

# Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários<sup>1</sup>

Eric Voeglin and Gnosticism:  
on the close connections between religion, politics and totalitarian regimes

*Daiane Ecceļ*

## RESUMO

---

Voegelin recupera a temática acerca das estreitas relações entre religião e política por meio de um tema que ganha destaque em sua obra: o gnosticismo. Ele passou a lidar com os movimentos gnósticos enquanto tentava entender a ascensão dos movimentos totalitários europeus do século XX. Voegelin se dedica ao estudo dos movimentos sectários oriundos da Antiguidade cristã, que se desenvolvem ao longo da Idade Média, permanecem na modernidade e, segundo ele, chegam ao auge com nazismo e estalinismo. Neste artigo, tentaremos mostrar como Voegelin estudou sistematicamente algumas características dos movimentos gnósticos, bem como ele difunde a ideia de que os regimes totalitários são resultado de uma espécie de imanentização causada pelo gnosticismo. Além disso, também nos ocuparemos em investigar possíveis críticas a respeito do tema.

---

**Palavras-chave:** Gnose. Gnosticismo. Totalitarismo. Imanentização.

---

## ABSTRACT

---

Voegelin recovers the matter about the close relationships between politics and religion through a very important topic in his work: the Gnosticism. He began to study the Gnostic movements when he tried to understand the rise of European totalitarian movements in the 20<sup>th</sup> Century. Voegelin studies the sectarian Gnostics movements coming from the Christian Antiquity, which develop in Middle Ages, remain in Modern Age and culminate with the Nazism and Stalinism. In this article, we intend to show how Voegelin studied systematically some characteristics of the Gnostics movements, as well how he spreads the idea that the totalitarianism is a result of a immanentization originally from Gnosticism. Besides we will investigate some criticism about the Voegelin's theory.

---

**Keywords:** Gnosis. Gnosticism. Totalitarianism. Immanentization

---

---

<sup>1</sup> Recebido em 01/10/2015. Aprovado em 01/02/2016.

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora de Filosofia da Educação do departamento de EED, da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: daianeecceļ@hotmail.com.

## 1. Introdução:

### ○ lugar do gnosticismo no pensamento de Eric Voegelin

○ reconhecimento intelectual acerca dos escritos de Eric Voegelin por parte dos seus pares não tem as mesmas proporções que seu vigor e sua coragem intelectual. ○ fôlego de trabalho do autor é expresso nos trinta e quatro volumes que compõem suas obras completas das quais nos chegou somente a metade em traduções ao português. Os acontecimentos políticos da década de vinte do século XX, degenerados em dois regimes totalitários nas décadas seguintes, fizeram com que Voegelin voltasse seus olhos para a política tentando recuperar categorias aristotélico-platônicas de pensamento e desenvolvendo um arsenal de ideias. Temas como a relação entre religião e política, participação do homem na história, representação política e movimentos totalitários constituem a gama variada de assuntos tratados por este refugiado alemão nos anos em que se deixou a Áustria pós-*Anschluss* e se instalou nos Estados Unidos, permanecendo neste país até o final de sua vida.

No início da década de 1950, Voegelin lê as *Origens do Totalitarismo* – um dos livros mais conhecidos e reconhecidos de Hannah Arendt –, escreve algumas cartas a fim de comentar o trabalho da autora, elogiando-o em alguns aspectos e criticando-o em outros. Tais cartas são respondidas por Arendt e, meses depois, tornam-se uma resenha publicada na *Review of Politics* com direito à réplica da autora. Tanto nas cartas quanto na resenha, Eric Voegelin critica a forma como Hannah Arendt compreende o fenômeno totalitário e sugere uma nova forma de fazê-lo, a saber, por meio daquilo que conhecemos como gnosticismo ou movimentos gnósticos. Apesar da discordância de Voegelin ter se relevado em algumas cartas para Arendt, não é exatamente a teoria dela em si, isolada, que ele critica. Arendt é somente mais uma de todos os autores que tentam pensar a questão dos regimes totalitários sem refletir acerca de uma dimensão que é considerada crucial para Voegelin: a questão espiritual.<sup>3</sup>

As ideias sobre a gnose exercem um papel fundamental no aparato conceitual voegelianiano. Elas fazem parte da fase mais madura do autor e ele permanece considerando os estudos sobre a gnose até o final de sua vida, apesar de dar menos importância a este conceito a partir da década de 1960. Tal conceito aparece como retificação da ideia de religiões políticas que não estaria adequada e necessitava ser substituída por um conceito

---

<sup>3</sup> No pequeno, mas importante, debate posto entre Hannah Arendt e Eric Voegelin, o autor acusa Arendt de estar entre os intelectuais imanentistas e liberais que compõem o quadro intelectual do século XX. Uma das questões centrais da discussão entre ambos é o problema da natureza humana. Voegelin se vê inconformado diante da afirmação de Arendt de que os campos de concentração tinham o objetivo de transformar a natureza humana. Ele se nega a concordar com um suposto caráter mutável da natureza humana e vê nessa posição arendtiana o suprassumo de uma tendência intelectual afetada pelo gnosticismo moderno. Para além disso, outra diferença entre ambos autores se instala no seio do debate mesmo que de forma velada: enquanto Voegelin faz questão de reforçar contundentemente as raízes platônicas de seu discurso, Arendt revela-se uma grande crítica de Platão. Para ela, a política passou a perder sua dignidade quando Platão abriu um abismo entre a filosofia e a política, privilegiando a primeira e relegando a segunda.

mais exato. Baseado no estudo de algumas seitas cristãs medievais sectárias, a partir de 1950, Voegelin achou mais conveniente o uso da ideia de gnose para representar tanto os movimentos intelectuais quanto os movimentos de massa existentes no mundo ocidental moderno e contemporâneo, como é o caso do positivismo, progressismo, comunismo e nacional socialismo que, segundo ele, mantêm continuidade com os movimentos de massa do século XX. Nesse sentido, fica evidente a estreita relação entre gnose e política encontrada por Voegelin. Tais percepções aparecem em algumas correspondências com Alfred Schultz, com quem o autor mantinha estreito contato e privilegiava discussões relativas à filosofia da mente. Posteriormente, as teses sobre as religiões políticas transformaram-se em tese sobre a gnose e vieram à tona com a publicação de *A nova ciência da política* que, segundo Opitz<sup>4</sup>, é o *locus classicus* da gnose (2009, p. 25) na obra do autor. O acesso de Voegelin até o tema da gnose se deu pelo fato de ele ter percebido a influência das questões espirituais sobre a política de seu tempo e sua chegada ao conceito foi apenas a evolução da ideia de religiões políticas desenvolvidas na década de trinta para a gnose. Leituras e trocas de correspondência também se fizeram responsáveis pelo interesse do autor pelo tema e, além dos de Schultz, foram os escritos de Hans Urs Von Balthasar, no final dos anos de 1940, que influenciaram Voegelin em seus estudos sobre as teses de Irineu de Lyon, um dos primeiros autores a fazer referências ao gnosticismo. Para além de Balthasar, é grande a influência recebida por outros autores, como Jacob Taubes, Henri de Lubac e Karl Löwith, bem como Hans Jonas, Simone Petrémont e Hans Söderberg.

