# A Filosofia-Mística de Eric Voegelin

[Caríssimos leitores, encontrei este interessante artigo sobre Eric Voegelin, não conhecia o autor, espero tentar contato com ele em breve, pra mim é uma satisfação enorme encotrar bons estudiosos de Voegelin - Fonte: A Vida Intelectual - Autor: Edward Wolff]

Das várias introduções ao pensamento de Eric Voegelin, a de Michael P. Federici é uma das mais interessantes e concisas, além de amplamente reconhecida por seu mais famoso discípulo, Ellis Sandoz. O objetivo deste artigo é delinear, em linhas bem gerais, as doutrinas de Voegelin sobre o papel civilizacional da filosofia e do filósofo, bem como alguns aspectos de sua filosofia da consciência.

Em termos simples, Voegelin entende que o colapso em que se encontra o mundo, sobretudo o Ocidente, é fruto da perda da consciência de experiências históricas vitais para a ordem política, social e existencial. São essas experiências históricas, juntamente com seus símbolos linguísticos correspondentes, que iluminam a verdade da realidade. Neste quadro desolador, as ideologias lograram êxito mediante a deturpação desses símbolos, usurpando-os e desconectando-os de suas experiências originais.

A tarefa do filósofo é, portanto, reconquistar em sua própria consciência as "experiências desencadeantes" (engendering experiences), recapturando a verdade da realidade (o ground of being) que vive concentrada em símbolos. Isso significa que os símbolos linguísticos do mito, da revelação, da história e, acima de tudo, da filosofia, devem ser reativados antes de quaisquer debates políticos mais profundos. Em outras palavras, a tarefa do filósofo é reproduzir imaginativamente o significado dos símbolos mediante atos meditativos, criando, assim, "símbolos reflexos" que articulem a verdade contida nos "símbolos originais".

Há dois aspectos importantes no que acabo de dizer: (1) o objetivo da filosofia é muito mais ousado do que o mero estudo da realidade e das principais idéias que a descreveram ao longo da história, e (2) o filósofo voegeliniano não é um simples intelectual, mas um místico. Mas como é isso? Como opera exatamente esse filósofo?

A restauração da consciência às experiências da ordem exige por parte do filósofo uma abertura total para a busca existencial (zetema) da fonte divina dessa ordem. Trata-se de um processo de recordação (anamnesis) daquilo que permanece dormente na mente ocidental e que aguarda ser imaginativamente despertado pela alma espiritualmente sensível do filósofo. A exemplo de Platão, Voegelin acredita que somente "almas ordenadas" seriam capazes de restaurar a ordem política e social. Não se trata de mera recuperação dos símbolos e das experiências históricas da transcendência, mas uma reatuação meditativa, uma imitação mesmo, das experiências espiritualmente substanciosas que motivaram as evocações simbólicas do passado. Assim, aanmnesis não é uma restauração literária, ou seja, não se trata de estudar os Great Books, que é algo que pode ou não ser relevante. Portanto, a filosofia política não é o estudo da história das idéias políticas, pois isso seria uma deformação ideológica da realidade: a filosofia é a verdadeira "luz da sabedoria" que recompensa o esforço do filósofo em localizar as forças do mal e identificar sua natureza. O filósofo é um grande herói, um homem de extrema coragem, que luta em meio à sociedade desordenada a fim de restaurar a ordem. O estudo da história é relevante apenas enquanto alimento para estimular o filósofo na busca pela ordem. A educação, acredita Voegelin, é a arte platônica da periagoge, ou seja, é o giro da alma em direção ao fundamento divino ao mesmo tempo que a afasta da indolência espiritual e da desolação do mundo.

Voegelin segue o método aristotélico de ciência política. Tudo começa com o filósofo analisando os símbolos auto-interpretativos de sua sociedade em particular — "justiça", "felicidade" e "cidadão", por exemplo. Uma vez que estes símbolos tenham sido compreendidos, o próximo passo é medi-los contra os símbolos linguísticos do próprio filósofo. Não raro, o filósofo perceberá que vive fora de sintonia, como que em tensão, com essa sociedade. Platão, por exemplo, seria um filósofo voegeliniano. Ele percebeu com clareza as fraquezas da sociedade ateniense, procurando retificá-las em sua própria alma. Cícero, por outro lado, é um contra-exemplo de filósofo voegeliniano. Ele não identificou as fraquezas de Roma porque a considerava o estado ideal. Assim, a tarefa precípua do filósofo é criar uma tensão entre a ordem da sociedade e a ordem de sua própria alma, sendo que a restauração da ordem depende da capacidade do filósofo em tocar as consciências das outras pessoas ao nível do pathos (apelo mediante a "ternura" ou "compaixão"). É por isso que Voegelin prescreve que recuperemos as experiências de ordem e transcendência. No nível da experiência, reside uma percepção da realidade que é muito mais difícil de ignorar do que a verdade contida em proposições e dogmas. Para que as almas movam-se em direção ao Agathon (ou summum bonum escolástico), o spoudaios (filósofo, o "homem maduro" aristotélico) tem de confrontar as almas desordenadas de forma a vencer sua resistência à busca pela realidade transcendente, ou seja, sua logophobia, e passem a cultivar o desejo de buscar a ordem e a verdade mediante sua participação nonous divino.

Além da filosofia, um dos instrumentos mais importantes para a restauração das experiências desencadeantes na consciência são os mitos. Os mitos ajudam a manter vivas e vibrantes as experiências com a realidade transcendente. É o caso dos mitos da Criação, de Noé e o Dilúvio e da Torre de Babel, nas quais o conteúdo das histórias não é o importante, mas as experiências ali simbolizadas. Os mitos são frequentemente resultado de experiências de revelação divina, como foi o caso com Moisés ou Isaás.

Esta observação nos leva a uma questão importante. Voegelin considera que a diferenciação que ocorre após a experiência desencadeadora, ou seja, os novos insights que se acumulam com o processo histórico, é um fenômeno que ocorre tanto com as revelações quanto com a filosofia. Isso significa, embora não o diga explicitamente, que os simbolismos da revelação e da filosofia são, de certa forma, equivalentes.

A filosofia da consciência é um importante elemento na compreensão do pensamento de Voegelin. A consciência é a área da realidade onde o intelecto divino (nous) move o intelecto humano (nous) a empenhar-se na busca peloground of being. Os seres humanos estão em busca (zetesis) do divino, e esta busca é engendrada por uma atração (kinesis) do divino. Este processo caracteriza-se pela mútua participação, a qual Aristóteles chama demetalepsis. Voegelin acredita que o desenrolar da história é precisamente o desenrolar da estrutura da consciência. No entanto, Voegelin sabe que uma sociedade corrompida por ideologias interporá inúmeros obstáculos para aceitar a história do filósofo; porém, todo ser humano possui, em sua consciência, a presença do divino, e é precisamente este elemento comum entre a consciência do ouvinte e o divino presente na história do filósofo que o filósofo buscará despertar.

* * *

É impossível que o leitor cristão ortodoxo não fique ressabiado com os ensinamentos e descobertas de Eric Voegelin. Sua doutrina da representação imaginativa de experiências passadas, a fim de reativar os símbolos originais mediante símbolos reflexos, é, no mínimo, suspeita. Um dos ensinamentos básicos dos Santos Padres, da Philokalia e demais autores místicos, é precisamente neutralizar e esvaziar a imaginação de elementos externos e internos a fim de se alcançar a theosis. Não é, claro, a única recomendação, mas é uma das recomendações centrais. Padres dedicaram capítulos e homilias inteiras apenas neste aspecto. A imaginação, segundo a doutrina cristã ortodoxa, é resultado da Queda, e o monge ou "filósofo" que busque a ascese em direção a Deus deve aprender a esvaziá-la dos logismoi. Do ponto de vista da Ortodoxia, Voegelin aponta um caminho perigosíssimo para seuground of being.

Além disso, a filosofia parece ser elevada a uma condição quase fantástica. A Igreja nunca foi contra a filosofia. Pelo contrário, muitos Padres guardavam grande respeito por ela. São Gregório Palamás ensinava como utilizá-la para benefício do cristão. São Basílio, tido como mais inteligente que Aristóteles, fez uso intenso de conceitos platônicos, aristotélicos e estóicos. Recentemente, basta citar a grande admiração que São Nicolau Velimirovich nutria pela filosofia. Recomendo a leitura de Orthodoxy and Philosophy. No entanto, não há espaço na antropolgia e psicologia ortodoxas para o contato direto de filósofos, pelo exercício da consciência em atos imaginativos, com o incriado. Tal empresa, desprovida da purificação prévia segundo o método ortodoxo, abre o indivíduo, na melhor das hipóteses, para auto-ilusões, e na pior, para influências demoníacas.

Voegelin é mesmo um filósofo facinante. No entanto, creio ser prudente que o estudioso de suas obras analise-as à luz da tradição sempre que perceber que a filosofia está invadindo o campo próprio da teologia.

CIÊNCIA POLÍTICA E FILOSOFIA CIVIL

"Os princípios devem ser retomados através de um trabalho de teorização que tenha origem na situação histórica concreta do nosso tempo e que atenda à amplitude global do saber empírico contemporâneo".

1. CIDADANIA E POLÍTICA

Os saberes políticos são oriundos de uma das disciplinas teoréticas mais antigas, ricas e constantes, cujo fulcro reside no que o realismo noético, mormente Aristóteles, designa por philosophia peri ta anthropina. Neste contexto, a vida política abrange a totalidade da existência do homem, quer nos aspectos que derivam da natureza, quer nos que provêm da vontade moral. Trata-se de uma coincidência entre as dimensões crática e cívica da política. O homem é considerado koinonikon kai politikon zôon e forma a sociedade política possuidora de fim, autoridade, direito e coerção, designável por koinonia politikê, expressão a que correspondem os equivalentes medievais de civitas e communitas civilis. No Proémio ao Comentário da Política de Aristóteles, Tomás de Aquino mostra de que modo os seres humanos se agrupam em povos (communitates ) de graus diferentes, culminantes na civitas onde a autarquia é possível: "Ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientiam vitae humanae".

