético veio a se tornar explicitada. Na linguagem mítica, o homem é visto em uma situação indiferenciada, ou seja, compacta. Nela, narra experiências de um complexo relacional que busca rastrear um fundamento intracós-

mico de sua existência. Nela, o homem é sujeito que participa do ser por meio da experiência primária cósmica.

Quanto à experiência do “homem espiritual”, amante da sabedoria, Voegelin (2019, p. 329) descreve nos seguintes termos:

A realidade experienciada pelos filósofos como especificamente humana é a existência do homem num estado de inquietação. O homem não é um ser autocriado, autônomo, levando consigo a origem e o significado de sua existência. Não é uma *causa sui* divina; da experiência de sua vida em existência precária dentro dos limites de nascimento e morte surge a questão espantosa do fundamento último, a *aitia* ou *prote arché*, de toda realidade e especificamente da sua própria. A questão é inerente à experiência de que surge; o *zoon noun echon* que se experiencia a si mesmo como um ser vivo é ao mesmo tempo consciente do caráter questionável que se anexa a seu *status*. O homem, quando experiencia a si mesmo como existente, descobre sua humanidade específica como a do questionador do de onde e do para onde, do fundamento e do sentido de sua existência.

Tal experiência modifica a estrutura da participação no ser, pois foca na relação do homem com o fundamento divino de sua existência, trazida, compactamente, pela linguagem mítica. Para nosso autor, a filosofia não inaugura uma resistência ao mito, mas acolhe sua simbolização compacta da imagística do divino, concentrando sua atenção para uma nova dinâmica, verificada na tensão existencial, polarizada entre o divino e o humano, deixando para trás a experiência primária cósmica. Nas palavras de Voegelin (2019, p. 332), a filosofia é :

Uma busca receptiva que o homem faz de sua inquietação questionadora à fonte divina que a levantou. Esta busca, entretanto, se quiser, na verdade, ser receptiva ao movente divino, exige o esforço de articular a experiência através de símbolos de linguagem apropriados; e este esforço leva a iluminações da estrutura noética da psique.

Essa estrutura noética da psique possibilita uma descrição dos vários momentos do movimento gerado pela experiência diferenciada. Em um primeiro momento, temos o espanto (*thaumazein*). Depois, a busca (*zetesis*); tendo

o questionar (*aporein/diaporien*), concomitantemente gerando uma sensação de urgência. Daí o sentir-se puxado (*helkein*) para dentro do questionamento. Às vezes, advém sob a fórmula aristotélica de que os homens desejam conhecer (*tou eidenai oregontai*). Contudo, pode vir, por outro lado, sob a forma misteriosa do *periagoge* platônico, onde uma força desconhecida move-o. Assim sendo, transparece a infraestrutura apropriada para iluminações noéticas, a psique humana como o *sensorium* e, ao mesmo tempo, como *locus* do fundamento divino (cf. VOEGELIN, 2019, p. 331).

A vida da Razão, a consciência noética, se orienta em uma realidade que é chamada de *metaxy* (entremeio). A respeito disso, diz Voegelin (2019, p. 340) que

O homem experimenta a si mesmo como tendendo para além de sua imperfeição humana em direção à perfeição do fundamento divino que o move. O homem espiritual, o *daimonios aner*, quando é movido em sua procura do fundamento, move-se em algum lugar entre o conhecimento e a ignorância (*metaxy sophias kai amarthia*).

Essa descoberta do filósofo como um ser em movimento tensional traz consigo a designação “dialética” para o pensamento dentro da *metaxy*. Dessa forma, o significado da linguagem mítica reassume sentido como uma cifra pela qual o leitor/ouvinte diferenciado noeticamente pode explorar suas potencialidades existenciais, uma vez que não se copia experiências noéticas. A vida da Razão, a *vida consciente*, portanto, é encarada como tarefa a ser cumprida por cada um. “Esta consciência existencial de viver na tensão de apelo-resposta é integral no sentido que nem há um Entremeio tensional sem a realidade divina e humana como polos, nem há outros polos senão os experienciados na tensão existencial” (VOEGELIN, 2019, p. 420).

Em *Hitler e os Alemães* (2008, p. 117), Voegelin reutiliza a matéria dessas questões, enfatizando a empiricidade do problema:

Lidamos aqui com questões estritamente empíricas: quando o homem, como tal, foi descoberto? E o que ele descobriu ser? Essas descobertas aconteceram respectivamente nas sociedades helênicas e israelita. Na sociedade

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

Este levantamento conceptual torna-se oportuno, tanto como foi para Voegelin, em *Hitler e os Alemães* (2008), como em nossa pesquisa, porque é um bom ponto de partida para compreender a possibilidade de perda da realidade. Uma vez negada a tensão para o fundamento divino, ocorre a desumanização, ou seja, a perda da dignidade humana. Uma vez negada a possibilidade de experienciar essa parte da realidade, perde-se a constituição humana, tal como foi descoberta pelos filósofos clássicos. Mesmo que o homem relegue essa realidade a um campo de esquecimento, ela não deixa de ser real. Pode, ao contrário, ser experimentada como perda. E, de fato, foi sentida como tal, por exemplo, na ocasião de uma razão imanente vista na competição e/ou busca de satisfação econômica. Surge uma razão desprovida de conteúdo, isto é, privada de sua orientação para o fundamento, o *aition*. Nesse caso, o fundamento recebe um novo conteúdo, mas imanentizado, e nada mais.

