

TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA EM ERIC VOEGELIN: DAS FORMAS COMPACTAS DA POESIA HOMÉRICA AO *REALISSIMUM* TRANSCENDENTAL DOS PRÉ-SOCRÁTICOS*

TRANSCENDENCE AND IMMANENCE IN ERIC VOEGELIN:
FROM THE COMPACT FORMS OF HOMERIC POETRY TO THE TRANSCENDENTAL *REALISSIMUM*
OF THE PRE-SOCRATICS

Rodrigo de Abreu Oliveira*

RESUMO

A finalidade deste artigo é compreender a passagem de uma estrutura compacta de realidade para a diferenciada, segundo Eric Voegelin. Trata-se, portanto, de demonstrar duas cosmovisões que, em alguma medida, se contrapõem, visto que a que se manifesta nos poemas de Homero e Hesíodo serão refutadas pelos filósofos, mesmo quando os aspectos míticos são incorporados em suas filosofias. A proposta é mostrar a ampliação da realidade que acaba por incorporar uma discussão de ordem metafísica e religiosa, de modo que a percepção sobre o divino também se modifica. Em Voegelin, a descoberta do *realissimum* transcendental mudará por completo a forma como entendemos e vivemos, de modo que a existência de um Ser que transcende o mundo oferece uma abertura espiritual que só poderá ser presenciada entre os hebreus e os cristãos. Assim, Voegelin explica os fundamentos da realidade a partir das revoluções propiciadas pelos filósofos, tendo como referência os dois maiores rapsodos gregos. PALAVRAS-CHAVE: Voegelin; religião; poesia; transcendência; diferenciação.

ABSTRACT

The purpose of this article is to understand the transition from a compact structure of reality to a differentiated one, according to Eric Voegelin. It is, therefore, about demonstrating two cosmovisions that, to some extent, oppose each other, since the one that manifests itself in the poems of Homer and Hesiod will be refuted by philosophers, even when the mythical aspects are incorporated into their philosophies. The proposal is to show the expansion of reality that ends up incorporating a metaphysical and religious discussion, so that the perception of the divine also changes. In Voegelin, the discovery of the transcendental *realissimum* will completely change the way we understand and live, so that the existence of a Being that transcends the world offers a spiritual opening that can only be witnessed among Hebrews and Christians. Thus, Voegelin explains the foundations of reality from the revolutions propitiated by philosophers, with reference to the two greatest Greek rhapsodes.

KEYWORDS: Voegelin; religion; poetry; transcendence; differentiation.

* Este artigo é resultado das minhas reflexões no primeiro capítulo da tese de doutorado, *Homem e Deus: a dignidade como busca evocativa em Eric Voegelin*. Artigo recebido em 22/05/2023 e aprovado para publicação em 20/06/2023.

* Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela UFOP. Pesquisas relacionadas à Filosofia da Arte, Política Antiga, Moderna e Totalitarismo. Professor de filosofia da PUC Minas. E-mail: rodrigodeao@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Propomo-nos, por ora, demonstrar o surgimento, entre os gregos, segundo a filosofia voegeliniana, da transcendência e aquilo que se compreende por participação tensional, que compõe o drama espiritual do homem. Vale ressaltar que o recorte realizado aqui apresentará o desenvolvimento da vida humana no mundo *heroico* de Homero e da *agonia* de Hesíodo, o *realissimum transcendental* dos pré-socráticos.

De todo modo, optamos por explicar o conceito de *metaxia*, como é compreendido por Voegelin. A intenção disso foi de ordem metodológica, haja vista que Eric Voegelin (2010), em *A era ecumênica*, modificou sua compreensão histórica. A linha de ordenação que podemos observar nos três primeiros volumes de *Ordem e história* é realinhada no quarto. Sendo assim, ao explicar a importância do conceito de *metaxia* para Voegelin tentamos compreender o surgimento da filosofia como uma manifestação do início da diferenciação noética, entendida como tensão entre transcendência e imanência, ou o Princípio e o Além, ou o Fundamento e o Além, no processo de simbolização e de ordenação da realidade que envolve aspectos religiosos.

Para atingirmos o núcleo do que os gregos entendem — sempre dentro da interpretação voegeliniana, vale salientar — por divindade, ou mesmo religiosidade, precisamos lançar mão de especialistas nesses temas que o filósofo cita em seus estudos¹. As etapas do processo do que poderíamos chamar de religiosidade grega possui sua gênese na concepção arcaica dos deuses míticos, modifica-se com os filósofos místicos e atinge a compreensão religiosa e/ou teológica de Platão e Aristóteles, os quais hão de estabelecer uma nova realidade divina, que substitui, por sua vez, Cronos e Zeus por *agathon* e *nous*.

Perceberemos que a realidade do homem é modificada conforme o entendimento do divino também o seja. Para Voegelin, esse processo de compreender o transcendente é uma necessidade de responder à questão, e isso envolve tanto os símbolos quanto os conceitos. Os símbolos, por serem evocativos, abertos, podem lançar mão dos mitos, como Platão fará, que tentam alcançar, por analogia, o Mistério. Esse longo processo filosófico se iniciará com Homero e Hesíodo, como veremos a seguir.

¹ Muitas vezes é preciso romper com esse círculo hermético e ler outros especialistas para ampliar e aprofundar a discussão.

A AITIOLOGIA HOMÉRICA

A compreensão da natureza humana na filosofia moral e política de Voegelin exige uma fundamentação holística de sua obra, pois permeia toda a tradição espiritual do Ocidente. O sentido da existência depende de uma abertura para o transcendente. Somente assim resgataremos a realidade. Para compreendermos o homem, será necessário lançarmos mão de uma metodologia que abarque os problemas escatológicos, visto que “a consciência da expectativa escatológica é um fator ordenador da existência” (VOEGELIN, 2008, p. 176). Entre os gregos, a ordenação do Ser reflete diretamente nas estruturas de valores e símbolos que compõem o *Cosmos* (Universo) e o ser humano².

Na Grécia de Homero, que hoje os especialistas localizam em meados do século VIII a.C.³, a expressão simbólica da Ordem acontecia tanto nos atos heroicos, sendo Aquiles e Ulisses seus arquétipos⁴ mais claros, quanto nas ações dos deuses do Olimpo. A realidade