A *gnose* – palavra grega para designar a sabedoria, ou a capacidade de alcançá-la – nomeou o movimento [gnosticismo] que, segundo alguns autores, teve origem na própria tradição cristã emergente como uma corrente à parte. No entanto, não se nega o fato de talvez ter havido, por volta do século IV a.C., uma gnose judaica que ocorreu paralelamente ao cristianismo e à gnose cristã. Seus temas centrais tentam dar conta de problemas teológicos, como a gênese, a morte, o sacrifício, a transcendência divina, a salvação, a escatologia, o papel do homem na Terra, e, para tanto, o gnosticismo faz uso constante de simbologias, nomenclaturas próprias por meio de temas que estão diretamente relacionados com a cultura cristã e helenística e são desenvolvidos através do que os estudiosos chamam de mito gnóstico. Tais mitos, que Voegelin leva em consideração em função de sua rica simbologia, segundo Galimberti, “não sabem as fronteiras entre os âmbitos divinos, os mundanos e os humanos” (2003, p. 108)<sup>5</sup>. Em contraposição aos mitos do gnosticismo, está a religião monoteísta revelada, cuja história da criação parte de um Deus que cria todo o resto, mas que não é criado. O mito gnóstico, diferente de representar a aliança entre Deus e os homens, retratada no Antigo Testamento, reforça as diferenças e a distância entre homens e Deus, na medida em que “no mito gnóstico não há uma história de principados e nações como a profecia israelita e

<sup>4</sup> Opitz comenta os textos de Voegelin em VOEGELIN, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires: Hydra, 2009.

<sup>5</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

a apocalíptica judaica, mas sim toda uma história exterior que não faz mais que ‘refletir’ o destino de um pneuma transmundo” (2003, p. 110). Nesse percurso, o mito gnóstico – essencial no interior do próprio movimento – conduz as reflexões não para o Deus transcendente, mas para as preocupações relativas às almas, ao *pneuma*, ao sopro de ar que alimenta as almas, que leva à salvação, que tira o homem da situação de estranhamento que ele tem com o mundo e que conduz claramente a uma situação de alienação com relação à história real. Segundo Hans Jonas, que teria desenvolvido uma espécie de tipologia dos símbolos e dos mitos gnósticos, os *topói* gnósticos se constituem da ideia do estranho, da divisão entre este e outro mundo, do mundo do eões, da dualidade composta entre a luz e a escuridão, o do medo, da confusão, do ruído do mundo (2003, p. 115) e todas estas simbologias tentam desenvolver noções diferentes de termos metafísicos, cosmológicos e ontológicos. Todos estes aspectos serão essências para a relação que Voegelin traça entre o gnosticismo e a política, já que os gnósticos, na qualidade daqueles que são capazes de atingir a verdade e o conhecimento, aparecem nos mitos como uma espécie de raça perfeita, infalível, incorruptível, reforçando a diferença entre eles e os outros, a quem não é dado a ver o conhecimento, um saber secreto que não é revelado de forma natural, mas um saber que “modifica quem o conhece” (2003, p. 111). Tal raça perfeita ou iluminada supostamente se faria responsável pela salvação imanente do mundo, pela ideia de perfeição e pela mitigação do sentimento de estranhamento como mundo. Esta é uma das chaves pela qual será possível compreender a relação direta que Voegelin tenta estabelecer entre o gnosticismo e os regimes totalitários.

Tendo em vista a importância dos estudos sobre a gnose na totalidade da obra de Voegelin, o objetivo deste artigo é tentar mostrar como o autor estabelece a conexão entre gnosticismo e movimentos totalitários. Entretanto, mais do que meramente descrever como se daria essa cadeia causal, segundo o autor, tentaremos inserir uma perspectiva crítica formulada por Hans Kelsen, antigo mestre de Voegelin em Viena e autor de uma detalhada resenha de *A nova ciência da política*.<sup>6</sup>

## 2. As possíveis relações entre gnosticismo e política

Em posse de todas essas informações e influenciado pelos autores supracitados<sup>7</sup>, Voegelin concentrava seus esforços no desenvolvimento da tese que afirma haver uma estreita ligação entre a gnose antiga e a política moderna, bem como se esforça por mostrar que há também uma gnose moderna como espécie de continuação, mas também

<sup>6</sup> KELSEN, Hans *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*. Buenos Aires: Katz, 2006.

<sup>7</sup> Sobre a literatura gnóstica e seus diversos símbolos, observar o livro de Jonas, *A religião gnóstica* (JONAS, Hans. *The gnostic religion*. Boston: Bacon Press, 1958), do qual Voegelin retira muitas das informações que são utilizadas em seus textos. Há também uma pequena troca de correspondência entre os dois autores (conferir box 20.12 ou VOEGELIN, Eric. *The collected works of Eric Voegelin. Selected correspondence 1950-1984*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2007, p. 167-168), no qual Voegelin elogia o livro de Jonas, sobretudo, com relação ao epílogo no qual ele tenta traçar relações entre o gnosticismo, o niilismo e o existencialismo. Posteriormente (entre 1982-1983), Jonas atuou como professor-visitante no Instituto de Ciência Política em Munique, convidado por Voegelin.

de ruptura com a gnose antiga. Isso fica claro, sobretudo, no escrito *Ciência, política e gnosis*<sup>8</sup>, de 1959, e, portanto, posterior e mais esclarecedor do que *A nova ciência da política*, quando o aspecto tratado é a gnose. A gnose antiga tem suas origens relatadas por Voegelin no século VII a. C., quando as civilizações da Mesopotâmia, da Síria e do Egito sofreram um grande impacto. Segundo Voegelin:

A queda dos impérios antigos do Oriente, a perda da independência de Israel e das cidades-estado helênicas e fenícias, os deslocamentos da população, as deportações e escravizações e a interpenetração das culturas colocam os homens, cujas cabeças a história decide, em um extremo estado de extravio na agitação do mundo, de desorientação espiritual, de insegurança material e anímica. [ 2009, p. 75].<sup>9</sup>

Este contexto, no qual os homens se sentiam perdidos e fora do lugar que anteriormente lhes pertencia, gerou uma série de dúvidas e, em consequência, várias tentativas de respondê-las. Entre estas tentativas, surge a gnose antiga, que mantinha como sua principal característica, justamente, a sensação da perda de um mundo que agora não existe mais e que faz com que os homens se achem estranhos neste novo mundo que os cerca. A sensação de estranhamento do mundo e a tentativa de voltar para o mundo pré-existente constituem o foco da gnose antiga de forma “que o mundo que ele tem em volta é uma prisão da qual ele tenta escapar” (2009, p. 76)<sup>10</sup> e, nesse contexto de desespero, surgem as perguntas que, posteriormente, tentam ser respondidas pelos mitos e simbologias gnósticas, como: por que estamos aqui? O que fazemos aqui? Como sair dessa situação e alcançar a redenção? (2009, p. 77). Muitas dessas perguntas permanecem e as várias tentativas de resposta sofrem algumas evoluções ao longo do tempo, de forma que há um movimento de evolução inerente ao próprio gnosticismo que se estende da Antiguidade até a modernidade. Não obstante, o leitor de Voegelin se depara com um desafio a ser enfrentado durante a leitura de boa parte da obra do autor: apesar de Voegelin se dedicar à temática, seu conceito sobre gnose é bastante elástico e pouco definido. Este aspecto é notado por Kelsen quando ele afirma que Voegelin “é muito impreciso a respeito do uso que dá ao significado deste termo. Em nenhuma parte define com clareza ou caracteriza de maneira precisa o movimento espiritual a que chama de gnosticismo” (2006, p. 170). É impossível não concordar este comentário do jurista austríaco, haja vista a dúvida que surge a respeito do período histórico em que o gnosticismo tem seu início, pois, apesar de tradicionalmente ele ser caracterizado como uma corrente religiosa cercada de misticismo que teria surgido na Antiguidade cristã, Voegelin já aponta para o século VII a. C., para a Era Axial, como tendo relações diretas

