

VOEGELIN E O NACIONAL-SOCIALISMO

“As religiões políticas” (Ed. Vega, 2002) de Voegelin apareceu originalmente em 1938, e trata-se da última obra publicada na Europa pelo autor, então professor na Universidade de Viena e naturalizado austríaco, na Europa. O título, por abrangente que seja, remetia directamente para o nacional-socialismo. É para dilucidação do fenómeno nazi que o ensaio de Voegelin se dirige, passando por muitos temas que seriam, posteriormente à emigração para os Estados Unidos, a imagem de marca do autor na *magnum opus* “Order and History”. É o lugar do nacional-socialismo neste pequeno texto – a propósito da sua edição portuguesa – com referência a outras interpretações de tal ideologia, que será analisado, e não tanto – apesar de se referir outros textos do autor – a sua posição no *corpus* voegeliano.

I

Logo no início do texto, trata-se de “interpretar os movimentos do nosso tempo não apenas como políticos mas também, e sobretudo, como religiosos” (p. 23), inclusive aqueles que “se querem hostis à religião e ateus” (p. 25), ou seja, Voegelin propõe uma estratégia da suspeita relativamente às auto-interpretações dos fenómenos políticos puramente seculares, que se escora em dois pressupostos, a saber, o Estado não esgota o político, tal como a Igreja não esgota o religioso, e, em segundo lugar, a situação do homem não é passível de se esgotar na imanência.

Estas duas âncoras do texto relacionam-se intimamente entre si. Se a figura do Estado esgotasse o político, isso implicaria a imanen-
tização do homem, o que por sua vez apagaria a

existência da vida individual e colectiva enquanto *problema*, e seria a própria noção de Estado, enquanto ordem normativa totalizadora – nas palavras de Voegelin, o *ens realissimum* – a instituir, que perderia o sentido da sua *pretensão*. Dito positivamente: na medida em que o Estado se alcandora a uma posição soberana, originária e absoluta, reconhece, ainda que implicitamente e com má consciência, que não é originário, reconhece a descontinuidade entre a ordem humana e a ordem da natureza, o que acarreta necessariamente que o homem dê para a transcendência – por problemática que seja uma tal janela. Assim sendo, o Estado apresenta-se como uma usurpação da transcendência constitutiva do homem, porque este perde

“uma parte da realidade na sua vivência própria, o Estado restitui-lha e afirma-se como o único real verdadeiro, do qual emana um fluxo de realidade para os homens e os faz reviver de maneira englobante, como as partes de uma realidade sobre-humana. Penetrámos aqui no coração de uma experiência religiosa, e as nossas palavras descrevem um processo místico.” (p. 27).

O próprio Estado dá notícia, negativamente, do político e do religioso. É assim que Voegelin pode postular a existência de uma “necessidade metafísica”, sem a considerar de um ponto de vista extra-histórico e como algo em si dado de antemão, mas sim a partir da condição de possibilidade da posição oposta. Munido da universalidade do religioso, Voegelin pode então distinguir a sua forma positiva – as “religiões supra-mundanas” – e uma forma negativa – as “religiões intramundanas”; aquelas “encontram o *Realissimum* no fundamento do mundo”, ao passo que estas “encontram o divino em elementos parciais do mundo” (p. 31) ou, para usar um dito de Max Scheler, o relativista é sempre o absolutista do relativo.

Interessa, contudo, notar que não se trata apenas de modos diferentes de considerar o religioso, algo como uma mera tipologia a-histórica, porquanto as diferentes concepções do religioso dão-se na história, tal significa que é necessário levar em linha de conta sedimentação histórica. Embora Voegelin não chame a atenção para o facto, inere à análise da religião egípcia (cap. 2, pp. 33-42) a existência de uma evolução religiosa. Por outras palavras, as religiões intramundanas representariam originariamente um estágio inferior do desenvolvimento religioso, visto que aceitavam ainda a diversidade irreduzível das religiões, no caso em apreço uma religião política e uma religião popular. E mesmo antes, Voegelin associa o monoteísmo a uma forma superior de religião, a única, aliás, onde o conceito da divindade assume o seu rosto verdadeiro.

“O grande número de possibilidades elementares e a infinitude das possibilidades historicamente concretas que se revelam aqui ligam-se às tentativas do conhecimento de si, com todos os seus malentendidos e dilaceramentos para tender em direcção a uma plenitude inesgotável de experiências, com as suas racionalizações e formações de sistemas. (...) Um máximo de acolhimento da realidade encontra-se ligada com um máximo de racionalidade na ordem e no encadeamento, e encontra-se coroada pela transfiguração dogmática da experiência espiritual e religiosa numa ideia de Deus (...) A outro, só foi dado o prazer de olhares áridos sobre a realidade, talvez mesmo um único: sobre a natureza, um grande homem, um povo, a humanidade – o que ele tenha visto tornar-se-á para ele em *Realissimum*, o ser mais verdadeiro, que se eleva ao lugar de Deus e lhe esconde, assim, todo o resto – nomeadamente, e sobretudo, o próprio Deus.” (pp. 29-30).

