



ERIC VOEGELIN E KARL JASPERS: A INTEPRETAÇÃO VOEGELIANA SOBRE A ERA AXIAL

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.212.05>

Daiane Eccel

Doutora em Filosofia pela UFSC. Professora de Filosofia da Educação (Adjunta 3) junto ao departamento de EED, na UFSC. Professora colaboradora no Programa de Pós-graduação em Filosofia/UFSC.

daianeccel@hotmail.com e daiane.eccel@ufsc.br

<https://orcid.org/0000-0002-3408-0622>

RESUMO:

Desde o século XVIII, alguns orientistas apontam para acontecimentos paralelos e semelhantes ocorridos em diferentes civilizações do mundo antigo. Apenas em 1949, no entanto, em Origem e meta da história, Karl Jaspers nomeia tal paralelismo como era axial ou período do eixo (Achenszeit). Elelege o período entre os séculos VIII e II a. C como aquele no qual irrompem acontecimentos paralelos no tempo nas regiões da Pérsia, Israel, Hélade, Índia e China. No âmbito da filosofia da história, tal tentativa se coloca contra a perspectiva de uma história linear e absolutamente ocidentalizada, como nos modelos do século XIX. Eric Voegelin, que lê a obra de Jaspers, ocupa-se também com o problema a respeito da história em seu opus magnum, Ordem e História, dividido em cinco volumes. Interessa-lhe investigar as ações dos seres-humanos e as “irrupções espirituais” no tempo como fenômenos de um tipo de ordem ou desordem. Para tanto, Voegelin se ocupa diretamente com a tese de Jaspers em parte dos volumes II e IV de Ordem e História. Ele partilha de alguns pressupostos com Jaspers, mas não aceita a tese da era axial. O objetivo deste artigo é investigar a apreciação voegeliana a respeito da tese de Karl Jaspers.

PALAVRAS-CHAVE:

Eric Voegelin. Karl Jaspers. Era Axial. Ordem e História.

ERIC VOEGELIN AND KARL JASPERS: THE VOEGELIAN INTERPRETATION OF THE AXIAL AGE

ABSTRACT:

Since the 18th century, some Orientalists have pointed to parallel events occurring at the same time in different civilizations around the world. However, it was only in 1949, with the publication of *The Origin and Goal of History*, that Karl Jaspers named such parallelism as the Axial Age (*Achsenzeit*). He designates the period between the 8th and 2nd centuries BCE as the time in which parallel events erupt in Persia, Israel, Hellas, India, and China. Within the scope of the philosophy of history, such an attempt stands against the perspective of a linear and entirely Westernized history, as seen in the 19th-century models, for example. Eric Voegelin, who engages with Jaspers' work, also addresses the problem of history in his *opus magnum*, *Order and History*, which is divided into five volumes. He is interested in investigating human actions and "spiritual eruptions" in time as phenomena of some kind of order or disorder. To this end, Voegelin directly addresses Jaspers' thesis in parts of volumes II and IV of *Order and History*. He shares some assumptions with Jaspers but does not accept the idea of the Axial Age. The goal of this article is to investigate Voegelin's assessment of Karl Jaspers' thesis.

KEYWORDS:

Eric Voegelin. Karl Jaspers. Axial Age. Order and History.

Introdução

Entre 1928 e 1929, Karl Jaspers compunha parte da camada intelectual proeminente na Universidade de Heidelberg. Eric Voegelin, que recém havia se doutorado na Universidade de Viena sob a orientação do polêmico Othmar Spann e havia sido assistente de Hans Kelsen, vai primeiro a Berlim para estudar com o especialista em estudos da Antiguidade Eduard Meyer e, depois vai rapidamente para Heidelberg justamente onde Jaspers havia se instalado como professor desde o início da década de 20. A grande influência recebida por Voegelin neste período, no entanto, não provém diretamente de Jaspers, mas de seu círculo próximo, a saber, de seu amigo, o sociólogo e economista Alfred Weber. O irmão mais jovem de Max Weber cultivava um tipo de interesse que era caro também a Voegelin: o gosto pelos estudos civilizacionais para além dos territórios europeus, tal qual o velho Max Weber. Segundo Assmann, "Voegelin se entendia como um intelectual universalista (*Universalgelehrter*), assim como Max e Alfred Weber, Eduard Meyer e Othmar Spann." (Assmann, 2018, p. 231)¹.

Karl Jaspers, por sua vez, participava da efervescência de um dos círculos intelectuais heidelberguanos impulsionado por Marianne e Max Weber. Este último exerceu forte influência sobre a

¹As traduções das citações são de minha responsabilidade.

filosofia de Jaspers desde suas tentativas iniciais de fundar uma psicologia compreensiva até seus interesses sobre estudos além mar². Seu conceito de era axial e suas considerações sobre filosofia da história sistematizados em *Origem e meta da história*, de 1949, publicado, portanto, quase 30 anos após o falecimento de Weber é, ao menos parcialmente, a concretização de tais interesses somados à situação histórica da década de 40 do século passado³. É precisamente neste ponto que surge um debate entre Jaspers e Voegelin que deve ser explorado neste artigo⁴. Para tanto, porém, incursões no entendimento de Voegelin sobre a história serão essenciais ao longo do artigo. Conceitos como ordem e salto no ser serão necessariamente explorados.

A influência recebida por Voegelin da parte de Jaspers é mais indireta e pontual: é indireta porque Voegelin não estudou com Jaspers, tal qual outros intelectuais do período que mais tarde imigraram para os Estados Unidos, como é o caso de Hannah Arendt, e não houve uma profícua troca de ideias entre ambos, como houve entre Jaspers e Heidegger durante o período que antecedeu a ascensão do nacional-socialismo. É pontual porque o conceito de era axial chega até Voegelin e o influencia, ainda que parcialmente e de forma crítica. O segundo e quarto volumes de sua principal obra, *Ordem e História*, intitulados respectivamente *O mundo da pólis* e *A Era Ecumênica* não escondem tal influência. Neste sentido, importa observar que Voegelin exerce um papel na difusão do conceito de era axial e pode ser colocado no grupo de outros pensadores que se ocupam com a temática⁵.

²Refiro-me aqui de forma específica à tríade weberiana sobre sociologia da religião: *Confucionismo e Taoísmo, Hinduísmo e Budismo* e *O judaísmo antigo*, todos organizados e publicados por Marianne Weber em 1920, após a morte do marido.