4.1.3 A segunda realidade

Visto que a filosofia da consciência é fruto dos esforços voegeliniano em rastrear os estágios iniciais da realidade política, em mostrar que os “problemas de ordem humana na sociedade e na história se originam na ordem da consciência” (Voegelin, 2009, p. 44), convém abordar o fenômeno da *segunda realidade*.

O problema da perda da realidade é caracterizado, em suas fases principais, da seguinte maneira. Em um momento moderno, é datado do começo do século XVI até o século XVII. A nova fase civilizacional que emerge, contrastando com o período feudal do medievo, levanta uma nova situação política,

econômica e social. Em resposta a isso, surge obras como *A Utopia*, de Thomas More, *Gargântua e Pantagruel*, de François Rabelais e, acima delas, Voegelin elege *Dom Quixote*, de Miguel de Cervantes. As três carregam um denominador comum, a medida em que contrapõem uma realidade degradada, corrupta, com o esforço de visualizar a ordem correta. More busca desenhar uma nova imagem da verdadeira ordem moral contraposta a situação agrária feudal decadente, que não mais atendia as demandas trazidas pelos avanços civilizacionais. Rabelais se opunha a um monasticismo degradado, sem sentido e corrupto, através da sátira, especialmente na parte da Utopia da Abadia de Thélème, a fim de trazer de volta a realidade. E Cervantes, por sua vez, diante da nova problemática do Estado-nação e sua ordem, satiriza a novela de cavalaria, também em processo de degradação (cf. VOEGELIN, 2009, p. 312).

Em Cervantes, a análise é mais pormenorizada, tendo em vista três tipos de tensão entre a primeira e a segunda realidades. Nas três expedições do personagem, ocorre uma compreensão gradual do problema. Na primeira, enquanto está sozinho, Dom Quixote não enfrenta grandes problemas, pois um ambiente social favorável à sua imbecilidade. “Na primeira expedição, Dom Quixote sai sozinho como um homem, cavaleiro andante, que, no espírito da novela de cavalaria, quer ajudar os humildes em seus direitos e humilhar os orgulhosos. Então, há a implicação de uma ideia de justiça” (VOEGELIN, 2008, p. 313). Na segunda expedição, seu companheiro Sancho Pança permanece na primeira realidade. No entanto, a fim de que possam se comunicar, surge a figura de encantadores para harmonizar as duas realidades contrapostas. Nesse ponto, Voegelin aponta para um elemento social importante, isto é, a colaboração na imbecilidade:

Há agora a situação social interessante em que Sancho Pança não mantém sua primeira realidade, mas faz concessões, a ponto de ao menos aceitar os encantadores mágicos. Ele agora diz que talvez um mágico tenha intervindo e transformado esses moinhos de vento em gigantes e os gigantes de volta em moinhos de vento, ou algo assim. E quanto mais continua a novela, tanto mais também Sancho Pança entra na segunda realidade e acha coisas muitíssimo interessantes dentro dela também. [...] Então, ele é o homem

que originalmente existe na primeira realidade, mas então se deixa fazer de imbecil por alguém de um nível social mais alto que inventou uma segunda realidade para si mesmo, e gradualmente se torna um companheiro de viagem, um colaborador na empresa (VOEGELIN, 2008, p. 314).

Na terceira expedição, surge um novo fator social, a nobreza espanhola entediada que vê em Dom Quixote e Sancho Pança, uma oportunidade de entretenimento. A respeito desse ponto, Voegelin introduz o termo *divertissement*, atribuído a Blaise Pascal.

É o caso de uma determinada classe social, que está, na verdade, na primeira realidade, mas enfadada como ela – o que de novo é uma condição de declínio moral até um certo nível. Está agora pronta para cair numa segunda realidade sob circunstâncias posteriores de um tipo revolucionário e, por assim dizer, entrar no jogo intelectual, brincando, porque é divertido. Afinal, isso é algo diferente da rotina diária, que se tornou enfadonha (VOEGELIN, 2008, p. 314).

Surge, portanto, para Voegelin, uma série de comportamentos diferenciados com relação ao problema da perda da realidade. Temos o indivíduo que inventa e vive na segunda realidade. Surge o colaborador, que, gradualmente, se associa à fantasia, trazendo a figura de mágicos encantadores. E, finalmente, o nobre, o intelectual, que está pronto a ser estimulado por ideias novas que o tirem do entorpecimento trazido pelo declínio moral em que se encontra (cf. VOEGELIN, 2008, p. 315).

Cervantes, além disso, entre a segunda e a terceira expedição, introduz um argumento de autoridade no processo de perda da realidade. Nesse momento, Dom Quixote rebate a crítica de quem tenta lhe convencer do caráter fantasioso de suas ações, pois as mesmas recebem bom acolhimento social, sobretudo do monarca que autoriza a impressão das histórias, celebradas por todos e que, de maneira alguma, podem ser vistas como mentirosas. Diz Voegelin, a respeito disso, que, se “há bastantes pessoas que acreditam em alguma parvoíce, ela se tornará uma realidade socialmente dominante, e quem quer que a critique coloca-se na posição do bufão que deve, então, ser punido” (VOEGELIN, 2008, p. 317).