É justamente este caminho para o monoteísmo como verdadeira figura da divindade que Voegelin analisa a propósito do Egipto. Trata-se aí de mostrar como, através de várias peripécias políticas e sociais, se constitui a figura mais próxima do monoteísmo, *Aton*. Esta concepção, contudo, não é

ainda a de um Deus universalista, dado que mantém uma relação exclusiva com o rei e permanece, por isso, na esfera de uma religião política, “não é um redentor de homens” (p. 39). Tudo o que existe, a criação, relaciona-se a Deus única e exclusivamente através do seu filho, ou seja, não há uma relação de cada um a esse fundamento central que é o núcleo das religiões supra-mundanas. Por outras palavras, o mundo humano, para encontrar uma relação com o seu fundamento, tem de ser desencantado. A desdivinização radical do rei-filho de Deus é a condição de possibilidade de um Deus redentor e de uma nova *ordo* que reencante o mundo por igual, ainda que diferenciadamente. Sucede aqui o mesmo que já se apontou nas pretensões do Estado a ser um poder originário. Uma tal religião política apoiada na continuidade de sagrado ao rei só é possível num “sistema politeísta, no qual os outros elementos da essência do homem podiam desenvolver a sua própria religião a par da religião política.” (p. 42). A religião política ou incorre nas mesmas aporias da pretensão do Estado a ser um poder originário ou se desenvolve ao lado de outras compreensões religiosas, não produzindo por isso o sistema, a racionalização do verdadeiro monoteísmo.

Além da religião imperial, que concentra no rei o divino, existe outra forma politeísta que, ao contrário daquela, impregna toda a comunidade. Trata-se da “comunidade tribal-estadista” (p. 47). Mas, neste caso, não está em causa a pluralidade de valores (deuses) no seio de uma mesma comunidade, mas a compreensão de cada comunidade como radicalmente diferente de qualquer outra, ou seja, a unidade sagrada que a comunidade representa exaure o elemento divino. Tal significa a incomensurabilidade de cada compreensão do divino que é assim particularizado e privatizado, já que se exprime numa única unidade comunitária e se liga apenas aos elementos dessa mesma comunidade – as comunidades são mónadas sem portas nem janelas, desprovidas do ponto de vista da *passagem*, da monadologia.

A consequência, em ambos os casos, consiste na desigualdade natural dos homens, ou seja, a diferenciação recusa-se a ver uma comunidade englobante dos diferentes grupos humanos (sociais, étnicos, linguísticos, etc.), o que é diferente não tem uma comunidade essencial conosco, a diferença entre grupos equivale a um diferença entre espécies naturais¹. O monoteísmo implicaria, segundo Voegelin, uma imediatidade com Deus. A hierarquia já não é natural, de espécies, mas sim funcional, ainda que a diferenciação possa ser vista como irreduzível, já não exclui nenhum indivíduo de uma relação ao sagrado.

II

A partir deste adquirido, Voegelin vai analisar as formas que a passagem da substância sagrada, o *pneuma*, o *logos*, assume, assim que a transcendentalização do fundamento do mundo está completa. O objectivo é mostrar como essas formas são vulneráveis à traição e correm o risco de se mostrarem rebeldes à sua função transmissora. De tal forma que os modos da transcendência se dar podem acabar por anulá-la, mercê de várias causas. O problema da causalidade da mudança religiosa será abordado mais à frente. Por agora retenha-se o *putsch* dos meios contra os fins, num processo cuja descrição ecoa as *démarches* de Adorno e Horkheimer na “*Dialektik der Aufklärung*” ou as de Heidegger nas suas análises do esquecimento do Ser que equivale à

¹ Cf. Legros, R., *O advento da democracia*, Instituto Piaget, 2001.