³É apenas parcial, sobretudo quando se considera a pretensão jasperiana acerca da elaboração de uma *Weltphilosophie*, uma filosofia do mundo, de caráter cosmopolita, que ocupou seus últimos anos de estudo. Em vida, Jaspers publicou os dois primeiros volumes referentes aos grandes filósofos da humanidade. Postumamente, Hans Saner, o responsável por seu espólio, levou à publicação a obra *Weltphilosophie*. Atualmente a *Karl Jaspers Gesamtausgabe*, publicada paulatinamente pela Schwabe Verlag pretende publicar todo o espólio não publicado em vida, que corresponde “a 25 mil cartas e algo como 35 mil páginas escritas à mão” (Saner, 1973, p.449).

⁴A respeito deste mesmo tema, conferir o capítulo 10 de Jan Assmann, *Eric Voegelin: ein Abtrünniger des Achsenzeit-Diskurs*, no livro *Achsenzeit: eine Archäologie der Moderne*, publicado em 2018. Sobre a apreciação de Assmann a respeito de Jaspers e Voegelin, também conferir o artigo de Bruno Moroncini, *Karl Jaspers e la teoria strutturale della storia*, de 2015, em edição especial sobre a era axial da revista *Studi Jaspersiani*.

Jan Assmann também contribui com essa edição assinando o artigo *La memoria culturale e il mito dell'età assiale*. Assmann entende a tese da era axial de Jaspers como uma tentativa de enxergar a história de uma outra forma, diferente daquela que assolou a Alemanha durante o nacional-socialismo. No lugar de um nacionalismo distópico, uma história de caráter universal. Essa tese, no entanto, já fora aventada por Aleida Assmann, no artigo *Jaspers' Achsenzeit, oder: Vom Glück und Elend der Zentralperspektive in der Geschichte*, publicado em 1989, mas também em conferência no evento Cultures of Axial Age, quatro anos antes, em Bad Homburg. Aleida Assmann critica fortemente a tese da era axial de Jaspers por entender que o autor não consegue superar o eurocentrismo hegeliano no que diz respeito a uma filosofia da história. Embora supere as filosofias da história de caráter teleológico, segue usando critérios europeus para julgar o que é pré-histórico ou axial. Além disso, e talvez ainda mais crítico, é o entendimento de Jaspers a respeito da ideia abstrata de humanidade, que segundo Aleida Assmann, citando Ernst Troeltsch, tem “um sabor totalitário” na medida em que busca um fundamento em comum para ela.

⁵Conferir novamente a nota acima. Junto de Voegelin, encontram-se Shmuel Einsensadt, Robert Bellah e Jürgen Habermas. A respeito do tema, em português, encontra-se o artigo de Wolfgang Schluchter, *Modernidade: uma nova (era) cultura axial*.

Isso não significa, no entanto, que os dois pensadores não compartilhem nada além do interesse por uma história cosmopolita. Pelo contrário, é possível afirmar que Jaspers e Voegelin mantêm motivações muito semelhantes, já que dois conceitos centrais para Jaspers – existência (*Existenz*) e transcendência – ocupam também um lugar privilegiado na obra de Voegelin. Desde a década de cinquenta do século vinte, em seu *A nova ciência da política* (1952), Voegelin lida com temas que pareciam estranhos ao vocabulário da filosofia política da época, como é o caso dos conceitos “verdade existencial” ou “representação existencial”. Os termos ilustram uma preocupação voegeliniana que se tornará ainda mais clara a partir da elaboração de *Ordem e História*, que se revela justamente no problema da ordem e que tomará uma dimensão ainda maior com o quarto volume da coletânea, *A Era Axial*, mas também com os escritos da década de setenta, como é o caso de *Anamnese* e sua incursão na filosofia da consciência. Em resumo, pode-se afirmar que Voegelin investiga como símbolos engendrados pelas diferentes culturas ou formas de existência são a expressão da ordem do ser. Ou ainda, como afirma o próprio autor no prefácio do volume II: “Ordem e história é uma investigação filosófica concernente aos principais tipos de ordem da existência humana na sociedade e na história, assim como das correspondentes formas simbólicas” (Voegelin, 2012, p.63). Tal ordem, segundo o filósofo, tende a uma busca pelo divino, tal como se deu com a filosofia de Platão, assim como se deu também com os profetas do Antigo Testamento e chegou a nós com os escritos paulinos. Segundo Michel Franz, responsável pelo prefácio da edição americana do volume II traduzida ao português:

Voegelin concebera a história como um processo de discernimento crescentemente diferenciado da ordem do ser conquistado pelos seres humanos à medida que criam sociedades (ou “tipos de existência”) como análogos cósmicos e desenvolvem simbolismos cada vez mais diferenciados para associar a ordem de suas criações de sociedade à ordem do ser (Franz, 2010, p.17).

Há uma relação fundamental entre existência e transcendência na obra de Voegelin porque o transcendente inaugura um novo simbolismo para o qual tende uma verdadeira existência. Estes símbolos constituem, portanto, o que Voegelin entende por história e sua ordem. Daí sua conhecida sentença, aquela que inaugura a coletânea *Ordem e História*: “a ordem da história surge da história da ordem” (Voegelin, 2010a, p.27). A palavra-chave provém do vocabulário grego: *metaxy*, o entremeio entre o imanente e o transcendente. Voegelin é o pensador que pensa o “salto no ser”⁶, a percepção da consciência humana que salta para o transcendente. Mas qualquer insistência em permanecer somente no

⁶Segundo Sandoz, em nota explicativa nas *Reflexões Autobiográficas* “a expressão *leap in being* (salto no ser) é fundamental para se entender todo o edifício teórico que Voegelin construiu para *Order and History*. Apesar de ser um termo usado para esclarecer um fato que ocorreu com o povo eleito de Israel o encontro entre Moisés e Deus, o ‘salto no ser’ é, antes de tudo, a experiência do ser divino como transcendente ao mundo e é inseparável da compreensão do homem como ser humano” (Sandoz, 2010, p.122).

puro materialismo ou no seu contrário, ou seja, exclusivamente no âmbito do transcendente, concorrem para o descarrilamento da verdade da existência e logram fracasso, como é precisamente o caso da gnose, tanto antiga quanto moderna, estudada pelo autor. Importa, por isso, permanecer no entremeio que é revelado na consciência humana.

A marca característica de Voegelin é sua crítica ao fato de que a modernidade perdeu a dimensão do transcendente e adoce a alma do homem. A ordem da *polis* depende do ordenamento da alma, conforme se encontra no princípio antropológico de Platão. Tal ordenamento, por sua vez, não pode desconsiderar a dimensão daquilo que transcende, sob o risco de tornar-se absolutamente imanente e degenerar em ideologias perniciosas como as que engendraram os regimes totalitários no século XX. Para Voegelin, discordando em parte das considerações de Hannah Arendt, em seu *Origens do Totalitarismo*, o nacional-socialismo e o estalinismo são patologias espirituais cujos símbolos ideológicos perversos se realizaram na realidade política.

