

**A ORDEM DO PROGRESSO: A
IMANENTIZAÇÃO DO ESCHATON EM
JOAQUIM DE FIORE E SUA INFLUÊNCIA
NAS MODERNAS IDEOLOGIAS
PROGRESSISTAS DA HISTÓRIA**
THE ORDER OF PROGRESS: IMMANENCY OF
ESCHATON IN JOAQUIM DE FIORE AND ITS
INFLUENCE ON MODERN PROGRESSIVE
IDEOLOGIES OF HISTORY

Wilson Franck Junior*

Resumo: Objetivando compreender as ideologias que conformaram os regimes totalitários do século XX, o autor investiga a origem da ideia de progresso da história, especialmente para expor um tipo de racionalidade que está no cerne das ideologias progressistas, cujo elemento comum é a hipóstase do fim da história como um evento espiritual imanente ao processo histórico. Para tanto, observa na imanentização escatológica de Joaquim de Fiore uma das mais importantes manifestações da ideia de progresso na história, expondo sua influência nas ideologias modernas.

Palavras-chave: Progresso em ideia de história. Ideologias progressistas. Gnosticismo em Joaquim de Fiore.

Abstract: Aiming to understand the ideologies that shaped the totalitarian regimes of the twentieth century, the author investigates the origin of the idea of progress of history, especially to expose a type of rationality that is at the core of progressive ideologies, whose common element is the end hypostasis of history as a spiritual event immanent to the historical process. For this, he observes in the eschatological immanency of Joaquim de Fiore one of the most important manifestations of the idea of progress in history, exposing its influence in modern ideologies.

Keywords: Progress in idea of history. Progressive ideologies. Gnosticism in Joaquim de Fiore.

* Mestre e doutor em Ciências Criminais pela PUC-RS. E-mail: wilsonfranckjunior@gmail.com

1 Introdução

Se há tema sobre o qual a intelectualidade contemporânea tem se debruçado, ele é o da violência política. Esse é o tema exposto, por exemplo, no ensaio intitulado *Contra lo políticamente correcto* (MATE, 2006), de autoria do filósofo Reyes Mate, que retoma a discussão acerca da barbárie produzida pelas filosofias progressistas da história, especialmente sobre violência perpetrada no século XX, contexto no qual o holocausto judeu aparece, sem dúvida, como um dos mais terríveis efeitos da política do progresso.

Trata-se, evidentemente, de atrocidades cuja magnitude impõe ao espírito filosófico a busca por suas causas, assim como provoca o desejo de sua erradicação. Nesse sentido, Reyes Mate, alinhando-se à ideia benjaminiana de que o presente histórico está construído sobre o cadáver das vítimas sacrificadas no altar do progresso, convida os leitores a uma oportuna reflexão sobre a violência política e a ideia de progresso na história, propondo ainda um provocativo desafio intelectual, somente superado pelo duplo gesto compreensivo do esquecimento e da rememoração.

É que, de um lado, a racionalidade moderna deve ser esquecida, nos diz o filósofo madrileno, pois ela é barbárie. Para além das necessidades históricas, é preciso uma lição de história à humanidade, mas uma lição que não passe pela grande obra mestra do período moderno: a filosofia da história de Hegel. A razão é singela: o otimismo, ao menos o otimismo ingênuo, implica a cegueira do tratamento mendaz acerca dos custos para a implantação do fim. Por isso, o otimismo trata a excepcionalidade como mal menor, preço não desejado e meramente provisório em vista de um glorioso fim que redundará, cedo ou tarde, em melhorias para toda a humanidade. Assim procedendo, o *centro* (do poder) enterra as vítimas no cemitério do progresso, de modo que os oprimidos custeiam o progresso dos vencedores. É impreterível, pois, frear o curso progressista da história (MATE, 2006, p. 13), assim como empreender um “resgate mnemônico” das vítimas do progresso, conclui Reyes Mate.