² Voegelin distingue, de modo geral, três estruturas: a cosmológica (egípcia, mesopotâmica, chinesa), a antropológica (greco-romana) e soteriológica (hindu, israelita, cristã e islâmica). De acordo com John Bussanich (2007, p. 188–189, tradução nossa), “Voegelin define a (1) simbolização cosmológica como ‘a expressão mítica de participação [...] da ordem da sociedade na ordem do Ser, sendo este quem ordena o próprio universo’ (14.1.66) e como ‘a simbolização da ordem política por meio de analogias cósmicas’ (14.1.78). Na Mesopotâmia, por exemplo, as mudanças das regras imperiais foram seguidas de revoltas entre os deuses; no Egito, o Faraó é uma manifestação de um deus, embora mortal (14.1.112). (2) As civilizações antropológicas simbolizam a ordem por meio da analogia com a ordem da alma humana. As culturas da Grécia Arcaica e do Oriente Médio são similares na medida em que abrangem as comunidades dos deuses e dos homens e consideram amplamente suas cosmogonias que são também teogonias. Exemplos disso são o *Enuma Elish* da Babilônia (ou *Épico sobre a Criação*) e a *Teogonia* de Hesíodo. Já a ordenação sócio-política dos gregos é menos baseada na analogia cósmica e mais centrada nas personalidades divinas, uma tendência que se mostra explicitamente no antropomorfismo (14.1.80). Assim, o tipo antropológico em sua forma madura faz surgir a ideia transcendente da alma humana entre os filósofos gregos, como a compreensão social de Platão como o homem escrito em letras de tamanho maior e escala mais ampla. (3) As civilizações soteriológicas são centradas na ideia de revelação divina e distinguem mais claramente as ordens espiritual e temporal”. “Voegelin defines (1) cosmological symbolization as ‘the mythical expression of the participation [...] of the order of society in the divine being that also orders the cosmos’ (14.1.66) and as ‘the symbolization of political order by means of cosmic analogies’ (14.1.78). In Mesopotamia, for example, changes in imperial rule followed from upheavals among the gods and in Egypt the Pharaoh is a manifestation of a god albeit a mortal one (14.1.112). (2) Anthropological civilizations symbolize order by analogy with the order of the human soul. Archaic Greek and Ancient Near Eastern cultures are similar insofar as they comprise communities of divine and human beings and, broadly considered, their cosmogonies are also theogonies, for example in the Babylonian *Enuma Elish* (or *Epic of Creation*) and Hesiod’s *Theogony*. Yet Greek socio-political order is based less on cosmic analogies than on individualized divinities, a tendency which leads to explicit anthropomorphism (14.1.80). Thus, the anthropological type in its mature form leads to a transcendent idea of the human soul in the Greek philosophers, as for example in Plato’s conception of society as man written large. (3) Soteriological civilizations are centered on the idea of divine revelation and more clearly distinguish the spiritual and temporal orders.”

³ Na introdução de Peter Jones, da recente edição da *Ilíada* (HOMERO, 2013), podemos comprovar essa datação, que, por sinal, é a mesma que Voegelin (2009b, p. 143) toma como verdadeira.

⁴ Cabe lembrarmos que os arquétipos são formas permanentes dentro de uma determinada cultura. A forma como os heróis são descritos tem “uma vinculação constitutiva com os tipos arcaicos que sustentam o mundo da realidade posta por eles” (CRIPPA, 1975, p. 53).

homérica é composta por uma malha complexa de decisões divinas que se expandem para o mundo dos homens⁵. Não é por acaso que a narrativa dos rapsodos é de inspiração das Musas⁶, por meio das quais acontece o desvelamento do Ser⁷. Como bem explica Walter Friedrich Otto (2006, p. 24), “os mitos, mais do que figuras ou símiles para a expressão de experiências que os homens podem fazer a qualquer instante, constituem revelações do ser que têm seu próprio momento cósmico”. É assim que Voegelin (2009b) também entende o que está sendo narrado por Homero. Mais do que uma história de guerra, desvela-se por meio dos seus cantos a solenidade de uma realidade sagrada. Segundo Néstor Alejandro Ramos (2010, p. 109, tradução nossa), “é somente com Homero que a formulação de uma ideia sobre a ordem adquire maior profundidade e amplitude”⁸.

O principal traço de ordem na obra homérica deve-se a uma *etiologia*, que envolve o problema de *aitios*, ou seja, de culpa, de responsabilidade. A questão central é saber quem é a causa da desordem — os homens ou os deuses. Voegelin (2009b), desse modo, estrutura a preocupação etiológica de Homero em quatro teses, que podem ser sintetizadas do seguinte modo: 1) Os homens culpam ou responsabilizam os deuses pelos seus delitos; 2) Os deuses não são causas de nenhum mal; 3) Transferir a responsabilidade para os deuses é uma justificativa confortável que pode colocar em risco a ordem social; 4) Se essa transferência tornar-se habitual, há o risco da ordem civilizacional tombar em pó.

O entrelaçamento das duas ordens⁹, humana e divina, faz com que haja um equilíbrio no mundo. Se uma das partes pender, haverá, por conseguinte, desequilíbrio, desordem: “A ruptura entre os homens é uma perturbação da ordem olímpica do mundo; e a divisão entre os deuses é uma perturbação da ordem humana” (VOEGELIN, 2009b, p. 151).

⁵ “Propondo os eventos originais, os mitos fixam modelos existenciais a serem atingidos no desdobramento das diversas atividades” (CRIPPA, 1975, p. 106).

⁶ Filhas de Zeus que entoaram um canto de vitória dos Olímpicos sobre os Titãs, para celebrar o surgimento de uma nova ordem (GRIMAL, 2000, p. 319). A partir de então, passaram a estar sempre relacionadas às inspirações que desvelam ao homem as verdades. Elas são, portanto, responsáveis pela intermediação entre os deuses e os homens.

⁷ “As passagens homéricas e pindáricas, juntas, formulam o grande tema da cegueira e da visão, que ressurgem em Ésquilo e em Platão: quem vê o mundo é cego e necessita de ajuda das Musas para alcançar a verdadeira visão da sabedoria; e quem é cego para o mundo vê através da sabedoria das canções. As Musas, e por meio delas os poetas, são ajudantes do homem que almeja ascender e passar dessa obscuridade à luz [...] Elas foram criadas por Zeus ou Mnemosine para cantar aos deuses sobre aquilo que é, que será e que foi outrora, e para exaltar os olímpicos para os homens” (VOEGELIN, 2009b, p. 149).

⁸ “Es recién con Homero que la formulación de una idea sobre el orden adquiere mayor profundidad y amplitud”.

⁹ O significado de “ordens”, neste estágio do trabalho do Voegelin, não possui uma diferenciação, como se existisse uma concepção entre alma e corpo, transcendência e imanência. O filósofo segue a compreensão de Snell (2003), para o qual a “alma” seria somente uma força vital do próprio corpo.

O poeta, quando narra os acontecimentos humanos, supera a descrição fidedigna deles. Homero não é um historiador, e nem conseguiria sê-lo, visto que a estruturação racional do passado surgiria muito tempo depois. Seus olhos contemplam uma ordem conjunta composta por deuses e homens. Seus cantos traduzem essa contemplação com uma transfiguração simbólica que está para além de uma sociedade aqueia, visto que envolve a Hélade como um todo. Nas palavras de Voegelin (2009b, p. 152), podemos falar dessa visão como uma forma de “autotranscendência, correspondente ao estilo israelita do êxodo da civilização e, por fim, de si mesmo. Pois com seu passado a nova sociedade adquiriu seu futuro”.