técnica como consumação da metafísica. As figuras que mediam a transcendência – hierarquia, *ecclesia*, temporal/espiritual e apocalipse – sofrem um processo de erosão no qual se arrogam o princípio que supostamente representavam – “intramundanizam-se” mesmo em sede cristã. O ponto máximo do processo é atingido com a unificação de Estado e Igreja, na ideia de *commonwealth* de Hobbes. Enquanto a Idade Média, pese embora todas as formas degeneradas de mediação, mantinha uma abertura ao universalismo da Revelação, na modernidade, o Estado-nação, em virtude da máxima *eius regio cuius religio*, é sinónimo de um tribalismo imperial: tribalismo porque todas as *commonwealth* – contra o *Sacrum Imperium* – são distintas enquanto Estados soberanos e imperial porque é novamente o soberano o mediador divino; somente na vida íntima, isto é, não política, “se conservou um resto da personalidade imediata do homem para Deus” (p. 64). Neste estado de coisas, o ponto de vista monadológico está salvaguardado no facto de a religião cristã dever ser comum a todas as *commonwealth*. A leitura histórica tácita de Voegelin consiste numa ascensão das compreensões religiosas até ao estágio do monoteísmo universalista e a queda subsequente no particularismo, cuja *apex* é o nacional-socialismo. A questão, a que já se aludiu mais acima a propósito da evolução religiosa, versa sobre o estatuto do ponto de chegada.

A descrição histórica de Voegelin afigura-se neutra no que diz respeito ao problema da legitimidade das várias formas de compreensão religiosa. Mas, o simples facto de Voegelin considerar o monoteísmo como uma forma superior de compreensão religiosa significa que as formas anteriores são condenadas como formas que ainda não atingiram o *optimum* da compreensão religiosa, por isso, condenam-se a si próprias. A sua legitimação só pode ser interina, à medida que se desenvolvem formas superiores de compreensão, leia-se formas mais próximas do monoteísmo, esboroam-se os alicerces da normatividade de uma tal forma. Qualquer modificação infligida a essa compreensão não altera a sua realidade, por ser ignorado o modo de ser do homem nem por isso este deixa de ser real e permanente². Assim, o conhecimento, a “descoberta” do que é o homem implica a sua “desmundanização”³, o seu não estar em casa em parte nenhuma, visto que não tem o seu fundamento em si. O facto de se ser sempre precedido exprime-se, ao nível *noético*, na filosofia clássica, e ao nível *pneumático*, na religião revelada. Ambos são modos de excluir da esfera imediata o fundamento do humano, colocam fora do tempo o mundo do homem, o seu objecto electivo. Por outras palavras, retiram-lhe a possibilidade de se salvar a si mesmo, como pretendem os apocalipses e os gnosticismos ideológicos modernos⁴, situando o *eschaton* no tempo; seriam os justos representantes da apologia do Estado, na medida em que postulam um estágio final alcançável de uma vez por todas, o qual realizaria – no tempo – o humano como tal. Para um tal conhecimento da exterioridade *radical* e não apenas *diferida* do fundamento do homem, Voegelin usa o termo diferenciação, em contraponto à experiência compacta. Não se trata, portanto, de uma diferenciação dentro do mundo, do homogéneo ao heterogéneo, à maneira de Spencer, mas antes de uma diferenciação entre mundo/homem e o seu fundamento.

Ora, tal concepção levanta a dificuldade de determinar qual é o motor de uma tal diferenciação, já que, sendo esta radical, não está dependente da história como acumulação e desenvolvimento

² “Man remains man in full reality, even when he loses reason and spirit as those parts of reality that help him to order his existence; he does not cease to be a man.” Voegelin, *Hitler and the Germans*, Collected Works vol. 31, p. 108.

³ Perceptível no facto de o homem se poder ver *sub specie mortis* e o juízo que assim pode fazer sobre a sua conduta. Voegelin retoma com frequência na sua obra posterior os mitos do Além em Platão como uma modo de conhecimento da desmundanização.

⁴ “(...) civilizational activity became amystical work of self-salvation.” Voegelin, E. *New science of Politics*, CW vol. 5, p. 193.

intramundano; não está sujeita a uma causalidade circunscrita, dado que se trata de uma “descoberta”. O problema é o da distância de cada cultura a um tal centro de sentido. Como todas as sociedades estão presentes a Deus⁵, enquanto fundamento indisponível, não se pode atribuir maior poder de compreensão, entenda-se diferenciação, a um determinado estágio histórico do que a outro. E, no entanto, Voegelin fá-lo, como se existissem mónadas – parte total – cujo conteúdo *coincidissem* – já que *ipso facto* não se pode colocar a questão de uma maior aproximação – com a verdade, ainda que esta seja pensada sob a forma de doura ignorância⁶, como se verá mais à frente. Esta dificuldade entrosa-se com outra, a saber, como é que uma diferenciação que atingiu o estado quimicamente puro pode decair? O problema é tanto mais agudo quanto a forma mundana, a sociedade, onde tal descoberta se dá – como já se apontou acima – trai a sua tarefa. Para uma tal explicação, Voegelin usa uma antropologia que não aplica à consideração do subdesenvolvimento religioso. Com bons motivos. Somente depois de saber o que o homem é se pode explicar a sua cegueira relativamente a si próprio. O que, por seu turno, suspende o alargamento dessa explicação ao estágio religioso anterior, facto que só agudiza o problema do historicismo aqui presente.