O termo aristotélico que corresponde à ciência da cidadania, politikê, é traduzido pelos medievais por scientia civilis, termo com correspondências nas principais línguas europeias. A scientia civilis, algures também designada por doctrina politica, forma um ramo da filosofia prática que se ocupa da civitas criada pelo homem e deve a excelência do seu grau, entre as ciências práticas, à excelência do seu objecto, o bem último nas coisas humanas. E, independentemente de como se posicionam ciência, filosofia e teoria, é esta ciência política existente desde os gregos, retomada pelos escolásticos e reinstaurada na Renascença que ressurge plenamente articulada na obra de Eric Voegelin sob a forma de filosofia civil. Enquanto o scire se exprimiu unitariamente no amor da sabedoria, não carecia de uma distinção efectiva entre métodos, categorias e objectos respectivos da filosofia e da ciência políticas. Mas para que a filosofia civil fique construida nos seus fundamentos, e a tarefa de teorização encetada, é necessário delinear claramnete o que sejam política e cidadania.

A própria veterania da filosofia política pode ser considerada como factor das dificuldades que sofreu a emancipação da Ciência Política em sentido estrito. No vasto processo iniciado nos finais do século XVIII, disciplinas científicas tais como a Economia e a Sociologia, adquiriram métodos e áreas de trabalho específicas, ao investigar as realidades factuais separadas do conceito de cidadania. Ao separar-se da sua alma mater no movimento de reconstituição das ciências humanas nascidas das investigações empíricas, a ciência política teve de procurar uma base metodológica. Durante o séc. XIX e início do séc. XX apresentou-se sobretudo como Direito Público, Teoria do Estado, Allgemeine Staatslehre e Staatswissenschaft. Mas se atribuirmos ao Estado uma missão de tutela dos direitos humanos – como por exemplo Del Vecchio ou, entre nós, Cabral de Moncada – os resultados da teoria serão muito diferentes do que se lhe fôr atribuida a mera gestão do poder. De nada adianta invocar a objectividade da análise quando está em jogo a objectividade dos princípios. Por outro lado, ao conceito de Estado corresponde uma variedade de acepções. É estado toda a sociedade política ? É o aparelho administrativo ? Existiu sempre ? Ou é uma organização política recente? E dentro de que limites deve a autoridade integrar a comunidade ? E em que medida contribui o Estado para esse fim ? Max Weber atribui-lhe o monopólio da violência. Para Carl Schmitt, só ele representa os interesses da nação, restando definir os inimigos da Constituição. Para Passerin d'Éntrèves a sua realidade deve ser equacionada com a exigência do bem comum. Mas de nada adianta definir realidades sem fundamentar as unidades relevantes de explicação. Como afirmou Leo Strauss, a urgência de uma barreira à anarquia primordial explica por que razão a ciência política moderna se preocupou mais com a obtenção de ordem política estatal do que com a investigação das raízes e sentido da cidadania.

O triunfo das ciências naturais dotadas de uma estrutura de base empírica na segunda metade do século XIX, veio sugerir outra base metodológica para a ciência política. O afã construtivo de téoricos ingleses e franceses teve em Condorcet e Saint-Simon os precursores, em Comte o fundador, em Stuart Mill o seu lógico, e em Spencer o herdeiro. O Système Industriel de Saint-Simon, cujos três volumes são publicados em 1821-1822, apresenta a sociedade como realidade autónoma e objecto de uma ciência independente a que Comte irá chamar Sociologia. Ao postularem que a sociedade gera o sistema político, os positivistas liquidaram a autonomia da política. E ao pretenderem reorganizar a sociedade pelo "cientismo", propiciaram os estudos que usurparam o título de "ciência política". A ciência política degradou-se ao proibir as perguntas essenciais acerca da existência humana e pela acumulação de respostas irrelevantes e ilusórias. E as propostas positivistas e historicistas revelaram-se injustificadas. É falso considerar o singular como material para as abstracções sociológicas e é ilusória a pretensão de obrigar a história a decantar um último segredo. É vão tentar converter em proposições metafísicas o material já decantado pelo historiador. A filosofia especulativa da história e a sociologia positivista, e o individualismo contratualista só valem símbolos da realidade humana.

A estrutura da filosofia política ressentiu-se destas pressões. Sofreu a ruptura das categorias que constituiam o fulcro da philosophia peri ta anthropina e que cumprem o papel unificador que os princípios indemonstrados possuem nas ciências exactas. A finalidade é individuadora da natureza do político pelo que se nada fôr adiantado sobre o dever-ser, desagrega-se a filosofia política na qual a finalidade cumpre uma função epistémica idêntica à dos princípios na filosofia especulativa. A filosofia política sofreu ainda uma evidente perda de competência dadas as dificuldades em formular as intimações das novas realidades humanas, as "coisas novas" referidas desde as encíclicas sociais de Leão XIII. A análise das modernas sociedades industriais exige uma sofisticada economia política. O estatuto psicofisiológico e social do trabalho humanizou-se profundamente. A distinção radical Estado-Sociedade foi ultrapassada pela diferenciação da sociedade civil em corpos intermédios. A família contemporânea constitui uma unidade de afectos e cultura sem equivalentes no mundo antigo. Os direitos do homem difundem o carácter representativo de cada ser humano de um modo sem precedentes na história. E, ao penetrarem no campo de actividade pública, as massas modificaram a escala dos problemas e das soluções da vida da cidade. Todos estes elementos de ordem noético-histórico-social enlaçados na realidade humana tornaram ainda mais complexa a localização da realidade política. A crise de identidade da ciência política manifesta-se, enfim, na extrema generalidade e no uso indiscriminado do termo política. Há quem a reduza a processos económicos. Há quem sustente a politização total da sociedade. E há ainda quem defenda a diluição da politicidade ou negue a sua autonomia.

A mais recente tentativa de liquidação da filosofia política ocorreu a partir dos anos cinquenta, congeminada pelo movimento neo-positivista ou condutista de unificação dos métodos das ciências humanas. O condutismo nasceu como projecto de fornecer cânones de cientificidade interdisciplinar e defendia o princípio de que cada ciência humana seria parte de uma mais ampla ciência da sociedade. A aplicação de métodos das ciências naturais ao estudo da política, em reacção à juridicização excessiva da teoria do estado, conduziu a uma noção de política como a resultante de comportamentos intersubjectivos e de relações contratuais. A análise condutista efectua o levantamento de dados, constrói conceitos de base empírica e classifica e generaliza as relações de modo a alcançar uma teoria geral. Colocam-se-lhe os problemas metódicos referentes à indução generalizante e teorizante, às leis verificáveis ou falsificáveis. Recorre a métodos fortes ou débeis de comparação e substitui o modelo causal das ciências da natureza pelo condicionamento recíproco dos fenómenos. Adopta procedimentos inovadores tais como quantificação, inquéritos, procura de regularidades, verificação empírica das afirmações, sempre com o suposto que o facto político é uma abstracção, totalmente separável dos valores.

Um politólogo como Almond atribui como objectivo à ciência política de matriz condutista a análise das actividades observáveis que compõem o sistema político e que constituem uma estrutura enquanto ocorrem de modo regular. A instituições são reduzidas a lugares de desempenho de estatutos e papéis e em função dos quais se pretende explicar o funcionamento das estruturas sócio-políticas e jurídico-constitucionais. Os political scientists mais esclarecidos estão conscientes que este modo de qualificar o sistema político não atende à erupção das decisões. A trajectória dos inputs aos outputs – o que é inserido e o que emerge do sistema político – comporta decisões irredutíveis a uma transformação gerada de dentro do sistema (withinputs from the black box ). É também notório que a informação disponível precondiciona a interpretação dos dados. Nesta situação, a política torna-se um explanandum cujo explanans é fornecido por dados sem relevância o que conduz quer a uma pseudo-teorização redutora quer ao hiperfactualismo típico do condutismo selvagem.

Seguindo aparentemente o exemplo de outras ciências humanas em que existem tipos de comportamento dirigidos a um valor – a riqueza na Economia, o dever no Direito – a grande maioria dos behaviorist politicals scientists na esteira de Easton e Deutsch, continua a apontar o poder como a realidade que é objecto do seu estudo, integradora dos conceitos interpretativos, contexto dos comportamentos especificamente políticos e princípio de unidade entre factos e valores. O poder é dimensão incontornável das relações interpessoais e institucionais e nele assenta a análise de fenómenos políticos como legitimidade, representação, legalidade constitucional, élites, partidos, grupos de pressão, e todos os demais componentes do chamado processo de representação política em todos os seus níveis: elementar, existencial e transcendental. A sua importância funcional é evidente. Mas o cientista que o aplica como valor de referência desvaloriza os paradigmas de liberdade, justiça, trabalho e bem comum, realidades que informam em diverso grau as sociedades. Esquece a lição platónico-aristotélica que é possível analisar o poder como componente primordial da política empírica sem perder de vista a tensão na consciência. Ao adoptar o poder como reference value, a ciência neo-positivista dos sistemas políticos assume um mau critério de selecção de dados, perde competência para fundamentar as categorias das ciências humanas. Naturalmente que o critério é tanto pior quanto mais a escolha fôr apresentada como evidente.

Esta circunstância permite surpreender na teorização política corrente um dilema semelhante ao identificado por Spragens: o filósofo tem dificuldades na escolha de métodos e o cientista na definição de prioridades porque ambos carecem de fundamentos empíricos e de fundamentos normativos. Pouco adiantaria discorrer prescritivamente sobre o que deva ser a teoria política porquanto entre o cientista e o orador de comício existem infindas modulações na utilização dos símbolos de interpretação. O teórico observa um campo social no qual está presente. Mas de que resulta a cientificidade ? Do método utilizado ? Da satisfação de cânones da disciplina ? Do consenso entre a comunidade de investigadores ? Da aplicabilidade dos resultados ? Responder positivamente a estas perguntas seria confundir a objectividade com a eliminação do sujeito, o verdadeiro agente da política. Como lembrou Voegelin num célebre parágrafo, a acumulação científica de materiais não digeridos, a subordinação da pertinência teórica ao primado do método e a insuficiência dos princípios teóricos, constituem pragas ainda muito disseminadas entre os cientistas políticos, presos pelo preconceito que os factos nada mais desvelam senão o próprio consistir positivo.