<sup>8</sup> A edição em espanhol, que traz este texto acompanhado de outros referentes ao mesmo problema, conta com um esclarecedor texto de Peter Opitz como prólogo do livro. Para tanto, conferir: VOEGELIN, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hydra, 2009, p. 9-68.

<sup>9</sup> “La caída de los imperios antiguos en Oriente, la pérdida de la independencia de Israel y de las ciudades-Estado helénicas y fenicias, los desplazamientos de población, las deportaciones y esclavizaciones, y la interpenetración de las culturas colocan a los hombres, sobre cuyas cabezas la historia se decide, en un extremo estado de extravío en la agitación del mundo, de desorientación espiritual, de inseguridad material y anímica.”

<sup>10</sup> “(...) el mundo se le ha vuelto una prisión de la que intenta a escapar.”

com a gnose em função do sentimento de estranhamento e perda de mundo. Os milhares de anos presentes entre o século VII a. C. e a atual modernidade, supostamente, compõem a história do gnosticismo, o que faz com que a concepção de Voegelin sobre o tema seja bastante ampla e imponha dificuldades ao leitor.

Segundo Voegelin, no gnosticismo moderno, estão guardados tanto elementos do gnosticismo antigo (e, por isso, há uma linha contínua entre ambos), quanto elementos de ruptura entre eles. Enquanto no primeiro deles há um intenso movimento de vontade de fuga do mundo em função da sensação de estranhamento com o mundo, no segundo, tal estranhamento permanece, mas os gnósticos buscam saná-lo por meio de ações inerentes ao mundo, como revoluções, movimentos políticos de massa ou simplesmente anseiam por um mundo com aspectos utópicos ou idílicos, no qual predominem os ideais de justiça e paz. Kenneth Keulman<sup>11</sup>, em seus comentários sobre Voegelin, afirma que a gnose antiga tendia naturalmente à negação do mundo, ao passo que a moderna é mais politizada (1990, p. 36). As tentativas de salvação do mundo que são inerentes a ele mesmo são resultado de uma das principais características da modernidade, a saber, o processo de imanentização que é, segundo Opitz, promovido por si mesmo (2009, p. 42). O gnosticismo moderno, diferente do antigo, não possui uma história de origem e uma sequência, mas continua sendo resultado do grande sincretismo de crenças e de ideais crescentes na civilização ocidental e é manifestado, entre outras coisas, por alguns intelectuais como Hegel, Marx, Comte, Nietzsche, Heidegger entre outros, mas, sobretudo, pelos movimentos intelectuais criticados na *Nova ciência da política*, como progressismo, positivismo, marxismo, psicanálise, comunismo, fascismo e nacional-socialismo. Nesta obra de 1952, *A nova ciência da política*, Voegelin sistematiza algumas informações sobre a gnose que começaram a ser coletadas nas décadas anteriores, mas, de todo modo, tais considerações ainda não são tão detalhadas como aquelas que posteriormente foram reunidas em *Ciência, política e gnosis, O assassinato de Deus* (ambas de 1959), *Substituto da religião: os movimentos de massa gnósticos de nossa época* (1960). Estes últimos textos são mais claros, principalmente, com relação às informações relativas aos elementos simbólicos da gnose, bem como o vínculo entre gnose e movimentos de massa. No entanto, conforme anunciou Opitz, *A nova ciência da política* é o *locus* clássico da gnose (2009, p. 25). É verdade que a resenha de Kelsen, escrita em 1954, trata apenas de *A nova ciência da política*, pois, cronologicamente, é anterior aos escritos voegelianos tardios sobre a gnose. No entanto, não é exagero afirmar que muitas das falhas de argumento de Voegelin permanecem mesmo depois dos textos da década de 1960 que foram supracitados.

O foco do argumento dele está na ideia de que todos estes movimentos (progressismo, positivismo, marxismo, psicanálise, comunismo, fascismo e nacional-

---

<sup>11</sup> O texto de Keulman sobre o estudo da gnose na obra de Voegelin é recomendável. Ele nota, entre outros aspectos, que Voegelin também foi motivado ao estudo da gnose em função da importante descoberta histórica dos textos gnósticos em língua copta. Trata-se da coleção de Nag Hammadi, no Egito. Os textos que dão conta de vários temas relacionados ao cristianismo primitivo foram descobertos em 1945. Apesar de serem, em sua maioria, cristãos, há textos do gnosticismo judaico, persa e grego. A respeito da introdução geral sobre Voegelin, verificar KEULMAN, Kenneth. *The balance of consciousness: Eric Voegelin's political theory*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1990.

socialismo) deixam a ideia de transcendência e tornam-se completamente imanentes. Como pano de fundo essencial, está a ideia de escatologia ou de salvação pós-morte. Com o cristianismo, predominava a crença que do céu ou de um Deus transcendente viria a salvação. O gnosticismo, no entanto, perverte esta ideia e o *eschaton* torna-se imanente ou mundano. Isso significa que as preocupações que antes eram baseadas em pressupostos metafísicos e transcendentais tornam-se mundanas. A salvação está no mundo, o que gerou uma necessidade sem igual de ação no mundo, de atuação intramundana. Revoluções e movimentos políticos teriam suas raízes nessa crença. Apesar de isso se manifestar de forma mais contundente na modernidade, tem suas origens na Idade Média com um monge calabrés chamado Joaquim de Fiore. É na cosmologia e na teleologia da história desenhada por Joaquim que surge um conjunto de simbolismos que, segundo Voegelin, tornar-se-á crucial para a interpretação dos movimentos totalitários como culminação do gnosticismo e como essência da própria modernidade. O desafio de Voegelin consiste, porém, em tentar explicar como se dá tal cadeia causal.