A relação entre o par existência e transcendência não é indiferente ao objeto de investigação deste artigo, a saber, o conceito de era axial ou tempo eixo na apreciação de Voegelin. Pelo contrário, Voegelin compartilha de Jaspers – apesar de várias discordâncias – que a era axial se caracteriza, sobretudo pela descoberta do transcendente.

Este artigo se ocupa precisamente com a investigação da recepção do conceito jasperiano de era axial na obra de Eric Voegelin levando em conta semelhanças e diferenças entre ambos. O diálogo de Voegelin com Jaspers a respeito da era axial aparece em dois momentos de sua obra: no volume dois de *Ordem e História*, intitulado *O mundo da pólis* e, posteriormente em *A era ecumênica*, volume quatro⁷. Tais escritos passam, portanto, a ser examinados à luz da questão proposta.

1 O problema em questão: a era axial cunhada por Karl Jaspers

Em meio a um tempo cuja situação espiritual – para usar os termos do próprio Jaspers – era sombria, para usar os termos de Arendt⁸, Jaspers se inclinava para olhar além-mar. Em 1949, portanto, surge a primeira edição de *Origem e meta da história (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte)* publicada pela Piper Verlag, com a seguinte motivação: “No meu projeto sou guiado pela tese de fé de que a

⁷Voegelin retoma brevemente a discussão em suas *Reflexões Autobiográficas*, mas apenas a título de revisão.

⁸Refiro-me à expressão que dá título a um dos livros de Hannah Arendt, *Homens em tempos sombrios*.

humanidade tem uma única origem e meta. Origem e meta não conhecemos, de forma alguma, por meio de qualquer conhecimento.” (KJG I/10, p.16)⁹.

No lugar das perspectivas nacionalistas que predominavam na Alemanha dos anos 30, Jaspers se esforçava por estudos que ultrapassavam as fronteiras europeias. Para tanto, fazia um duplo movimento: precisava refletir e entender seu próprio tempo e seu espaço utilizando o recurso de olhar para um tempo que não era o seu e para lugares que não eram os seus. Discordando do modelo de filosofia da história hegeliano eurocentrado e bastante característico do século XIX, Jaspers busca uma perspectiva cosmopolita, não olhando somente para o nascimento de Cristo como o eixo temporal com validade universal, mas remontando ao tempo designado por ele de período do eixo ou era axial, que está dado entre os séculos VIII e II a. C e que apresenta um paralelismo entre algumas civilizações, conforme consta na definição de 1949 do próprio Jaspers:

Neste tempo se concentram fatos extraordinários. Na China vivem Confúcio e Lao-tsé, surgiram todas as direções da filosofia chinesa, meditam Mo-ti, Chuang-tsé, Lie-tsé e incontáveis outros. Na Índia surgiram os Upanishads, viveu Buda, se desenvolveram, como na China, todas as possibilidades filosóficas desde o ceticismo até o materialismo, desde a sofística até o niilismo. No Irã, Zaratustra ensinou a exigente visão de mundo da luta entre o bem e o mal. Na Palestina surgem os profetas, desde Elias, seguido por Isaías e Jeremias até o Deutero Isaías. A Grécia vê Homero, os filósofos – Parmênides, Heráclito, Platão – os trágicos Tucídides e Arquimedes. Tudo o que estes nomes apenas indicam cresceu durante estes poucos séculos quase simultaneamente na China, na Índia, no Ocidente, sem que soubessem uns dos outros (KJG, I/10, 2017, p. 17).

A análise de Jaspers é permeada por dois recortes: um metodológico, guiado pelos preceitos de uma investigação sobre a filosofia da história, fazendo uso do método comparativo de Max Weber em alguns momentos; e outro normativo, influenciado por sua *Filosofia da Existenz*. Este último elemento fica claro quando se percebe a miríade de conceitos da filosofia da *Existenz*, como é o caso de situação-limite, fracasso, comunicação ilimitada e comunicação existencial. A era axial ou tempo eixo consiste em uma situação existencial por excelência, porque é neste tempo que o homem ascendeu ao nível da sua própria consciência, segundo o autor. Em suas palavras: “essa total transformação do ser-humano pode se chamar *espiritualização*” (KJG I/10, 2017, p.19).

A partir de tais recortes, Jaspers está à procura de um tipo de experiência histórica que guarda, ao mesmo tempo, traços *sui generis* de cada espaço civilizacional indicado por ele (Pérsia, Israel, Grécia, Índia, China) e uma história com validade universal: “a era axial está, a princípio, certamente limitada espacialmente, mas se torna *historicamente universal*” (KJG I/10, 2017, p.22) A primeira parte da obra é inteiramente dedicada ao conceito de era axial, diferenciando-o daquilo que o autor entende como pré-

⁹Para as citações da obra de Jaspers: KJG, I/10 refere-se à *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, publicada na *Karl Jaspers Gesamtausgabe*. Faço uso de tal formato conforme sugestão da própria coleção.

história e história das primeiras grandes culturas. Na apreciação, Jaspers investiga uma série de causas que teriam levado ao que ele chama de “o único que é historicamente mundial, universal, um paralelo total e não uma simples coincidência de fenômenos particulares” (KJG I/10, 2017, p.26). O autor descarta como fundamento único as hipóteses de cunho biologicistas que enxergam uma evolução natural da espécie (Meyer, Lasaulx, Viktor von Strauss, Keyserling). Flerta com a tese de seu amigo, Alfred Weber, a respeito da formação do bloco euroasiático por meio do domínio dos cavalos, mas afirma que ela pode ser contestada metodologicamente. Por último, Jaspers alude ao “assombro diante de um mistério” (KJG I/10, 2017, p.31), ainda que leve em conta algumas considerações sociológicas como a existência de pequenos Estados, grandes guerras convivendo com situações de prosperidade e descarta qualquer explicação causal para tal paralelismo absoluto.

A tese de Jaspers sobre o paralelismo histórico é aventada por alguns autores anteriores a ele (Anquetil Duperron, Abel Rémusa, Lasaulx, Viktor von Strauss, Röth), ainda que de forma embrionária ou assistemática (Assmann, 2018). Jaspers é aquele que nomeia o tempo em questão, investiga causas, responde possíveis refutações, confere estrutura à questão e dá corpo ao problema na medida em que o pensa no âmbito da filosofia da história, ainda que rejeitando as que encontrara até então. Filósofos e sociólogos tomam parte da discussão que atualmente é pauta nos círculos que fazem uso direta ou indiretamente da tese para aventar uma alternativa teórica a fim de pensar questões relacionadas às perspectivas sociológicas mais universalistas (Bellah, Einsenstadt, Habermas). Voegelin se insere na discussão por meio do primeiro grupo, na medida em que se propõe a pensar uma história da ordem por meio dos cinco volumes de *Ordem e História* e adentra o debate em meio à problemática da filosofia da história.