A neutralidade metodológica é condição necessária mas não suficiente de investigação. Se a linguagem do contexto de validação tem de ser neutra deve, também, acolher os valores e os interesses que preenchem o campo social de onde emerge o discurso político. O teórico tem de acolher conceitos axiológicos dependentes das questões sobre o porquê, que Habermas designou como o interesse. Permitirão tais bases um saber rigoroso da realidade política ? Será possível uma teorese que oriente a acção humana segundo normas? A ciência política nasceu como ciência da cidadania. Nascida na cidade para debater opiniões onde existe uma viva união de factos e valores tem, hoje, de conviver com os saberes políticos que se estendem pelas áreas das ciências e pelos contributos não-teóricos, oriundos do senso comum, do mito e da literatura. Em obra de 1962 asseveravam Laslett e Runciman que "não surgiu no século XX qualquer obra de teoria política que se impusesse". Dez anos depois consideravam superada a afirmação, dado o aparecimento de livros de John Rawls e Robert Nozick. Aparte a superficialidade das afirmações em apreço, que apropriadamente se contradizem, a efeméride chama a atenção para a crise de identidade da política. Se o teórico pretender apoderar-se do objecto mediante uma decisão metódica irreformável perde o contacto com o questionamento de dados. Este tipo de cientificidade que se apresenta como ruptura com a filosofia é desmentido pela continuidade entre ambas: o realismo maquiavélico da observação e o espírito aristotélico da classificação são partes integrantes da forma mentis científica e jamais poderão ser erradicados por qualquer saber que queira ser digno do título de ciência política.

Atingido o que parece ser o grau derradeiro de recusa da filosofia, verifica-se que na escolha de temas, nas generalizações e interpretações que empreende, a ciência dos sistemas políticos tem pressupostos cuja elucidação exige uma filosofia. Se numa das extremidades a ciência condutista devora a política, na outra a política devora a ciência. A política entendida como forma da legalidade, como técnica administrativa, ou como simples guardiã da produção fica sujeita às flutuações do poder. Ao desprezar a teorização filosófica da existência em sociedade em nome de errados critérios de relevância, a politologia corrente torna problemática a conexão com o agir e trata os campos sociais da consciência como se fossem entidades autónomas. Tal pretensão em substituir as funções da filosofia política é vã. A politologia nada consegue afirmar sobre o dever-ser, nada diz sobre a acção. Do ponto de vista de educação

cívica desempenha um papel menor, deixando a aprendizagem política à mercê de grupos de pressão e de partidos, onde se pratica a relação que liga o patrono ao cliente.

Caso o pensamento se limite a fazer eco desta inteligibilidade fraca, a realidade humana surge reduzida a um conjunto arbitrário de factos classificados por regras sem normatividade. O saber político deixa de orientar a praxis, a vontade comum de agir perde o contributo das ciências humanas e desaparece o sentido pedagógico e cívico da teoria política. Desaparece a pregnância do bem. Esgota-se o tema da lei natural, tema ético por excelência. Valores e fins são considerados subjectivos. Perde-se a estrutura demonstrativa da filosofia. Eis alguns dos traços da crise induzida pela incompetência da politologia corrente e que permite verificar, como já vários autores advertiram, que os conclusões liberais de muitos analistas coincidem com conclusões totalitários, o que confirma a sua origem comum em supostos imanentistas.

2. CONSCIÊNCIA, TEORIA E PRÁTICA

A realidade política é uma área decisiva para a situação humana na comunidade de ser e na qual o teórico encontra o campo já "ocupado pelo que poderia chamar-se de auto-interpretação da sociedade". Os símbolos políticos comportam sempre uma relação equívoca entre a sua função de assistir na fundação da realidade social e de propor uma consciência elementar da situação. Qualquer símbolo de unidade de um grupo humano encerra sempre uma discrepância entre significação e realidade; estatui uma generalidade que é sempre desmentível por factores particulares. Ora como nem a filosofia nem a ciência políticas não devem e, literalmente, nem sequer podem, criticar o que não constitui um objecto empiricamente verificável, exige-se uma renovadora concepção de teoria para captar uma realidade que se exprime em símbolos que não são nem objectivos nem subjectivos, nem verdadeiros nem falsos. Enquanto um termo como 'ciência' (oriundo de scire) aponta para uma análise metódica da realidade, o termo 'teoria' mantém a polivalência do original etimológico theorein. O conhecimento teórico denota um elevado grau de elaboração mental. Que tipo de capacidade teórica tem a pesquisa, eis a questão relevante.

É neste contexto que Voegelin situa uma das mais lapidares reflexões sobre o que é a teorização. Se por princípios de ciência se entende proposições primitivas a serem explicitadas pela análise, o estatuto dos símbolos políticos dificulta a criação de um corpo desse género. Enquanto não se situar o que vale a teoria, disputada pela ciência convencional, por doutrinas sem fundamento universal e por pretensões ideológicas, de nada adianta exigir definições de ciência: "Nesta situação determinada, por um lado, pelas pretensões cientificistas das ideologias não parece ter sentido tentar resolver a questão da "ciência política" através do ataque frontal de uma definição nominal". Sob a designação teoria correm explicações que postulam quer uma consciência sem fundamentação córporea quer uma fundamentação corpórea que não atende ao papel da consciência. Uma análise que se detenha nos aspectos fundados na corporeidade humana não desenvolve as dimensões implicadas no carácter concreto da consciência. Por sua vez, quem isola a consciência origina "uma fantasia de ordem em cuja construção foi omitido um factor essencial de base corpórea". Em qualquer dos casos perde as capacidades de investigação empírica e de verificação teórica. Ambos os tipos de explicações obscurecem a realidade política e enredam-se num nó górdio epistemológico que Voegelin cortou cerce ao observar que, a propósito de um enciclopédico estudo de Arnold Brecht, não existiu teoria política digna do nome no século XX.

Esta advertência é chocante para o investigador dominado pelos modelos da ciência política moderna. Para ele, teoria é sinónimo de metodologia crítica. Pensa a filosofia política como uma teorização ultrapassada por métodos mais actuais. A longo prazo, a ciência política tornar-se-ia plenamente teórica e o elemento filosófico seria reabsorvido; o escopo teórico seria um indutor da passagem da filosofia para a ciência; a separação entre teoria científica e teoria filosófica resultaria de diferenças metodológicas. Estas avaliações do que é teoria constituem uma herança do positivismo e traduzem-se numa série de oposições entre saber filosófico e científico. Entre as inúmeras ilustrações desta posição, Norberto Bobbio discrimina entre metodologias de filosofia e ciência políticas. A primeira caracterizar-se-ia como: a) discurso axiológico-normativo; b) concepção universal e sistemática; c)especulação personalizada; d) busca de essências distintas dos fenómenos; e) saber não aplicável. Por seu turno, a ciência política seria: a) discurso descritivo e não valorativo; b) saber parcelar sem primeiros princípios; c) saber objectivo, transmissível e cumulativo; d) estudo da política factual; e) saber operacional.

O exame desta série de dicotomias é revelador dos impasses da politologia que as estabeleceu e permite avaliar o estatuto teórico da pesquisa voegeliniana. Começando pela dicotomia que contrapõe o discurso axiológico-normativo ao discurso descritivo e não-valorativo, nota-se que ela resulta do grande equívoco da modernidade sobre o que é pensar. Enquanto o pensar fôr reduzido a 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 fôr reduzida a soma de factos, os conceitos surgirão como abstracções sem luminosidade própria e cuja validade depende da vontade. Se a realidade política fôr 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. Ora desde os debates das teses de Kelsen, Schmitt e Weber que Voegelin se apercebeu que a separação metodológica entre existir e dever, facto e valor é o pressuposto discutível da moderna ciência política. A dualidade weberiana entre politeismo dos valores e objectividade da ciência; a dualidade schmittiana

entre existência e decisão; e a separação kelseniana entre normatividade e ideologia deixavam impensada a realidade interina que é a fonte comum donde emanam factos e valores.

A urgência de uma reflexão filosófica centrada na realidade interina e capaz de ultrapassar tanto o neutralismo como o decisionismo na busca da substância social, conduziu Voegelin à reconstrução da ciência política em base noética. O teórico não pode assumir valores como o Estado, sem compreender que se trata de símbolos pertencentes a um conjunto de experiência, questionamento e resposta e do qual a filosofia civil objectivos, metodologias e categorias de análise. O modelo do Nationalstaat, por exemplo, não serve para pensar a polis grega. Para captar o movimento concreto pelo qual a unidade política se articula e entra na história, o teórico tem de estar entre dois pólos: tem de ser neutral e suspender os juízos de valor, para colher conjuntamente a forma e o conteúdo dos dados; por outro lado, tem de ser politizador para recolher os conteúdos das experiências de ordem. Antes de criar um universo conceptual de certo modo auto-suficiente, tem de esclarecer o papel das símbolos políticos como momentos de produção da unidade e asserções sobre a realidade concreta.