Coloca-se então o problema de saber como se legitimam as formas posteriores de compreensão religiosa, se não podem esquecer o monoteísmo nem reclamar uma legitimação mais elevada. Ora, Voegelin vai mostrar que se dá um deslizamento da transcendência. Deus continua uno, isto é, não se dá uma regressão pura e simples, mas torna-se imanente. A ciência é a base da imanência unificada, já não o politeísmo antigo, tribal ou imperial. Com a ciência moderna dá-se o ponto de viragem. A ciência naturaliza o ponto de vista exterior ao mundo e, apoiando-se nas relações de causalidade, transforma tudo em representação: “O mundo como conteúdo afastou o mundo como existência” (p. 68), com o corolário óbvio de que apenas ela própria constitui o fundamento dessa representação. A ciência torna-se ciência do homem, no duplo sentido do genitivo. A redução científica, contudo, não consegue reduzir a problematidade da existência, como já Nietzsche mostrara em “O nascimento da tragédia”. O lado oculto da ciência, que constitui também o seu aguilhão, é a existência irredutível:

“Os homens podem, assim, deixar desenvolver o sentido do mundo até que o próprio mundo e Deus desapareçam para eles, mas não podem escapar à problemática da sua existência. Esta sobrevive em cada alma individual e quando o próprio Deus se torna invisível para o mundo, são os sentidos deste mundo que se tornam divinos (...)” (p. 69).

A divinização da humanidade constitui ainda uma forma mista entre a transcendência bem compreendida e a sua dissolução numa ciência descritiva na terceira pessoa, onde se corta todos os laços com a existência, uma técnica auto-poiética. Nesta leitura, haveria duas fases da modernidade. A primeira ingénua quanto aos fins da ciência – considerados ainda os mesmos da transcendência – tratar-se-ia apenas da absorção da fé pelo saber, relativamente ao mesmo objecto: a redenção dos homens, com a não pequena diferença de fazer baixar o céu à terra: “O reino final

⁵ “Against this linear conception of the present, which has existed only since the eighteenth century in this form as a thoroughly ideological notion, there is that other meaning of the present, in which the present is always related to the existence of man in his presence (*Präsenz*) under God. Insofar as – while existing and acting in immanent time – man exists under God, he has presence. And the meaning of the past and the future will become generally interpretable only when starting out from this presence.” CW vol 31, p. 71.

⁶ “Uncertainty is the very essence of Christianity.”, Voegelin, E. *New science of Politics*, CW vol. 5, p. 187.

já não é uma comunidade transcendente do espírito, mas o estado terreno de uma humanidade acabada". (p. 69). Num segundo momento da modernidade, o crédito moral histórico – no fundo mercadoria contrabandeada do exterior para o interior da ciência – apresenta-se esgotado. A réstia de universalismo contida na noção de Humanidade é estilhaçada pela própria ciência, que a denuncia como sendo composta por interesses. Aparentemente, o mundo estaria inteiramente desencantado; sobraria apenas a administração das coisas pelas próprias coisas, os sentidos do mundo deixam de ser divinos. Se a ciência dominasse o fundo de que brota, conseguiria erradicar a problematidade da existência humana. Como não o consegue, ao máximo de desdivinização do mundo sucede uma redivinização espúria.

"No seguimento das diferentes decomposições instigadas por esta crítica ideológica, poder-se-ia supor que se prepara um retorno a imagens mais sólidas do mundo – mas é então que se produz a coisa mais estranha: a posição da religiosidade intramundana é tão forte, que os seus apocalipses não se desagregam sob o ataque da crítica científica e é o próprio conceito de verdade que se encontra radicalmente transformado." (p. 71)

Nesta passagem, é necessário não tomar à letra duas afirmações. Por um lado, a ideia de que seria de esperar um retorno a imagens do mundo mais sólidas. Com efeito, para tal, seria necessário desautorizar a ciência moderna, quando a própria decomposição instigada pela crítica ideológica assenta em premissas científicas. Por outras palavras, esse pretendo retorno far-se-ia ao abrigo de condições que o tornariam supérfluo. Por outro lado, considerar "estranha" aquilo que é a permanência da religiosidade, já referida mais acima, é contraditório com tudo o que Voegelin afirma no texto. Deve-se antes compreender estas duas asserções como preparando a passagem final ao ponto de chegada, representado pelo nacional-socialismo. A desmitificação da ciência pela própria ciência conduz a um estado de coisas que não pode revogar o processo que o tem como resultado, mas simultaneamente não pode permanecer surdo à religiosidade.