Essa visão temporalmente ampla do passado-futuro nos permite atingir o núcleo do problema da realidade homérica que Voegelin denomina *aitios*. O enredo da *Ilíada* é sobre a desordem. A fonte em que Homero retira sua inspiração é da desordem em si. Quando Páris escolhe Helena como sua amada, por conta da cegueira da paixão, não seria correto dizer que a cegueira é a causa da desordem, mas que é a própria desordem (VOEGELIN, 2009b). Temos, assim, anunciadas as duas características centrais que podem ser percebidas quando o filósofo discorre sobre a desordem homérica: a *ate* (erro ou culpa) e a *cholos* (cólera).

A *ate* surge com um desatino do coração (VOEGELIN, 2009b). É o ato de transgredir uma lei estabelecida por Zeus. Seguindo a *ate* estão as *litai*, que representam o arrependimento. Por isso que “a culpa é temerária e provoca a queda dos homens, e as súplicas vêm depois para curar a ferida” (VOEGELIN, 2009b, p. 163). A desmedida (*hybris*) sempre será punida, sendo uma das punições o sentimento de *culpa*. Isso envolve todo um aspecto que está relacionado à concepção de *areté*, traduzido comumente por virtude ou excelência. A excelência em Homero é heroica: “A honra é o troféu da *areté*” (JAEGER, 2003, p. 34). Cabe a Aquiles, portanto, ser honrado, não culpado. E sua compreensão de honra está ligada à de *areté*, que, por sua vez, é inteiramente heroica. Desse modo, um sujeito honrado é aquele que realiza atos gloriosos e/ou honrosos. Essa é a maior realização para Aquiles ou qualquer outro herói da *Ilíada*. No entanto, a deusa *Ate* representa, nas palavras de Jaeger (2003, p. 52), “a poderosa força irracional do desvario”. Escutar as *litis* é a única forma de Aquiles libertar-se das paixões cegas que guiam o seu ser.

Como pondera Voegelin (2009b, p. 165), “se a *ate* induz um homem a violar a esfera das posses e da honra de outro homem, a vítima da transgressão reagirá com *cholos*, ou seja, com revolta emocional”. Essa revolta é uma espécie de lucidez da ordem. De retorno à realização da atividade para a qual nasceu. Entrementes, tudo depende de um meio bem ordenado. “Funcionando numa ordem bem estabelecida, a *cholos*, como uma emoção, dará a

força que poderá resistir à injustiça e restabelecer a ordem legítima”, explica Voegelin (2009b, p. 165)¹⁰. A revolta contra a injustiça é uma tentativa de portar-se contra a desordem. Nesse caso, a *cholos* pode ser um instrumento da ordem, se corretamente incitada (VOEGELIN, 2009b).

O núcleo do problema diz respeito à *cholos* ser direcionada ou não pela *dike* (Justiça, Medida). Em Hesíodo, a *dike* torna-se o dilema que guia o poeta camponês e seu irmão, Perses. Em Homero, a reparação não está em uma ordem que envolve o trabalho interno, mas o externo. O *ágon* (conflito) é exposto. No campo de batalha, os espectadores assistem a suas glórias e inglórias. Richard Martins (2014, p. 27) nos esclarece que *kleos*, traduzido por fama ou glória, “é literalmente ‘aquilo que é ouvido’”. O trabalho do herói é visto e ouvido por todos e por isso aclamado e cantado pelos poetas. Isso faz de Aquiles um ser desajustado, pois o que ele mais deseja é ser lembrado, imortalizado pelos rapsodos. Sua *cholos*, segundo Voegelin (2009b, p. 165), é “uma explosão da profunda angústia que nele se avolumou em virtude da preocupação com seu destino”. Se essa angústia fosse hesiódica, seria completamente interiorizada; mas Aquiles, dentro das circunstâncias homéricas, vê-se impelido a externá-la.

A tensão e o drama de Aquiles, que se iniciam com a decisão dele abster-se da guerra e atingem o ápice com o desenrolar trágico dos eventos, que tem como fim a morte de seu amigo Pátroclo, não põem em risco a dissolução social. No entanto, a crise política em Homero se inicia na ordem mais alta — entre os deuses, para ser mais específico — e se alastra pela camada inferior, a dimensão humana. Páris e Helena, explica Voegelin (2009b), são a brecha por meio da qual se infiltra uma força sombria de destruição. O desespero em assistir àquela quebra de ordem e o ultraje à decência são demais para Helena. Ela aventa dar cabo daquilo, voltando para Menelau. Seu desejo profundo é restaurar a ordem. Todavia, se a ordem humana fosse restaurada, a divina seria demolida. Afrodite já a prometera a Páris. Uma promessa divina não pode ser quebrada¹¹. Eis que a *cholos* de Afrodite aflora:

Não me enfureças, desgraçada! Para que eu não te
abandone e deteste do modo como agora maravilhosamente
te amo [...] então morrerias de morte maligna
(HOMERO, 2013, p. 176)

¹⁰ Na página anterior, Voegelin (2009b, p. 164) explica que “a cólera específica que precipita os eventos da *Ilíada* tem de ser distinguida do vazio, da escuridão dos quais é uma manifestação. Esse vazio em Aquiles conturba a formação das relações sociais normais de sua meninice. Seu próprio pai, que conhece bem o filho, o envia para a guerra exortando-o a refrear seu ‘espírito orgulhoso’ e abster-se de ‘perniciosas disputas’; a honra será conquistada preferivelmente pela ‘amabilidade’ (*philophrosyne*) (IX, 254–56)”.

¹¹ O caso de Sêmele, a quem Zeus concede uma promessa, que pede que ele se manifeste em sua forma divina tal como se apresenta a Hera, é uma prova disso. Mesmo sabendo que ela será incinerada por conta disso, Zeus realiza o pedido, pois uma promessa divina tem de ser cumprida (KERÉNYI, 2015).

A ordem humana é uma consequência da ordem divina. O herói não depende somente de suas próprias forças para realizar seus feitos. Atena é exemplo disso. A deusa guia tanto Aquiles, a quem acalma num momento de fúria, quando este pensa em desembainhar sua espada para matar Agamênon (HOMERO, 2013, p. 116), quanto Ulisses, no seu retorno a Ítaca. Outra passagem que nos remete à intervenção divina é o compadecimento de Zeus ao ver o sofrimento de Príamo. Sendo assim, Zeus solicita a Hermes que leve Príamo à tenda de Aquiles, para que o rei de Tróia convença o herói a devolver o corpo de seu filho, Heitor, para assim prestar-lhe os devidos ritos fúnebres (HOMERO, 2013, p. 663). Para Voegelin (2009b, p. 179), “do início ao fim das epopeias, ocorrem intervenções divinas que resultam em decisões humanas de importância pública”. Mas essas intervenções servem para elevar os feitos do homem, que, “de outro modo, seriam irrelevantes à categoria de ações que são transparentes em relação à ordem do ser” (VOEGELIN, 2009b, p. 179).