2 As contribuições de Voegelin para uma História da Ordem: a era axial no segundo e quarto volumes de *Ordem e História*.

As introduções escritas por Voegelin nos volumes de *Ordem e História* ocupam um lugar privilegiado no desenvolvimento dos textos, pois por meio delas o autor não somente apresenta as questões do restante do livro, mas inaugura e expõe novos conceitos. Particularmente importante é a introdução do quarto volume, *A era ecumênica* visto que ela inaugura um novo patamar na coleção de Voegelin. Seguindo dos três primeiros volumes, *Israel e a Revelação*, *O mundo da pólis*, *Platão e Aristóteles*, Voegelin faz uso da introdução de *A era ecumênica* para ilustrar a remodelação do seu plano de estudos que havia se mostrado insuficiente com a publicação dos três primeiros volumes.

É, no entanto, na introdução do volume II, *O mundo da pólis*, intitulada *Humanidade e história*, que o nome de Jaspers aparece pela primeira vez e ali já é possível identificar a importância e, concomitantemente, as diferenças de abordagem sobre a era axial na interpretação voegeliana.

Antes, porém, já no início do primeiro volume de *Ordem e História*, sobre *Israel e a Revelação*, Voegelin dá a nota fundamental do seu trabalho sobre a história da ordem: “Deus e homem, mundo e sociedade formam uma comunidade primordial do ser” (Voegelin, 2010a, p.45). Isso significa que o ser humano é partícipe do drama da existência. Através dela, se põe em relação com Deus, com o mundo e com a sociedade, engendrando a história. A história não é, portanto, nenhum elemento dado a partir de criações metafísicas ou fruto de deuses ou de um Deus que interfere no campo das ações humanas – apesar de haver, na teoria voegeliana, um forte aceno para o elemento espiritual. A história, formada por todos esses componentes caracteriza-se, na linguagem de Voegelin, ora por quedas no ser, que geram a desordem e, ora o contrário. Neste meio do caminho, há lutas pela representação da verdade e o oposto. Todo esse quadro gera sistemas simbólicos complexos que caracterizam diferentes níveis de compactação e diferenciação¹⁰ e formam a própria experiência da história.

A ordem, portanto, tem papel fundamental na investigação voegeliana. Voegelin deseja investigar como o problema da ordem (ou desordem) se desdobra ao longo do tempo, na história. Na citação abaixo, percebe-se que a ordem da humanidade se distingue de uma ordem da sociedade, mas interrelaciona-se com ela na medida em que se manifesta em diferentes sociedades. Em *Israel e a Revelação* escreve:

Desde o início, portanto, um estudo da ordem e de sua simbolização carrega em si o problema de uma humanidade que desenvolve uma ordem própria no tempo, embora não seja ela própria uma sociedade concreta. A ordem da humanidade para além da ordem da sociedade, além disso, desdobra-se no espaço, na medida em que o mesmo tipo de forma simbólica ocorre simultaneamente em várias sociedades (Voegelin, 2010a, p.59).

Daí sua necessidade de percorrer a história desde a grande revelação em Israel até o século XX. De certo modo, o autor havia tentado fazê-lo nos volumes de sua *História das Ideias Políticas*, mas não logrou sucesso e abandonou o projeto. Como Jaspers, Voegelin volta para este período da revelação em

¹⁰Alerto aqui para o uso de um vocabulário comum em Voegelin, mas estranho à filosofia corrente, ainda que Ocidental. Ordem do ser, salto no ser, queda do ser, diferenciação e compactação, são exemplos do tipo de léxico empregado pelo autor. Na medida do possível, procuro explicitar tais termos ao longo do artigo e, para tanto, é necessário lançar mão de comentadores. Michael P. Federici esclarece a compactação e diferenciação “Compacto: adjetivo que descreve símbolos e suas experiências históricas engendradoras que desvelaram, em algum grau, aspectos da realidade que estão presentes numa forma significativa, mas não foram reconhecidos como avanços que movem a consciência para além do nível da compreensão existente” (Federici, 2011, p.192). Os fenômenos de compactação e seus símbolos, portanto, estão presentes em civilizações que se guiaram, sobretudo pelo mito cosmológico. Em *Israel e a Revelação*, Voegelin cita a Mesopotâmia, o império Aquemênida e o Egito, o que será fruto de controvérsia entre seus críticos. Como diferenciação, se entende “o processo pelo qual a verdade da existência é compreendida e articulada de um modo mais completo e profundo (...). A compreensão mais compacta de transcendência nas sociedades cosmológicas compreendia o universal como um poder no cosmos” (Federici, 2011, p.194). A respeito da relação entre diferenciação e salto no ser, conferir a próxima nota.

Israel. Neste sentido, há um ponto de partida em comum entre Jaspers e Voegelin e, por isso, o último ocupa um lugar importante de recepção da obra do primeiro.

Na introdução de *O mundo da pólis*, publicado pela primeira vez em 1957, Voegelin parte do mesmo pressuposto de Jaspers, a saber, que há um paralelismo entre o fenômeno simbólico ocorrido em Israel com a revelação do Deus único por meio das experiências mosaicas e do povo hebreu e a metafísica grega, que também revela um transcendente por meio do *logos*. Ambas têm em comum o fato de inaugurar civilizações diferenciadas em comparação com as civilizações cosmológicas anteriores. Em última instância, há um apelo para a ideia de rompimento com o mito, que também é visto em outras civilizações como “na Índia de Buda e na China de Confúcio e Lao-Tsé” (Voegelin, 2012, p.75). Todas essas civilizações passaram por processos que podem ser interpretados como “saltos no ser”¹¹, que proporcionaram experiências com diferentes símbolos em cada uma delas, mas que compartilham do fato de que transformaram as experiências das civilizações precedentes em passado. Segundo Voegelin, “o salto inicial no ser, a ruptura com a ordem do mito, ocorre numa pluralidade de casos paralelos, em Israel e na Hélade, na China e na Índia, em cada caso seguido por sua própria história inerente de repetições no novo nível da existência” (Voegelin, 2012, p.77). Tais saltos não representam o fim do processo no sentido de denotar um cume civilizatório, mas antes, apontam para uma abertura. Nas palavras do autor: “O salto no ser, quando ocorre, transforma a sucessão das sociedades precedentes no tempo num passado da humanidade (Voegelin, 2012, p.77).