Por isso, se até ao momento, Voegelin usara exclusivamente o termo "religião" e neste ponto de viragem lança mão da categoria "mito". Deste modo, o ponto de chegada diverge fundamentalmente do início, assim como a religião diverge do mito; enquanto aquela se encontra legitimada numa espécie de subdesenvolvimento, o mito representa um estágio sobredesenvolvido. O renascimento da revelação intramundana é conscientemente programado:

"Em vez do Apocalipse ingénuo salienta-se, doravante, o apocalipse consciente, em vez do sistema que se define sobre bases racionais e teóricas, nacionais e económicas ou sociológicas, salienta-se agora o 'mito'; o mito é criado conscientemente para unir afectivamente as massas e para as meter em estados de alerta e de redenção que serão politicamente eficazes" (p. 72).

Assim, a ciência moderna, ao entrar em curto-circuito, não tem como consequência, como queria Nietzsche, o renascimento da sabedoria trágica. A modernidade não seria ultrapassada pelo regresso ao trágico, mas seria antes superada por um neo-barbarismo, que constitui um desmentido radical da auto-suficiência moderna de base científica. O saber que absorveu a fé possibilita, no fim do processo, uma fé que absorve o saber, sendo que o conteúdo de ambos os pólos não passa incólume através das peripécias históricas. Esta fé de segunda ordem é resultado da perda de normatividade da primeira às mãos da ciência, mas quando esta perde também a sua normatividade adventícia, porquanto era mero reflexo especular da fé de primeira ordem, então não resta nenhuma esfera onde

a religiosidade tenha a sua sede. Neste sentido, Voegelin concordaria com a leitura religiosa do nacional-socialismo de Romano Guardini⁷. O teólogo católico refere aí que os acontecimentos políticos que ocorreram na Alemanha lançam luz sobre a situação religiosa-espiritual da pós-modernidade, assumindo que a modernidade se anulou a si própria. Por outras palavras, o mito consciente é indício da falência da modernidade, isto é, anuncia uma situação sem fé nem saber. A *duplex veritas* dissolve-se numa *veritas nulla*. Esta seria a verdade de que o nacional-socialismo seria arauto.

III

O nacional-socialismo, enquanto mito, mostra-se como executor testamentário da modernidade, tal como esta o fora da Idade Média. Importa ver como é que uma situação definida pela ausência de fé e de saber – “(...) o mito não se pode legitimar através de uma revelação extramundana e não se pode resistir à crítica científica (...)” (p.72) – detém a possibilidade de uma religiosidade fundamental, como definida por Voegelin. Por outras palavras, como é possível o mito? A resposta consiste na análise do nacional-socialismo a partir da noção de verdade orgânica tal como formulada pelo ideólogo nazi Alfred Rosenberg. Trata-se de ter por verdadeiro apenas o que pode favorecer uma comunidade intramundana – que Voegelin ainda refere como nacional, uma categoria que o nazismo deixou para trás, já que, como salientou H. Arendt, é necessário tomar a sério a pretensão dos dirigentes totalitários de considerarem “o país onde acontece apoderarem-se do poder somente como o quartel-general de um movimento internacional a caminho da conquista do mundo”⁸. É a raça que estabelece essa comunidade. Mas, enquanto conceito meramente científico, a raça não tem qualquer poder vinculativo, para o adquirir tem de ser *formada* a partir de conteúdos culturais e históricos⁹ – acção para a qual Nietzsche usa a plástica expressão de peneirar a experiência¹⁰. Dito de outro modo, a construção de uma simbólica, isto é, “um conjunto de formas sensíveis nas quais a experiência intramundana e a vivência transcendente se fundem numa unidade perceptível”, está orientada pragmaticamente¹¹, visa o efeito de meter as massas “em estado de alerta e de redenção que serão politicamente eficazes” (p. 72). No seio da comunidade, o princípio do espírito do povo, da alma da raça, é directamente acessível ao *Führer*, este é o elo de ligação com as potências ctónicas do *Boden*, a raiz que leva a seiva, o *Blut*, aos indivíduos:

“(...) o *Führer* é o único portador da vontade do povo. Na doutrina do plebiscito, a ideia de que o voto seria um acto de vontade é categoricamente recusada. O plebiscito deverá reforçar e mostrar ao resto do mundo o acordo entre a vontade objectiva do povo, incarnado pelo *Führer*, e a convicção subjectiva dos membros do povo;

⁷ Guardini, R., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1946.

⁸ Arendt, H. *The origins of totalitarianism*, Meridian Books, 1958, p. 411.

⁹ Para uma análise desta contradição, cf. Frank, M. *Gott im Exil – Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, FaM, pp. 105-130. Voegelin afiora igualmente a questão a propósito da suposta presença do darwinismo social no nazismo em CW vol. 31, p. 146.