As duas dimensões estão interligadas. A guerra dos homens envolve também os deuses, mas estes não são responsáveis pelas desmedidas humanas. A desordem, segundo a interpretação de Voegelin (2009b, p. 183), em Homero, consiste “numa desordem da alma de seus membros, e especialmente na alma da classe governante”. Na análise homérica da crise política, “o peixe começa a apodrecer a partir da cabeça” (VOEGELIN, 2009b, p. 171). Apesar de não ter um conceito para a alma (*psyche*), como chegou a explicar Bruno Snell¹², em Homero podemos notar um protodesenvolvimento do “verdadeiro eu”, que seria, como esclarece Voegelin (2009b, p. 180), “a área na alma de um homem na qual ele é orientado para a ordem *noética*”. A medida, neste caso, só é estabelecida caso haja uma reordenação interna. Com Homero, as ações são “propriamente suas quando ele vê o que está fazendo; enquanto está cego, suas ações não são propriamente suas, e ele não é responsável por elas” (VOEGELIN, 2009b, p. 180).

¹² Voegelin segue a concepção de Snell, que pressupõe não haver um conceito de corpo (*soma*), mas de pele (*chrôs*). Neste caso, a *chrôs* seria aquilo que limita o corpo. Ou seja, não significaria “a pele em sentido anatômico, a pele que a alguém se pode arrancar — esta é derma — mas a pele como superfície, como limite do homem, como substrato da cor etc.” (SNELL, 2003, p. 25). Sendo assim, o conceito de alma é oposto ao de corpo, e “onde não existe nenhuma representação do corpo, também não pode haver qualquer representação da alma, e vice-versa” (SNELL, 2003, p. 28). O que Homero entende por vida após a morte é obscuro, visto que não possui um conceito de alma (*psyche*) bem formulado. De acordo com Snell (2003, p. 29), “Homero não refere o seu pensamento sobre o modo como a *psyche* atua no ser vivo. As muitas teorias sobre a natureza da *psyche*, enquanto permanece ainda no homem, baseiam-se em inferências ou analogias, mas não podem fundar-se em testemunhos derivados dos poemas homéricos”. A alma seria somente uma força motriz do corpo, que é diferenciada do corpo apenas na morte: “Homero, com uns quantos traços, pinta-nos como é que a alma sai do homem: sai pela boca e é expirada — ou também pelas feridas — e voa para o Hades. Aqui, leva uma existência umbrática, como um fantasma, como ‘imagem’ do morto” (SNELL, 2003, p. 29).

Assim, podemos apontar para um vislumbre da transcendência na concepção humana de Homero. Sem a divindade, não há a mínima possibilidade de ordem interna e, muito menos, externa. Podemos enxergar o esboço da ordem da alma e da pólis que será descoberta em Sócrates, Platão e Aristóteles. No caso de Platão, Voegelin (2009, p. 183) chega a afirmar que “podemos discernir o esboço rudimentar da antropologia platônica, e até do postulado platônico de que Deus, e não as veleidades desordenadas do homem, deve ser a medida da ação humana” — como veremos mais à frente. O rapsodo descobriu que a ação ordenada na realidade humana está em conformidade com a ordem divina transcendente, e que a desordem é ocasionada a partir de uma desordem humana.

A concepção de divindade da era arcaica grega não contrapõe as realidades humana e divina. Os deuses não se rebaixam à condição humana, como foi realizado por Cristo. Neste caso, os limites da realidade são bem visíveis, visto que a ordem divina, que se estende ao mundo dos homens¹³, faz com que a desordem destes seja completamente à parte — os deuses não participam dela. Consideremos também o modo como Zeus age nesta realidade. Ele é soberano, mas sua jurisdição possui limites definidos (VOEGELIN, 2009b). Outro aspecto que Voegelin (2009b, p. 184) leva em consideração é o fato dos deuses olímpicos serem uma “fonte duvidosa de ordem imperturbada, já que estão sempre envolvidos em suas próprias disputas jurisdicionais e em rivalidades internas”. Essa, aliás, será uma das críticas feitas pelos filósofos, iniciadas com Xenófanes, que consideravam as ações dos deuses típicas de seres não divinos.

As respostas que Homero dá a certos problemas que envolvem a realidade humana não possuem um alcance religiosamente profundo. Por outro lado, Hesíodo, dado o alto desenvolvimento espiritual de seu tempo¹⁴, conseguiu oferecer com maior clareza respostas a problemas mais universais, como aquelas que envolvem o sofrimento, a morte, a justiça, etc. Desse modo, veremos em Hesíodo outra concepção de vida humana, com outros valores e princípios.

¹³ A subdivisão de realidade é devido ao não rebaixamento dos deuses à condição humana. No entanto, tenhamos em mente que não há uma subdivisão clara entre o mundo imanente e o transcendente. Como bem disse Voegelin (2017, p. 109), não existe uma consciência que separa o homem da transcendência, visto que “o divino e o humano ainda estão interconectados”.

¹⁴ No século VII é possível perceber uma poderosa corrente espiritualista, que, na ordem do religioso, desenvolve-se na poesia de Hesíodo, Arquíloco, Alcman de Sardes, Safo de Lesbos, Anacreonte de Teos (REALE, 1993).

ALMA E DIVINDADE

Hesíodo é mais “filosófico” do que Homero. Nas suas principais obras —*Teogonia* (*Theogonía*) e *Os trabalhos e os dias* (*erga kai hēmerai*) — podemos notar que certos dilemas são alçados a um patamar universal. Existe ali um esforço para tentar compreender a origem dos deuses e do cosmo, o sofrimento humano, o trabalho, a justiça, tudo sob uma amplitude e aprofundamento até então desconhecidos ou mesmo desprezados pelo autor da *Ilíada*. Não é por acaso que Aristóteles diz que Hesíodo foi o primeiro a buscar uma causa (ARISTÓTELES, 2005, p. 21; *Metafísica*, 984b 25). Outro aspecto a ser salientado é o de que a moral hesiódica não é heroica. Há um dilema que perfaz a vida de um sujeito comum, que se manifesta no trabalho diário. Se em Homero o *ágon* (conflito) era evidente, por ser notado num campo aberto de batalha, em Hesíodo o *ágon* é interiorizado. Silencioso. O homem hesiódico *agoniza* o sofrimento.

Para nos aprofundarmos na compreensão de *vida justa* em Hesíodo, de acordo com Voegelin, faz-se necessário seguir a estruturação da Ordem em três níveis: deuses, sociedade e homem. Por onde entra a divindade nos escritos hesiódicos? Por meio do canto das Musas. Os *Erga*¹⁵, de Hesíodo (2008, p. 23; *Erga*, 5-10), começam assim:

Musas Piérias que gloriais com vossos cantos,
vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando [...]
Zeus altissonante que altíssimos palácios habita.
Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças
tu! Eu a Perses verdades quero contar.