A partir desta base pode debater-se se o objecto da teoria política é de tal modo contingente que apenas permite um discurso racional baseado na análise de situações concretas e que proceda na forma da persuasão, em suma, uma filosofia prática; ou se a realidade da ordem permite criar um objecto com carácter de necessidade tal como sucede nas ciências teoréticas. No primeiro caso, as proposições da teoria política deveriam ser testadas como verdadeiras ou falsas ao nível do discurso prático-especulativo; no segundo teriam que ser demonstráveis de modo apodítico. É indubitável que a pesquisa se inclina para a primeira das alternativas. O que Aristóteles define como juízos prático-dialécticos, Voegelin estabelece como juízos persuasivos, invocando a originária utilização platónica do termo. Mas o intento da pesquisa não se esgota numa filosofia prática. Caminha sobretudo em direcção a uma introdução à filosofia de tal modo que os esclarecimentos obtidos no decurso da pesquisa permitam retomar a problemática política num grau superior de luminosidade

A oposição entre sistema de tipo filosófico e análise científica – a segunda dicotomia – é também típica de uma modernidade que ainda não compreendeu o que é pensar. A aspiração por um corpo de princípios na ciência política é, sem dúvida, uma forma genuína de ultrapassar os bloqueios ideológicos. Mas as tentativas para converter essas intuições em proposições objectivas, de acordo com o modelo das ciências naturais, bem como as tentativas para encontrar princípios políticos absolutos, violam a estrutura do reino do homem. Pretendendo-se isenta de pressupostos e sem necessidade de referir uma ordem que exceda a coexistência formal, a ciência política exige a neutralidade ética nos debates sobre quem é o homem. Mas ao impor o modelo político da tábua rasa assente na vontade individual, atribui aos princípios de ordem uma pretensão sistemática que os faz surgir como infundamentados. A ciência política está correcta ao criticar o carácter infundamentado de uma filosofia política que se pretenda sistemática. Mas a crítica perde sentido desde que a teoria política deixe de ser construida como corpo definitivo de princípios e se apresente como capacidade noética de tensão com as situações concretas.

A análise voegeliniana não pretende transformar os símbolos de ordem em elementos de um sistema de conhecimentos nem restaurar uma filosofia passada:"Os princípios devem ser retomados através de um trabalho de teorização que tenha origem na situação histórica concreta do nosso próprio tempo e atenda à amplitude do conhecimento empírico contemporâneo ". A abertura à realidade deve superar a clausura do sistema. A consciência de princípios que permitem sair da imanentização, contrapõe-se à modernidade que subsume a consciência em fundação, a origem em problema genético, o logos em lógica. À abdicação do questionamento originário e à sua substituição pela decisão como único modo de transcendência voluntarista, contrapõe-se o caminho que parte da crítica da primeira modernidade, reconhecida na doutrina do príncipe em Maquiavel, na ciência do Estado de Hobbes, no Direito Público fundado na razão de Grócio, no individualismo possessivo de Locke. A finalidade é recuperar raízes clássicas e cristãs da ciência política. À libido dominandi que se apresenta em variantes desde as doutrinas do contrato social até à banalidade do fim-da-história, Voegelin resiste com a demonstração que a verdadeira ciência política implica um acto noético. Numa palavra, à remitificação da realidade em sistema gnóstico, responde com o eros teorético da pesquisa.

A terceira dicotomia, ao opôr o saber filosófico personalizado à transmissibilidade da ciência, supõe que os paradigmas da filosofia dependem de convicções enquanto as proposições científicas poderiam ser verificadas objectivamente. É óbvio que a sociedade pode ser estudada como fenómeno puramente exterior ao observador. Neste caso, a objectividade resulta do facto de a informação recolhida reduzir brutalmente o tipo de interpretação realizada. Mas a contraposição entre objectividade e subjectividade revela-se artificiosa para captar as ambivalências da experiência política. Voegelin é peremptório neste ponto. O cientista não deve separar-se nem aderir às articulações que estuda porquanto a realidade política interina resulta da estrutura universal da acção humana. O cientista tem de reconduzir as imagens de auto-compreensão social à atitude do homem concreto em direcção a uma compreensão filosófica;"As proposições da ciência política são intuições de senso comum acerca de modos correctos de acção do homem que vive em sociedade.Se inquirirmos para além deste nível de senso comum, atingimos intuições sobre a ordem da consciência".

# A Filosofia Civil de Eric Voegelin

Esta postura parecerá excessiva a cientistas que se limitem a fornecer uma duplicação teórica da realidade política e parecerá minimalista para os que pretendem legitimar a Ideenwelt da sua época. Na prática , o senso comum ajuda a ponderar as variáveis históricas da política que desafiam qualquer tipificação. Para Voegelin, 'senso comum' não conota um peso morto de ideias feitas ou uma visão natural do mundo. Corresponde ao hábito de juízo e conduta revelado por quem é responsável. Surgido como forma de resistência a cepticismos e dogmatismos, constitui um genuíno resíduo da noêsis. E a vitalidade dos paradigmas clássicos e cristãos deve muito à teorização dos juízos prudenciais e ao princípio de responsabilidade que alertam para o carácter interino da existência. Mas quanto mais a investigação se aproxima da pessoa humana, mais complexa se torna a análise do campo social, e mais necessário se torna completar o senso comum por princípios de ordem apreendidos noéticamente. O hábito do spoudaios não possui a luminosidade da ratio. Como não contém uma noêsis diferenciada, não consegue competir com as ideologias na argumentação acerca dos princípios racionais de acção. O senso comum é compatível com o ponto de partida da teoria política mas a captação das finalidades exige uma teoria com alcance noético. A pesquisa tem de acolher a força de ambos os extremos desta tensão. Tal como é proposto por John Rawls com o véu de ignorância, para evitar o privilégio e a arbitrariedade, a acção política razoável tem de atender a factores imponderáveis da história e da sociedade e tem de postular um saudável desconhecimento das condições particulares de aplicação dos princípios gerais de justiça; tem de apresentar a cidadania de acordo com a prudência política.

A dicotomia entre teoria das essências supra-sensíveis e análise dos fenómenos, quarta dicotomia, assenta no postulado que a existência contém todos os factores necessários para a compreensão imanente e que uma interpretação transcendente é sempre especulativa. Estamos perante uma falácia de matriz positivista que confunde o ser com a essência e depois endereça as suas críticas a espectros. Ora um ponto comum à ciência e à filosofia é de que a existência não é como tal inteligível; só são inteligíveis os paradigmas que a articulam. Toda a questão reside em determinar com rigor as vertentes essencialista e fenoménica dos paradigmas articuladores de ordem para captar a essência na sua manifestação contingente e a unidade nos fenómenos. Cabe à ciência política investigar as sociedades no nível funcional das instituições. Estas resultam de tácticas, estabilizações temporárias, compromissos doutrinários, programas moderadores e variações ideológicas que têm de ser empiricamente definidas. Mais que a simples catalogação, as realidades políticas exigem uma integração nas formas de história e de consciência em que se originam. Para explicar os ordenamentos que disputam a representação da verdade, o cientista tem de cultivar o terreno da história das ideias e dos valores políticos bem como o das realidades históricas.

A exegese noética tem um escopo diferente. Dirige-se ao elemento substancial de ordem presente nas experiências políticas e que é mais evidente nas expressões radicais ainda não obscurecidas por acomodações doutrinárias e institucionais. Para centrar o horizonte epistémico da ciência política na experiência de ordem, é necessário retomar a philosophia peri ta anthropina, elucidando a existência humana nas coordenadas da consciência enraizada no cosmos e nas dimensões da pessoa, sociedade e história. Para não incorrer em doutrinas como nacionalismo, jusnaturalismo, contratualismo, "soberanismo", que perspectivam a sociedade como organismo e a ordem como artifício gerado por contrato (synthêke), a pesquisa cria uma rede conceptual das coordenadas da existência humana no cosmos. Essa rede conceptual permite à teoria ultrapassar a ciência em sentido estrito e alcançar pelo menos uma visão da ordem, numa réplica do gesto inaugural do êxodo hebraico e da noese clássica. A linguagem dos símbolos introduz bem a essência representativa da noção de ordem. O rasto de símbolos ordenadores permite que a consciência surja como mediadora entre a ordem do ser e a auto-compreensão histórica. Em contraste com a linguagem funcional da ciência política dirigida à captação das estruturas temporárias, a linguagem da filosofia civil deve emergir do vocabulário de auto-expressão política elaborando-o através da exegese noética, intuindo a ordem política como fragmento da ordem histórica que é uma, não a, manifestação do ser eterno no tempo.

Demonstra-se ainda a inanidade da quinta dicotomia, entre saber filosófico especulativo e saber científico operacional. A ciência política, no sentido estrito do termo, é um conhecimento dirigido à investigação aplicável. É uma praxeologia destinada a intervir na acção e possui como pergunta essencial o como-fazer. Para esse fim, questiona os meios que permitem aos protagonistas políticos alcançar os objectivos gizados e as consequências dos projectos empreendidos. Os conhecimentos científicos viabilizam uma avaliação e permitem aplicações, ao recorrerem a linguagens adaptadas às tarefas operativas e à natureza do campo de objectos a que se referem. Desde que esteja garantido rigor e independência da investigação, a aplicabilidade não prejudica a ciência. A Economia não é prejudicada por ter a optimização da produção de riqueza como objectivo teórico nem o Direito se dissolve por ter a justiça como modelo e ideal de regulamentação. A resolução dos problemas políticos carece das mediações de saberes operacionais a fim de transformar os princípios em programas de acção. Caso não existam doutrinas mediadoras, as ideologias e as utopias tomam conta da cidade, criando como que um curto-circuito entre teoria e acção. Posto isto, a equívoca oposição positivista entre saberes científico e filosófico torna-se patente desde que se distinga dimensões de prática e de aplicação. A dimensão prática refere-se à repercussão na conduta humana dos princípios teóricos orientadores da acção. A aplicabilidade é a dimensão da teoria que garante uma correspondência entre o modelo visado e o resultado

prático. O facto de a filosofia ser directamente inaplicável não a impede de ser um saber prático. A filosofia não carece de aplicabilidade porque é um saber prático, visando o aperfeiçoamento da consciência e, indirectamente, a modificação da realidade social e histórica mediante a introdução de paradigmas de cidadania.

