



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUACAO EM FILOSOFIA**

**HUGO JOSÉ PEREIRA RIBEIRO**

**REALIDADE, EXPERIÊNCIA, SÍMBOLO E A REPRESENTAÇÃO NA FILOSOFIA**  
**POLÍTICA DE ERIC VOEGELIN**

**FORTALEZA**

**2025**

HUGO JOSÉ PEREIRA RIBEIRO

REALIDADE, EXPERIÊNCIA, SÍMBOLO E A REPRESENTAÇÃO NA  
FILOSOFIA POLÍTICA DE ERIC VOEGELIN

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: ética e filosofia política.

Orientador: Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante

FORTALEZA

2025

HUGO JOSÉ PEREIRA RIBEIRO

REALIDADE, EXPERIÊNCIA, SÍMBOLO E A REPRESENTAÇÃO NA  
FILOSOFIA POLÍTICA DE ERIC VOEGELIN

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: ética e filosofia política.

Aprovado em: 27/11/2025

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Átila Amaral Brilhante (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Vicente Thiago Freire Brasil  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Dedico à Débora, minha amada esposa, Sarah e Isabella, minhas filhotas lindas, ao meu irmão Gabriel, e a Bia, minha amada mãe e à memória de Jorge Gabriel, aquele cristão radiante, flamenguista feliz, pai, amigo e financiador da minha história, queria muito você aqui!

## AGRADECIMENTOS

A Deus, soberano e fiel, que em Cristo Jesus me alcançou por Sua graça infalível, dirijo o primeiro e mais profundo reconhecimento. “E tudo quanto fizerdes, quer por palavras, quer por ações, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai.”

À minha esposa, Débora Ribeiro, por suas constantes orações, paciência e compreensão ao longo de todo este processo. Sua presença foi âncora e inspiração.

Às minhas filhas, Sarah e Isabella, que tantas vezes perguntaram: “Já terminou?”. Sim, finalmente concluí. Vocês são dádivas preciosas e motivação contínua.

Aos meus pais, Jorge (in memoriam) e Bia, minha gratidão eterna. Foram fiéis sustentadores da minha trajetória educacional e sempre acreditaram, mesmo quando eu duvidava. Ao meu pai, Jorge Gabriel, sou grato pela vida, pelo exemplo, pelo amor silencioso e pela generosidade com que apoiou cada etapa deste projeto, inclusive por viabilizar parte da bibliografia utilizada.

Ao meu irmão, Gabriel, agradeço especialmente por ter trazido, do Rio de Janeiro, o raríssimo exemplar da obra *A Nova Ciência da Política*, essencial para esta pesquisa.

Ao amigo e companheiro de vocação, Felipe Campos, e à sua família, registro minha gratidão pela compreensão nos meses mais intensos e pela disposição em me auxiliar assumindo compromissos em meu lugar.

À professora Dra. Tereza Callado (in memoriam) e a seu esposo, Paulo César, agradeço profundamente pelo acolhimento afetuoso e pelo incentivo generoso. Professora, lamento profundamente sua ausência neste momento final, mas sua influência permanece viva em minha formação.

À Igreja Batista Reformada Viva, agradeço pelas orações, pelo encorajamento e por concederem o tempo necessário para a conclusão deste trabalho. Oro para que os frutos desta jornada sejam úteis e abençoadores para todos.

Ao professor Dr. Átila Brilhante, meu orientador, agradeço pela paciência, pela escuta atenta e pela orientação dedicada em todas as fases desta caminhada.

Aos amigos e colegas, próximos ou distantes deixo meu sincero agradecimento.

Soli Deo Gloria.

“Portanto, Deus está acima de todo modo, acima de toda beleza, acima de toda ordem da criatura. Ele está acima de tudo isso não no conceito de espaços e lugares, mas pelo seu poder infalível e singular, do qual procede todo modo, toda beleza, toda ordem.” (*Natureza do Bem*, Santo Agostinho)

## RESUMO

Esta dissertação analisa a teoria da representação política em Eric Voegelin, articulando os conceitos de realidade concreta, experiência simbólica e transcendência que foram apresentados por ele como antídotos à crise espiritual derivada da modernidade. Argumenta-se que a degradação das concepções modernas de política deriva da ruptura com o transcendente, expressa no gnosticismo e no positivismo, que reduzem a ciência política às metodologias imanentistas. Voegelin propõe a restauração da "episteme politike" clássica, onde a representação é compreendida em três estratos (elementar, existencial e transcendental), mediados pelo símbolo autêntico. Esta pesquisa demonstra que a reconexão com a dimensão simbólica – expressa na autointerpretação das sociedades como *cosmion* – é fundamental para restabelecer uma ordem política legítima. Conclui-se que a representação, em sua forma transcendental, reconcilia o humano com o divino, superando as ideologias totalizantes mediante uma educação filosófica que resgate a metafísica, centrada na experiência do sagrado.