A Ordem superior dos deuses é reclamada. Assim como acontece na *Teogonia*:

Pelas Musas heliconíades começemos a cantar
Elas têm grande e divino o monte Hélicon.
(HESÍODO, 2012, p. 103; *Teogonia*, 5)

Por que as Musas? Por serem “as filhas de Zeus, da força ordenadora do Universo” (VOEGELIN, 2009b, p. 206). É a partir dessas potências que os poetas são capazes de narrar a Ordem que predispõe tanto a vida pessoal quanto a social. No entanto, é necessário compreender que, em Hesíodo, há uma tentativa de explicar o quadro de desordem do seu

¹⁵ O título *Os trabalhos e os dias*, em grego, se diz *erga*. Por conta da tradução ser muito longa em português, daremos preferência ao curto título do original.

tempo, tendo em vista uma dimensão mais ampla. Sendo a *Teogonia* uma *aristeia*, ou seja, narrativa de uma aventura heroica, o tema principal é a superação de Zeus sobre as outras divindades. Se de um lado temos as forças ordenadoras que são filhas de Zeus — *Eunomia* (Ordem), *Dike* (Justiça) e *Eirene* (Paz) —, do outro, representadas pelos Titãs, temos as selvagerias das forças cósmicas e telúricas (VOEGELIN, 2009b)¹⁶.

Zeus é o governo supremo e justo que impera sobre os próprios deuses e os homens. Segundo Maria Helena da Rocha Pereira (1998, p. 161), “há um caminho ascensional para a ordem estabelecida por Zeus, que é o triunfo da Justiça”. Esse tema, aliás, será muito caro a Platão, em sua *República*. Assim como veremos, de acordo com Voegelin (2009b, p. 206), “ecos tardios da catarse hesiódica por intermédio de Mnemosine na anamnese de Platão, especialmente na forma simbólica tardia do *Timeu*”. De toda forma, já assistimos na *Teogonia* à composição da Justiça, que se expandirá para toda a realidade. Zeus, portanto, dará a cada um dos tempos, ou das raças, a sua devida parcela de Ordem. É nesse ponto que podemos inferir uma aproximação entre a *Teogonia* e os *Erga*. Pois o sofrimento e a maldade dizem respeito também à transcendência divina. É o que notamos na seguinte passagem:

Ó Perses, escuta a Justiça, não deixes crescer a insolência.
A insolência é uma desgraça para o mísero mortal; nem mesmo
o nobre a suporta facilmente; vergam ao seu peso,
caindo na desgraça. Melhor é o caminho para a Justiça,
que passa do outro lado. A justiça, por último,
domina a insolência. Tolo que já sofreu passa logo a ser sensato.
(PEREIRA, 2003, p. 39).

Se a *Teogonia* narra uma *aristeia*, os *Erga* são um discurso admoestatório para o irmão do poeta, Perses. É por meio do trabalho que teremos acesso a uma vida simples e temperante, fazendo jus às palavras de Heródoto (2001, p. 804): “Os gregos têm sido criados na escola da pobreza, e a virtude a ela se junta, filha da temperança e das leis estáveis”. O heroísmo de Hesíodo não se manifesta publicamente, no campo aberto, como já foi dito. Ele é interiorizado, pois exalta a “luta silenciosa e tenaz dos trabalhadores com a terra dura e com os elementos tem

¹⁶ Podemos configurar o reinado de Zeus em seis casamentos/relacionamentos. No primeiro, temos a incorporação por parte de Zeus da *Métis* (Sapiência), tornando-se, portanto, o *Matíeta* Zeus (Zeus Sapiente); no segundo, temos a relação entre Zeus e *Thémis*, a partir da qual será estabelecida a ordem, o ritmo e a medida por meio das *Hórai* e das *Moírai*. Enquanto que as *Hórai* se tornam responsáveis por estabelecer a boa relação entre os homens e também por tornar a Natureza produtiva, as *Moírai* fixam aos mortais os limites do bem e do mal. No terceiro, temos Zeus e *Eurínome*. Este relacionamento fará surgir as *Graças*. No quarto, temos *Deméter*, que fecunda e produz alimentos. No quinto, *Mnemosyne* (Memória), a partir da qual surgirão as *Musas*. No sexto, por fim, teremos Hera, que dará vida a Ares e a Ilítia: guerra e juventude, respectivamente (TORRANO, 2012).

o seu heroísmo e exige disciplina, qualidades de valor eterno para a formação do Homem” (JAEGER, 2003, p. 85).

A *areté* (virtude ou excelência) só pode ser atingida com o trabalho e não com os grandes feitos. Em Hesíodo, portanto, “não se trata da *areté* guerreira da antiga nobreza, nem da *areté* da classe proprietária, baseada na riqueza, mas sim da *areté* do homem trabalhador, que tem a sua expressão numa posse de bens moderada” (JAEGER, 2003, p. 100). Para Voegelin (2009b, p. 213), a importância desse poema está não somente em estabelecer a política justa de Zeus, mas em exemplificar que a “justiça divina implica que os homens no poder são injustos e que o restabelecimento da ordem justa implica a queda dos grandes e a ascensão dos humildes”.

A vida do camponês pacífico e trabalhador é aclamada e põe-se em conformidade com a dike (VOEGELIN, 2009b). A medida vem sempre do Olimpo. É por isso que, segundo Hesíodo, devemos estar atentos sempre à boa Éris¹⁷, que estimula o indolente a labutar e gera uma competição saudável entre os vizinhos, no sentido de superarem-se uns aos outros em busca de melhoria na qualidade do trabalho. O trabalho diário nos proporciona uma vida simples e temperante; reordena nosso ser e nos faz ter desejos mais comedidos; modela nosso caráter. A riqueza, pelo contrário, estimula a licenciosidade. O caminho mais fácil. No entanto, apesar do caminho do trabalho ser difícil, seus frutos são perenes e estáveis. Escreve Hesíodo:

A ti coisas falarei, ó Perses, grande tolo!
Adquirir a miséria, mesmo que seja em abundância
é fácil; plana é a rota e perto ela reside.
Mas diante da excelência, suor puseram os deuses
imortais longa e íngreme é a via até ela,
áspera de início, mas depois que atinges o topo
fácil desde então é, embora difícil seja.
(HESÍODO, 2008, p. 45).

E continua:

Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos
e, trabalhando, muitos mais caros serão aos imortais.
O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é!
(HESÍODO, 2008, p. 45; *Erga*, 305-311).

É com o trabalho que “o homem deve ganhar o pão com o suor do seu rosto. Mas isto não é uma maldição, é uma benção. É este o preço da *areté*” (JAEGER, 2003, p. 100). De toda

¹⁷ “A única força terrena que se pode opor ao domínio da inveja e das disputas é a Éris boa, com a sua pacífica emulação no trabalho. O trabalho é, de fato, uma necessidade dura para o Homem, mas uma necessidade. E quem por meio dele provê sua modesta subsistência recebe bênçãos maiores do que aquele que cobiça injustamente os bens alheios” (JAEGER, 2003, p. 93).

forma, é bem claro que, dentro da perspectiva voegelianiana, Hesíodo é responsável por oferecer uma abertura da Ordem que entrelaça homens e deuses¹⁸. A *Teogonia* está diretamente conectada com o Mito das Raças, pois “o primeiro grupo de três raças corresponde às três gerações de deuses” (VOEGELIN, 2009b, p. 222). Há ali uma *antropogonia*¹⁹. O homem possui um enraizamento divino que o predispõe a uma vida ordenada. Sem a divindade, prevalece a desordem. A prova disso está em que, para Hesíodo, quanto mais nos afastamos da Era de Ouro, quando os homens conviviam com os deuses, mais é sentida a decadência. Para Voegelin (2009b, p. 223), “os metais do mito antropogônico parecem não ter outra função senão simbolizar a diminuição de qualidades das sucessivas raças”.