Se assim é, isto é, se a marcha do progresso não pode ser trilhada sem que, pelo caminho, restem pisoteadas vítimas inauditas, esquecidas nos degraus que levam ao fim redentor, então, antes de se propor soluções, é fundamental ainda insistir no correto diagnóstico do problema, para que os erros não se repitam, ou que ao menos para que o espírito filosófico possa encontrar um refúgio na corrente desordem do progresso.

Sabe-se que não é incomum que os carrascos invoquem constantemente uma condição de vítima frente às suas vítimas, seja em razão da nacionalidade, da etnia, da classe, da raça etc. O mal deve ser exterminado para que reine o bem, apregoam aqueles que acreditam poder livrar-se de uma ameaça que consideram, antes de tudo, um perigo à soberania, à etnia, à classe, à raça etc. É comum, desse modo, que os genocídios apresentem um sintoma muito característico de inversão moral. Essa pneumopatologia está na base do totalitarismo e é praticamente indistinguível de uma desordem de tipo noética, caracterizada pela substituição, na consciência, da (primeira) realidade da experiência pela (segunda) realidade da metástase do processo histórico.

A alienação da realidade pela força da *fé metastática* é o elemento que torna possível apreender a unidade do fenômeno em questão. Deve-se investigá-la desde esse seu elemento

comum, pois parece óbvio que as ideologias do progresso necessitam da produção de uma imagem de futuro a ser concretizada. Por isso, se a evocação de ordem fornece sentido à ideia de progresso, sendo esta inconcebível sem a existência prévia de um fim em vista do qual se possa medir o avanço ou o recuo da realidade imediata em relação à ideia (de ordem), então, ao invés de propor soluções, este artigo pretende contribuir, de um modo geral e muito singelo, para a compreensão do problema da violência.

O recorte teórico e metodológico adotado neste estudo é aquele próprio das ideias políticas. Com efeito, trata-se precipuamente de rastrear a ideia de ordem que está na base das filosofias políticas progressistas da história, expondo sua unidade interna. Nesse sentido, é claro que bem poderiam ser objetos desta investigação, em sentido genealógico, os movimentos de imanentização escatológicos que remontam aos primórdios do cristianismo – como o movimento messiânico judaico e as seitas gnósticas e heréticas que conviveram desde sempre com a Igreja. Convém, entretanto, delimitar com melhor precisão o objeto, primando mais pela qualidade do que pela quantidade dos dados da realidade colhidos para demonstrar a hipótese.

Assim, considerando que a antiga simbolização do fim imanente da história foi rearticulada de um modo muito especial, ainda na idade média, por Joaquim de Fiore, e que somente com ela e a partir dela a noção imanentista do *eschaton* adquiriu uma sistematização sofisticada, influenciando não apenas a sua geração, mas também as de épocas vindouras, então assumimos como ponto de partida (para o propósito de nosso estudo da ideologia progressista) a ideia de que a simbolização de Joaquim de Fiore deve ser investigada cientificamente.

Quem foi Joaquim de Fiore, quais foram as suas ideias e qual a sua influência na história do Ocidente é a questão que, a partir de agora, nos ocuparemos.

2 O misterioso abade Joaquim de Fiore, de “espírito profético” (Dante)

O abade Joaquim de Fiore foi um monge cisterciense do século XII. Sua vida é envolta de muitos mistérios. Para alguns, era um santo e profeta. Para outros, um herege gnóstico. Figura controversa, a mesma Igreja que lhe concedeu permissão para que escrevesse suas ideias também as julgou, em parte, heréticas. Foi venerado como beato, apesar de nunca ter sido formalmente beatificado. Há poucas informações acerca de sua vida. Sabe-se que se retirou da Ordem de Cister para fundar uma ordem de monges beneditinos no Mosteiro de San Giovanni in Fiore, na Calábria; angariou fama de profeta e também de grande exegeta, o que talvez tenha contribuído para que seus escritos tivessem uma imensa repercussão na história do Ocidente.