¹⁰ Cf. Nietzsche, F. *O Anticristo*, Relógio d'Água, Lisboa, 2000, p. 92.

¹¹ Elaborar premeditadamente o mito significa que o seu criador usa conscientemente os meios disponibilizados pela ciência e simultaneamente a “vivência transcendente”, ou seja, que assume uma posição de exterioridade relativamente a ambos; situa-se, pois, numa terra de ninguém. A *unio mystica* seria então só para os outros. Voegelin não analisa o problema, mas, se se seguir a análise de Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy em *Le mythe nazi*, L'Aube, 1991, pp. 54-57, a criação do mito seria gerada pelo próprio mito. Por outras palavras, trata-se ainda de estar ao serviço (justificar a impossibilidade de justificação), mas de uma forma subtilizada.

o plebiscito é uma profissão de fé a favor do *Führer* e não a manifestação de uma vontade própria. É por esta razão que, se o plebiscito não confirmar a vontade do *Führer*, este não tem de recuar perante a vontade do povo, uma vez que a recusa não é a vontade objectiva do povo mas somente a expressão de uma subjectividade arbitrária. Segundo esta construção, a simbólica aproxima-se fortemente do modelo egípcio; é somente ao *Führer* que Deus fala e o povo conhece a sua vontade unicamente através da mediação do *Führer* (pp. 77-78).

Neste sentido, qualquer posição que se reivindique da subjectividade, quer seja na forma positiva de “estar a favor”, quer seja na forma negativa de “estar contra”; é subversiva: a subjectividade é o mal, a arbitrariedade consiste em subtrair-se ao destino, à raça; e por isso todo o destino é colectivo, tal como a raça engloba por definição uma pluralidade de indivíduos, e neste sentido, a subjectividade enquanto liberdade deve ser amarrada ao veículo da sua raça, ao seu corpo. Voegelin encontra-se aqui com a interpretação de Levinas, publicada quatro anos antes, e de Guardini cuja primeira elaboração data de 1935. Para o primeiro o corpo, no biologismo, torna-se o coração da vida espiritual e deixa de ser um *objecto*, o que pressuporia sempre uma subjectividade. A essência do homem já não é a liberdade, mas antes tomar consciência de se estar rebitado ao corpo, é aceitar esse agrilhoamento. É perceptível que ao pôr em jogo uma aceitação, Levinas está a pressupor a impossibilidade de erradicar a liberdade, isto é, a subjectividade mantém-se na medida em que se está a anular. É esta a única forma de escapar ao peso da ameaça da liberdade e do cepticismo que aquela traz consigo enquanto “*possibilité fondamentale*”¹², em particular, quando o cepticismo perde o seu carácter sério e se torna jogo com qualquer posição. Tal como na crítica de Hegel à ironia romântica, Levinas assume que no jogo que se afirma soberno, isto é, substancial, perante todas as verdades, a subjectividade frui-se a si própria. A diferença é que já não é permitida à sociedade de agora a boa consciência em tal jogo; a personalidade que se tornava “interessante” nos românticos, e permitia uma escapatória da ausência de liberdade política na Alemanha, assente numa estratégia de auto-esteticização, já não se sente valorizada neste jogo; pelo contrário, ressent-se como degradada na carência de qualquer seriedade. Daí que entreveja numa seriedade absoluta o modo de escapar à sua degradação insubstancial. A identificação com o corpo, com a raça, é um desvio que, deixando de ser considerado desvio num acto de má fé subjectiva, permite recuperar a seriedade através de um encontro com a imediatidade originária, “une promesse de sincérité et d’authenticité”¹³.

Guardini, por seu turno, vê no biologismo a redução do humano à vida e desta à natureza, o qual encerra o indivíduo num todo cuja característica mais saliente é considerar esse indivíduo como desprovido de qualquer substancialidade. A sua única dignidade consiste em ser um ponto de passagem para a renovação da vida, para a consumação do eterno retorno do nascimento e morte. Por outras palavras, o indivíduo não vive, a vida é que vive nele. A salvação prometida no seio dos ritmos naturais é uma salvação ela mesma natural, pois assegura a continuidade da própria natureza. Toda a actividade cultural é submetida aos ditames da natureza, ou seja, completa, aperfeiçoa a natureza, daí a política de selecção e de eugénia. A salvação por Cristo consiste na destituição do fundo do mundo em troca da criação por amor, ou seja, de um poder anónimo e irresponsável por um poder pessoal e que solicita uma resposta de cada qual. Mas, tal como para Voegelin, há aqui um antes e depois. Enquanto antes da Revelação, o salvador intramundano

¹² Levinas, E *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, Rivages Poche, p. 20.