Tal é a condição de um regime totalitário. A receita de um modelo é manipulada pela propaganda, a tal ponto que, submetido a sombra do poder do Estado, exerce força capaz de subjugar as consciências. “Estamos de novo aproximando-nos, de um ângulo diferente, daquilo que tratei nas primeiras preleções sob a denominação de Síndrome de Buttercelcher. Então, se as pessoas que são autoridades dizem algo, certamente não pode ser falso” (VOEGELIN, 2008 p. 318). O clímax apresentado por Voegelin das várias colisões entre a primeira realidade e a segunda realidade, trazido por Cervantes, encontra-se no processo de desintegração da parvoíce. Tanto Dom Quixote como Sancho Pança começam a mentir conscientemente, dentro da própria fantasia, de tal maneira que, para continuarem em sociedade, Dom Quixote sugere uma cumplidade mínima diante do que, em diante, é experimentado como segunda realidade (VOEGELIN, 2008, p. 320).

Outro aspecto do problema da perda da realidade é visto sob o prisma lógico, onde as proposições tocam uma área da primeira realidade, à medida que fazem referência ao pensamento, à linguagem, mas assumem, cada vez mais, relações objetivas entre seus símbolos desprovidas de vínculos com o pensamento. Mais um caso de Cervantes é levantado: dessa vez, Sancho Pança, em um ambiente de corte, ou seja, mais um caso de *divertissement* [entretenimento], é convencido de que governa uma ilha e precisa lidar com questões jurídicas. Seu primeiro caso está configurado em um típico caso do paradoxo de Russel. Nele, o “governador” Sancho precisa decidir sobre como proceder diante do homem que buscava atravessar a ponte, na qual, todos precisavam dizer a verdade a respeito do destino que iriam tomar. Caso contrário, a morte seria aplicada. O homem em questão jurou e disse que o fazia para morrer na forca que estava ali. Eis o paradoxo: se passar na ponte, mente. Se for morto, tendo em vista sua resposta juramentada de que morreria, falou a verdade, e, pela legislação, deve ser livre das acusações. A decisão de Sancho é de que se cumpra ao pé da letra a lei, cortando-o ao meio, provocando a obsessão do interrogante que exige que a lei se cumpra, sem que o sujeito morra (cf. VOEGELIN, 2008, p. 321).

Casos semelhantes são vistos no período de desintegração da pólis grega no século V a.C. O então paradoxo cretense (Todos os cretenses mentem.

Ele está mentindo ou dizendo a verdade? Basicamente isso) pertence ao mesmo tipo de brincadeira linguística com que Sancho Pança lidou, apesar de mostrar estruturas diferentes. Outro caso famoso encontra-se em Shakespeare, em *O mercador de Veneza*, quando é concedido a Shylock uma libra de carne, desde que não retire uma gota de sangue cristão, sob pena de perder toda a sua fortuna ao Estado. Da mesma forma que Sancho Pança, Shylock desiste de tudo. Disso tudo, nosso autor destaca que

O que é interessante é que problemas desse tipo repetidamente aparecem em certas situações políticas, e, na verdade, isso ocorre quando perdas de realidade acontecem e a língua em sua função real como mediadora entre o homem pensante e a realidade torna-se oca dentro de um molde que tem sua própria estrutura particular e, portanto, já não se relaciona com a realidade – ou seja, quando a língua mesma se torna uma segunda realidade dentro da qual se trabalha, sem ter relação com a primeira realidade. É por isso que essas coisas aparecem. No século V antes de Cristo, com o colapso incipiente da realidade grega da pólis, os problemas eleatas e megáricos aparecem (VOEGELIN, 2008, p. 323).

Mais uma vez, no período moderno, Voegelin apresenta o declínio da burguesia, que passa a divertir-se com a interrupção do contato entre a realidade e o pensamento. O mérito de Cervantes foi retratar essa situação em um contexto de *divertissement* (entretenimento), realçando o colapso de uma sociedade que apresenta sinais de declínio na falta de contato com a realidade. A existência humana assume-se como tédio, em vista de fugir da causalidade da existência, em uma busca desesperada por consolo, já não podendo suportar com a ansiedade da existência. Se Dom Quixote almejava alvos éticos, como lutar contra a injustiça, também o ideólogo pretende alcançar escopos semelhantes. Mesmo assim, causa danos. Voegelin utiliza-se do caso da aplicação do princípio da autodeterminação nos países do Leste europeu depois da Primeira Guerra Mundial, ocasionando a formação de um campo fértil para o nacional-socialismo, seguido do comunismo. Além disso, o Congo, a partir de 1959, passou a sofrer com a desordem social. Movimentos pressionavam pela emancipação do país.