Por volta do século XII, Joaquim de Fiori teve um papel importante no processo de redivinização, na medida em que ele passou a interpretar a história como consequência de três eras: a era do Pai, cuja figura principal foi Abraão; a era do Filho, cujo líder foi Cristo, e a era do Espírito Santo, que ainda está por vir e cujo líder é o condutor da Babilônia. Segundo a leitura que Voegelin faz de Fiori, a terceira era que ainda está por vir é a representação do reino final e, portanto, superior às anteriores e é, por assim dizer, uma das primeiras tentativas de enxergar uma era que suprimisse o cristianismo, pois da mesma forma que a primeira era começou com Abraão e a segunda com Cristo, a terceira estava para iniciar por volta de 1260, com a aparição do condutor da Babilônia. Mais tarde, Voegelin se ocupará de relacionar essa terceira era com o *Dritte Reich* e a ascensão dos movimentos de massa do século XX. Na visão de Voegelin, essa trilogia das eras influenciou a política e a visão de mundo na modernidade, pois, de acordo com a evolução dessas três eras, a história da humanidade também evoluía de modo que a primeira era correspondente à história antiga, cuja forma de conhecimento é a teologia, a segunda era é a parte correspondente ao período medieval e a forma de conhecimento já havia evoluído para a metafísica, ao passo que a terceira era se manifestaria na modernidade e encontraria seu ápice na forma científica de saber. Esse foi o esquema traçado também por Comte para descrever a evolução da humanidade até o positivismo e, portanto, para Voegelin, o movimento gnóstico, que teve seu início na era pré-cristã, passou pela Idade Média, chegou até Fiori e, finalmente, atingiu Comte no século XIX, no qual se deu a substituição da figura de Cristo pela do próprio Comte. Voegelin compara a teoria da especulação histórica de Fiori com a corrente agostiniana de filosofia da história – que era a mais recorrente neste período – cuja história iniciava com Cristo, mas terminava em uma fase senil e decadente. Joaquim de Fiori, porém, percebeu que

a representação de um mundo que se torna senil e espera seu fim não podia satisfazer o homem do século XII na Europa ocidental, porque era mais evidente que seu mundo não estava em decadência, mas pelo contrário, em ascensão. A

população aumentava, as áreas de assentamento se expandiam, a riqueza crescia, fundavam-se cidades e a vida espiritual se intensificava [...] (2009, p. 160).<sup>12</sup>

Em função dessa percepção joaquiniana, uma terceira era que representasse sinal de esperança e correspondesse às expectativas dos homens naquele momento era muito mais interessante do que acreditar que a melhor das eras já havia sido encerrada e que o mundo esperava atingir sua fase decadente para, então, ser encerrada em sua fase de transcendência. Joaquim percebera que, no final das contas, era necessário “imanentizar” a terceira era, já que as esperanças dos homens estavam apoiadas sobre um mundo terreno, que rapidamente ganhava mais força. Segundo Voegelin, tal tendência à imanentização caminhou lentamente até o século XVIII, quando atingiu finalmente o Iluminismo e chegou ao seu auge. Para Voegelin, a espera da era do Espírito Santo como terceira fase teve tamanha influência na tradição de pensamento ocidental que Joaquim de Fiori foi apenas o primeiro a profetizar uma terceira era como símbolo de consumação, pois “o símbolo das três fases está presente em um grande número de ideias gnósticas” (2009, p. 162). Para tanto, basta observar a divisão tradicional da história elaborada por Biondo<sup>13</sup>, que concebe a Idade Antiga, Medieval e Moderna, sendo a moderna a mais desenvolvida e melhor delas. Disso, seguiu-se Comte e Turgot e a evolução dos tipos de conhecimento do teológico, na Idade Antiga, passando pelo metafísico, na Idade Média, e atingindo seu ápice com o cientificismo, na Idade Moderna. Há ainda a filosofia da história de Hegel, que concebia o período despótico, no qual havia liberdade apenas para um, a era da aristocracia, na qual somente alguns eram livres, e, finalmente, o período no qual todos seriam livres. Disso, em parte teria resultado Marx e o comunismo, formado pela primeira fase composta por um comunismo de tipo primitivo, para, então, passar a uma sociedade burguesa e chegar, por fim, à fase do comunismo formado por uma sociedade sem classes. Voegelin ainda cita Schelling como representante do idealismo alemão e difusor da ideia do Cristianismo Joanino, junto de Fichte e Hegel, que consiste em considerar a primeira fase como a era de Pedro, a segunda, a era de Paulo e a terceira, era de João, na qual o cristianismo seria consumado. Importante ainda para o nosso contexto é considerar que o *Dritte Reich* também pode ser visto como uma continuidade do primeiro *Reich*, que durou até 1806, do segundo que seguiu até final da primeira guerra, sendo sucedido pelo *Reich* liderado por Hitler. Segundo Voegelin, “é indiscutível que a profecia milenar de Hitler deriva da especulação de Joaquim, transmitida na Alemanha através da ala anabatista da Reforma e através do Cristianismo Joanino de Fichte, Hegel e Schelling” (1982, p. 88).

Ali, onde está o caráter mais original da interpretação voegelianiana, estão também seus problemas. Ao que parece, Voegelin mais faz uma associação entre acontecimentos do que mostra suas concretas relações. Para Kelsen, o fato que chamou atenção de

---

<sup>12</sup> “(...) la representación de um mundo que se volve senil y espera su fin no podia satisfacer al hombre del siglo XII en Europa occidental, pues era más evidente que su mundo no estava em decadência, sino por el contrario, en Ascenso. La población aumentaba, las áreas de asentamiento se expandión, la riqueza crecía, se fundaban ciudades y la vida espiritual se intensificaba (...)”

<sup>13</sup> Flávio Biondo (1392-1463) foi o renascentista responsável pela divisão da História em História Antiga, Idade Média e Moderna.

Voegelin nos escritos de Joaquim (que já haviam sido observados por Jacob Taubes<sup>14</sup>) é que o calabrês viu na história um todo interligado, inteligível e pleno de sentido. No entanto, isso fez com que Voegelin cometesse o erro de crer que há uma ligação direta entre essa cadeia de símbolos engendrada por Joaquim e as divisões da história e, além disso, enxergasse na especulação trinitária joaquimita a raiz de vários acontecimentos modernos [2006, p. 175]. Esse raciocínio é uma hipérbole por parte de Voegelin e Kelsen afirma que “não existe uma conexão demonstrável” entre a especulação trinitária de Joaquim e as diferentes eras históricas, pois “seu significado é totalmente diferente” [2006, p. 175].