Voegelin entende que a experiência do salto no ser, ou seja, a descoberta do divino e sua profunda influência sobre os rumos da história, aconteceu duas vezes de forma mais intensa: uma vez em Israel e outra na Hélade. Diferente de Jaspers, Voegelin não iguala as experiências ocorridas nesses diferentes lugares: “os saltos paralelos no ser diferem amplamente com respeito ao radicalismo de sua ruptura em relação ao mito cosmológico (...). As ocorrências paralelas não são de uma mesma classe” (Voegelin,

¹¹Faço valer a explicação de Sandoz para a expressão “salto no ser (*leap in being*): “é fundamental para se entender todo o edifício teórico que Voegelin construiu para *Order and History*. Apesar de ser um termo usado para esclarecer um fato que ocorreu com o povo eleito de Israel no encontro entre Moisés e Deus, o ‘salto no ser’ é, antes de tudo, a experiência do ser divino como transcendente ao mundo e é inseparável da compreensão do homem como ser humano. Mas essa experiência de transcendência não cria uma verdade que será possuída como objeto; ela é o ‘lampejo do eterno no tempo’, que revoluciona a existência humana, mas, longe de aliviá-la de sua ignorância essencial, aprofunda essa mesma ignorância ao permitir no homem um vislumbre do mistério abissal do Ser” (Sandoz, 2010, p.122). Acrescento aqui que outra experiência fundante de salto no ser é aquela que tiveram os filósofos gregos, sobretudo oriundos da tradição platônica ou ainda os filósofos anteriores que engendraram experiências metafísicas. O marco para Voegelin – assim como também para Jaspers – é a introdução do transcendente. Em Voegelin, salto no ser e diferenciação são termos que estão em profunda relação. Ambos guardam uma importância fundamental em sua fase madura de filosofia, que se desdobra por meio de uma filosofia da consciência.

2012, p.77-78)¹². Este é o motivo pelo qual a investigação voegeliana segue de Israel rumo os gregos e não caminha lateralmente para Índia e China, como faz Jaspers por meio da tese da era axial.

O cristianismo é uma consequência dessas primeiras experiências civilizacionais. Peter Berger, autor de *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, de 1967, e de *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*, de 2015, afirma neste último que Voegelin:

(...) fez um trabalho melhor do que o de Jaspers ao descrever essas mudanças como sendo o colapso da visão mitológica do mundo, que parece ter sido a matriz comum de todas as culturas humanas até aquela época. Este colapso foi analisado por Voegelin como um movimento de ‘compacticidade’¹³(realidade experimentada como um todo unificado) para a ‘diferenciação’ (abrindo uma lacuna entre a transcendência e imanência). Embora essa ruptura ocorresse em outros lugares (particularmente na Índia e na China, e possivelmente também no Irã), os exemplos mais relevantes para a civilização ocidental ocorreram no antigo Israel e na antiga Grécia, como está brilhantemente descrito nos dois primeiros volumes de *Order and History*. É importante compreender que estas rupturas não foram exercícios de teoria abstrata, mas intensas experiências do mundo por parte de pessoas comuns nas sociedades relevantes – os antigos israelitas que adoravam um Deus que habita fora do universo natural, e os antigos gregos que vivenciaram a polis como uma ordem da razão (Berger, 2017, p.108-109).

Voegelin discorda, portanto, de Jaspers, quando este último não indica as distinções entre as diferentes civilizações ou, ainda no vocabulário voegeliano: não leva em conta os diferentes graus de diferenciação. Assim, ainda que tenha havido tal paralelismo lateral e uma série de feitos, as civilizações israelita e helênica atingem graus mais diferenciados na leitura de Voegelin. Ele se refere à ideia de revelação ligada ao *Beirith* judaico, que se estende até o cristianismo, pois “somente a resposta judaico-cristã à revelação alcançou consciência histórica” (Voegelin, 2012, p.96) – ainda que o Tao cósmico e a existência pessoal indiana tenham intuído a consciência da humanidade universal.

Ao não fazer tais distinções, a tese de Jaspers (assim como a de Toynbee) é, nas palavras de Voegelin, “generosa” e duvidosa ao afirmar que “na era axial foram criadas as categorias com as quais pensamos até hoje”. Neste ponto, Voegelin toca nominalmente na questão do eurocentrismo, que já havia assinalado ao citar Jaspers. O autor entende que Jaspers entrou em contradição argumentativa e que “articulou o equívoco” (Voegelin, 2012, p.95) ao encontrar na fé cristã a origem da filosofia da história ao mesmo tempo em que busca uma experiência de tempo eixo ou era axial que tenha validade universal. Voegelin identifica que Jaspers percebe o equívoco dos pensadores eurocêntricos dos séculos anteriores e

¹²Parte da discordância de Voegelin com relação à ideia de era axial em Jaspers é que este último não considera tal diferença entre as ocorrências paralelas. Em Voegelin, como veremos, Israel e Hélade se destacam perante as demais.

¹³Compactação.

busca, por isso, experiências temporais simbólicas que sejam válidas para humanidade. No entanto, sucumbe diante do mesmo problema que eles.

A pergunta que deve ser feita aqui é: ao afirmar que a tese de Jaspers é generosa demais por não considerar os diferentes graus de saltos no ser ou graus de diferenciação, não estaria Voegelin também adotando uma perspectiva eurocêntrica? Não se pode dizer também que as palavras de Voegelin sobre Jaspers, a saber, que ele “articulou o equívoco” são válidas para o próprio Voegelin ao se referir ao suposto erro de Jaspers? Para Voegelin, o grau mais diferenciado em termos de simbolismo de existência está relacionado com uma existência que se molda sob a autoridade de um Deus. Neste sentido, o que ocorre na sociedade israelita ocupa um lugar diferenciado na filosofia voegeliana. Tal acontecimento é complementado pelo que acontece na filosofia helênica, sobretudo por meio de Platão, que engendra uma luta existencial contra o que ele chama de filodoxia, isto é, a grande ameaça à ordem da polis praticada pelos sofistas.

O autor reconhece o esforço e a grandeza de outras civilizações não ocidentais ao afirmar que cada civilização tem validade em si mesma e que não podem ser classificadas como mais ou menos evoluídas, mas ainda assim insiste na tese da necessidade de diferenciação dos graus, colocando as experiências ocidentais no topo da pirâmide¹⁴.