Mas em que consistia a especulação joaquimita? Joaquim rompeu com a tradição agostiniana da sociedade cristã ao aplicar o símbolo da Trindade ao curso da história. Em sua especulação, a história da humanidade teve três períodos, correspondentes às três pessoas da Trindade. As três eras foram compreendidas como incrementos inteligíveis de realização espiritual, possuindo uma estrutura interna progressiva. O primeiro período, obviamente, corresponde à *era* do Pai. Com o surgimento de Cristo teve início a *era* do Filho, que somente findaria com o advento do terceiro e derradeiro período, a ordem do Espírito Santo (VOEGELIN, 1979, p. 87).

Como explica Eric Voegelin, a concepção de Fiore insere-se num tipo de especulação simbólica que teve seu ápice, durante o período cristão, no simbolismo e sistematização elaborados,

sobretudo, por Santo Agostinho. A *spiritualis intelligentia*, como era chamada, baseava-se numa compreensão espiritual segundo a qual o objeto inteligido, no caso o próprio mundo, era submetido ou subsumido a determinados princípios sagrados, como a Trindade e outros símbolos ou esquemas (VOEGELIN, 1979, p. 87).

Fiel ao método, Joaquim expõe o que seria a autorrevelação da Trindade na história. Como tal, a história, em primeiro lugar, se desdobra trinitariamente na vida do leigo; depois na vida de contemplação ativa do sacerdote; e, por fim, como terceiro e último desdobramento, ela se manifestaria na vida de contemplação espiritual perfeita do monge. Não se trata, porém, de uma simples exposição. As *eras* possuíam estruturas internas comparáveis e duração passível de cálculo. Da comparação entre as estruturas concluía-se que cada *era* tinha início com uma trindade de figuras proeminentes, sendo dois precursores sucedidos pelo líder da própria era. Dos cálculos sobre a duração, inferia-se que a *era do Filho* terminaria no ano de 1260. O líder da primeira *era* foi Abraão, o da segunda, Cristo, e, predizia Joaquim que, por volta de 1260, apareceria o Dux e Babylone, o líder da terceira e derradeira época, que duraria até o juízo final (VOEGELIN, 1979, p. 87).

Ao que tudo indica, o *Calavrese abate Giovachino* era de uma imaginação muito fértil. Ele chegou a redigir uma espécie de constituição para uma futura sociedade cristã universal, que ele esperava emergir na terceira e derradeira idade do Espírito. Combinando uma estrutura simbólica altamente complexa com instruções concretas e pragmáticas para a vida social futura, o Messias coletivo de Joaquim evoca a imagem de uma sociedade estritamente hierárquica, organizada a partir de uma espécie de mérito espiritual.¹

Longe de se buscar Jerusalém fisicamente, como nas cruzadas, para Joaquim a cidade do futuro seria a *emulação* da Jerusalém celestial (RIEDL, 2012, p. 60). Com efeito, a *civitas Dei* deixa de ser uma comunidade mística para se tornar uma concreta e visível Igreja. Inclusive, pelo que se verifica de suas obras, a cidade teria os moldes de uma fundação monástica, já que previa instruções sobre agricultura e pecuária. Caberia à estrutura administrativa pragmática instruir sobre vestuário e jejum, bem como sobre a elaboração econômica de regulamentos. As pessoas, por sua vez, seriam ranqueadas de acordo com sua *spiritualis intelligentia*: os monges ocupariam os postos mais elevados, levando a vida de pura contemplação; os padres ocupariam o posto intermediário, e seriam necessários para a celebração dos sacramentos, em razão dos leigos; por fim, os leigos seriam responsáveis pela atividade econômica. Joaquim até imaginou as construções da cidade futura, que teriam o formato de Cruz (RIEDL, 2012, p. 61).