Voegelin, no entanto, não abandona tal argumentação e continua a desenvolvê-la com ainda mais afinco nos escritos da década de 1960. A ideia do terceiro reino (a) é somente o primeiro dos quatro símbolos que Voegelin enumera na sua caracterização dos movimentos gnósticos. Dela ainda seguem: (b) o líder ou condutor, (c) o profeta e (d) a irmandade de pessoas espiritualmente autônomas. As considerações sobre o líder são consequências da crença no terceiro reino, pois tal reino vem sempre acompanhado por um líder que deve conduzi-lo e por meio de quem tal reino deve ter início. Em função disso, quase para cada exemplo de terceiro reino citado por Voegelin, cita-se também um exemplo de líder que o acompanha. Para a era do Espírito Santo, decorrente da especulação gnóstica de Joaquim, talvez, o melhor exemplo de quem teria sido interpretado como condutor foi São Francisco de Assis, já que, perto dele, estavam muitos seguidores dispostos a acompanhá-lo na empreitada. Durante o Renascimento e a Reforma, essa figura era representada pelos *homines spirituales* e ou *homines novi* e também incorporado na figura do príncipe maquiaveliano (1982, p. 88). No texto *Substituto da Religião*, Voegelin acrescenta que Dante foi o responsável pelo reavivamento dessa figura e que “existe certa literatura alemã e italiana na qual se celebra respectivamente a Hitler e Mussolini como os condutores que Dante havia profetizado” [2009, p. 164]<sup>15</sup>, mas, infelizmente, ele não cita maiores fontes, o que parece conferir validade as críticas por parte de Kelsen. Para a era positivista de Comte existe o homem cientificista, assim como para o fim da era das classes de Marx existe o super-homem. Ambos representam a consumação da imanentização, ou seja, enquanto na Idade Média ainda havia certa esperança de que os líderes tivessem um contato mais próximo com Deus, após o século XVIII, os líderes acompanharam a recorrente imanentização e se tornaram completamente terrenos, desvinculando-se de qualquer ligação com o divino, mas que, concomitantemente, são mais do que apenas simples homens. Entre eles, Voegelin destaca “o homem progressista de Condorcet (que inclusive tem a esperança de uma vida terrena perpétua), o positivista de Comte, o comunista de Marx e o dionisíaco de Nietzsche” [2009, p. 165].<sup>16</sup> A observação de Kelsen acerca desta ideia tem um caráter

<sup>14</sup> TAUBES, Jacob. *Escatología ocidental*. Buenos Aires: Miño e Dávila, 2010.

<sup>15</sup> “Existe cierta literatura alemana e italiana en la cual se celebra respectivamente a Hitler y Mussolini como los conductores que Dante había profetizado”.

<sup>16</sup> “(„) el hombre progresista de Condorcet (que incluso tiene la esperanza de una vida terrena perpetua, el positivista de Comte, el comunista de Marx y el dionisíaco de Nietzsche”.

histórico e parece ser verdadeira. Ele simplesmente afirma que o simbolismo do líder não pode ter surgido com Joaquim, já que, cronologicamente, ela está presente desde o antigo judaísmo.

O terceiro símbolo, conforme explica o próprio Voegelin, é uma espécie de continuidade do segundo, pois se trata da figura do profeta ou do precursor. Isso significa que o líder que chegará com o terceiro reino deverá ser precedido por alguém que sabe de sua existência vindoura e prepara os demais para tal acontecimento. Interessante é notar que, para a era do Espírito Santo, o profeta é o próprio Joaquim de Fiori, para o positivismo, o profeta é o próprio Comte, para o comunismo, as figuras são Marx e Engels e esses três últimos são vistos sob uma perspectiva totalmente secularizada e assumem o papel laico da figura do “intelectual”, que é capaz de entender o mecanismo de funcionamento da história e o torna acessível aqueles que não são tão aptos. Dessa forma, Joaquim de Fiori ainda é representante do profeta gnóstico, mas, na medida em que a imanentização ganha espaço, a figura do profeta é rapidamente substituída pela do intelectual. O fato é que concluir que Marx e todos os demais eram líderes gnósticos soa bastante fantasioso, segundo Kelsen (2006, p. 176).

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

A grande dificuldade de Voegelin reside, sem dúvida, na dificuldade em mostrar como o nacional-socialismo e o estalinismo tornaram-se regimes totalitários inspirados na especulação trinitária de Joaquim. Se Hitler profetizava qualquer tese milenarista, Voegelin deveria ter se esforçado para demonstrar *pari passu* como a profecia hitlerista derivava da joaquimita – façanha que, segundo Kelsen, não se concretizou:

A ideia de um reino de mil anos de nenhum modo se origina na profecia de Joaquim de uma era monástica; e mesmo se foi possível comprovar que Hitler, ou aqueles que alimentaram sua ideologia política, tomaram da especulação de

Joaquim a frase de propaganda do Terceiro Reich que durará mil anos – suposição que Voegelin não demonstra em absoluto – a ‘profecia milenarista de Hitler’ se transformou em uma piada tragicômica, um slogan político que nem sequer os ideólogos nazistas levaram a sério [2006, p. 180-181].<sup>17</sup>

### 3. O gnosticismo e a falta de equilíbrio entre a imanência e a transcendência

Ainda na esteira da associação entre religião e política, Voegelin afirma que o puritanismo inglês do século XVII foi outro fator importante para que os regimes totalitários se instalassem no Ocidente. Ele se vale do movimento que foi sabiamente descrito por Hooker<sup>18</sup> e que será importante para a tipologia que Voegelin traça do gnosticismo. O autor atenta para o fato de que os puritanos se diferenciam dos gnósticos na medida em que os primeiros mantêm uma característica um tanto mais acomodada dentro do mundo, ao passo que “o revolucionário gnóstico interpreta a chegada do reino como um evento que exige sua cooperação armada” [1982, p. 108]. No entanto, os puritanos desenvolveram alguns recursos que, posteriormente, foram aperfeiçoados pelos gnósticos. Um exemplo disso é o fato deles só fazerem uso das passagens bíblicas que lhes eram úteis, ignorando as demais. Para tanto, eles deveriam encontrar mecanismos de camuflagem e foi Calvino o primeiro a ocupar-se dessa tarefa, redigindo seu manual *Institutes*, responsável por “ensinar” os fiéis a lerem as Sagradas Escrituras de forma correta. Voegelin crê que o modelo de Calvino foi perpetuado ao longo dos séculos e chegou até Diderot e D’Alambert com a *Enciclopédia*, mas também se estendeu até Comte, Marx e outros gnósticos modernos.

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

<sup>17</sup> “La idea de un reino de mil años de ningún modo se origina en la profecía de Joaquín de una era monacal; y aun se fuera posible comprobar que Hitler, o quienes alimentaran su ideología política, tomaran de la especulación de Joaquín la frase de propaganda de Tercer Reich que durará mil años- suposición que Voegelin no demuestran en absoluto – la ‘profecía milenarista de Hitler’ se transformo en una broma tragicômica, un eslogan político que no siquiera los ideólogos nazis tomaran en serio”

<sup>18</sup> Apesar de pastor anglicano, Hooker destacou-se pelo fato de considerar importante a tolerância política e religiosa na Inglaterra de seu tempo. Voegelin leva bastante em consideração a tentativa de Hooker lutar contra o fundamentalismo dos gnósticos e abre sua *Nova ciência da política* com uma epígrafe citando Hooker: “a posteridade poderá saber que não deixamos, pelo silêncio negligente, que as coisas passassem como num sonho” (1982, epígrafe).

coisa que tivesse origem fora do partido e que lhe criticasse.