Certamente a ideia de salto no ser é central na introdução do segundo volume de *Ordem e História* e fundamental também para o objeto de investigação deste artigo, já que é possível afirmar que aquilo que Jaspers identifica como elemento fundamental na era axial, que é, em parte, a introdução de um divino transcendente, constitui também o que Voegelin chama de salto no ser. Este salto no ser e, portanto, esse nível de diferenciação está presente em Israel, na Hélade, na China e na Índia. Os saltos, portanto, se repetem e são um indicativo do processo histórico porque apontam a própria ordem do ser. O próprio conceito, no entanto, torna o estudo da história mais complexo e mais cheio de desafios, o que faz com

¹⁴Tal crítica já foi também elaborada por Jan Assmann. Na apreciação do egiptólogo sobre a obra de Voegelin aparecem elogios e críticas: observa que a interpretação voegeliana dos antigos egípcios é mais bem elaborada do que a de Jaspers, assim como sua análise da passagem do mito ao *logos*. Assmann também concorda com Voegelin quando este afirma que não pode haver uma história da humanidade como um todo, como propõe Jaspers e que os feitos engendrados nas histórias particulares, como é o caso das civilizações axiais simplesmente não podem abranger a humanidade inteira por meio do princípio abstrato de humanidade (crítica primeiramente feita por Aleida Assmann sobre Jaspers). A história sempre diz respeito a particulares: a povos, nações, grupos específicos.

Sua principal crítica a Voegelin consiste em afirmar que aquilo que aparece em Jaspers como filosofia da história se torna em Voegelin uma espécie de teologia da história. Na estrutura quadripartite da ordem do ser, formado por Deus, homem, mundo e sociedade, a figura de Deus ocupa um lugar central, mas permanece indefinida. O excesso de teologia se torna um problema no conceito de história de Voegelin porque suas bases não estão bem estabelecidas.

que o autor rejeite qualquer filosofia da história relacionada com progressos (como nas filosofias iluministas ou do século XIX) ou retrocessos. Todas as civilizações lidaram com as questões relacionadas ao salto no ser e ordem do ser com os recursos que tinham e todas participaram ao seu modo do drama da história.

Na introdução deste segundo volume de *Ordem e História*, Voegelin realiza uma meta-investigação histórica no sentido de analisar o caminho que a filosofia da história tomou no Ocidente. O autor entende que há três interpretações possíveis da história: a primeira refere-se ao método paulino, que evidentemente falha porque em última instância refere-se à experiência de fé do próprio São Paulo e não considera os fenômenos que Voegelin nomeia como compactação e diferenciação. Em segundo lugar, Voegelin identifica no século XVIII um ponto crucial de interpretação da história. No seu entendimento, toda a interpretação da história até o século XVIII foi guiada pelos pressupostos agostinianos, mas estes, grosso modo, padeciam dos problemas trazidos pela herança paulina e se mostraram ineficazes para o real entendimento da história. Com o avanço de diversas áreas de conhecimento no século XVIII e, provavelmente com o próprio processo de secularização que avançava, o arcabouço histórico erigido por Santo Agostinho ruiu e, apesar de várias tentativas – como a de Voltaire e Hegel, por exemplo – nada efetivo foi posto no lugar.

Como terceira forma de interpretação histórica surge, então, tentativas como a de Arnold Toynbee e Karl Jaspers, que tal qual seus contemporâneos elaboram uma configuração histórica que permite levar a cabo o que alguns orientalistas e sinólogos haviam assinalado nos séculos XVIII e XIX, a saber, a importância de olhar para o Oriente e seu papel na história. Hegel já o havia feito, mas de forma demasiadamente eurocêntrica. Voegelin reconhece textualmente essa importância em *Origem e meta da história* e atesta também este reconhecimento por parte de Toynbee, o historiador britânico que considerava a história a partir de uma perspectiva global. Toynbee critica parte da tese jasperiana, mas ao fazê-lo, segundo Voegelin, “agora pode aceitar o problema de Jaspers como válido em princípio e entrar num debate com este” (Voegelin, 2012, p.94). O historiador inglês considerava que o período do eixo aventado por Jaspers deveria ser expandido do século X a. C até o século XIII d. C abarcando, portanto, todo o desenvolvimento da cristandade. Independente das particularidades envolvendo os dois pensadores, no entanto, Voegelin entende que ambos deslocaram de forma efetiva os rumos da interpretação histórica antes unilinear e, necessariamente eurocêntrica para uma dimensão lateral. Além disso, guardam o mérito de não sucumbirem à armadilha do discurso do progresso que domina as filosofias da história a partir do século XVIII.

2.1 Um novo plano para a história da ordem: o quarto volume de *Ordem e História*

O quarto volume de *Ordem e História*, *A Era Ecumênica* é publicado somente em 1974, ou seja, 17 anos depois do volume II. Como o próprio Voegelin assinala, ele indica uma ruptura com o plano inicial da obra. No entanto, o mote fundamental, que é a questão da ordem e sua relação com a história, permanece. Voegelin segue admitindo que:

Houve, por exemplo, o padrão de corte oblíquo das irrupções espirituais que, no primeiro milênio a. C. ocorreram paralelas no tempo em diversas sociedades, de outro modo desconexas, da Hélade à China. O padrão fora observado desde a década de 1820, e mais recentemente Jaspers o levava à dignidade de “tempo axial” na história da humanidade (Voegelin, 2010b, p.55).

Voegelin reacende o debate com Jaspers já na célebre introdução do quarto volume e o retoma na última parte intitulada *Humanidade Universal*. O trabalho de Voegelin é marcado por sua honestidade intelectual caracterizada pelo reconhecimento de suas limitações e falhas ao longo dos volumes de *Ordem e História*. Assim como é igualmente marcada por uma curiosidade e uma determinação ilimitadas no sentido de eleger um problema-questão e levá-lo a cabo, ainda que para isso tenha que admitir a insuficiência dos vários tomos de *História das Ideias Políticas* e rever o caminho traçado nos primeiros três volumes de *Ordem e História*. O autor admite na introdução do quarto volume, que ao redigir a introdução do volume I, suas reflexões “eram deficientes em vários aspectos” (Voegelin, 2010b, p.55). Com isso, também admite que a teoria de Abel Rémusat em 1824, que tratava da tese da difusão cultural, não havia sido levada em conta por ele na introdução do primeiro volume.

De toda forma, para além de tal reconhecimento, Voegelin segue criticando as teses de Jaspers e Toynbee, sobretudo porque o primeiro exclui os papéis de Moisés e Cristo e o segundo, não põe o judaísmo no rol das grandes religiões. Admite, no entanto, que a falha de Jaspers está diretamente relacionada com o fato de não ter percebido que as civilizações axiais não haviam atingido consciência histórica universal, no sentido de desconhecem o paralelismo histórico lateral da época e nem se conscientizaram a respeito. Há, neste sentido, uma crítica direta à teoria de Jaspers, que teria se sustentado, segundo Voegelin, “com o argumento de que as irrupções anteriores [pré-axiais] e posteriores tinham apenas importância regional, ao passo que uma consciência da humanidade, infiltrando-se em todas as grandes civilizações de Roma à China, fora realmente criada pelas irrupções do tempo axial” (Voegelin, 2010b, p.57). Tal tese, para Voegelin, ainda que importante, não logra sucesso. A tese da era axial não pode, portanto, ser aceita. A crítica voegeliana se assenta no fato de que o desconhecimento mútuo entre os agentes da era axial estava dado e, portanto, não havia consciência sobre o eixo histórico.