Segundo Voegelin, a nova escatologia introduzida por Joaquim afetou decisivamente a política moderna. As sociedades ocidentais passaram a interpretar o significado de sua existência com base na estrutura concebida por Joaquim. Contudo, antes de analisarmos os efeitos da

¹ O chamado *Liber Figurarum* contém um conjunto de desenhos simbólicos atribuídos aos primeiros seguidores de Joaquim de Fiore. É possível afirmar, com certa segurança, que eles foram criados a partir de rascunhos originais do próprio abade de Fiore. Uma das gravuras, intitulada *a dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum ad instar supernae Jerusalem* (“A constituição da nova ordem da terceira idade de acordo com a imagem da Jerusalém celeste”), pode, em conjunto com demais textos do abade, dar uma ideia de como ele imaginava a sociedade futura. Sobre o assunto, confira Riedl (2012, p. 58). Essas impressionantes gravuras, além de outras importantes informações, podem ser encontradas no *Centro Internazionale di Studi Gioachimiti* (L’ALBERO..., 2002).

especulação joaquimita da história, convém cotejá-la com a filosofia cristã da história prevalecente na época de sua concepção: a especulação agostiniana. Para Santo Agostinho, a história não se movia mais em ciclos, como entendiam Platão e Aristóteles, mas possuía um fim: o triunfo sobrenatural da Igreja. Indo além do messianismo Judaico em sentido estrito, a concepção cristã de época havia avançado, pois, até a compreensão do fim como uma realização transcendental. Assim, vê-se claramente que santo Agostinho distinguia perfeitamente a dimensão profana da história (ascensão e queda dos impérios) da dimensão sagrada: a história sagrada culminaria no surgimento de Cristo e no estabelecimento da Igreja. Por isso, somente a história transcendental - que abrange a peregrinação terrena na Igreja - se move rumo à realização escatológica. A história profana, por sua vez, não tem igual direção, pois consiste na espera do fim. A forma presente é, pois, a de um *saeculum senescens*, de um época que envelhece (RIEDL, 2012, p. 57 et seq.).

Essa concepção de História torna-se secundária na modernidade. O processo de substituição da teoria tradicional de Agostinho inicia, contudo, ainda no século XII, com Joaquim e seus seguidores. A época do abade foi marcada por perturbações políticas, militares e religiosas. Entretanto, a civilização ocidental estava também em franco desenvolvimento. Talvez por isso não aceitassem mais tão facilmente, em relação à esfera mundana da existência, o derrotismo ou o pessimismo agostiniano (VOEGELIN, 1979, p. 87). Devemos lembrar que, diferentemente de Joaquim, Agostinho escreveu em um período de plena decadência, com a respectiva queda do Império Romano. Assim como na época de Paulo, o período era fértil à efervescência de especulações apocalípticas, especulações essas que a ortodoxia católica sempre recusou.

Diferentemente da história tradicional (da época), a concepção de Joaquim inovou ao dotar o curso imanente da história de um significado que não existia na concepção agostiniana (VOEGELIN, 2012, p. 145 et seq.). Para tanto, utilizou-se daquilo que tinha à disposição, decretando que o significado transcendental da história (Agostinho) deveria inscrever-se em um curso imanente. Por essa razão, o porvir de uma Nova Era ainda se traduzia por uma noção religiosamente conexa ao cristianismo. Embora essencialmente diversa dos cânones, era inegavelmente baseada em uma irrupção de tipo espiritual. Paulatinamente, contudo, se degeneraria em uma ideia de realização radical, cuja erupção seria compreendida de forma absolutamente imanente. Tornou-se, por fim, anticristã, em um longo processo que pode ser caracterizado, em linhas gerais, como a transição do “humanismo ao iluminismo”².

Nesse sentido, somente na fase de “secularização” (Século XVIII) é que, de fato, o significado da história tornou-se um fenômeno absolutamente intramundano e progressivo, sem qualquer possibilidade de irrupções transcendentais (VOEGELIN, 1979, p. 87). Convém, por isso, analisarmos a influência da obra de Joaquim na posterior conformação ideológica do Ocidente.