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

O trânsito voegelianiano de Joaquim de Fiori na Idade Média, passando por Hobbes e chegando até Marx, simboliza também a continuidade do gnosticismo como movimento ao longo desse período que deve seguir ainda até o século XX. No entanto, entre todas as interpretações de autores feitas por Voegelin (algumas ambíguas, como no caso de Hobbes e Weber, por exemplo), nenhuma é tão crítica como a de Marx. Mais de uma vez e em mais de uma obra Voegelin não hesita em dizer que Marx é um “embusteiro intelectual” (2009, p. 97), “doente espiritual”, “*logophóbico*” (Voegelin *apud* Sandoz, 2010, p. 60) e que sua atitude é antifilosófica. Para Voegelin, Marx parece ser a encarnação de todos os males que assolam a filosofia política e impedem que a política seja tratada da forma como deveria, ou seja, como ciência política. Marx é, por assim dizer, a continuação de um movimento gnóstico que se estende ao longo dos séculos, mas é também é própria consumação da gnose, já que com Marx se dá a tentativa da transformação da natureza humana, a morte de Deus (anunciada por Nietzsche<sup>19</sup>), a

<sup>19</sup> Nietzsche também é um gnóstico especulativo. Mas, na visão de Voegelin, Nietzsche tanto percebeu a doença da modernidade quanto anunciou a morte de Deus realizada pelos próprios homens. Porém, ele mesmo entrou neste ciclo e tornou-se um gnóstico. De qualquer forma, Voegelin afirma que Nietzsche era um “psicólogo mais sensível que Marx” (2009, p. 97). Nesta categoria encontra-se ainda Heidegger que, segundo Voegelin, sofre do mal de parusia, ou seja, a disposição de esperar a redenção de todos os males através do advento do ser. Os gnósticos modernos constituem a fase parusista da gnose, que é diferente da fase quiliástica presente na Idade Média e no Renascimento, cujo objeto de preocupação era o vindouro apocalipse.

proibição da pergunta, a total eliminação da ideia de transcendência e sua conseqüente radical imanentização.

As tão populares teses de Marx são altamente prejudiciais à ciência política, porque Marx incita a proibição da pergunta, segundo o autor de *A nova ciência da política*. Como se dá esse processo? Primeiro, é preciso entender que Marx assume a posição de que “a ordem do ser é um processo da natureza fechado em si mesmo” (2009, p. 91)<sup>20</sup> e que, portanto, o homem vai sendo criado por meio da natureza em um processo histórico cuja contribuição também vem do homem por meio do trabalho. Na leitura de Voegelin, sobretudo com relação aos seus escritos de juventude, Marx afirma que a pergunta acerca da origem do primeiro homem ou da origem da natureza é uma pergunta abstrata e que abstrações devem ser evitadas. Como todo bom gnóstico, Marx aceita apenas os silogismos que corroboram suas próprias teorias, mas não as críticas ou os questionamentos e, sobretudo, evita a pergunta pelo princípio, pela *arché*. A partir desse posicionamento, Voegelin enxerga uma atitude puramente antifilosófica, que, simplesmente, impede a efetivação de um exercício teórico sério e, por conseguinte, uma nova ciência da política. É por isso que Marx sofre de *logophobia*, que é o medo da filosofia e atitude clássica daqueles que têm suas teorias orientadas para algum tipo de totalitarismo (Voegelin sempre coloca Comte, Hegel, Marx e Hitler na mesma categoria), pois, ao invés de buscarem a verdade, permanecem fechados dentro de suas próprias teorias e substituem a verdade pelas ideologias. Marx é um embusteiro intelectual, pois, apesar de perceber que seu raciocínio está pautado em silogismos falsos, insiste em reforçá-los.<sup>21</sup>

Nesse processo todo, há ainda outro elemento que Voegelin se propõe a estudar: o assassinato de Deus. Para os postulados marxianos da materialização, a morte de Deus é essencial para a eliminação de qualquer tipo de transcendência. Não há espaço para um Deus criador transcendente já que tudo acontece dentro da história. É por isso que o jovem Marx assume as teses de Feuerbach que afirmam que Deus é somente uma projeção que os homens fazem de si mesmos. Sendo assim, quando a ideia de Deus é abandonada pelos homens, o que resta é todo o poder que havia sido projetado em Deus é projetado agora no próprio homem e temos, como afirma Voegelin, o super-homem de Marx que toma a forma do homem socialista.<sup>22</sup> Voegelin argumenta que há uma forte ligação entre a proibição da pergunta e a revolta contra Deus, pois o sistema de Marx precisa desses dois elementos para ser construído e o centro de tudo reside na total imanentização. A

<sup>20</sup> “el orden del ser como un proceso de la naturaleza cerrado en sí mismo”.

<sup>21</sup> Voegelin dirige essa mesma crítica a Hegel, dizendo que ele construiu todo um sistema baseado em falsas premissas, mas, mesmo assim, resolveu levar o projeto adiante. No entanto, Voegelin reconhece que o sistema de Hegel é mais complexo e sólido do que o de Marx.

<sup>22</sup> Para explicar a revolta de Marx contra Deus, no texto *Ciência, política e gnose*, Voegelin faz incursão em vários outros autores como Nietzsche, por exemplo. Provavelmente por influência de Hans Jonas, o autor também associa a revolta de Marx contra Deus com a revolta de Prometeu contra os deuses, porque, segundo ele, alguns mitos helênicos são também obras gnósticas. No simbolismo de Prometeu, fica evidente a ideia da revolta contra os deuses “que não reconhecem a autoconsciência humana como a mais alta divindade” (2009, p. 106). Interessante é notar que Raymond Aron também faz uso do mito de Prometeu para tentar explicar os movimentos totalitários.

pergunta pela *arché* é proibida, pois pode gerar uma resposta que conduz ao transcendente e a morte de Deus é, justamente, a consumação da radical imanentização. A partir daí, Voegelin enxerga na teoria de Marx vários elementos que constituem o gnosticismo moderno, como a espera de um terceiro reino (comunismo), a espera por um líder (super-homem), a figura do intelectual como profeta, a morte de Deus e a total imanentização. O fato notado por Kelsen é que Voegelin comete uma série de “exageros metafísicos” quando se trata de Marx, sobretudo, porque “interpretar a filosofia racionalista, abertamente antirreligiosa e antimetafísica, de Feuerbach e de Marx como gnosticismo místico, falar de ‘uma transfiguração marxista’ do homem em Deus (...), é para formulá-lo de maneira mais cortês possível, uma rasteira má interpretação.” (2006, p. 202).<sup>23</sup> Com exceção dos adjetivos para tratar de Marx, que podem soar um pouco exagerados, Voegelin acaba aplicando para Marx a mesma fórmula que aplicara para Comte e para todos os “ismos” da modernidade, a saber, a tentativa de estabelecer uma relação direta entre a postura de Marx diante da realidade que o cerca e algumas características que fazem parte da gnose.<sup>24</sup> Como observa Kelsen (2006, p. 175), da mesma forma que Fausto, na obra de Goethe, bebe a poção mágica e vê Helena em todas as mulheres, Voegelin associa a concepção trinitária de Joaquim com boa parte dos eventos políticos na modernidade. Isso faz com que ele banalize a complexidade desse período, tentando explicá-la com base em um evento ocorrido na Idade Média. Isso fragiliza sua teoria e dá abertura para uma gama de críticas. Por outro lado, no tocante a Marx, Voegelin se demora um pouco mais na sua argumentação e ela toma feições um pouco mais cuidadosas do que as que faz com Comte, por exemplo, e isso fica claro em seu exercício mais detalhado em tentar explicar como se deu a proibição da pergunta em Marx. Mesmo que Kelsen critique a apropriação de Marx por parte de Voegelin e tenha um grau de razão nisso, talvez, seja importante notar que há elementos nas teses marxianas que nos remetem diretamente a questões religiosas e o fato de Marx ter sido um ateu assumido não faz diferença nesse sentido. A falha de Voegelin, quiçá, tenha sido deslocar o conceito de religiões políticas para a gnose, pois seria mais fácil justificar suas posições afirmando que o marxismo é uma religião política do que argumentar que é um derivado da corrente gnóstica imanentista medieval.