**Palavras-chave:** representação; ciência política; realidade política; ordem; símbolos; Eric Voegelin.

## ABSTRACT

This dissertation analyzes the theory of political representation in Eric Voegelin, articulating the concepts of concrete reality, symbolic experience, and transcendence that he presented as antidotes to the spiritual crisis derived from modernity. It is argued that the degradation of modern conceptions of politics stems from the rupture with the transcendent, expressed in Gnosticism and positivism, which reduce political science to immanentist methodologies. Voegelin proposes the restoration of the classical "episteme politike," where representation is understood in three strata (elementary, existential, and transcendental), mediated by the authentic symbol. This research demonstrates that the reconnection with the symbolic dimension – expressed in societies' self-interpretation as a cosmion – is fundamental to re-establishing a legitimate political order. It is concluded that representation, in its transcendental form, reconciles the human with the divine, overcoming totalizing ideologies through a philosophical education that rescues metaphysics, centered on the experience of the sacred.

**Keywords:** representation; political science; political reality; order; symbols; Eric Voegelin.

## LISTA DA ABREVIATURAS

ANAMNESE	Anamnese: da teoria da história e da política.
CPG	Ciência, política e gnose.
EES	Equivalência Experiência e Símbolo.
EP	Ensaio Publicados
HA	Hitler e os alemães.
HIP I	História das ideias políticas: Roma e cristianismo primitivo.
NCP	A nova ciência da política.
OH1	Ordem e história. Israel e a revelação.
OH5	Ordem e história. Em busca da ordem.
RA	Reflexões Autobiográficas.
SPG	Science, Politics and Gnosticism

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>PROLEGOMENOS SOBRE ERIC VOEGELIN.....</b>	<b>23</b>
2.1	Introdução do Capítulo .....	23
2.2	Eric Voegelin, um pensador em busca da ordem.....	24
2.3	As raízes intelectuais: Viena e a formação de um pensador.....	25
2.4	Primeiras Obras e a Crítica ao Totalitarismo.....	26
2.5	A Migração para os EUA e o Projeto História das Ideias Políticas .....	27
2.6	A Nova Ciência da Política (NCP) .....	28
2.7	O Retorno à Alemanha e a Inflexão para a Consciência .....	31
2.8	Considerações Finais sobre o Capítulo	34
<b>3</b>	<b>A CRISE E O SILENCIOSO ATAQUE DAS IDEOLOGIAS: UMA ANÁLISE À LUZ DE ERIC VOEGELIN.....</b>	<b>36</b>
3.1	Introdução do Capítulo .....	36
3.2	O que é Gnosticismo? A Patologia da Consciência.....	37
3.3	O Estado de Crise .....	39
3.4	A Crítica Voegelianiana à Visão Materialista de Ideologia .....	43
3.4.1	A Dialética da Ideologia: Paul Ricoeur e a Função de Integração Social.....	45
3.4.2	O Poder das Ideologias e a Visão Unilateral .....	46
3.5	A Condição do Entremeio (Metaxy) e a Busca pela Verdade .....	48
3.5.1	A Ideologia na Educação: A Construção de uma “Segunda Realidade.” .....	52
3.6	A Busca pela Ordem em um Mundo Ideologizado .....	54
3.6.1	O Desafio da Restauração da Ciência Política em Meio à Crise.....	55
3.6.2	A Crise da Modernidade e o Gnosticismo .....	56
3.6.3	A Destruição Positivista da Ciência Política .....	62
3.7	Dentro dos Muros da Eclésia: Crise Teológica .....	69
3.7.1	A Busca por Solução Política é a Própria Doença da Crise .....	72
3.8	Críticas e Limitações do Framework Voegelianiano .....	74
3.8.1	A Possível Circularidade na Definição de "Realidade" .....	75
3.8.2	O Risco de Reintroduzir Dogmatismo Teológico .....	76