Está em questão o relacionamento de verdade e sociedade. Ao assinalar o problema da verdade na consciência, a filosofia noética grega criou a ciência política. O problema não consiste em partir da ordem da consciência para construir a sociedade perfeita, o que conduz a fundamentalismos de que são expressão trágica as religiões políticas surgidas em todas as épocas da história. A questão social também não é resolvida mediante a suspensão da ordem da consciência e a fundação de uma nova ordem da sociedade a partir da tábua rasa que elimina da esfera pública a universalidade do ser humano, como sucede nas ideologias que eliminam a presença de outrem como ser relevante. A ordem possui níveis próprios de viabilidade na pessoa, na sociedade e na história e o problema político exprime-se pela tensão entre estes diferentes níveis. Cabe à interpretação noética conquistar uma posição transcendente do observador no confronto entre os diversos níveis de ordem. Esta transcendência não é um espaço autónomo racionalizante em que se constitui saber; o saber só se dá na relação com o concreto. Não é um credo que seja imposto de forma imperial: é através da experiência noética que o teórico se diferencia do aparelho conceptual que a sociedade produz para funcionar. Só nesta diferenciação – que é filosofia – se obtém teoria. E só a sua incorporação na condutas do prudente ou spoudaios, característica da cidadania, poderá conquistar a paz civil.

Como a relação com o problema da verdade é constitutiva da questão social, os regimes políticos tendem a submergi-la na pretensão de fundar de modo absoluto a sua própria ordem e assim imanentizar a verdade; é essa a lição das tentativas baldadas de impérios ecuménicos e de políticas gnósticas. Em contrapartida, a exigência de sustentar uma tensão em todas as situações, leva Voegelin a renunciar a modelos de Estado perfeitos e a denunciar as religiões políticas. Esta crítica da teoria e prática do Estado-Leviatã não dá lugar ao que seria uma derradeira "nova ordem"; tal proposta viria contradizer a relação teoria/prática esboçada pela pesquisa. As instituições politicas são uma componente interina da existência humana. E como a ordem do ser transcende indivíduos e sociedades, o abandono da busca do Estado ideal e da sociedade perfeita é a precondição para uma atitude realista de responsabilidade e de esperança. Esta renúncia da pesquisa é acompanhada por uma preferência pelos regimes políticos mais favoráveis ao labor crítico, situação que Voegelin julga garantida na actualidade pelos modelos democráticos inglês e americana cujas instituições representam razoavelmente as liberdades pessoais. Trata-se de uma solução minimalista do problema político e que nos remete para o plano do senso comum.

3. UMA AGENDA DE INVESTIGAÇÃO

A pesquisa voegeliniana tem sido debatida nas mais variadas direcções. Atendendo a dificuldades terminológicas, interpenetração de problemáticas, amplitude das interpretações e relevância das selecções efectuadas, as avaliações negativas da obra não se detêm habitualmente em críticas pontuais mas apontam para a globalidade da posição. Aponta-se-lhe o dualismo decorrente dos símbolos que utiliza; duvida-se que toda e qualquer alternativa à teorização tenha de ser considerada gnóstica; debate-se o critério com que Voegelin avalia as possibilidades de descaminho teórico, literalmente de paranóia. Apontemos alguns exemplos. Trabalhos como os de Hans Blumenberg sobre a "legitimidade da época moderna" obrigam a aprofundar a hipótese do que é modernidade, gnose e secularização; Bernard Lonergan aponta o risco de subjectivismo que acompanha o quadro existencial da filosofia. E.F. Midgley fornece observações preciosas sobre um certo weberianismo persistente; Thomas Altizer nota na relação edipiana de Voegelin com Hegel um tema ainda insuficientemente explorado; Alessandro Biral demonstra que a avaliação de Fiora não é suportada pela auto-interpretação medieval. Giuseppe Duso encontra aporias no interior do pensamento político voegeliniano; Bruce Douglass exprime dúvidas sobre o minimalismo teológico. E a par destas críticas a um autor que deixou expresso que a razão tem pretensões revelatórias e a revelação tem alcance de racionalidade, seria fácil alinhar outras que discordam do quadro conceptual de referência.

Se passarmos do plano das críticas fundamentadas para o das opiniões, observamos que Voegelin foi rotulado de modo contraditório e arrumado em -ismos diversos ao longo da sua vida. Platónico para uns mas pseudo-clássico para outros. Anti-hegeliano para a maioria mas também hegeliano malgré lui. Pensador cristão e confessional e, contudo, heterodoxo profundo. Conservador insatisfeito mas também inovador e anti-tradicionalista. Criador de uma nova ciência da política, e autor da sua des-cientificização. Não é qualquer pensador que evoca avaliações tão díspares e mesmo flagrantemente opostas. Mas se deixarmos de parte as argumentações ad hominem, a amostragem acaba por o situar numa meridiana sabedoria que caracteriza muitas das tentativas de harmonização filosófica dos paradigmas clássicos e cristãos. O fio condutor é aqui o realismo noético assente no princípio que a consciência participa na estrutura tensional da realidade, o único processo susceptível de ser conhecido do interior. E o realismo noético não é apenas uma filosofia melhor; é também uma melhor ciência política empírica como demonstra a dramática revolução voegeliniana.

A filosofia civil como disciplina teórica, na qual o objecto é a sociedade humana que tende para uma situação melhor, em que a metodologia exige uma conexão entre disciplinas filosóficas e ciências humanas, e onde as categorias de pessoa, sociedade e história permitem estabelecer as pré-condições da ciência política, ficou constituida na obra de Eric

Voegelin. Para a atingir, retomou os paradigmas da filosofia política clássica ,através de uma teorização originada na resistência à crise do nosso tempo e atenta ao saber empírico contemporâneo, acumulado pelas escolas que reconstituiram a ciência política: teóricos da sociedade aberta e desmistificadores de ideologias; Doutrina Social da Igreja; contributos antropológicos da Escola de Chicago; a sociologia italiana das élites; teorias não-deterministas da história: reconstrução da Economia pela escola de Viena; filosofia do Direito dos jusnaturalistas contemporâneos; teoria institucionalista da representação; exegese dos filósofos clássicos; filosofia prática. Todas estas escolas compreenderam que a realidade política apenas se torna tangível através dos contributos das várias ciências humanas que apontam para uma antropologia filosófica.

As conclusões da filosofia civil podem ser convalidadas pelo senso comum. Mas a sua demonstração e consequente poder persuasivo, a capacidade de solicitar a liberdade da consciência, dependem de um pensar articulado em categorias metapolíticas e expresso em símbolos noéticos. Sem realismo noético não é possível captar a realidade política. E tal apelo, oriundo da intuição genial de Voegelin, recupera dos paradigmas clássicos e cristãos o princípio segundo o qual todo o juízo e toda a decisão devem depender da composição entre razão e subjectividade no que chamamos o espírito. O que Voegelin designa por interpretação noética tem um potencial diagnóstico e terapêutico. Não cura as sociedades mas adverte quanto aos meios de cura. A identificação das raízes do mal-estar social permite à consciência aceder às fontes de ordem mediante as experiências em que livremente participa no fundamento transcendente. Só assim se libertará de dualismos preconceituosos gerados na modernidade e que desligam o social do político, o civil do religioso e cuja origens imanentistas foram agravadas pelas ideologias da modernidade e pela tecnocracia contemporânea. Só assim se poderá captar o que a filosofia jamais deixara de afirmar: que a política constitui o espaço humano por excelência: que existe um horizonte noético para a política; que o fim da política depende dos fins últimos do homem; e que a essência da política ultrapassa a esfera do poder. Que o trajecto da pesquisa tenha permitido visionar esta ordem mais como tensão orientadora que como ideia conceptualmente definível; que a ordem seja objecto de uma busca mais do que uma definição; que dela exista uma sabedoria mais do que uma ciência, eis algo de que Voegelin paulatinamente se apercebeu ao elaborar a sua resistência à desordem.

A filosofia civil de Eric Voegelin tem um duplo papel: serve de ponto de encontro para a investigação noética da realidade política e constitui um auxílio prático no projecto de existir. A ciência política apenas será scientia civilis, ou seja, descrição verdadeira da societas civilis seu politica quando seguir a indicação de que, na realidade política, a análise da realidade deve preceder a análise do poder. Os paradigmas prestam-se a serem utilizados em níveis diferentes de abstracção, desde a descrição das instituições até às generalidades mais complexas presentes em ideias e símbolos. São princípios da ciência para quem neles procurar a generalidade fundante; são fórmulas de sabedoria para quem estiver atento à sua génese na consciência. Dadas estas características, a filosofia de Voegelin é uma das obras-primas do pensamento no século XX e o testemunho rigoroso de um esforço soberano para estabelecer a ciência experiencial da ordem no nosso tempo. Construída contra a corrente ideológica, os seus postulados e deficiências internas não a impedem de ter valor científico e cívico. E muito embora ainda se depare com dificuldades em ser escutada no complexo panorama do pensamento contemporâneo, estabelece e cumpre exigências de definição de objecto, método e finalidade, que a capacitam para esclarecer as principais categorias filosóficas e conviver com os objectivos específicos das ciências humanas e da teologia. Esta proposta é ainda mais válida num cenário em que a sociedade se encontra ameaçada pela uniformização, em que as ideologias se esbatem, em que a prática política parece neutralizada pelo predomínio da técnica e onde a categoria de revolução antes indica uma mutação no mundo dos objectos que no reino dos sujeitos. Neste novo tempo, a que muitos já designaram por "pós-moderno", devemos escutar na fundamentada proposta de Eric Voegelin a agenda de trabalhos de uma nova geração.

## Eric Voegelin e a coragem da Filosofia

Conta-se que o filósofo grego Anaxágoras caminhava por uma estrada quando encontrou um homem agonizante. Este lamentou o fato de estar distante de sua pátria na hora da morte. Para tranqüilizá-lo, Anaxágoras disse-lhe: "Não se preocupe, meu caro. A descida ao inferno é a mesma de qualquer lugar"…

A historieta, dura – embora não tanto: lembremo-nos que o *Hades* grego não tem o mesmo peso que o *inferno* tem para nós, o de uma rejeição eterna e irrevogável do real -, alude à coragem que todos temos de ter se queremos conhecer a realidade.

Antes de mais nada, porém, o que *é* essa tal "realidade"? Não tenho a pretensão de responder aqui a esta pergunta, mas, para ir à raiz do problema, basta que nos perguntemos: O que *entendemos* por realidade? Como a *compreendemos*? Esse foi, em todos os tempos, um problema constante, que só pode encontrar alguma solução se o homem der ouvidos a esse *fundo insubornável do ser* de que fala Ortega y Gasset, ao mais íntimo dos seus pensamentos naquele momento em que enfrenta o seu reflexo no espelho e tenta reconhecer a própria face.