---

<sup>23</sup> “Intepretar la filosofía racionalista, abiertamente antirreligiosa y antimetafísica, de Feuerbach y de Marx como gnosticismo místico, hablar de una ‘transformación marxista’ del hombre en Dios (...) es, para formular de la manera más cortés posible, una burda malinterpretación.”

<sup>24</sup> Na tentativa de esclarecer seus argumentos, Voegelin realiza um exercício didático no texto de 1969 – *O Substituto da religião* –, no qual o autor enumera seis características “que tomadas em conjunto delineiam a essência do posicionamento gnóstico” (2009, p. 153): 1) insatisfação com sua situação: Voegelin adverte que, por si só, isso não pode ser considerada uma condição especificamente gnóstica, porque todas as pessoas, por qualquer motivo, podem estar insatisfeitas, porém esclarece que 2) o motivo da insatisfação está sempre nos defeitos presentes neste mundo no qual vivemos, porque, de alguma forma, ele está mal organizado, mas para tal desorganização e insatisfação 3) existe uma solução e 4) tal solução se encontra na esperança de gestar um novo mundo por meio da mudança da ordem do ser; 5) são os próprios gnósticos que se enxergam como os responsáveis por um novo mundo e pela alteração da ordem do ser e, portanto, eles têm sempre uma característica revolucionária; 6) para tanto, porém, o gnóstico deve investigar qual é o melhor método (a gnose) para redimir a si mesmo e o mundo, bem como deve buscar forças para bem cumprir o papel de profeta que lhe cabe.

O diagnóstico de Voegelin acerca da modernidade é feito a partir de uma perspectiva crítica, ou seja, a visão de Voegelin sobre os movimentos totalitários do último século revela que, apesar de eles se mostrarem distintos de qualquer tipo de governo existente anteriormente (concordando com Arendt, por exemplo), são, de alguma forma, a continuação do gnosticismo surgido na Antiguidade. São, por assim dizer, a consumação do gnosticismo e a confirmação deste como uma espécie de religião política, embora o próprio Voegelin tenha admitido que este termo não é o mais adequado. Voegelin, no entanto, parece enfrentar duras críticas com relação ao seu posicionamento. Além das dificuldades em tentar mostrar concretamente a relação direta entre gnosticismo e movimentos totalitários, Voegelin não faz o mesmo exercício intelectual que outros autores que pensaram o totalitarismo, como é o caso de Hannah Arendt, por exemplo. Esta autora desenvolveu um estudo sistemático acerca da organização interna do movimento e investigou detalhadamente alguns aspectos, como a estrutura da polícia, os campos de concentração e os mecanismos propagandísticos. Voegelin pensou tais regimes a partir de outra perspectiva e furtou-se de realizar uma análise histórico-sistemática do nacional socialismo e do estalinismo de forma que não é possível afirmar que Voegelin fez uma caracterização destes regimes como fizeram outros autores. Sua tarefa, antes de tudo, parece ter sido assinalar as relações entre o gnosticismo e a ascensão de tais regimes apontando aqui e ali elementos de ligação. Este movimento do autor parece ficar claro em seu *Hitler e os alemães*, que constitui uma tentativa de olhar para o passado com vistas a iluminar o presente. Voegelin lança uma mirada retrospectiva buscando compreender como se deu o pós-nacional socialismo e, para isso, o autor teve de voltar brevemente para a figura de Hitler, mas não é possível afirmar que essas considerações voegelianas nos ajudam a compreender a ascensão dos regimes totalitários, porque o objetivo do autor não é este, mas é, antes, tratar da decadência espiritual dos homens na modernidade.

Os estudos sobre a gnose estão inseridos em um contexto mais amplo da obra de Voegelin: a importância da dimensão espiritual por parte dos homens e suas influências diretas na política. Partilhando com Platão da ideia de que a *polis* é a alma do homem em expansão e de que todos nós participamos diretamente da construção da própria História, Voegelin vai mais além e afirma que a modernidade perdeu um equilíbrio existente até a Idade Média: o equilíbrio entre a transcendência divina e a imanência mundana. Com ela perdeu-se também a *metaxú*, termo platônico para designar a condição de meio no qual o homem está inserido e deveria equilibrar os dois polos opostos. A perda do equilíbrio deu vazão a correntes gnósticas antigas e medievais que atingiram o seu auge na contemporaneidade. Neste sentido, encontra-se resguardada aqui um tipo de compreensão de secularização: o gnosticismo moderno, que é marcado pelo racionalismo do positivismo e é essencialmente político, postula que encontraremos a salvação na própria história. Isso é em parte, explicado pela própria inversão que Marx fez de Hegel, mas, sobretudo, pela ideia dos três estágios que é comum também a alguns outros sistemas gnósticos. O argumento de Voegelin se firma sobre a ideia de que há uma completa imanentização, que

perdeu o equilíbrio com a transcendência e, por isso, os deuses, o Deus e a própria salvação são secularizados. Os elementos presentes na salvação não são mais transcendentos, mas imanentes. É certo que há evidentes problemas que devem ser notados e, talvez, o mais grave deles seja justamente o fato de que Voegelin dê como certa a existência de uma realidade extramundana e que atribua a ela um peso bastante considerável. O que é a transcendência e como justificar a importância dela para a política que é completamente mundana? É verdade que Voegelin não dá mais importância à transcendência do que à imanência, no entanto, sem o equilíbrio entre as duas, a política é prejudicada. Aqui aparece a maior incompatibilidade de Eric Voegelin com os seus contemporâneos ou com a forma como a política é enxergada: cada vez mais, há um esforço por parte de todos de separar completamente a política do âmbito metafísico e Voegelin faz o caminho inverso. Estabelecer um tipo de política normativa que se proponha a dar tanto peso para a esfera do transcendente é um sério problema para a filosofia política. A questão da transcendência é bastante problemática na teoria de Voegelin, já que ele se furta de a especificar, dando a impressão de se tratar de uma realidade místico-etérea sobre a qual alguns homens podem ter acesso. Neste sentido, Kelsen não exagera em suas observações ao afirmar que a tentativa de uma nova ciência política de Voegelin degenera em uma névoa mística. Voegelin prevê a presença de algo divino e, por meio de uma espécie de teologia política, submete a política aos domínios de uma esfera que não é imanente. Ora, a política não pode permanecer sob o risco de permanecer subjugada por algo que tenha tamanha conotação metafísica. Este aspecto, sim, poderia conduzir qualquer regime político em direção ao um regime totalitário. Além disso, a ideia de que deve haver uma espécie de abertura da alma por parte dos indivíduos, mais uma vez, parece constituir uma tarefa de empenho bastante grande para cada indivíduo na modernidade. Em suma, a política, para a sua própria conservação e conservação do mundo, deveria permanecer depurada de qualquer estreita relação com a metafísica, com o divino ou com qualquer nível de transcendência. Ela deve legitimar-se por si própria e pela ação dos homens que agem no mundo. Nesse sentido, apesar de compreender o apelo voegelianos à tradição clássica de pensamento ocidental, sobretudo na figura de Platão, colocamo-nos ao lado dos seus críticos como Hans Kelsen – que postula uma ciência e o direito positivo ao invés de uma teologia política e do direito natural – e Hannah Arendt, que permanece na esfera da ação e tenta compreender os regimes totalitários com base nos fatos e não em ideias, como ela mesma afirma em sua réplica à resenha escrita por Voegelin.