¹³ Ibidem, p. 21.

representa uma forma inferior da verdadeira salvação, depois da vinda de Cristo, o regresso a formas religiosas anteriores assume a forma de uma negação de Cristo. O *commercium* com a transcendência mantém-se ainda que sob a forma da negação: o nazismo tem de ser assim uma prefiguração do Anticristo. O neo-paganismo, ao contrário do paganismo ingénuo, já não pode ser um modo de nostalgia pela verdadeira salvação¹⁴, não se trata, portanto, de um regresso a uma forma pura de paganismo, mas sim a uma forma “*abgefallen*”¹⁵. Daí que toda a actividade cultural que não suponha uma concordância com a natureza – juízo pessoal, responsabilidade antes a própria consciência, convicções intelectuais, etc. – tenha de ser denunciadas como corrupção judaica. Deus não pode ser um Deus pessoal e criador. A piedade da relação pessoal com Deus tem de ser substituída pela dissolução na colectividade natural: o povo racial¹⁶.

Assim sendo, o mito é a estrutura intelectual que justifica a impossibilidade de qualquer justificação, isto é, do próprio exercício da razão¹⁷. Daí que importe menos o conteúdo do mito do que a sua estrutura, e a sua estrutura terá sempre de ser a da raça. Por isso, a ciência racial nacional-socialista nunca alcançou unanimidade de conteúdo¹⁸, o que no fim de contas é irrelevante. O *princípio raça* é o que verdadeiramente não pode ser posto em causa, dado que, nesta medida, é sempre algo de recebido, de *já dado* e, como tal, não subjectivo. Deste modo, reifica-se, renaturaliza-se a história, já que o novo *Reich* a edificar se baseia no que existe *por natureza*, isto é, desde sempre. A acção subjectiva vê-se assim desvinculada do seu sentido próprio, para passar a ser um suposto reencontrar do *já dado*: o fim é a origem, parodicamente. No seio desta constelação, a estrutura de aceitação da raça, sendo independente de qualquer conteúdo desta, tem de encontrar o seu critério noutro elemento, a fim de se estabelecer um denominador comum que compatibilize a pluralidade individual – dado que, sem conteúdo racial definido e sem estalão de uniformização, os indivíduos tornar-se-iam incomensuráveis, e toda e qualquer comunidade seria impossível. Esse elemento é o *Führer*, o resíduo da liberdade subjectiva que se revoga a si própria. Uma espécie de Barão de Münchhausen invertido: puxa-se pelos cabelos da liberdade para a obediência necessária, do ser para o não-ser. O *Führer* é investido de todos os poderes numinosos, a fim de poder substituir intramundaneamente os predicados superlativos de Deus que lhe são justamente atribuídos sob o modo da ignorância: é onipotente sem que se conheça o conteúdo do seu poder, omnisciente sem que se conheça o conteúdo da sua sabedoria, de modo que a incerteza, logo a tensão, permaneça. A ausência de conteúdo preciso ao nível da raça é suprido pelo *Führer* que anuncia e incorpora o mito¹⁹. Conteúdo do mito é todo aquele que o *leader of men* enunciar.

A identificação de todos com o *Führer* deve ser tão automática como a deste com a alma da raça; não é ele que fala, mas sim a alma da raça através dele, assim como não é o indivíduo que fala, mas sim o *Führer* através dele. Daí a responsabilidade total do *Führer* pelos seus subordinados. A subjectividade manifesta-se no erro, que é, para a objectividade da lei do movimento, uma fraude,

¹⁴ Guardini, *Op. Cit.*, p.25.

¹⁵ Ibidem, p. 43.

¹⁶ Ibidem, p. 39.

¹⁷ Isso manifesta-se com clareza na ausência de um livro canónico do nacional-socialismo, nem sequer o “*Mein Kampf*” de Hitler assumiu esse papel. O importante é a ritualização (leia-se obediência) da palavra e não o seu significado. Cf. Mosse, G.L. *The nationalization of the masses – political symbolism and mass movements in germany from the napoleonic wars through the Third Reich*, Meridian Book, NY, 1977 p. 9-10.

¹⁸ Sobre a ciência racial nazi cf. Conte & Essner, *A demanda da raça – uma antropologia do nazismo*, Instituto Piaget, Lisboa, 1998.