Muito se escreveu sobre o assunto, e parece hoje indiscutível entre os especialistas falar em uma *posteridade espiritual* de Joaquim de Fiore, como já dissera Henri de Lubac. Traçar brevemente o campo desta influência religiosa e política nos ajudará a compreender seus desdobramentos nas ideologias modernas.

² Um estudo sobre o sentido da história em variações imanentes e transcendentais pode ser encontrado em Löwith (1991).

Primeiro, temos que ter em vista que as obras do Abade Calabrês tiveram um grande impacto em sua época. Suscitaram sentimentos e opiniões ambíguas. Sua própria figura era controversa: a fama de profeta, santo e ortodoxo contrastava com a de herético, subversivo e heterodoxo. Com era de se esperar, suas obras causaram furor entre os seus irmãos de hábito: Joaquim fora recebido com hostilidade em seu próprio ambiente monástico. Ao que parece, os monges o recriminavam por haver se perdido em falsas profecias e vãs genealogias místico-alegóricas. Apesar disso, Joaquim conseguiu renovar sua *licentia scribend*, dada pela primeira vez pelo Papa Lucio III e reiterada por Urbano III. Trata-se de um fato inusitado, pois cabia a seus próprios superiores, na ordem cisterciense, fazê-lo. Possivelmente eles também não aceitavam as especulações de Joaquim. Investigada, sua obra foi, posteriormente, condenada de modo oficial. A primeira delas ocorreu no Concílio de Latrão IV (1215). Posteriormente, a Comissão de Anagni de 1255 avaliou as principais obras do abade e reprovou os temas relativos à questão trinitária e as relacionadas ao *Evangelho eterno*, à nova ordem, ao fim da Igreja e dos sacramentos, bem como aos referentes ao anticristo e à *inteligência espiritual*. A condenação seria mais tarde corroborada também por São Tomás de Aquino, que revisou as atas do Concílio de Latrão IV e aceitou a tese de que as ideias do *Calavrese abate Giovachino* recaíam sobre a herética doutrina do Triteísmo³.

Os *franciscanos espirituais*, por sua vez, viram em São Francisco o novo *Dux* profetizado pelo abade de Fiore, o que gerou um grave conflito na Ordem dos Frades Menores, que acabou se dividindo entre “conventuais” e “espirituais”. Também as heresias mais nocivas da Idade Média tiveram relação, em alguma medida, com as doutrinas joaquimitas. Além dos chamados Espirituais Franciscanos, os Pseudoapóstolos, os dolcinianos e os gibelinos e todos os movimentos milenaristas foram por ela influenciados (REEVES, 2000, p. 37 et seq.). Com o tempo, a figura do abade torna-se mais popular. Na plena renascença italiana, Dante Alighieri, ao referir-se ao espírito profético, coloca Joaquim de Fiore, em sua Divina Comédia, no Paraíso, ao lado de São Boaventura e outros santos cristãos⁴. Já o descobridor da América, Cristóvão Colombo, o citava em seus escritos.⁵ A influência na reforma também é significativa. Na Itália a obra de Joaquim fora publicada na prensa pela ordem agostiniana, a mesma a que pertencia Lutero. Em plena Guerra dos Camponeses⁶, o teólogo reformista Tomás Müntzer⁷ afirmou que o testemunho de Joaquim lhe era fundamental.

O fermento gnóstico contribuía para que a radical imanentização do eschaton ganhasse força. As guerras religiosas e o colonialismo são algumas de suas primeiras consequências modernas. Mas o empreendimento de salvação da humanidade ganharia contornos ainda mais dramáticos com o avançar da modernidade. Como ensina Eric Voegelin, uma civilização não

³ Para essas questões, vide Rossatto (2004, p. 11 et seq.). O autor defende a tese de que a doutrina de Joaquim pode ser compatível com a ortodoxia.