Em Hesíodo, ainda segundo Voegelin (2009b), há uma predisposição a aceitar a lei do mais forte. Ao considerarmos a fábula do gavião e do rouxinol, presente em *Os trabalhos e os dias*, em que o gavião abocanha o rouxinol, que geme de dor, e lhe diz que por ser o mais forte a sua liberdade é totalmente dependente dele. É o mais forte que se impõe, cabendo ao mais fraco aceitar essa força. Essa *hybris* se manifestará nos príncipes que governam. Cabe a eles fazer o que bem entendem, diferentemente do homem pobre, que é subjugado por suas consequências. É por isso que Voegelin (2009b, p. 233) diz que “Hesíodo extrapola a vida da alma e alcança o tecido circundante da ordem”. Caso esses príncipes sejam desmedidos, seus atos chegarão, cedo ou tarde, a Zeus, que os punirá pela má conduta, restabelecendo a ordem de governo. Essa punição, no entanto, não será pessoal, mas social. Para Voegelin, “a comunidade como um todo sofrerá a punição de Zeus”, e, mais adiante, reafirma: “O apocalipse se torna realidade histórica quando a tensão apocalíptica da alma é premida e a desolação da aniquilação paira sobre uma sociedade” (VOEGELIN, 2009b, p. 234; 237).

É possível enxergar uma estrutura única, em bloco, no que diz respeito à concepção de deuses, sociedade e homem. Apesar de tratar da alma do sujeito, essa alma hesiódica está submetida a uma estrutura de governo que, por conseguinte, submete-se a um arranjo de leis cósmicas e/ou divinas. A boa vida de um povo depende da boa vida de um governante que

¹⁸ De acordo com Hughes (2019, p. 101), “assim que a questão acerca do fundamento começa a suspeitar da ‘não-existência’, do nada radical da ultimidade divina, ela pode se preocupar criticamente em identificar uma fonte divina última da qual todas as coisas derivam, inferindo, a partir dos eventos narrados pelos mitos cosmológicos, uma série de causas, terminando em um deus mais elevado, ou primeiro princípio de origem. A *Teogonia* (ca. 700 a.C), do poeta grego Hesíodo, é um relato desse tipo, uma especulação que claramente reflete a operação da razão crítica, mas uma razão que ainda não é crítica da própria imagística mítica”.

¹⁹ Segundo Voegelin (2010, p. 117), “o logos hesiódico das Idades do Mundo, então, é primariamente uma antropogonia, mas também reflete sobre fases de história política e civilizacional, tais como as idades dos heróis homéricos e de seus deploráveis sucessores, ou sobre as idades do bronze miceniana e do ferro dórica”.

segue as leis dos deuses. É a partir da ruptura com o mito que vemos essa relação mudar e tornar-se mais complexa.

METAXIA E DIFERENCIAÇÃO

Se em Homero e Hesíodo temos uma realidade estruturada em um bloco único e indiferenciado, o surgimento da filosofia fará com que surja o que Voegelin denominou *diferenciação*. A ordem imanente será distinta da ordem transcendente, sendo aquela dependente desta. Esse processo é complexo e longo, pois se inicia com os pré-socráticos e se desenrola por toda a tradição filosófica (com ou sem distorções). Portanto, antes de iniciarmos a explicação de como isso ocorreu, devemos examinar o significado dos conceitos de *metaxia* e *diferenciação*.

O surgimento da filosofia proporciona um novo salto no Ser, que, por sua vez, desencadeia a diferenciação da realidade entre imanente e transcendente. Cabe ressaltar que essa diferenciação não é exclusiva dos gregos, visto que os judeus também a exerceram. Desse modo, temos dois tipos de diferenciação: a *noética/antropológica* e a *profética/soteriológica*²⁰. Como nos esclarece Henrique de Lima Vaz (1999, p. 298), a razão dos filósofos é

uma razão da própria Razão [...] em face de todos os campos da realidade abertos ao sujeito racional — Natureza, Sociedade, Crenças, Costumes, Técnicas —, dotada de um irresistível poder de assimilação, originando o imenso processo de “racionalização” (no sentido da razão demonstrativa ou da “diferenciação noética” da consciência) da realidade, que constitui o dinamismo mais poderoso da civilização do Ocidente.

Podemos representar a abertura da consciência como uma subida (*anábasis*) da nossa razão finita em direção ao Transcendente (VAZ, 1999). O ser humano é um ser partícipe de duas realidades. A existência humana é justamente aquilo que Platão denominou *Intermediário*

²⁰ Esta passagem de Ellis Sandoz (2010, p. 158) é muito esclarecedora: “O descobrimento da verdade transcendental é a façanha dos homens espiritualmente talentosos que através da história ligaram a existência humana ao último grau de realidade. Como sacerdotes, profetas, filósofos e santos, suas iluminações formaram pluralisticamente a substância da existência humana quando ela se desenvolveu historicamente”. A respeito disso, Voegelin (2010, p. 61, grifo nosso) explica: “Quando no processo revelatório o deus oculto por trás dos deuses intracósmicos permite a si mesmo tornar-se manifesto em experiências visionárias e auditivas, ou no ‘som de gentil tranquilidade’ ou na sondagem meditativa daquela que busca, e assim ser conhecido contra o fundo de sua incognoscibilidade, o ser humano que responde à presença torna-se consciente de sua resposta como um ato de participação na realidade divina. **Ele descobre o algo em sua humanidade que é o lugar e o sensório da presença divina; e ele encontra palavras como psique, ou pneuma, ou nous para simbolizar o algo**”.

ou *Metaxia*²¹. É uma ascensão da consciência que, em movimentos dialéticos e tensionais, descende à imanência numa tentativa de compreender o sentido e as causas últimas que sustentam esta realidade. O processo de simbolização é a tentativa de traduzir uma realidade que ultrapassa, mas, ainda assim, participa desta. Voegelin (2019b, p. 81) afirma que “os símbolos não são conceitos referentes a objetos que existem no tempo e no espaço, mas transmissores de uma verdade acerca de uma realidade não existente”²².

De acordo com Voegelin (2008), a filosofia não poderia ser outra coisa senão um eterno esforço de resgate multidimensional da realidade por meio da consciência, que se move para todas as direções, em vez de seguir uma linearidade histórica²³. Em *A era ecumênica*, Voegelin (2010, p. 58) afirma que a “humanidade não é, de modo algum, uma sociedade concreta”, visto que a sua existência é uma tensão rumo à realidade divina em que “os eventos hierofânicos engendraram o conhecimento da existência do ser humano no Intermediário divino-humano, na *Metaxia* de Platão, bem como os símbolos de linguagem articulando o conhecimento”. Sendo assim, as experiências do homem apontam para uma realização fora do tempo (VOEGELIN, 2010).