No entanto, mesmo que o problema da transcendência seja bastante difícil de resolver e seja este mesmo o motivo pelo qual Voegelin é alvo de tantas críticas, não justifica o fato desse autor permanecer à sombra do pensamento no Brasil. Mesmo que ele leve em grande conta o papel de uma certa transcendência para a política, importa enfatizar o fato de que os escritos de Voegelin têm origem em suas preocupações genuínas com a política e que suas teses a respeito da filosofia da consciência discutem, em última instância, problemas políticos. Além disso, as discussões sobre a gnose, quando

inseridas nas investigações sobre religiões políticas reavivadas por Voegelin, poderiam se revelar bastante úteis para tentar traçar diagnósticos de realidade, como a relação direta entre religião e política nos tempos atuais, por exemplo.

## CONCLUSÃO

A título de conclusão, talvez, seria importante perguntar o motivo pelo qual Voegelin elegeu o gnosticismo como fonte explicativa para os males políticos que assolam a modernidade. Por qual razão foi a gnose a chave interpretativa escolhida por Voegelin entre tantas outras correntes sectárias? Ao que nos parece, por mais que o autor tente explicar que o conceito de religiões políticas não era o mais completo ou o mais adequado para explicar os fenômenos totalitários, ele tinha um nível de abrangência maior do que o gnosticismo. A prova disso poderia ser justamente o fato de Voegelin ter se furtado de definir gnosticismo, conforme decorre a crítica de Kelsen. O conceito de gnosticismo e sua definição histórica tornou-se abrangente e pouco precisa. Uma possível saída de Voegelin pode ter sido eger a gnose como um elemento entre todos os outros que compõem as religiões políticas e daí poderia investigar também outras correntes que não fossem apenas a gnose e suas possíveis influências na modernidade.

A ideia dos movimentos totalitários como religiões políticas não seria de todo desprezível e não é muito fácil argumentar contra ela<sup>25</sup>, pois envolve uma série de conceitos que já foram cunhados pela tradição de pensamento político ocidental e que poderiam ajudar o próprio Voegelin a justificar suas posições. Em parte, ele faz isso quando faz uso da ideia de escatologia, já apontada por Jacob Taubes, a Era Axial de Jaspers, o desencantamento do mundo de Max Weber ou mesmo o tão conhecido conceito de teologia política de Carl Schmitt. Todavia, toda essa transversalidade proposta por Voegelin ajuda a reforçar o fato de que as experiências religiosas dos homens assumem uma dimensão grande em sua vivência na política, mesmo em tempos seculares. Nesse sentido, talvez mais do que a ideia de gnosticismo, as religiões políticas apontam para o fenômeno da imanência ou a imanentização da escatologia ou da salvação que já fora apontada por Taubes. Muito importante é notar que, se com o cristianismo em sua versão mais ortodoxa, o *eschaton* vinha acompanhado da figura do Deus transcendente e se baseava na fé, agora, o *eschaton* havia se tornado uma experiência mundana. Segundo Voegelin, rompeu-se, assim, por conta do gnosticismo, o bom equilíbrio entre a imanência e a transcendência. No entanto, ele poderia ter trabalhado na tese sem ter eleito o gnosticismo como fonte de todas as explicações, mas, ao invés disso, poderia tê-lo tomado como parte de um todo. Voegelin afirma em *As religiões políticas* que

Quando a existência coletiva intramundana toma o lugar de Deus, a pessoa se torna um membro ao serviço do conteúdo sagrado do mundo; [...] ao formar

<sup>25</sup> Sobre isso, verificar o texto de Thierry Gontier, De la 'théologie politique' à la 'religion politique': Eric Voegelin critique de Carl Schmitt, presente em GONTIER, Thierry (org.) *Politique, religions et histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerf, 2011, p. 45-67.

parte da religiosidade intramundana o homem aceita este lugar, toma-se a si mesmo como ferramenta, como uma engrenagem hegeliana de um grande todo [...] [VOEGELIN *apud* OPTIZ, 2009, p. 16].<sup>26</sup>

Essa afirmação aponta para vários pontos cruciais dos movimentos de massa do século XX que poderiam ter sido analisados com mais clareza e objetividade por parte de Voegelin, não fosse seu misterioso encantamento pela ideia de gnose e pelos autores que trataram deste tema. A originalidade de Voegelin está justamente ali onde está seu ponto fraco, a saber, na tentativa de criar uma estreita relação entre gnosticismo e movimentos totalitários. O autor poderia tê-lo feito simplesmente por meio do uso mais sistemático da ideia de imanência e de sua relação com as religiões políticas e com uma religiosidade intramundana. Daí, seria possível Voegelin tentar explicar de que forma decorre aquilo que ele chama de “destruição de verdade da alma” e como esse aspecto da modernidade atrapalha aquilo que ele nomeia de *periagogue*, ou seja, o termo de inspiração platônica que indica o exercício pelo qual a alma deveria passar a fim de rumar à ordem correta da sociedade, nas palavras de Voegelin. Mas estas são questões que ele prefere tentar responder via teoria do gnosticismo e que, todavia, permanecem sem respostas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah; VOEGELIN, Eric. Debate sobre los orígenes del totalitarismo. In: *Claves de razón práctica*, n. 124, 2002.

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

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

GONTIER, Thierry. De la ‘théologie politique’ à la ‘religion politique’: Eric Voegelin critique de Carl Schmitt. In GONTIER, Thierry (org.) *Politique, religions et histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerf, 2011, p. 45-67.

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

KELSEN, Hans *¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin*. Buenos Aires:

---

<sup>26</sup> “Cuando la existencia colectiva intramundana toma el lugar de Dios, la persona se torna um miembro al servicio del contenido sagrado del mundo; (...) al formar parte de la religiosidad intramundana el hombre acepta este lugar, se toma a sí mismo como herramienta, como um engranaje hegeliano del gran todo (...)”.

Katz, 2016.

KEULMAN, Kenneth. *The balance of consciousness: Eric Voegelin's political theory*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1990.

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

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

\_\_\_\_\_. *The collected works of Eric Voegelin. selected correspondence, v.12 1950-1984*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2007.

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

\_\_\_\_\_. *Hitler e os alemães*. Trad.: Elpidio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010.

\_\_\_\_\_. *Anamnese, da teoria da história e da política*. Trad.: Elpidio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010.

\_\_\_\_\_. *Helenismo, Roma e cristianismo primitivo: história das ideias políticas*. Volume 1. Trad.: Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.