É daí que me dirijo a você, leitor. Não sou filósofo, e muito menos um condutor de homens. Sou, no máximo, um cidadão que, por uma comichão na consciência, tenta observar as coisas como são e por isso chegou a algumas conclusões perturbadoras. Por isso, gostaria de que me lesse, não como quem traz respostas para todos os problemas, mas apenas como alguém que reflete sobre o que todos sabem, mas talvez tenham medo de dizer. E aqui procurarei

que essa voz não seja apenas minha; através dela, queria transmitir a de outra pessoa, a do homem que tentarei apresentar aqui: *Eric Voegelin*.

**Um filósofo para uma seleta minoria**

Voegelin nasceu em Colônia, na Alemanha, a 3 de janeiro de 1901, e faleceu em Stanford, na Califórnia, a 19 de janeiro de 1985. É um dos maiores filósofos do século XX, mas permanece ignorado em boa parte dos meios acadêmicos nacionais. Por quê? Bem, na verdade, não há mistério nisso: é um autor difícil por ser duro como poucos, rigoroso como um verdadeiro filósofo deve ser e, como se não bastasse, escreve com uma facilidade que desnorteia os que pensam que a filosofia deve ser transmitida como um código secreto para iniciados. Além disso, não brinca com as coisas sérias da vida.

Pelos locais de nascimento e morte, já percebemos que não morreu na terra natal. Em 1938, teve de fugir de Viena, onde tinha estudado e depois começado a carreira universitária, devido ao *Anschluss*, a anexação da Áustria pela Alemanha governada pelo Partido Nacional-Socialistas dos Trabalhadores. Nessa altura, era já *persona non grata* para os nazistas: em 1933, quando eles haviam chegado ao poder, publicara dois estudos que criticavam as raízes ideológicas do partido – *Raça e Estado* e *O Estadoautoritário*.

Em Viena, tinha sido discípulo de Hans Kelsen, o filósofo do Direito positivista que, ironicamente – porque as suas teorias serviram para fundamentar doutrinalmente o sistema legal nazista – , também tivera de fugir por ser de ascendência judaica. Voegelin não era judeu nem socialista, e também não tinha a intenção de ser um opositor político do nazismo; era contrário a qualquer ideologia por motivos estritamente intelectuais e espirituais, pois num momento em que mais ninguém tinha coragem de admiti-lo, já sabia que era insustentável ser nazista para qualquer um que quisesse manter um mínimo de honestidade moral.

Depois de uma breve passagem pela Suíça, chegou aos Estados Unidos, onde recomeçou a carreira acadêmica como filósofo, fixando-se na Universidade de Louisiana, em Baton Rouge. Era um fim de mundo acadêmico, convenhamos, mas permitiu-lhe preparar-se durante vinte anos para o trabalho de toda a vida – desmascarar o mecanismo que permite às ideologias políticas corromper uma nação inteira.

Ali começou por escreveu um tratado de 3.200 páginas sobre a *História das idéias políticas*, que abandonou e que só viria a ser publicado postumamente. A seguir, dedicou-se a pesquisar os símbolos religiosos de Israel e da filosofia grega, e publicou parte dos resultados deste trabalho no livro *A nova ciência da política*, de 1953, que lhe valeu uma reportagem na *Time* e o transformou em um nome celebrado nas universidades americanas. Mesmo assim, Voegelin não se acomodou sobre os louros, mas começou a redação do grande tratado *Ordem e História*, iniciado em 1955 e só terminado no final da vida.

Contudo, em 1958, treze anos depois do fim da Segunda Guerra, suas atividades acadêmicas nos Estados Unidos foram interrompidas quando a Ludwig-Maximilian Universität de Munique o convidou a assumir a cátedra de ciências políticas, que tinha sido a de Max Weber e estava vaga havia vinte anos. Ali, Voegelin acrescentou um trabalho administrativo às responsabilidades acadêmicas, fundando o Instituto de Ciência Política. Por fim, em 1969, voltou para os Estados Unidos, desta vez para trabalhar em Stanford, onde permaneceria até a morte.

**"Dominar" o passado?**

Voegelin aceitou o desafio de voltar para a Alemanha – apesar da posição de destaque no meio acadêmico conquistada a duras penas – por um motivo simples: era a oportunidade de, vinte anos depois, acertar as contas com os fantasmas do nazismo.

Quando chegou, o país estava em pleno processo de "desnazificação". Oficialmente, tratava-se uma "condenação do passado nazista" feita pelo povo e pelo governo de Konrad Adenauer, que girava em torno da noção de *culpa coletiva*. O termo soava bem num país ocupado por quatro potências ocidentais e dividido por um muro, mas realmente "desnazificava" o país? Essa "revisão" do passado assegurava uma mudança real para o presente e o futuro?

Voegelin responderá decididamente que não. Em 1964, deu uma série de palestras sob o título de*Hitler e os alemães* que foram um enorme sucesso de público.[1] Conforme o filósofo tinha pretendido, esse público estava composto na sua maioria por estudantes, que eram o seu alvo preferencial por já correrem o risco de perder a noção do que fora viver nos tempos de Hitler. E as perguntas que lhes fez não diziam respeito a pretensas culpas *coletivas*, mas atingiam aquele fundo insubornável do ser individual: como fora possível que semelhante corrupção espiritual tivesse atingido todos os níveis da sociedade, da política à intelectualidade, do mundo dos negócios à moral? E essa corrupção não continuaria a atuar na mente da jovem geração, mesmo vinte anos depois do desaparecimento do nazismo?

De acordo com a retórica da culpa coletiva, todos os alemães seriam culpados pelo nazismo. Que sentido fazia isso? Os membros do partido teriam a mesma responsabilidade que os que tinham votado em Hitler por acharem que seria o salvador do mundo? E os que não queriam saber de política e desejavam apenas escapar ao pesadelo da ruína

econômica após a Primeira Guerra Mundial? Tudo isso não passava de uma paródia de expiação, que mascarava algo muito mais importante: a*responsabilidade individual*.

De fato, a "desnazificação" não atingia os altos escalões do poder público. Membros importantes da antiga burocracia nazista – simples "funcionários" ou "burocratas", dizia-se, sem responsabilidade pelas decisões criminosas e por isso mesmo incapazes de perturbar alguém – permaneciam em cargos-chave do novo governo. Um caso clamoroso era o de Hans Globke, que despertou as mais ferozes indignações de Voegelin e da filósofa Hannah Arendt.

Em 1958, Globke era o braço direito de Adenauer, ocupando o cargo de "subsecretário de Estado e chefe da divisão pessoal da Chancelaria da Alemanha Ocidental". Vinte e seis anos antes, fora um dos funcionários mais respeitados do Ministério do Interior do Terceiro Reich. Quando surgiu o escândalo em torno do seu passado, Globke apressou-se a afirmar que apenas procurara tomar "medidas mitigadoras". Curiosas medidas, aliás… Em primeiro lugar, fora o autor da lei segundo a qual todo judeu deveria ter como segundo nome "Israel" e usar uma estrela de Davi amarela a fim de mostrar que não tinha "ascendência ariana"; e isso foi em 1932, quando "a subida de Hitler não era uma certeza, mas apenas uma forte possibilidade". Mais tarde, já no ministério, criara a lei que obrigava moças tchecas que pretendessem casar com soldados alemães a exibir fotos em que apareciam vestidas de maiô, para comprovar os dados antropométricos arianos (talvez fosse mesmo uma mitigação, pois antes se exigiam fotos em que apareciam nuas…).

Isso já fora denunciado por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém*, o livro-reportagem publicado em 1962 que narrava o julgamento de Adolf Eichmann, acusado pelo governo de Israel de ser o "arquiteto da Solução Final". Arendt se perguntava se Eichmann, um burocrata arrivista, seria o monstro de que tanto se falava. E chega à conclusão de que não: tratava-se de um "homem-massa", sem vida interior, sem convicções pessoais, imbuído apenas do intuito de seguir o rebanho – mesmo que este praticasse assassinato em quantidades industriais. De quem era a responsabilidade? Dos alemães? Dos judeus? Do Ocidente? Talvez de todos, desde que isso não mascarasse o fato de que, antes de mais nada, o verdadeiro responsável por suas ações era o próprio Eichmann.

A conclusão que se impunha era que o verdadeiro processo de "desnazificação" não se podia obter por meio de um processo legal ou político; era necessária uma *reviravolta da consciência*, uma *revolução do espírito* – uma conversão pessoal que tinha de começar com uma "descida aos infernos". E essa foi a tarefa que Voegelin se impôs ao chegar à Alemanha em 1958: fazer a sua terra natal compreender que, para "dominar" o passado, tinha antes de mais nada de "dominar" o presente.

**A descida ao inferno**

Para isso, Voegelin recupera e propõe no conjunto da sua obra duas noções praticamente esquecidas no ambiente acadêmico: a do *homem maduro* e a do *princípio antropológico*.

O "homem maduro" corresponde ao *spoudaios* de Aristóteles, a pessoa que desenvolveu ao máximo as suas potencialidades e, em conseqüência, aprendeu que governar e comandar os outros é antes de mais nada governar e comandar-se a si mesmo, especialmente no domínio das paixões e dos sentimentos. Conhece a profundidade da sua alma e da dos seus semelhantes porque desceu ao inferno do conhecimento próprio e de lá voltou. Neste sentido, não é apenas alguém que manda, mas alguém que representa os anseios mais íntimos dos homens de carne e osso que compõem a sociedade; não é um chefe político ou institucional, mas um líder autêntico, com liderança existencial, pois chega a ser o reflexo da sociedade que governa. Tudo isso pode ser resumido na seguinte sentença: *a sociedade é a alma do homem escrita por extenso*. Voegelin recuperará essa noção de Platão e a chamará de *princípio antropológico*.