Corroborando Voegelin, Glenn Hughes (2019, p. 89) assevera que “na consciência a iluminação de uma dimensão finita do significado está sempre acompanhada e contextualizada por uma dimensão de significado sentida ou entendida como última ou imperecível”²⁴. Os seres humanos são impelidos a encontrar um fundamento último²⁵, uma causa final, para a multiplicidade e efemeridade dos fenômenos. Seria um erro, explica Sandoz (2010), tratar a dimensão física do homem como a sua totalidade, desconsiderando a mente e o espírito. Desse

²¹ Historicamente, segundo Hughes (2019, p. 92), “a consciência que havia se descoberto como um algo divino-humano, um tipo de realidade intermediário ou do entremeio, que tentou indicar sua própria natureza através de símbolos que incluíam o termo israelita e cristão *pneuma* (tradução grega do hebraico *ruach*), significado o ‘espírito’ que é tanto humano quanto divino; o símbolo platônico-aristotélico *nous*, significado o ‘intelecto’ que é tanto humano quanto divino; a formulação upanishádica Atman-Brâman, em que o verdadeiro ‘eu’ do indivíduo é identificado com o misterioso fundamento de todo o ser; e finalmente, menos famoso, o termo *metaxy*, de Platão, significando o ‘intermediário’ da realidade espiritual ‘a meio caminho entre deus e o homem’, em que aquele que busca a verdade se move a meio caminho entre o conhecimento e a ignorância”

²² Continua Voegelin (2019, p. 82) mais à frente: “Os símbolos, no sentido de uma palavra falada ou escrita, é verdade, são deixados como traços no mundo da percepção sensível, mas seu significado só pode ser entendido se eles evocarem, e, pela evocação, reconstituírem no ouvinte ou leitor a realidade engendrador. Os símbolos existem no mundo, mas a verdade deles pertence à experiência que, por seus meios, articula-se a si mesma”.

²³ Tudo isso é muito bem explicado em *A era ecumênica*, quarto volume de *Ordem e história*. (VOEGELIN, 2010).

²⁴ Hughes (1993) afirma que há uma terceira dimensão da consciência, segundo Voegelin, que evoca o Além por meio de uma intencionalidade e iluminação, que, por sua vez, se distancia reflexivamente do eu para, assim, se tornar suficientemente reconhecido, explorado e articulado, assimilando as outras duas dimensões, que são as de que Platão tinha conhecimento: uma que é a forma cognitiva e lógica de apreensão da realidade, e outra que é o processo analógico-compreensivo do mito, que é obscuro e misterioso.

²⁵ Eis aqui um dos significados da afirmação de Aristóteles (*Metafísica*, 980a) de que todo ser humano, por natureza, tende ao saber.

modo, “ser humano é estar ciente e ser arrastado numa tensão rumo àquela transcendência divina (não-finita e atemporal, perfeita em bondade, conhecimento e amor) da qual julgamos participar” (HUGHES, 2019, p. 158).

Portanto, ao se afastarem das formas cosmológicas e compactas²⁶, os filósofos inauguram a diferenciação entre duas dimensões reais — que são distintas, vale ressaltar²⁷, mas complementares. O homem deixa de ser reduzido à realidade imanente, como se acontecesse uma espécie de contração, em que o mundo passaria a ser completamente abnegado ou exaltado. No caso dessa negação, estaríamos inseridos num universo gnóstico nos moldes antigos, que rejeita por completo a existência humana e a própria realidade da qual participa (JONAS, 2005). No que se refere ao gnosticismo moderno, aconteceria justamente o contrário: a possibilidade de transfiguração da imanência criaria uma expectativa de melhoramento ou aperfeiçoamento baseado no mito do progresso. Para Voegelin (2010, p. 341),

a revolta moderna é tão intimamente um desenvolvimento do “cristianismo” contra o qual está em revolta que seria ininteligível se não pudesse ser entendida como a deformação dos eventos teofânicos em que a dinâmica da transfiguração foi revelada a Jesus e aos apóstolos.

Existem graus de diferenciações que devem ser levados em consideração. As duas mais radicais em que Voegelin (2010, p. 359) foca, como já dissemos, são as provenientes da transcendência judaica e grega:

Apenas nos casos de Israel e da Hélade a forma cosmológica foi tão radicalmente rompida pelo salto no ser, isto é, pelas teofanias espiritual e noética, que abriu caminho para os novos simbolismos da revelação e da filosofia. Em torno das ilhas de Israel e da Hélade se estende o mar de outras sociedades com sua rica multiplicidade de aproximações e formas intermediárias, de tentativas de ruptura e compromissos.

²⁶ Lima Vaz explica muito bem esse direcionamento: “Com efeito, tal como Voegelin a descreve ao longo de toda a sua obra, trata-se de uma experiência de transgressão no sentido da ruptura em direção ao ‘alto’ (usando a inevitável metáfora espacial) do compacto simbolismo cósmico que assegurava a representação da ordem para as grandes civilizações até os começos do primeiro milênio a.C. Na verdade, parece lícito afirmar que a experiência da transcendência — pois dela se trata — na nitidez com que irrompe no tempo-eixo, já se preparava ao longo daquela que foi chamada a ‘aventura intelectual do homem antigo’” (VAZ, 1992, p. 448).

²⁷ “Sem um entendimento das experiências que ‘diferenciam’ a realidade una do cosmos em duas esferas conceituais de imanência e transcendência, é impossível entender o próprio surgimento da consciência profundamente histórica a partir da consciência cosmológica, isto é, o surgimento de um senso que a história humana envolve um ‘movimento transfigurador’ desdobrando-se em constante relação com um fundamento transcendente do significado” (HUGHES, 2019, p. 128).

A primeira é estabelecida sobre as diferenciações pneumáticas — que possuem um enraizamento tanto no grego *pneuma* e quanto no sentido hebraico de *ruach* (espírito) —, que “referem-se às experiências e descobertas espirituais da tradição profética estendendo-se dos primórdios hebraicos aos desenvolvimentos cristãos” (HUGHES, 2019, p. 100). A segunda é assentada no conceito de razão (*nous*), e sua busca pela origem divina (*arché*) perpassa toda a tradição filosófica²⁸, com mais ênfase, segundo Voegelin (2009), nos pré-socráticos Parmênides, Heráclito, Xenófanés, assim como em Platão e Aristóteles — não sendo exagerado incluir aqui também o próprio Hesíodo, como uma “protofilosofia”. Para Sandoz (2010, p. 159), “ao concentrar-se nos filósofos, Voegelin mostra como a ascensão da filosofia clássica por causa da experiência noética de pensadores helênicos criou a nova interpretação de realidade em termos da alma bem-ordenada”. Essa alma que possui um *nous* limitado que tenta atingir o *nous* ilimitado, divino (HUGHES, 2004).