No diagnóstico contemporâneo, Heimito Von Doderer é tido como aquele que mais penetrou na questão problemática envolvendo a segunda realidade. “Ele faz descrições importantes da situação fática básica da política moderna: de ideólogos que não vêem a realidade, mas querem forçar algo através de algum lugar, por exemplo, uma revolução” (VOEGELIN, 2008, p. 329). Sua análise se baseia em pesquisas históricas que sustentavam o paralelo entre o final do período merovíngio, final da Idade Média. E de como, ambos os períodos, apresentavam semelhanças com o período moderno dos séculos XIX e XX. A sustentação entre os diferentes períodos deu-se na caracterização da bruxaria. “A bruxaria é um aparecimento da segunda realidade. Há um contínuo desde a bruxaria até o nacional-socialismo, que é aquilo com que Doderer está lutando” (VOEGELIN, 2008, p. 331). A partir disso, temos o conhecimento de segunda realidade como uma construção. Nas palavras de Voegelin, Doderer segue na linha de que:

A construção de uma segunda realidade vem do desejo de ter o além nesta vida. Não se tem uma relação genuína com o transcendente, que se transforma, ao revés, num objeto que possuir. A convicção política é compreendida como um tipo de fenda num carro blindado através da qual se vêem apenas facetas arbitrárias da realidade (VOEGELIN, 2009, p. 331).

Além disso, surge a noção de visão de mundo, uma cosmovisão (*Weltanschauung*), a substituta da realidade. “A visão de mundo é a expressão de uma recusa sistemática de perceber a realidade (*Apperzeptionsverweigerung*)” (VOEGELIN, 2009, p. 331). A ação humana, vista sob o plano racional, não oferece as mesmas características dentro de uma visão de mundo/cosmovisão, uma vez que a consciência que se representa uma cosmovisão não permanece em uma disposição existencial comum. Está para além da discussão racional. Não se trata de ignorância, mas de deliberação contumaz na fantasia. A cosmovisão é uma fantasia concupiscente. “Uma visão de mundo pode aplicar-se a cada setor da realidade, por exemplo, à sexualidade e ao erotismo [...], mas também a áreas do Direito, da linguagem e da ordem em geral. Em todas essas áreas, a visão de mundo pode produzir análises em conflito com a realidade” (VOEGELIN, 2008, p. 331).

Portanto, o fenômeno da perda da realidade, antigo e novo, recebe a expressão denominativa *segunda realidade*. Graças à literatura do século XX, o caráter da segunda realidade foi apresentado como imbecilidade, algo que necessita ser apresentada como farsa. É graças a Doderer, que temos a caracterização do revolucionário como “alguém que quer mudar a situação geral por causa da impossibilidade ou insustentabilidade de sua própria condição” (VOEGELIN, 2008, p. 332).

CONCLUSÃO

A maneira com que Eric Voegelin manejou a empresa da filosofia surpreende, não só pelo tamanho da obra, mas também pela sua abertura aos ditames trazidos pelo próprio percurso da investigação. Por décadas, nosso filósofo esteve à procura de uma maneira de responder às barreiras conceituais que impediram de enxergar as causas das catástrofes vistas na primeira metade do século XX. É o que se depreende de suas próprias palavras:

As motivações de minha obra, que culmina em uma filosofia da história, são simples. Elas têm origem na situação política. Qualquer pessoa bem informada e inteligente que, como eu, tenha testemunhado a história do século XX desde o fim da Primeira Guerra Mundial, se vê cercada, e mesmo asfixiada, pela maré montante da linguagem ideológica (VOEGELIN, 2008, p. 139).

Em sua longa troca de correspondências com Leo Strauss, Voegelin defendia o uso do termo *existencial* em sua análise do *Górgias* de Platão. Para tanto, via a correlação entre a percepção cognitiva e existencial de uma forma estreita, a ponto de crer que o conhecimento ontológico (e, nele, a antropologia filosófica) fosse causado por condições específicas na história, sobretudo, na vida de cada indivíduo envolvido no processo. Uma combinação feliz de “certas condições, de contexto social, de inclinação pessoal e de condicionamento espiritual. *Episteme* não é apenas uma função do entendimento, é também, no sentido aristotélico, uma *arete* dianoética” (VOEGELIN, 2017, p. 92).

Isso nos faz evidenciar um dos maiores pontos de toda a pesquisa voegeliniana: a revolta contra a mentira, a desordem, o caos. A resistência à falsidade é a origem de toda a empreitada de Voegelin na busca pela verdade. Essa busca incessante não produziu fórmulas manipuláveis e/ou capazes de satisfazer o desejo de posse, em uma formulação sistemática. Pelo contrário, produziu uma reformulação do próprio questionamento. O espanto inicial, ao se deparar com os ideólogos totalitários em sua resignação à verdade da condição humana,