Ora bem, nas suas palestras sobre "Hitler e os alemães" Voegelin começa apresentando uma carta escrita por um jovem acadêmico à famosa revista *Der Spiegel*:

"Quando lemos que Hitler foi um amador, 'abaixo da média dos homens', perguntamo-nos automaticamente como então ele foi capaz de modelar uma época. Reconheço que ele era um 'jogador', mas um jogador que ofuscou os outros. [...] E o seu único crime foi o de ser um jogador que perdeu, e que levou consigo todo um povo, de maneira que afundou com ele. Entretanto, toda a política é um jogo e os ganhos aumentam quando as apostas são altas. Hoje já não podemos e não queremos jogar; portanto, também nos é impossível ganhar – a não ser o tão cotado padrão de vida. Mas talvez estejamos perdendo mais, mesmo sem Hitler".

Aqui estão prefigurados muitos dos clichês que, inquietantemente, voltamos há pouco a ouvir repetidos na imprensa e na academia: o de que Hitler, no fim das contas, era um grande líder, o de que a política é um jogo, e o de que sua única culpa foi perder. Nem se menciona que o nazismo e o seu líder tinham um projeto de eliminação sistemática de toda uma raça e, nas palavras de Churchill, de toda a civilização.

Voegelin apresenta outro exemplo, extraído de um acadêmico que faz a seguinte descrição física e psicológica de Hitler:

"Hitler fascinava as pessoas com seus olhos azuis profundos, ligeiramente esgazeados, quase radiantes. Muitos que se encontravam com ele eram incapazes de resistir a seu olhar".

E, com palavras mais reveladoras:

"É quase impossível comunicar aos que nunca o conheceram o impacto pessoal de Hitler [...]. Havia, no entanto, muitas pessoas sobre quem isso não tinha absolutamente nenhum efeito. Certa vez um coronel me descreveu que, quando estava conversando com Hitler, sentiu uma aversão crescente ao homem enquanto este o fitava de perto (vale notar que Hitler dispensou esse coronel e outros muitos rapidamente). A reação reversa foi provocada numa requintada proprietária da Pomerânia de ascendência aristocrática e convicções cristãs, que detestava Hitler. Encontrou-o por acaso no passeio de madeira de uma praia do Mar Báltico, foi atingida por um breve momento pelo olhar dele e declarou, como fulminada por um raio, que embora ainda não gostasse dele, sentia que ele era um grande homem. Aqueles a quem Hitler tolerava perto dele eram, é claro, mais do que tocados pelo seu olhar, e eram transformados em seus satélites voluntários".

Nestes parágrafos quase hagiográficos, o *Führer* aparece como um "enigma", como se tivesse uma "aura" incomum que o transformasse em um homem situado "além do bem e do mal". É verdade que o seu autor, Percy Schramm, tinha feito parte do Supremo Comando das Tropas de Guerra; mas já agora, devidamente munido do seu "certificado de desnazificação", era um acadêmico de renome e ganhador da Ordem do Mérito – a maior honra que, na Alemanha pós-guerra, se podia conferir a um civil.

Esse tipo de mitificação, diz Voegelin, mascara um fato relevante para qualquer análise política decente: o da *representação social*. Se as pessoas viam essa "aura" em Hitler, por mais que antipatizassem com a sua causa, as suas idéias ou mesmo a sua pessoa, era porque desejavam participar dela, ver essa "aura" refletida nelas mesmas. O jornalista Konrad Heiden descreveu isso com precisão já em 1933, quando ainda ninguém previa as dimensões que o nazismo viria a assumir:

"Com uma confiança ímpar, Hitler expressou o pânico sem palavras das massas confrontadas por um inimigo invisível e deu um nome ao espectro sem nome. Ele era um fragmento puro da própria alma da massa moderna [...]. Alguém se perguntará quais foram as artes pelas quais ele conquistou as massas; na verdade, *ele não as conquistou, apenas as retratou e as representou*".

Essa intuição brilhante, que Heiden captou no calor da hora, mostra o fundo da "aura" e do "enigma" de Hitler. Não havia ali nada da liderança do "homem maduro", mas apenas um homem-massa imbuído de um intenso complexo de inferioridade e da intensidade que conferem a angústia e o ódio. O próprio estilo repleto de clichês dos "hagiógrafos" manifesta esta realidade, pois a primeira manifestação da corrupção social está na corrupção da linguagem, que se torna uma "língua de madeira", rígida, repetitiva e vazia de sentido real, como a que caracterizou igualmente o governo totalitário soviético.

**Manipulação, não liderança**

Schramm acrescenta, ainda no tema do "enigma de Hitler" e baseado em testemunhos dos que cercavam o *Führer*, que este só contava aos que lhe estavam próximos o estritamente necessário, mesmo nos momentos decisivos da Segunda Guerra. Essa atitude enigmática é às vezes mencionada, mesmo hoje, como uma "técnica de liderança". Voegelin, pelo contrário, chega a uma conclusão muito mais banal e concreta:

"O problema obviamente escapou a Schramm, pois esse sonegar informações, mesmo aos membros do Estado Maior e do Almirantado, tinha uma razão institucional. Nos últimos anos, Hitler não contou com nenhum Estado Maior para conduzir a guerra, mas tomou as rédeas do exército em suas próprias mãos, pois temia ser posto sob pressão se tivesse de enfrentar um grupo de seis ou sete generais e almirantes com visão de jogo. Assim, lidava com eles apenas individual e pessoalmente, e esse contato isolador, em que nenhuma pessoa sabia qual era o plano todo, *era uma tática deliberada e um instrumento de estabelecimento da ditadura*".

Com efeito, esse reservar para si a informação de conjunto é uma das técnicas clássicas de manipulação do poder. Novamente, não há aí nenhum tipo de liderança, mas apenas uma imposição da ambição pessoal.

Uma segunda amostra dessa manipulação surge da análise do relacionamento do *Führer* com a sua "comitiva". Para Schramm, como para outros, a "culpa de tudo" não estaria em Hitler, mas sim naqueles que o cercavam. Ele, homem imbuído de um sonho grandioso, teria sido influenciado por asseclas criminosos e incompetentes; se tivesse podido traduzir na prática os seus ideais, o nazismo teria tido outro destino histórico.

Ora, é mais do que sabido que a ordem decisiva para a última fase da "Solução Final" - a do extermínio em massa dos judeus – veio do próprio Hitler. O que nos leva à teoria oposta, também apresentada com certa freqüência: a "culpa de tudo" teria sido exclusivamente do *Führer*, não do partido nem do governo nem do povo. Sabemos aonde conduz esse raciocínio: à afirmação de que "o nazismo foi desvirtuado por Hitler; sem ele, seria outra coisa, muito mais bonita" (É interessante notar que se usa o mesmo procedimento para o comunismo, apenas trocando "Hitler" por "Stálin").

As duas teorias são nitidamente insuficientes. Se aplicarmos o *princípio antropológico*, o de que o líder*representa* os anseios dos seus adeptos, veremos que Hitler se cercava de uma comitiva incompetente porque ele próprio era incompetente. Por ser o representante do homem-massa inferiorizado, as suas palavras só encontravam eco em uma "pseudo-elite" intelectual e militar que, no fim, não passava de uma "massa inferiorizada", de uma "ralé".

Voegelin apresenta seis parâmetros para analisar o "caso de amor" de Hitler com sua comitiva:

"(1) Hitler estava a par da inadequação de seu círculo. (2) Hitler era, no entanto, obcecado com a 'camaradagem' e a 'lealdade'. Desaprovava veementemente as mudanças que Mussolini fazia em sua guarda, as trocas de ministros. (3) Ele era conservador em seus hábitos de vida e dificilmente rompia relações com pessoas com quem crescia. (4) Teria ocorrido uma mudança, no entanto, se tivesse sido capaz de ver os seus homens *como eram realmente*, de discernir quem dentre eles era incompetente ou tinha sérias deficiências de caráter. Eis a contradição: por um lado, ele tinha consciência da inadequação desse círculo; por outro, não era capaz de detectar-lhes a incompetência, as deficiências de caráter. (5) Portanto, não tinha precisamente aquilo pelo que muitas vezes foi louvado: o conhecimento da natureza humana. (6) Hitler conseguia suprimir um julgamento inteiramente correto, mas que não lhe era conveniente, a fim de justificar pessoas que lhe pareciam úteis e devotadas".

É especialmente importante aqui a expressão "*como eram realmente*". A incompetência de Hitler e de sua comitiva devem-se simplesmente a que não foram capazes de ver a realidade. Por isso, não formaram uma "elite", uma minoria seleta que sabe que primeiro a realidade tem de ser estudada com amor para só depois se tornar dócil; formaram uma "ralé" que acreditava que a realidade estivesse aos seus pés apenas por serem eles quem eram. E se as coisas davam errado, limitavam-se a negar toda a responsabilidade, lançando as culpas, conforme o caso, ora no *Führer*, ora na sua comitiva. Mas quem se recusa a ver as conseqüências do real, não merece outro nome que o de *estúpido*.

**Pneumopatologia da estupidez**

Antes de mais nada, devo dar um esclarecimento. O leitor talvez se tenha surpreendido com as palavras "ralé" e "estúpido", e pense que são insultos vulgares. Não são. Na verdade, são termos técnicos e rigorosos, que classificam um determinado comportamento diante do real. Além de que um insulto preciso às vezes pode ser um excelente diagnóstico.

Comecemos com o termo "estupidez". Voegelin faz um resumo delicioso de como essa palavra é usada desde o início dos tempos, da Bíblia até a mais recente literatura moderna, passando pela filosofia grega. Os israelenses chamam o homem que cria desordem na sociedade de "tolo", *nabal*, pois não é um "crente", não aceita a revelação de Deus; Platão usa outro termo, *amathes*, o homem irracional, que não se curva à razão e, portanto, tem uma imagem defeituosa da realidade. Para São Tomás de Aquino, o "tolo" é o *stultus*, o estulto, que não compreende nem a revelação, nem a razão, e mesmo assim tenta mudar a realidade, tendo como resultado óbvio produzir o caos. Por fim, na literatura moderna Voegelin encontra no escritor austríaco Robert Musil as expressões "estúpido", "idiota" e "néscio", que retratam o mesmo tipo humano.