¹⁹ Guardini, R. *Op. Cit.* p. 39.

uma impostura²⁰. A verdadeira vontade tem de ser uma vontade de não ter vontade e que, em simultâneo, não confesse a si mesma a desonestidade de uma tal encenação. É uma vontade de ser instrumento, de ser consumido, de se despersonalizar, tal como Nietzsche o expôs em “O Anticristo” e Hannah Arendt o repetiu no capítulo “Ideologia e Terror” da sua obra dedicada às origens do totalitarismo. Para Voegelin, o mecanismo está claro e inclui a comunidade com o princípio vital através da violência:

“(...) no gesto, o gesto pernicioso e destrutivo, aquele que o comete atinge-se a si próprio até à extinção do seu próprio desejo e ao esgotamento da sua vontade; o gesto puro, sem objectivo, o encarnçamento sobre si e a dilaceração da sua própria carne, são actos místicos de dissolução de si próprio e de comunhão com o mundo até ao êxtase na embriaguez do sangue (...)” (p. 81).

Convém matizar a arbitrariedade deste gesto. O gesto só ganha pureza porque haverá sempre um inimigo a vencer, para assim poder haver qualquer coisa como uma provação, uma fruição de si no gesto. Tal significa que o processo de produção de vítimas é contínuo. Uma paragem no terror é o cessar do sentir-se a si próprio como puro, isto é, como estando a obedecer, como não tendo vontade própria. Como H. Arendt sublinha, no totalitarismo, o Terror não possui uma função, não visa uma finalidade, o Terror é a sua maneira de *ser*. Na análise de Levinas esse gesto é um gesto de *expansão*²¹, ou seja, do modo que a verdade biológico-racial assume. Esta não persuade, não convence através de argumentos, através do exercício da razão, não igualiza o pólo subjectivo. Ao invés, conquista ideologicamente e, estando a ideologia dependente do corpo, conquista biologicamente, entenda-se assassinando. Todo aquele que pensa de modo diferente é diferente e, em última análise, é excluído da esfera do humano. O assassinio é apenas a ratificação física da “projectão pática” como a designaram Adorno e Horkheimer. O nacional-socialismo seria assim o activar dos *meios* da ciência – que na sua forma extrema descreve tudo mas não permite *compreender* nada – para a construção de ordens, que, sendo subjectivas, têm de passar por objectivas; seria a mobilização total desses meios numa construção mítica, já que se tornaram desvinculados de qualquer significado, que supostamente se construiria por si.

IV

A interpretação de Voegelin do nacional-socialismo, bem como as interpretações de base religiosa, como as de Levinas e Guardini, compreendem o fenómeno à luz de estruturas extramundanas: o monoteísmo como horizonte inultrapassável da experiência religiosa em Voegelin, a liberdade perante o mundo em Levinas, o salvador pessoal em Guardini. Mas, todas estas estruturas tem um nascimento preciso no tempo, cuja validade, porém, ultrapassa não só as condições do seu aparecimento como também permitem avaliar a história passada e futura. As aporias historicistas daí resultantes são por demais evidentes. No caso de Voegelin – para quem, recorde-se, a história não tem *eidos* porque não está acabada²² – nada poderia indicar que a

²⁰ Cf. Arendt, H. *Op. Cit.*, p. 375.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

²² Cf. Voegelin, E. *New science of Politics*, CW vol. 5, p. 185.

diferenciação atingida nas religiões reveladas ou na filosofia grega seriam a última palavra. A incerteza é demasiado rapidamente ultrapassada através, usando a fórmula de Adorno sobre Hegel, de uma identidade da identidade e da não-identidade. Mas, desse modo, a ideologia nacional-socialista é explicada como sendo possível, em princípio, em qualquer tempo e em qualquer lugar, é também, a par do cepticismo, uma "*possibilité fondamentale*". A explicação da actualização dessa possibilidade fundamental, contudo, é imputada directamente a Deus, levantando a questão da teodiceia – o que é outro modo de confessar a ignorância e simultaneamente de negar uma especificidade dos acontecimentos históricos: todos estão à mesma distância de Deus (Voegelin e Guardini). O caso de Levinas afigura-se diferente, já que o cepticismo agudiza-se nas sociedades modernas, onde supostamente há uma perda do seu "verdadeiro ideal de liberdade" e uma aceitação de "formas degeneradas" desse ideal. Sem uma tentativa de explicar em que consiste um tal misterioso processo de degeneração, contudo, também não se explica a actualização daquela possibilidade fundamental, além de que a análise de Levinas ratifica tacitamente a visão nazi da sociedade moderna. Assim, nas três interpretações, o problema desagua na constatação da existência do mal. Não por acaso Voegelin refere-se ao Diabo e Guardini ao Anticristo. Mas contra um tal adversário, quem pode lutar? Uma tal interpretação diabólica de Hitler namora perigosamente com a desresponsabilização dos intervenientes activos e a justificação da impotência de qualquer acto de resistência. Um resultado tanto mais pobre e trágico, nos antípodas do que visavam tais autores, quanto os três sofreram com as perseguições nazis e construíram as suas interpretações para compreender o que assim os apanhou.