Para Voegelin, a tese da era axial é claramente uma tentativa moderna de conferir significado ao fenômeno das irrupções espirituais paralelas no tempo¹⁵.

Voegelin nega tais tentativas modernas e se atenta para que ele mesmo não sucumba à tais tentações. Seu critério, no entanto, segue se assemelhando ao de Jaspers no que diz respeito às estruturas espirituais erguidas ao longo da história, como fica claro na passagem:

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 (...). Tive que concluir que o processo da história, e o tipo de ordem que nele se pode discernir, não é uma narrativa a ser contada do princípio ao seu final feliz ou infeliz; é um mistério em processo de revelação (Voegelin, 2010b, p.59).

Com tal argumento, Voegelin conduz à reflexão que aparecerá na última parte de seu livro, no qual Jaspers também assume um papel no debate. O fundamento da reflexão de Voegelin está na ideia de era ecumênica. “Era” é uma designação mais geral para assinalar os períodos de impérios como o persa, o macedônio e o romano. Estes são caracterizados por suceder os impérios cosmológicos, assim como se sucedem entre si. Costumam ser grandes, populosos e multicivilizacionais (Voegelin, 2010b, p.378). Em *Origem e meta da história*, Jaspers também afirma que a era axial foi sucedida por impérios ao longo do seu território, embora não compartilhe da visão voegelianiana acerca da falta de uma unidade espiritual entre eles. Para Voegelin, a ascensão do cristianismo gerou a unidade por meio da autoridade divina, reequilibrando as forças que haviam sido perdidas nos impérios ecumênicos. Apenas o cristianismo, portanto, teria conseguido o feito de engendrar uma consciência de humanidade, diferente da tese de Jaspers que conferia este feito às civilizações axiais. Voegelin, aliás, nega a ideia de uma humanidade em abstrato, como estaria dada em Jaspers. Não pode haver uma humanidade em um paralelismo no tempo que tenha consciência de si mesma como um todo, porque a história é tecida por indivíduos singulares ou povos. As ideias concretas são engendradas por eles e não por um conceito genérico de humanidade¹⁶.

¹⁵A respeito disso, gostaria de assinalar dois pontos: a) quando Jan Assmann discute a problemática da era axial em seu livro *Achsenzeit: eine Archäologie der Moderne*, conclui que Jaspers desenvolveu uma espécie de mito fundador da modernidade quando cunhou a expressão era axial e a descreveu em seu *Origem e meta da história*. Neste sentido, a interpretação de Assmann e Voegelin se aproximam. A narrativa de intenção cosmopolita de Jaspers era, em parte, uma tentativa de resposta aos anseios espirituais do seu tempo que combatiam ideologias nacionalistas como é o caso do próprio regime nazista, por exemplo.

b) Voegelin se furta de discutir com profundidade alguns argumentos de Jaspers, como é o caso, por exemplo, do conceito de comunicação ilimitada. Jaspers põe na conta deste conceito a comunicação entre as civilizações axiais sem, no entanto, prestar maiores esclarecimentos a respeito disso. O conceito de comunicação é herdado sua filosofia da *Existenz*, na qual a ideia de comunicação exerce um lugar central, sobretudo no segundo tomo de *Filosofia*. Voegelin não explora tais nuances em Jaspers.

¹⁶Aleida Assmann, em artigo citado na nota 4 deste artigo, enfatiza que a ideia de humanidade em Jaspers era uma espécie de quimera. Ainda que Jaspers tenha se esforçado dentro do seu contexto imediatamente pós-totalitário no sentido de tentar retomar um sentido de humanidade abrangente, não consegue, segundo a antropóloga. Falha na medida em que tenta encontrar

Desde o prefácio da segunda edição, *O mundo da polis*, Voegelin já aceita como legítimo o problema posto por Hegel acerca de uma época absoluta, ou seja, o fato do autor do século XIX ter entendido a chegada de Cristo como um momento epifânico que teria marcado a história como um evento universal. Jaspers, por meio do conceito de era axial, concorda que se deva identificar na história um período fundamental, que teria engendrado um eixo da história universal, mas busca tal fato antes do nascimento de Cristo. A grande crítica de Voegelin a Jaspers se repete nesta última parte do livro, quando o autor não aceita a tese da era axial como o tempo

marcado exclusivamente pelas grandes explosões espirituais. (...) Realmente ocorreu algo ‘epocal’; não há razão por que o adjetivo devesse ser negado à desintegração da experiência compacta do cosmos à diferenciação da verdade da existência. Mas a ‘época’ envolve, além das explosões espirituais, os impérios ecumênicos do Atlântico ao Pacífico e engendra a consciência da história como o novo horizonte que cerca com seu mistério divino a existência do ser humano no habitat que foi aberto pela concupiscência de poder e conhecimento (Voegelin, 2010b, p.390-391).

Além da inclusão dos impérios ecumênicos, o que seria um problema para Voegelin, há também o fato de Jaspers não reconhecer na figura de Jesus Cristo a diferenciação de consciência escatológica. Para Voegelin, Jaspers não explora as questões relativas ao cristianismo. Ele deixa este “bloco” de investigação em aberto ou, para usar as palavras de Voegelin, “deixa sua concepção de ‘fé cristã’ paralisada como um bloco insuficientemente analisado” (Voegelin, 2010b, p.390). Isso se dá porque Jaspers é tomado, segundo o autor, por uma espécie de preconceito ligado à ortodoxia, já que percebeu na linguagem dela, a “transformação da verdade existencial em doutrina da qual reconheceu as consequências assassinas na prática do comunismo e do nacional-socialismo” (Voegelin, 2010b, p.390). Para o autor, Jaspers não toca no ponto fundamental da questão escatológica, o que é um problema, já que ela é o fundamento da filosofia da história quando o tema é o cristianismo¹⁷. No entendimento de Voegelin, Jaspers falha porque deixa a questão escatológica sem análise. Como consequência, Jaspers exclui a problemática do cristianismo no que diz respeito à era axial.

um fundamento comum que reduz a ideia de humanidade a um universal que não é capaz de contemplar todos os particulares. Jan Assmann, em sua obra de 2018, citada algumas vezes aqui neste artigo, concorda com a espositiva.