moveu sua pesquisa para “um estudo da ordem que emerge na história a partir das experiências de realidade e sua simbolização, dos processos de diferenciação e deformação da consciência” (VOEGELIN, 2019, p. 379). Porém, isso não foi o bastante, porque o estudo da ordem não contemplava as razões pelas quais sua inquirição tomava curso. Nesse sentido, viu-se obrigado a envolver-se diante da tarefa de explorar anamnesticamente sua própria consciência, a fim de transparecer as forças mais íntimas na constituição de seu próprio instrumento de trabalho, sua consciência. Portanto, a filosofia em sua resistência à mentira, como uma forma existencial de compreender a situação humana da realidade do Todo, ganha novo formato. Por isso, nosso trabalho seguirá no empenho de expor a maneira pela qual sua linguagem meditativa surge em sua análise acerca da Razão como revelação no horizonte da Hélade. Ora, o tratamento filosófico da realidade política, em Eric Voegelin, supera as falsas dicotomias no debate político contemporâneo. O homem político, com todo o seu ser, participa da existência em comunidade, no rastreo do fundamento divino do ser. Esta condição, historicamente vista na Hélade, por meios dos simbolismos noéticos, como também entre os israelitas, em sua forma pneumática, permanece sendo a descoberta que orienta o Homem. Em *Hitler e os alemães* (2008), nosso autor afirma que o *domínio do presente*, isto é, a chance de realizar uma crítica à sociedade que não experimenta a razão como “órgão sensível para a recepção do ser transcendental, ou acerca do espírito, etc” (VOEGELIN, 2008, p. 100), torna-se a ocasião introdutória de toda ciência política. Por isso, nosso esforço buscará integrar a compreensão voegeliniana de que as experiências do passado, no que tange à ordem existencial, social e política, constituem a substância espiritual da ordem contemporânea (cf. FEDERICI, 2011, p. 185).

A nossa pesquisa, até aqui, apresentou a filosofia de Eric Voegelin seguindo uma linha biográfica-intelectual. Isso não pode significar que a obra filosófica de Voegelin tenha encontrado seu desfecho com as preleções que ocasionaram a publicação de *Hitler e os Alemães*.

Antes de mais nada, *Hitler e os Alemães*, ao contrário dos seus demais escritos publicados, não se trata de uma obra literária, propriamente dita. O pesquisador lida com o fato de que o material precisa ser abordado como a

transcrição de preleções realizadas diante de um público concreto, localizado no tempo e no espaço, a saber, a juventude acadêmica alemã dos anos 60. Essa condição oral que o texto assumiu, se olvidada, inviabilizará uma abordagem satisfatória. Para contornar possíveis injustiças, a pesquisa lançou mão de um outro esquema argumentativo. Nele, houve a liberdade de transitar entre os diversos momentos da filosofia voegeliniana, despreocupando-se com os períodos históricos-biográficos, mantendo a disposição de encarar sua obra como um esforço único de responder às interpelações feitas ao seu gênio filosófico.

A segunda parte de *Hitler e os Alemães*, intitulada “Restauração da Ordem”, está intimamente ligada às primeiras palavras do curso. Em sua introdução, o professor Voegelin sinaliza que uma introdução à ciência política possui um movimento de ascensão. Do abismo das realidades pragmáticas, do enorme volume de materiais dispostos lançados continuamente, o estudante de filosofia política precisa alcançar problemas teóricos. Em suas palavras, temos que em uma “introdução à política, deveis basear vossa investigação nas experiências políticas e no conhecimento que tendes na vida diária, a fim de ascenderdes daí para a problemática teórica” (VOEGELIN, 2008, p. 73). Milhares de livros estão à disposição expondo, nua e cruamente, detalhes historiográficos importantes. O que, por outro lado, leva esses detalhes a serem *históricos*, é atenção exercida pela consciência do investigador que lança uma iluminação específica. Parte da motivação do próprio professor Voegelin ao afastar-se do espaço acadêmico americano, tendo estabelecido sua carreira e notoriedade como professor acadêmico, foi a necessidade moral de contribuir no trabalho de reconstrução da situação alemã pós-guerra. Na primeira parte, durante a “Descida ao Abismo”, Voegelin desnuda as diversas falhas de personalidades públicas alemãs. Mesmo no período pós-guerra, a então República Federal Alemã não apresentava um diagnóstico suficiente para lidar com o passado.

Segundo Voegelin, a força necessária para o recobro intelectual era inviabilizada pela condição insatisfatória da ciência política. Os diversos lugares-comuns, a máscara de cientificidade positivista que, utilizando-se de instrumental ruim, obscurecia o liame existencial entre as gerações que antecederam os eventos da segunda grande guerra, as gerações afetadas por ela e, principal-

mente, eclipsava para a geração mais jovem o contato necessário com a realidade humana. A humanidade, no sentido empregado pela análise de Voegelin, perdeu espaço no debate público alemão. Tal perda foi sofrida e expressa pelos jovens que se interrogavam sobre o passado nazista e sobre como deveriam seguir suas vidas agora em um mundo pós-guerra. Tendo a situação sido “dominada” pelo filósofo, a segunda parte, por sua vez, não oferece um caminho de interpretação fácil de descobrir. A primeira razão é a terminologia com que o autor maneja os materiais. Outra razão a ser considerada é o caráter discursivo que o texto expõe. Nossa pesquisa, em um primeiro momento, buscou lidar com essa situação. Ao esboçar uma linha histórico-biográfica, estive na trilha de percorrer os meandros da preocupação voegeliniana. Evidentemente, o tamanho de sua obra dificilmente pode ser apresentado de maneira convincente tendo a mão um trabalho dissertativo. Por outro lado, permanece como forma de inserir a filosofia voegeliniana no cenário acadêmico carente de suas considerações teóricas.