Qualquer um de nós já sentiu o momento em que se depara com a estupidez do próximo como um dos tormentos mais angustiantes de sua vida. Ortega y Gasset define certeiramente a distinção entre o*tonto* e o "perspicaz": o segundo sempre se surpreende a dois passos de se tornar um *tonto* (e aí está o início da inteligência), ao passo que o primeiro jamais suspeita de si mesmo, sempre se considera "discreto" e se instala na sua torpeza e tranqüilidade de "néscio". Não há como tirar o *tonto* da sua*tontice*; aliás, como bem diz Ortega, a diferença entre um "néscio" e um homem "mau" é que o mau descansa às vezes, o néscio nunca.

Voegelin toma de Musil os conceitos de "estupidez simples" e "estupidez inteligente". O "estúpido simples" é alguém que erra por ignorar o que acontece, por mera desinformação; já o "estúpido inteligente" é alguém que insiste no erro por acreditar que sempre tem razão. Do resumo histórico que o filósofo faz, ressalta uma constante que caracteriza o "estúpido inteligente": a negação deliberada da razão, que lança o ser humano na bestialidade, mesmo que esta assuma as formas aparentemente sofisticadas da técnica ou da ideologia. O estúpido *não quer conhecer*, prefere permanecer na negação da realidade. No fim das contas, pensa com o poeta alemão Novalis (muito admirado pelos nazistas): "o mundo será como eu quero que ele seja". Por não respeitar a realidade como ela é, violenta-a de uma forma ou de outra; mas, como ela é "insubornável", cedo ou tarde ela se vingará, pregando-lhe uma peça. E como resultado o estúpido assume uma atitude de *revolta* contra tudo e contra todos.

Ao binômio de Musil, Voegelin acrescenta mais um termo para descrever "Hitler e os alemães": o de"*estupidez criminosa"*. Se o estúpido inteligente insiste no erro, o criminoso está disposto a fazê-lo custe o que custar. A sua vontade racional é substituída por um *desejo de poder* alucinado, que acaba encontrando satisfação somente na destruição do seu semelhante; as aparentes "razões" que invoca para fazê-lo – de raça, de credo, de cor ou de sexo -, não passam de pretextos.

Hitler foi exatamente isso: um *estúpido criminoso*, o exato oposto do *spoudaios*, do homem maduro defendido por Aristóteles. Contudo, permaneceu um ser humano: não é possível perder a razão ou o próprio espírito só porque queremos: eles continuam a fazer parte da constituição humana. Como diria Voegelin: "Foi de uma humanidade em forma absolutamente humana, porém a humanidade mais notavelmente desordenada e doente: uma humanidade *pneumopatológica*". O estúpido, e mais ainda o estúpido criminoso, não é um "psicopata", mas algo mais profundo: sofre de uma doença do espírito, de uma *pneumopatologia*, que nasce da vontade humana mas acaba por enraizar-se em todo o ser da pessoa.

Musil criou também a distinção entre "primeira realidade" e "segunda realidade". A primeira é a realidade captada pela apreensão concreta das coisas, entendida pela razão e refletida no bom senso, em que todos vivem e se comunicam; a segunda é a pseudo-realidade criada como alternativa pelo espírito doente, em que ele tentará viver e expressar-se independentemente dos desejos dos seus semelhantes. Quando ocorre o choque inevitável entre as duas, nasce a mentira erigida num sistema em que todos os dados incompreensíveis da "primeira realidade" têm de encontrar uma explicação exata na "segunda realidade". E nesse momento ocorre uma desumanização: o ser humano, esse algo concreto e inesgotável, feito de carne e espírito, é transformado em um mero conceito, uma simples abstração – uma "estatística". Daí para o genocídio é apenas um passo.

Este foi o caso da Alemanha na época em que foi representada política e existencialmente por Adolf Hitler. Não houve nenhuma "aura", nenhum "enigma", muito menos uma "personalidade demoníaca": tratava-se somente de uma nação de estúpidos governada por um estúpido criminoso. No choque entre a primeira realidade e a segunda, a "elite" da nação abdicou do espírito e decidiu deixar-se escravizar pelo desejo de poder, tornando-se "ralé" submetida à "autoridade da ignorância". Essa "ralé" só estava aberta à vontade do *Führer*, e isso porque também ela estava imersa na mesma doença espiritual.

Para mostrar com clareza o que caracteriza a "ralé", Voegelin usa um episódio do *Dom Quixote*. Como todos sabem, o cavaleiro espanhol é a personificação do homem que vive na "segunda realidade", confundindo moinhos com monstros e camponesas com nobres donzelas. A certa altura do romance, o Quixote é libertado de uma gaiola de madeira pelo cônego, que o acompanha até a sua casa e procura convencê-lo de que suas aventuras não passam de rematada loucura. O cavaleiro responde-lhe que suas aventuras são tão reais como as que compõem os livros de cavalaria da época; o verdadeiro louco, diz, seria o cônego, que não acredita nesses livros "apesar de terem sido publicados com a licença do rei". Aqui temos o raciocínio característico da "autoridade da ignorância": aceita-se incondicionalmente a mentira porque "a autoridade" (que pode ser do rei, do *Führer* ou da "maioria", tanto faz) a aprova.

**A resistência dolorida**

Uma "ralé" comandada por um "estúpido", intoxicada por uma doença erigida em sistema legal: essa estupidez institucionalizada gera uma situação de sonâmbulos conduzidos por outros sonâmbulos. Houve, entretanto, alguns que se ergueram contra essa "opção preferencial pelo desastre" e cumpriram a famosa frase do filósofo inglês Richard Hooker: ao menos "a posteridade saberá que não deixamos, pelo silêncio negligente, que as coisas se passassem como um sonho".

O mito de que não houve resistência ao nazismo mostra-se cada vez mais infundado. Já mencionamos as obras do próprio Voegelin ou o de Robert Musil, que, ainda em 1937, deu uma conferência pública chamada "Da estupidez". Mas existiram vários tipos de resistência, como o dos prelados Faulhaber ou Von Galen (que os nazistas não ousaram prender), de católicos como Fritz Gehrlich e Alfred Delp (executados), dos pastores Dietrich Bonhöffer (preso e executado) e Martin Niemöller (a princípio fascinado pelo nazismo, mas que percebeu a armadilha e foi preso), de intelectuais como Hermann Broch e Thomas Mann (exilados nos EUA) – e, é claro, dos irmãos Hans e Sophie Scholl.

Em fevereiro de 1943, os Scholl – que tinham formado com mais três amigos um grupo clandestino chamado "Rosa Branca" – distribuíram nos corredores da universidade de Munique milhares de panfletos em que denunciavam a loucura da guerra e a existência de campos de concentração. A Gestapo, com eficiência alemã, caçou-os e prendeu-os quase que imediatamente. Depois de uma farsa de julgamento, os Scholl foram condenados à morte e levados à guilhotina; Sophie tinha 21 anos e Hans, 25 anos. A evocação dos dois não é casual: o próprio Voegelin batizou o Instituto de Ciência Política de Munique, que fundou e onde deu as suas palestras sobre "Hitler e os alemães", de*Geschwister-Scholl-Institut* (Instituto Irmãos Scholl); para o filósofo de Colônia, uma política autêntica tem de estar sob a égide da coragem.

A conclusão de Voegelin é um chamado à responsabilidade individual e a uma qualidade completamente insuspeitada neste contexto: a *humildade*. Porque a humildade é exatamente aquilo que afirmamos no início deste artigo: confiar na realidade. A coragem de confiar no real é a única garantia que permite superar a estupidez institucionalizada, tornar-se um homem maduro e encontrar essa realidade que fundamenta o encontro com todas as outras realidades: a *vida do espírito*. São necessários anos e anos de dedicação, e é necessária também uma *reviravolta interior* para perceber as coisas por esse novo olhar. Mas o começo de tudo está em perceber que estamos sempre a dois passos de nos tornarmos estúpidos.

Enfrentar-se com essa clareza é uma espécie de descida aos infernos; mas não esqueçamos que o estúpido também desce, e de maneira muito pior: no caso de Hitler, basta ler os últimos relatos de sua vida no fétido *bunker* onde escolheu morrer. Uma frase publicitária da época, profundamente irônica, afirmava: "Hitler no *bunker* – esse, sim, é o verdadeiro Hitler!" E o que era? Segundo Joachim Fest, um homem consumido pelo ódio à humanidade, cristalizado nos seus padrões de pensamento, dominado por uma força irracional orientada somente para a destruição. É interessante confrontar esta atitude com a de Winston Churchill, a "*nêmesis* de Hitler", que descreve assim os seus "anos de ostracismo" na década de 30:

"Todo profeta deve provir da civilização, mas todo profeta tem de ir para o deserto. Deve ter uma impressão profunda de uma sociedade complexa e de tudo o que ela tem para dar, e depois atravessar períodos de isolamento e meditação. É mediante esse processo que a dinamite psíquica é feita".

O *spoudaios*, o homem que "desceu ao inferno" do autoconhecimento e de lá voltou, é precisamente esta "dinamite psíquica". Esta é a lição que Eric Voegelin deixou para todas as jovens gerações: a de que a tarefa da filosofia é cultivar a coragem e confiar no real, sempre de acordo com o aviso do profeta Ezequiel: "Filho do homem, te pus como sentinela para a casa de Israel. Assim, quando ouvires uma palavra da minha boca, hás de avisá-los da minha parte. Quando eu disser ao ímpio: 'Ímpio, certamente hás de morrer' e tu não o desviares do seu caminho ímpio, o ímpio morrerá por causa da sua iniqüidade, mas eu requererei o seu sangue de ti. Por outra parte, se procurares desviar o ímpio do seu caminho, para que se converta, e ele não se converter do seu caminho, ele morrerá por sua iniqüidade, mas tu terás salvo tua vida" (Ez 33:7-9).

*Martim Vasques da Cunha é escritor, jornalista e coordenador do departamento de Humanidades do Instituto Internacional de Ciências Sociais (IICS).*