¹⁷Na opinião de Voegelin, a questão se revela apenas no debate de Jaspers com Rudolf Bultmann a respeito da desmitologização, mas ainda assim permanece abordada de forma supérflua. Segundo Voegelin: “embora ele [Jaspers] reconheça em Jesus uma extraordinária intensidade da existência na fé, Jaspers não reconhece em Jesus ou em Paulo a diferenciação de consciência escatológica que Bultmann, em sua resposta, enfatiza como a diferença da ‘fé cristã’” (Voegelin, 2010, p.389). Para a relação entre Jaspers e o cristianismo, conferir o artigo de Hans Saner, *Karl Jaspers und das Christentum*, na *Studia philosophica* 67/2008.

Considerações finais: as diferentes interpretações da história entre Jaspers e Voegelin

Nem permanecendo com a visão hegeliana de filosofia da história do século XIX e nem com Jaspers, o que Voegelin herda do último é o problema do paralelismo dos acontecimentos – ainda que rejeite claramente a tese da era axial. A diferença que impera na interpretação de Jaspers e Voegelin é que para o primeiro, o fenômeno é único e abrange as civilizações em questão do Ocidente e Oriente, ou seja, compartilham algo em comum, ainda que separadas. As experiências são parecidas, ocorrem ao mesmo tempo em diversas civilizações diferentes, todas apontam para o transcendente e têm o mesmo grau de importância. Para Voegelin, no entanto, o fenômeno é duplo no sentido de que Oriente e Ocidente realizam “saltos no ser” de forma separada, cada um ao seu modo e com diferentes níveis de diferenciação. De tal duplicidade não pode derivar um eixo da história em comum neste período, como se houvesse uma espécie de passado histórico em comum.

Este argumento é retomado em *Anamnese*, que é anterior ao quarto volume de *Ordem e História*. Nela aparecem as teses sobre filosofia da consciência, ainda que já haviam sido abordadas previamente na década de 30 em *Sobre a forma do espírito americano*. *Anamnese* surge como um marco do período maduro do autor. Há uma relação direta entre *Anamnese* e os dois últimos volumes de *Ordem e História*, já que o volume IV de seu *opus magnum* emerge como uma espécie de coroação das preocupações surgidas em *Anamnese*. Nas partes II e III de *Anamnese*, Voegelin retoma considerações sobre a tese de Jaspers. Estas já haviam sido elaboradas na introdução do volume II, de *Ordem e História*. No texto *O ser eterno no tempo*, presente em *Anamnese*, Voegelin busca entender o fenômeno da filosofia manifesto no tempo e na história, negando a ideia de que seja um acontecimento incidental. Ele revisita a tese de Jaspers quando trata daquilo que sempre chamou de explosões ou irrupções espirituais, o que corresponde aos fenômenos paralelos do tempo elencados pela tese da era axial. Voegelin nega a tese e argumenta que, para que fosse válida, o fenômeno mosaico, anterior ao século VIII a.C., também deve ser considerado, mas estava fora do eixo proposto por Jaspers. Para além disso, Jaspers também exclui o fenômeno da era ecumênica, ou os impérios ecumênicos do período. Foram analisados por Jaspers, mas excluídos da era axial.

No que diz respeito a interpretação voegeliana do conceito de tempo eixo ou era axial de Karl Jaspers, compartilho da mesma conclusão que Jan Assman: embora Voegelin tenha elevado a pesquisa de Jaspers a outros patamares, reduz a era axial ao Ocidente, já que entende que as civilizações orientais não atingiram graus de diferenciação que as levassem a uma filosofia da história – ainda que tenham experienciado saltos no ser.

Assmann entende a diferença entre as teses de Jaspers e Voegelin como próprias de seu tempo: enquanto Jaspers lida com o mundo totalitário, eurocêntrico e se esforça no sentido de expandir os limites históricos para além do Ocidente, Voegelin, na década de setenta, se libera desta tarefa, e ainda que sua inspiração seja, em algum grau, de ordem weberiana, é Santo Agostinho quem dá os contornos fundamentais para suas teses, que deixam de ser teses sobre filosofia da história para se tornarem componentes de uma teologia da história. Por sua vez, a tese de Jaspers, de acordo com Assmann (2015), ainda que bastante relevante para o estudo comparado entre as culturas e tenha cumprido seu papel na tarefa da busca de uma história universal, padece sob o fascínio pelo qual é tomado Karl Jaspers a respeito do tempo preciso entre os séculos VIII e II a. C. Ela figura, assim, como uma das narrativas fundadoras da modernidade, mas padece de valor histórico. Apesar disso, a tese da era axial lança luz sobre um terreno fértil a respeito das discussões sobre múltiplas modernidades, cosmopolitismo e pluralismo cultural, estendendo, ainda que com limitações e críticas, a discussão para além dos muros do Ocidente.

Referências

- ASSMANN, A. Jaspers' Achsenzeit, oder: Vom Glück und Elend der Zentralperspektive in der Geschichte. In HARTH, Dietrich (org). *Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1989, p.187-205.
- ASSMANN, J. *Achsenzeit: eine Archäologie der Moderne*. Munique: C.H. Beck, 2018.
- _____. La memoria cultural e il mito dell'età assiale. In *Studi Jaspersiani* n. 3, 2015, p.29-71, Nápoles.
- BERGER, P. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2017.
- FEDERICI, M. P. *Eric Voegelin: a restauração da ordem*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- JASPERS, K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [KJG I/10]. Berlim: Schwabe, 2017.
- _____. *Os mestres da humanidade: Sócrates, Buda, Confúcio, Jesus*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- MORONCINI, B. Karl Jaspers e la teoria strutturale della storia. In *Studi Jaspersiani* n. 3, 2015, p.197-218, Nápoles.
- SANDOZ, E. *A revolução voegeliana: uma introdução biográfica*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- SANER, H. Zu Karl Jaspers' Nachlass. Ein vorläufiger Bericht. In SANER, Hans. *Karl Jaspers in der Diskussion*. Munique, 1973, p.449-463.

SCHLUCHTER, W. A modernidade: uma nova (era) cultura axial? In *Política & Sociedade*, v.16, n.36, Florianópolis, 2017.

VOEGELIN, E. *Reflexões autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2007.

_____. *Anamnese: da teoria da história e da política*. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. *Ordem e História: Israel e a revelação*. São Paulo: Loyola, 2010 a.

_____. *Ordem e História: O mundo da pólis*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Ordem e História: A era ecumênica*. São Paulo: Loyola, 2010 b.

Recebido em: 10/03/2025

Aceito em: 21/06/2025