⁴ No canto XII do *Paradiso*: “Vê Rebanho, a brilhar vê ao meu lado O calabrés Abade Giovacchino, De espírito profético dotado” (ALIGHIERI, 2003, p. 617).

⁵ Sobre o messianismo de Colombo, conferir o estudo de Milhou (1992, p. 85-98).

⁶ A *Deutscher Bauernkrieg* foi uma revolta popular generalizada que ocorreu nos países da língua alemã na Europa Central, entre 1524-1525. A oposição da aristocracia abateu até 100 mil dos 300 mil camponeses e agricultores mal armados e mal conduzidos. Os revoltosos foram apoiados por membros do clero protestante.

⁷ Um dos primeiros teólogos alemães da era da Reforma. Era um dos líderes da revolta na Guerra dos Camponeses. Virou-se contra Lutero e apoiou a ala dos anabatistas.

pode prosperar ao mesmo tempo em que declina sem que, no paroxismo da decadência, líderes paracléticos e seitas ativistas se invistam na função de “recriação cósmica” da ordem, por meio do que se poderia chamar de a *representação existencial da sociedade na verdade gnóstica*. É o que veremos no totalitarismo.

3 Influência da especulação de Joaquim de Fiore na política moderna (Eric Voegelin)

Para Eric Voegelin, a modernidade é fruto de uma revolução gnóstica. Ele explica o ressurgimento do gnosticismo no idealismo alemão de Hegel e Schelling, no positivismo de Comte, na filosofia de Nietzsche e no materialismo histórico de Marx. No caso desses três últimos, a redenção do homem e da sociedade é ainda mais dramática: ela deve “acontecer” de forma voluntarista. Por isso, Voegelin compreende o imanentismo do liberalismo como o princípio que desemboca no comunismo.

Ora, como a fé na transcendência espiritual requer um esforço maior, a imanentização do eschaton aparece ao espírito vacilante como uma espécie de cura, obtida junto ao drama da alma em busca da salvação terrena. A gnose, por certo, não apenas libertou o homem das incertezas da fé, como também resultou na redivinização do homem e da sociedade, seja no *homem virtuoso* do Renascimento, que alcançava a imortalidade por meio de obras literárias e artísticas, seja no sucesso econômico dos puritanos ou nas contribuições de liberais e progressistas, ou mesmo de forma mais dramática no super-homem de Nietzsche e no revolucionário comunista. A sociedade moderna é, portanto, o espetáculo da autossalvação e o próprio apocalipse da civilização.

Mas de que modo a especulação de Joaquim influenciou nesse cenário? Para Voegelin, a escatologia trinitária de Joaquim de Fiore forneceu o conjunto dos símbolos que preside, até hoje, a autointerpretação da sociedade política moderna. O primeiro desses símbolos é a concepção de uma *sequência de três Eras das quais a última é o Terceiro Reino final*. Derivam dessa concepção e constituem-se algumas de suas variações: a divisão entre história antiga, medieval e moderna; as teorias de Turgot e de Comte acerca das sequências das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual autorreflexiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por fim, o simbolismo nacional-socialista do terceiro Reino (VOEGELIN, 1979, p. 87).

O segundo símbolo refere-se ao líder e teve eficácia imediata entre os franciscanos espirituais, que viram em São Francisco de Assis a concretização da profecia de Joaquim, que foi ainda reforçada, no Renascimento, pela especulação de Dante acerca do *Dux da Nova Era* espiritual. Posteriormente, observa-se o fenômeno nos *homines spiritualis* e nos *homines novi* do fim da Idade Média, do Renascimento e da Reforma, e, em boa medida, em *O Príncipe*, de Maquiavel. Na fase de secularização, ressurgem nos super-homens de Condorcet, Comte e Marx e na figura de líderes *paracléticos* de novos reinos (VOEGELIN, 1979, p. 88).