3.8.3	Historicidade e Potencial Relativismo .....	78
3.8.4	Uma Breve Síntese .....	79
3.9	Considerações Finais do Capítulo .....	80
<b>4</b>	<b>A RESTAURAÇÃO DA CIÊNCIA.....</b>	<b>83</b>
4.1	Introdução ao Capítulo .....	83
4.2	A Crise e a Restauração da Ciência Política.....	84
4.3	A Realidade Social .....	88
4.4	A Sociedade como Autointerpretação da Verdade .....	93
4.5	Realidade e Filosofia da História .....	93
4.6	Considerações Finais do Capítulo .....	96
<b>5</b>	<b>A RESPOSTA DE VOEGELIN: REALIDADE, EXPERIÊNCIA E SÍMBOLO COMO FUNDAMENTO DA ORDEM.....</b>	<b>99</b>
5.1	Introdução ao Capítulo .....	99
5.2	A Concepção de Realidade e Experiência .....	100
5.3	O Papel do Símbolo na Ordenação da Experiência .....	102
5.3.1	O Símbolo como Expressão Genuína da Experiência com o Transcendente .....	103
5.4	A Crise do Símbolo na Modernidade .....	108
5.4.1	A Recuperação do Símbolo e a Restauração da Ordem .....	109
5.4.2	O Papel da Política na Ordem Simbólica .....	110
5.4.3	A Experiência Autêntica e a Reconstrução da Ordem Social .....	112
5.5	Considerações Finais sobre o Capítulo .....	114
<b>6</b>	<b>A PROPOSTA DE SOLUÇÃO A PARTIR DA FILOSOFIA POLÍTICA DE VOEGELIN .....</b>	<b>116</b>
6.1	Introdução ao Capítulo .....	116
6.2	A Recuperação do Símbolo Autêntico: Uma reflexão Ontológica e Histórica.....	118
6.3	A Educação Filosófica e Espiritual: Um Caminho para a Recuperação do Transcendente.....	120
6.4	A Prática Política Fundada na Experiência .....	122
6.5	Diálogo Intercultural e Memória Histórica .....	124
6.6	Considerações Finais sobre o Capítulo .....	125
<b>7</b>	<b>O CONCEITO DE REPRESENTAÇÃO .....</b>	<b>128</b>

7.1	Introdução do Capítulo .....	128
7.2	A Abrangência da Representação .....	131
7.3	A Representação Transcendente .....	134
7.4	Ordem e Representação .....	138
7.5	Retorno à Metafísica .....	142
7.6	A Dialética da Transcendência: Lima Vaz como Confirmação da Tese Voegeliana .....	145
7.6	Considerações Finais sobre o Capítulo .....	147
<b>8</b>	<b>CONCLUSÃO</b> .....	149
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	157

## 1 INTRODUÇÃO

A modernidade, com seus avanços tecnológicos e científicos, prometeu uma era de progresso e esclarecimento. Contudo, paradoxalmente, trouxe consigo uma profunda crise de sentido, um desencanto que se manifesta em diversas esferas da existência humana, especialmente na política. A busca por uma compreensão da realidade que transcenda as meras aparências e os reducionismos ideológicos tornou-se uma tarefa urgente. É nesse contexto que a filosofia política de Eric Voegelin emerge como um farol, oferecendo um diagnóstico penetrante das patologias modernas e um caminho para a restauração da ordem. Voegelin, um pensador austríaco-americano do século XX, dedicou sua obra a investigar as raízes espirituais e existenciais da desordem política, argumentando que a crise moderna não é meramente política ou econômica, mas fundamentalmente uma crise da alma, uma revolta contra a realidade mesma.

No cerne da crise moderna, Voegelin identifica um problema crucial na representação. A representação política, que deveria expressar a ordem da sociedade em sua relação com o transcendente, tornou-se distorcida, imanentizada e ideológica. A capacidade de uma sociedade de se representar autenticamente, ou seja, de articular sua experiência de ordem em símbolos que apontam para a realidade última, foi comprometida. A “segunda realidade” – um construto imaginário que substitui a realidade experienciada – passou a dominar o cenário político, levando a regimes totalitários e a uma profunda alienação. A presente dissertação propõe-se a explorar a complexa relação entre Realidade, Experiência, Símbolo e Representação na filosofia política de Eric Voegelin, buscando compreender como a distorção desses elementos culmina na crise moderna e como sua restauração pode apontar para um caminho de renovação.

A compreensão da ciência política fundamenta-se na observação dos "homens concretos na sua convivência histórica" (Voegelin, 1979, p.4), um dado essencial que emerge da vida cotidiana e das complexas relações humanas. Este ponto de partida é crucial para uma análise que busca explorar a realidade, a experiência e o simbolismo inerentes ao conceito de representação. A conexão intrínseca entre o histórico e o político reside na própria natureza das sociedades, ou seja, no "conviver humano", que o filósofo escocês Thomas Reid designou como "Senso Comum". Este

conceito refere-se à capacidade inata de perceber e compreender o mundo de forma direta, sem a necessidade de uma análise exaustiva ou de uma reflexão profunda sobre cada aspecto da experiência.