A *metaxia* é a condição na qual se encontra a existência humana. Esse entremeio perfaz a sua realidade. A *metaxia* “da existência humana, então, é sumariamente o intermediário do encontro humano-divino, onde a busca de uma pessoa pelo fundamento do significado se reúne à origem transcendente” (HUGHES, 2019, p. 158). É pelo esforço da consciência que o homem tentará compreender aquilo que transcende tudo o mais²⁹. A história, portanto, como expõe Hughes (2019, p. 93), “pode ser descrita como um drama em desenvolvimento das revelações divinas e seu impacto na vida humana”, uma espécie de “narrativa em desenvolvimento da presença divina que dá forma à atividade humana no mundo”. Observa Voegelin (2010, p. 59) que a “história não é um jorro de seres humanos e suas ações no tempo, mas o processo de participação humana num fluxo de presença divina que possui direção escatológica”, e confessa, logo em seguida, na mesma passagem: “Tive que concluir que o processo da história,

²⁸ Explica Voegelin (2009d, p. 392): “A filosofia não é um acontecimento indiferente que em algum ponto emerge na corrente do tempo apenas para submergir nela de novo, mas um acontecimento de relevância específica para a história à medida que através do acontecimento da filosofia, a história é elevada à consciência como a apresentação do ser eterno no tempo. Um conhecimento que até então tinha sido encaixado na experiência compacta do cosmos e em sua expressão pelo mito torna-se diferenciado no nascimento da experiência da transcendência [...] e se expressa precisamente em conceitos filosóficos”.

²⁹ Na explicação de Hughes (2004, p. 26, tradução nossa), “a *metaxia* da consciência de Voegelin é uma tensão da existência em que o desejo pelo sentido, tendo ou não conhecimento disso, anseia e caminha em direção a uma participação cada vez mais ampla e aprofundada na tentativa de compreensão da origem de todo significado — a divindade transcendente da qual participa”. No original: *Voegelin’s metaxy of consciousness is a tension of existence in which the desire for meaning, whether one knows it or not, longs for and normatively moves toward fuller participation in, and deepening understanding of, the source of all meaning — the transcendent divinity in which it participates.*

e o tipo de ordem que nele se pode discernir, não é uma narrativa a ser contada do princípio a seu final feliz ou infeliz; é um mistério em processo de revelação”.

O ser humano, para Voegelin, não recebe e muito menos participa de uma realidade fechada e completa. A consciência, “com sua capacidade de ampliar o entendimento e a auto-orientação, não é algo que percebe os objetos por meio dos sentidos externos, mas uma tensão que se estrutura pelo desejo de conhecer” (HUGHES, 2004, p. 25, tradução nossa)³⁰. O drama da história se desenvolve dentro de uma realidade imanente que se conecta com a transcendente, sem nada que a predetermine, como pressupunham as teorias comtianas, marxistas ou hegelianas (VOEGELIN, 2010). A descoberta de que o homem é um ser que está no Entremeio, ou seja, que a sua existência é a *metaxia*, no Ocidente, foram os

filósofos gregos quem primeiro cuidadosamente articularam a peculiar estrutura da orientação-transcendente da consciência, da alma (psyche) que é informada pelo intelecto (nous), o qual é a faculdade que atinge a inteligibilidade, delibera e guia as ações em uma relação com aquilo que é o padrão imperecível e transcendente (HUGHES, 2004, p. 26, tradução nossa).³¹

CONCLUSÃO

Desse modo, o processo histórico não pode ser falseado e muito menos adaptado aos interesses subjetivos. Ele tem de ser compreendido a partir de uma busca aberta e livre pela verdade que se manifesta em diversas estruturas, sendo elas mais ou menos completas.

Homero e Hesíodo representam a forma poética que é compacta, e que será superada e/ou assimilada pela forma diferenciada da filosofia pré e pós-socrática. Em Eric Voegelin, as explicações homéricas e hesiódicas são de suma importância porque introduzem dilemas que exigem um esforço cada vez maior de compreensão, fazendo, assim, desaguar nas formas diferenciadas de entendimento. Em meio a essas diferenciações, a expressão poética sempre se fará presente, sendo Platão o maior exemplo disso. No entanto, a partir da filosofia platônica, os mitos serão cada vez mais racionalizados e expressarão novas realidades. Talvez esse processo se mantenha no Ocidente como um todo, em que a literatura, na sua mais vasta acepção, passe a absorver problemas de cunho até metafísicos.

³⁰ No original: “Consciousness, with its capacity for growing understanding and self-guidance, is not a thing like objects perceived by the external senses, but a tension of awareness structured by its desire to know”.

³¹ No original: “it was the Greek philosopher who first carefully articulated the structural peculiarities of transcendence-oriented consciousness, of the soul (psyche) informed by intellect (nous) as a faculty that grasps intelligibilities, deliberates, and guides action in relation to a non-perishing, transcendent ground and standard.”

REFERÊNCIAS

- BUSSANICH, John. Eric Voegelin's philosophy of myth. **The European Legacy**, University of New Mexico, v. 12, n. 2, 187-198, 2007.
- CRIPPA, Adolpho. **Mito e cultura**. São Paulo: Editora Convívio, 1975.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- HERÓDOTO. **História**: o relato clássico da guerra entre gregos e persas. São Paulo: Ediouro, 2001.
- HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- HESÍODO. **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- HUGHES, Glenn. Eric Voegelin and Christianity. **The Intercollegiate Review**, Indiana, p. 24-34, fall/winter 2004.
- HUGHES, Glenn. **Transcendência e história**. Curitiba: Editora Danúbio, 2019.
- JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JONAS, Hans. **The gnostic religion**: the message of the alien God and the beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 2005.
- KÉRENYI, Karl. **A mitologia dos gregos**: a história dos deuses e dos homens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. v. 1.
- MARTINS, Richard P. Introdução. In: HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- OTTO, Walter Friedrich. **Teofania**: O espírito da religião dos gregos antigos. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha (org.) **Hélade**: antologia da cultura. Porto: ASA Editores, 2003.
- RAMOS, Néstor Alejandro. **El fundamento del orden em Voegelin**: una comparación con San Agustín y Santo Tomás. Mar del Plata: Universidad FASTA, 2010.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1993. v. 1.
- SANDOZ, Ellis. **A revolução voegeliniana**: uma introdução biográfica. São Paulo: É Realizações, 2010.
- SNELL, Bruno. **A descoberta do espírito**. Lisboa: Edições 70, 2003.

TORRANO, Jaa. Os mitos: comentários. In: HESÍODO. **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 2012.

VAZ, Henrique C. de Lima. Metafísica e fé cristã: uma leitura da “Fides et ratio”. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, 1992.

VOEGELIN, Eric. **Fé e filosofia política**: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin (1934–1964). São Paulo: É Realizações, 2017.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História** (vol. II): O mundo da pólis. São Paulo: Loyola, 2009.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história** (vol. IV): a era ecumênica. São Paulo: Loyola, 2010.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história** (vol. V): em busca da ordem. São Paulo: Loyola, 2010b.

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