Pode-se dizer que a tensão entre a primeira e a segunda realidade torna-se mais aguda, no desenvolver da obra de Voegelin. Ora, a análise cresce juntamente com a obra, e o que era incidental acaba assumindo a forma explícita de excesso abusivo. Para o Filósofo Alemão, o ponto crucial da análise está na arbitrariedade com que Dom Quixote substitui a realidade por algo imaginado. Por outro lado, Cervantes registra uma série de colisões que ameaçam a frágil harmonia e põe a descoberto o elo que unia as duas realidades. A seguir, Voegelin comenta a respeito do como a farsa é percebida pelos próprios personagens:

Isto é o que acontece na cova de Montesinos: há uma cova onde supostamente encantadores estão novamente ativos e todos os segredos possíveis podem ser aprendidos. Diz-se que é muito perigoso lá. Dom Quixote desce sozinho até lá, sobe de volta e conta uma grande história sobre uma visão que ele afirma ter tido, na qual todas as personagens e os problemas de sua imaginação estão interligados. Cervantes apresenta-a com uma implicação: a matéria é tão inacreditável que provavelmente todo o capítulo é mentiroso. Ele o quer tratado satiricamente e insinua que esse é o ponto em que

Dom Quixote já não está agindo de boa-fé, mas, dentro de sua parvoíce, começa a mentir conscientemente.

A outra cena ocorre como um *divertissement* para esse duque que explora a parvoíce. Constrói-se um cavalo de madeira onde são postos Dom Quixote e Sancho Pança com os olhos vendados, e eles são persuadidos de que estão fazendo uma ascensão ao céu. Isso é acompanhado de toda ajuda possível, como foles, fogo e assim por diante, de tal maneira que eles tenham algumas sensações físicas. Eles voltam dessa viagem, porque o cavalo explode, e recontam o que viram. Dessa vez, Dom Quixote tem muito menos para comunicar em suas observações. Ao contrário, foi Sancho Pança que viu as estrelas no céu, e viu que elas eram pequenas cabras, e brincou com elas, e até sabe suas cores.

E agora vem uma passagem muito interessante, depois do fluxo dessas visões de Sancho Pança, quando Dom Quixote lhe diz: “Se quereis, Sancho, que acredite no que vistes no céu, haveis de acreditar também no que vi na cova de Montesinos”. Assim começa a desintegração da parvoíce e se faz uma preparação final à primeira realidade e, se quiserdes, sua morte em Cristo (VOEGELIN, 2008, p. 319).

O romance de Cervantes é acolhido por Voegelin de maneira bastante generosa. E não seria muito propício pensarmos em Dom Quixote em nossa época degladeando com os moinhos? Não haveríamos de pensarmos que a figura de Sancho representa a vida real, enquanto o Quixote simula uma existência idealizada. Aquela é dura. Essa, pior ainda, justamente porque só existe nas cabeças daqueles que as concebem? Não seria a loucura de Quixote um excesso de razão utilizado denunciar as injustiças sofridas? Sua utilização ocupa parte considerável das preleções, onde ele desenvolve os conceitos de *primeira e segunda realidades*. A série de critérios colhidos na leitura de Dom Quixote para caracterizar a segunda realidade da imaginação está relacionada com a perda da ordem vigente e a resistência em lidar com o novo que surge. A crise social, portanto, é o ambiente que propicia tais construções. Sua abordagem livre em reunir elementos da realidade literária é coerente com sua preocupação de não rejeitar — por razões que não coadunam com a preocupação

do filósofo — as áreas da realidade alcançadas pelo mito, pela filosofia, pela revelação (cf. PACHECO, 2021) (e pelo misticismo).

Essa pesquisa foi importante pois, conseguiu-se notar a questão da politização em nossa sociedade a partir de exemplos não tão distantes de nossa realidade. Ademais, a pesquisa prossegue para escrever novos livros intitulados: *Os danos que a teologia cristã (Católica e Protestante) causaram à visão do movimento de busca do ser e da interinidade a respeito das realidades humanas* e *A ética católica desvirtuada pelos católicos: uma leitura de Eric Voegelin sobre a religião pregada pelos Apóstolos*.

REFERÊNCIAS

AMORIM, Paulo Henrique. Protesto em São Paulo não tinha trabalhador. **Conversa Afiada**. Brasil. 07 set. 2013. Disponível em: <<https://www.conversaafiada.com.br/brasil/2013/06/07/protesto-em-sao-paulo-nao-tinha-trabalhador>>. Acesso em: 12 de nov. 2020.

ALIGHIERI, Dante. **Da Monarquia**. Rio de Janeiro: Ediouro, [sem data].

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica (Vol. 8)**. São Paulo: Loyola, 2009.

FIUZA, Bruno, et al. **Não é por centavos**: um retrato das manifestações no Brasil. Rio de Janeiro: Liga, 2014.

CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. Rio de Janeiro: BestBolso, 2020.

CANETI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia de Letras, 2019.

CHAREDEAU, Patrick. **A conquista da opinião pública**: como o discurso manipula as escolhas políticas. São Paulo: Contexto, 2020.