O terceiro simbolismo, que por vezes pode confundir-se com o segundo, é o do profeta da Nova Era. Joaquim encarna, obviamente, o primeiro exemplar. Conferindo validade e convicção à ideia do Terceiro Reino final, o profeta induz à crença de que o curso da história é inteligível

em sua totalidade, portanto acessível ao conhecimento humano. Tanto o profeta quanto a sua variação secularizada, i.e., o “intelectual gnóstico”, afirmam possuir tal conhecimento por meio da revelação direta ou da especulação gnóstica (VOEGELIN, 1979, p. 88).

O quarto e último símbolo é o da *irmandade de pessoas autônomas*. Em Joaquim, a descida do *espírito* transformaria os homens em membros do novo reino sem a mediação sacramental da graça: não necessitariam mais da Igreja, pois trariam consigo os dons carismáticos necessários à vida perfeita. Esse símbolo – de uma Nova Era de monges que vivem em uma comunidade dos espiritualmente perfeitos e sem necessidade de autoridade institucional – prestou-se a muitas variações. Pode-se encontrar tais variações em diferentes graus de pureza, desde as seitas medievais e renascentistas até à Igreja puritana dos santos. De um modo muito visível, ela compõe o próprio credo democrático. Já no misticismo marxista, ela está na base da ideia de advento do reino da liberdade, que coincide com o desaparecimento gradual do Estado (VOEGELIN, 1979, p. 88).

O mesmo vale para o *Dritte Reich* e para a profecia milenar de Hitler. Porém, algumas peculiaridades tornam o caso do nacional-socialismo especial, requerendo uma análise diferenciada. A estrutura do fenômeno deriva, sem dúvida, do joaquinismo transmitido na Alemanha pela ala dos anabatistas da Reforma e do cristianismo joanino de Fichte, Hegel e Schelling. Todavia, o toque nacionalista – que passa longe de uma especulação histórico-universal própria do idealismo alemão – foi acidental. Ele deriva, em parte, de não haver sido formulado por filósofos de *Escol*, mas recolhido de um panfleto do historiador e escritor alemão Moeller van den Bruck, forte influência no Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães. O autor de *Das Dritte Reich* (1923) achou conveniente utilizá-lo enquanto trabalhava na edição alemã das obras de Dostoiévski, quando encontrou a ideia russa de *Terceira Roma* (VOEGELIN, 1979, p. 88).

4 Considerações finais

A imanentização do eschaton é a herança de Joaquim de Fiore. O lado negativo dessa herança foi a rivalidade ideológica, metamorfoseada nas concepções de reino em luta. Não por acaso, a modernidade se transformou num campo de disputas gnósticas pelo paraíso na terra. Na *cosmovisão* medieval da história, precipuamente agostiniana, os homens deveriam fazer o Bem na imanência para alcançar a vida eterna na transcendência. Já na modernidade existe, por sua vez, o domínio de representações gnósticas que rivalizam entre si para concretizar o Bem na terra *a qualquer custo*.

A antiga guerra medieval, por exemplo, era formada entre os exércitos de reis e seus príncipes (unidos pelos laços de lealdade vassalar). Os servos da gleba, camponeses e mulheres não participavam dos conflitos, via de regra. Esse cenário foi transformado pela ideologia, dando lugar à guerra moderna, marcada pela participação popular nos exércitos cidadãos. Como a guerra tornou-se um empreendimento salvífico, as massas passaram a tomar partido na disputa pela representação terrestre do reino do fim da história. Naturalmente, a infecção era forte

demais para poder ser deslocada, pela guerra, sempre para o exterior, razão pela qual o drama da autossalvação ganhou também a forma de guerras civis e revoluções.

Uma lição que podemos aprender com o “problema” da imantização escatológica é a de que aquilo que veio a ser chamado de guerra ideológica funciona, pois, pela *fé metastática* na verdade existencial, pois é ela que leva, ou ajuda a levar, à ação intramundana. De fato, como podemos pensar, a partir da filosofia de Eric Voegelin, cada ideologia entende a história como um movimento para o advento do Reino, daí a necessidade de engajamento na luta pela representação existencial da sociedade. O *feitiço* gnóstico, por assim dizer, é tão mais potente quanto consiga criar a ilusão de que a sua ideologia é mais verdadeira do que as outras, que é diferente das demais, única. Como todas disputam para concretizar o fim, a identidade de objetivos pode acabar em rivalidade, e esta, por sua vez, contribui tanto para a formação de sangrentas revoluções, conflitos civis e guerras entre Estados.⁸

No quadro da crescente *libido dominandi* que acomete o homem moderno, os agentes da ação histórica, crendo-se portadores da verdade histórica, acreditam poder curar a enfermidade da sociedade, embora não possam encontrar a cura em si mesmos. Com efeito, nessa espécie de *rivalidade mimética*, cada ideologia vê na outra o adversário que precisa ser superado, um obstáculo que impede a concretização da ideia de reino na realidade intramundana. Todo agente que represente um passado imperfeito transforma-se automaticamente em obstáculo: se não se converterem à verdade gnóstica, precisam ser eliminados. Os inimigos de classe vitimados nos *gulags* soviéticos ou no *paredón* cubano, os judeus nas câmaras de gás do Terceiro Reich, os deficientes, desocupados e criminosos habituais vítimas do positivismo criminal e do fascismo são alguns exemplos desse fenômeno. Mais do que isso, são as testemunhas mudas da história gnóstica, as quais ninguém dá voz. Daí a necessidade, como defende Reyes Mate, de reescrever a história contando-a da perspectiva dessas vítimas. Trata-se de colocar em foco o outro lado da história, empreendimento bem vindo à humanidade desde que se olhe para o passado sem paixões. Na luta pela salvação da humanidade, é comum que os papéis de herói e vilão se confundam. É preciso dar voz às vítimas inocentes, às verdadeiras vítimas, se não se quiser continuar um processo que já tem custado muitas vidas. Pois, no fim das contas, as “ideias” de progresso enterram suas vítimas na história porque disputam a preferência na História. Disputar a preferência pela “verdade” do passado pode ser tão ou mais nefasto quanto disputar pela verdade do futuro.

Talvez restem apenas duas lições ao Ocidente: que o progresso seja o da abertura do espírito à busca da verdade e que esse progresso lance luz sobre a *libido dominandi* daqueles que pretendem impor sua verdade, seja sobre o passado, sobre o presente ou sobre o futuro.

Referências

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Tradução José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Atena, 2003. Disponível em: <http://noticias.universia.com.br/net/files/2017/2/14/a-divina-comedia-dante-alighieri-1489520618263.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2018.

⁸ Sobre o tema da rivalidade mimética em escala global, conferir Girard (2011). Sobre a violência mimética, conferir Girard (1972; 1978; 1982).

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.

GIRARD, René. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoît Chantre*. São Paulo: É realizações, 2011.

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*. Paris: Grasset, 1978.

L'ALBERO dei due avventi. In: CENTRO Internazionale di Studi Gioachimiti. San Giovanni in Fiore, Itália: MediaMagnus, 2002. Disponível em: <http://www.centrostudigioachimiti.it/Gioacchino/tavolaAlberodueAvventi.asp>. Acesso em: 02 fev. 2018.

LÖWITH, Karl. *O sentido da História*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

MATE, Reyes. *Contra lo políticamente correcto: política, memoria y justicia*. 1. ed. Buenos Aires: Altamira, 2006.

MILHOU, Alain. Notas sobre o messianismo de Cristóvão Colombo. *Novos Estudos Cebrap*, n. 32, v. 1, mar. 1992, p. 85-98.

REEVES, Marjorie. *The influence of prophecy in the later middle ages: a study in Joachimism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

RIEDL, Matthias. A collective messiah: Joachim of Fiore's constitution of future society. *Mirabilia Journal*, jan.-jun. 2012, p. 1676-5818.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiori: trindade e nova era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas*. v. II. São Paulo: É realizações, 2012.