CLETO, Marcelo de Souza. **Ordem e participação**. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 165. 2015.

CUNHA, Martim Vasques. Notas. In: VOEGELIN, Eric. **Reflexões Autobiográficas**. São Paulo: É Realizações, 2008.

Martim Vasques da. Palestra: “Hitler e os Alemães, Eric Voegelin: um filósofo contra a tirania”, 2007, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a-J8sXpZqtPs>.

EVANS, Richard. **O Terceiro Reich em Guerra**. São Paulo: Planeta, 2012.

EKSTEINS, Modris. **A sacração da primavera**: a grande guerra e o nascimento da era moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FEDERICI, Michael. **Eric Voegelin: a restauração da ordem.** São Paulo: É Realizações, 2011.

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

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

HENRIQUES, Mendo de Castro. *Filosofia política em Eric Voegelin.* São Paulo: É Realizações, 2012.

HOFFER, Eric. **Fanatismo e movimentos de massa.** Rio de Janeiro: Lida-dor, 1968.

MARIÁS, Julián. Introdução à Rebelião das Massas. In: ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas.** Campinas: Vide Editorial, 2016.

MINOGUE, Kenneth. **A mente servil: como a democracia solapa a vida moral.** São Paulo: É Realizações, 2019.

MORGENSTERN, Flávio. **Por trás da máscara: do passe livre aos *black blocs*, as manifestações que tomaram as ruas do Brasil.** Rio de Janeiro: Record, 2015.

ORTELLADO, Pablo et al. **Vinte centavos: a luta contra o aumento.** São Paulo: Veneta, 2013.

ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas.** Campinas: Vide Editorial, 2016.

PACHECO, Marcio de Lima. **A esperança como movimento da existência.** Porto Velho: EDUFRO, 2021.

RATZINGER, Joseph. Homilia do cardeal Joseph Ratzinger, decano do colégio cardinalício. Roma, 18. abr. 2005. Disponível em: <<http://www.vatican.va/>

gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html>. Acesso em: 09 de nov. 2020.

SALMON, Christian. A estratégia hollywoodiana de George W. Bush. **Le Monde Diplomatique**. Paris, 5. Dez. 2007. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/a-estrategia-hollywoodiana-de-george-w-bush/>>. Acesso em: 09 de nov. 2020.

SANDOZ, Ellis. **A Revolução Voegeliniana**: uma introdução biográfica. São Paulo: É Realizações, 2010.

VV. AA. **Movimentos em marcha**: Ativismo, cultura e tecnologia. São Paulo: [sem nome], 2013.

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

VOEGELIN, Eric. *Anamnese*: Da teoria da história e da política. São Paulo: É Realizações, 2009.

VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Lisboa: Veja, 2002.

VOEGELIN, Eric. **Ciência, política e gnose**. Coimbra, Ariadne, 2005.

VOEGELIN, Eric. **Ensaios publicados**: 1966-1985. São Paulo: É Realizações, 2019.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: helenismo, Roma e cristianismo primitivo. Vol. I. São Paulo: É Realizações, 2012.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. Vol. II. São Paulo: É Realizações, 2012.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média tardia. Vol. III. São Paulo: É Realizações, 2013.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas: Renascença e Reforma.** Vol. IV. São Paulo: É Realizações, 2013.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas: Religião e a ascensão da modernidade.** Vol. V. São Paulo: É Realizações, 2016.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas: A nova ordem e a última orientação.** Vol. VII. São Paulo: É Realizações, 2017.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas: A crise e o apocalipse do homem.** Vol. VIII. São Paulo: É Realizações, 2019.

VOEGELIN, Eric. **Hitler e os Alemães.** São Paulo: É Realizações, 2008.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História.** Israel e a revelação. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2014.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História.** O mundo da pólis. Vol. II. São Paulo: Loyola, 2012.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História.** Platão e Aristóteles. Vol. III. São Paulo: Loyola, 2015.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História.** A era ecumênica. Vol. IV. São Paulo: Loyola, 2014.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História.** Em busca da ordem. Vol. V. São Paulo: Loyola, 2010.

VOEGELIN, Eric. **Published Essays, 1953-1965.** Columbia: University of Missouri Press, 2000.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões Autobiográficas.** São Paulo: É Realizações, 2008.

VOEGELIN, Eric. **The Collected Works of Eric Voegelin: The History of The Race Idea. From Ray to Carus.** Vol. III. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998.

VOEGELIN, Eric. **The Collected Works of Eric Voegelin: The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State.** Vol. IV. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1999.

VOEGELIN, Eric. Gnostic Politics. In: **The Collected Works of Eric Voegelin: Published Essays, 1940-1952.** Vol. XI. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

VOEGELIN, Eric. The Origins of Totalitarianism. In: **The Collected Works of Eric Voegelin: Published Essays, 1953-1965.** Vol. XI. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

VOEGELIN, Eric. Democracy and the Individual. In: **The Collected Works of Eric Voegelin: The Drama of Humanity and other Miscellaneous Papers, 1939-1985.** Vol. XXXIII. Columbia: University of Missouri Press, 2004.

VOEGELIN, Eric.; STRAUSS, Leo. **Fé e filosofia política: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934-1966).** São Paulo: É Realizações, 2017.

WEBB, Eugene. **Filósofos da consciência: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard.** São Paulo: É Realizações, 2013.

SOBRE OS AUTORES

Marcio de Lima Pacheco

Pós-Doutorado em Letras, Linguística e Discurso (UERN). Doutor em Filosofia/Metafísica (PUCSP). Mestre em Filosofia/Metafísica (UFRN). Avaliador do INEP/MEC para os Cursos de Filosofia e Teologia. Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela (FASA). Licenciando em Ciências Biológicas pelo Centro Universitário FAVENI, Bacharelado em Engenharia Civil (UNP), Licenciado em Filosofia (UERN). Bacharel em Teologia Faculdade Católica Dehoniana. Professor e tradutor de Latim, Grego e Hebraico. Disciplinas que ministra no Doutorado e Mestrado: Filosofia da Linguagem, Tópicos de Filosofia Moderna Locke e os Medievais. Disciplinas que ministra graduação: Metodologia do Trabalho Científico, Ontologia I e II, Filosofia da Linguagem, Antropologia Filosófica, Bioantropologia, História da Filosofia Antiga e Medieval, Bioética, Biofilosofia, Teologia, Leitura e interpretação de Texto, Sociologia Jurídica e disciplinas relacionadas a Pedagogia. Possui projetos de pesquisa que versam sobre: Paul Ricoeur, Eric Voegelin, Jonh Locke, Adele Cortina, Voltaire, Tomás de Aquino, Tradução dos textos de Agostinho de Hipona e João Crisóstomo, Fenomenologia da Religião, Moral Sacramental, Doutrina Social, História da Igreja Medieval, Liturgia Cristã, Ética social e ética cristã. Participa do Grupo de Teoria Política Contemporânea vinculado ao Departamento de Filosofia da UNIR. <http://lattes.cnpq.br/3757823723460546>. <http://orcid.org/0000-0003-3902-2680>. ResearcherID: Y-3516-2018.

Renan Felipe Amaral da Silva

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia (2022). Graduado em Filosofia pela Faculdade Católica de Rondônia (2012), Especialista em Docência do Ensino Superior pela Faculdade Campos Elíseos (2019), especialização em Docência do Ensino Religioso pela Faculdade Campos Elíseos (2020) e especialização em Metodologia do Ensino de Sociologia e Filosofia pela Faculdade Campos Elíseos (2019). Atua principalmente nos seguintes temas: Totalitarismo, Voegelin, Nacional-Socialismo. <http://lattes.cnpq.br/9583672955487673>. <http://orcid.org/0000-0002-5851-9847>.

A Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR) é uma instituição pública de ensino superior criada em 1982. Ao longo de aproximados 40 anos, as ações de ensino, pesquisa e extensão formaram profissionais qualificados para atuação em todas as esferas da sociedade e do mercado de trabalho. A partir do ano 2000, com o início da oferta de cursos de Pós-Graduação, essa ação foi sendo ampliada, sendo ofertados, atualmente, 24 mestrados e 04 doutorados, abrangendo diversas áreas do conhecimento e priorizando pesquisas atinentes às questões ambientais, sociais, educacionais, culturais, econômicas e geográficas da Amazônia e especialmente de Rondônia. Como política de apoio e fortalecimento à Pós-Graduação e à pesquisa na Universidade, a Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (PROPESQ) instituiu a publicação de livros elaborados pelos programas de Pós-Graduação, como atividade de divulgação e compartilhamento dos resultados das pesquisas produzidas por pesquisadores desta Instituição, tendo a Editora da Universidade Federal de Rondônia (EDUFRO), como unidade sistematizadora de todas as produções. Dessa forma, esta coleção, composta por 13 livros elaborados cada um por um PPG da UNIR, apresenta temas e abordagens disciplinares e transdisciplinares, divulga os resultados das pesquisas elaboradas nessa Instituição e aproxima a UNIR das Instituições Estaduais, Municipais e de toda a Sociedade.

*Maria Madalena de Aguiar Cavalcante – Diretora de Pós-Graduação
Artur de Souza Moret – Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa*

O desafio da Fundação Universidade Federal de Rondônia no ensino de graduação e de Pós-Graduação nunca foi tão grande, principalmente a partir dos recursos cada vez menores. Nesta pandemia por covid-19, o desafio foi não parar e a Pós-Graduação da UNIR não parou: defesas de dissertações e teses tornaram-se on-line e as produções acadêmicas-científicas não cessaram. Estes 13 livros da Coleção Pós-Graduação são a demonstração de que o esforço para o crescimento e a consolidação se mantém firme e constante. O futuro da Pós-Graduação na UNIR é o resultado das ações articuladas entre todos os atores, com maior abertura para a sociedade e para os setores públicos e com um grande objetivo que nos motiva, o de contribuir na formação em excelência de professores e pesquisadores nos países limítrofes. Os resultados nos colocam em papel de destaque na Amazônia e é isso o que desejamos: ser uma Instituição pública e gratuita, com forte apoio da sociedade para a oferta de cursos e formações que promovam o Desenvolvimento Regional e Sustentável do Estado de Rondônia

Marcele Regina Nogueira Pereira – Reitora