Nesse contexto, a imersão do ser humano em uma realidade concreta e histórica é inegável. Conforme Voegelin enfatiza, "Os homens concretos, na sua convivência histórica, eis o dado fundamental da ciência política" (Voegelin, 1979, p.4). Essa perspectiva ressalta que a política e a sociedade são indissociáveis da experiência espiritual e cotidiana, ou seja, daquilo que é vivenciado de forma comum pelos indivíduos. Platão pensando na formação da Polis, afirmava que uma cidade se origina no fato de que não somos autossuficientes, necessitamos de muitas coisas, e assim, necessitamos uns dos outros, como o próprio Platão afirma:

Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão? [...] Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade (Rep., II, 369 a).

A política, portanto, nasce da fragilidade existencial e da busca por uma ordem que transcenda a individualidade. A centralidade da realidade na experiência humana concreta e histórica torna-se, assim, um pilar para a compreensão dos fenômenos políticos. Ao postular que a ciência política deve ancorar-se na convivência dos homens, prioriza-se a vivência diária dos indivíduos, suas interações sociais, decisões pessoais, crenças, valores, preferências culturais e práticas políticas. Isso implica que a política não pode ser desvinculada da realidade e da experiência cotidiana, elementos que, em última instância, conferem significado e direção ao comportamento político.

Essa valorização da vivência concreta remonta a Aristóteles, que, em sua obra *A Política*, argumentou que a organização política deve ser alicerçada nas necessidades e na prática do senso comum, ou seja, na convivência diária dos cidadãos que tomam decisões a partir de um entendimento intuitivo das normas e do bem comum. Ele afirma:

Todas as formas de associação são como se fossem partes da comunidade política; efetivamente, os homens empreendem uma viagem juntos com o intuito de obter alguma vantagem e de obter alguma coisa de que necessitam para viver; e é com vistas a vantagens para seus membros que a comunidade política parece ter-se organizado originariamente e ter se perpetuado, pois o objetivo dos legisladores é o bem da comunidade, e eles qualificam de justo aquilo que é reciprocamente vantajoso. (Ét. Nic., VI, 1144 b a 5-15)

Para Aristóteles, a pólis é a mais elevada das associações, pois busca o bem maior, que é o bem viver da comunidade pois “Todas as formas de associação, portanto, parecem constituir partes da comunidade política, e as espécies particulares de amizade correspondem às espécies particulares de associações em que elas se originam” (Ét. Nic., VI, 1144 b a 5-15). O senso comum, nesse sentido, não é apenas uma percepção superficial, mas um fundamento para a ação política que visa à realização desse bem coletivo.

O senso comum também desempenha um papel crucial na formação do conhecimento, auxiliando na percepção de princípios universais a partir de experiências particulares. O eminente sociólogo Émile Durkheim<sup>1</sup> aprofunda essa ideia ao descrever a consciência coletiva:

O conjunto de crenças e de sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; pode-se chamá-lo de consciência coletiva ou comum. Sem dúvida, ela não tem por substrato um único órgão; ela é, por definição, difusa em toda a extensão da sociedade; mas possui caracteres específicos que a tornam uma realidade distinta. Com efeito, ela independe das condições particulares em que se encontram os indivíduos; estes passam e ela permanece. É a mesma no Norte e no Sul, nas grandes e nas pequenas cidades, nas mais diferentes profissões. Da mesma forma, não muda a cada geração, mas, ao contrário, enlaça umas às outras as gerações sucessivas. Ela é, portanto, algo inteiramente diferente das consciências particulares, ainda que não se realize senão nos indivíduos (Durkheim, 2011. p.5).

A consciência coletiva de Durkheim, embora distinta do senso comum de Reid ou do conceito de associação cunhado por Aristóteles, complementa a discussão ao evidenciar como as crenças e sentimentos compartilhados moldam a realidade social e política, transcendendo as individualidades e conferindo uma base comum para a compreensão e ação dentro de uma sociedade. É essa base que permite a coesão social e a formulação de um bem comum. Com isso, somos levados a compreender que o ser humano, em sua constituição natural, busca apreender as causas fundamentais dos fenômenos ao seu redor. Ao procurar entender a ordem do cosmos e suas próprias ações dentro dele, o homem segue um procedimento natural (o senso comum), que envolve a observação dos fatos e a extração de princípios gerais a partir deles, tal como em qualquer ato filosófico. Como Voegelin afirma, "esse é o único procedimento através do qual qualquer descoberta real pode ser feita na filosofia"

---

<sup>1</sup> Émile Durkheim (1858-1917) foi um sociólogo francês considerado um dos fundadores da sociologia moderna.

(Voegelin, 1979, p.17). O conhecimento é, assim, uma experiência que emerge da observação da realidade e da vida cotidiana, e é somente através dessa prática que se torna possível atingir um entendimento profundo da verdade e da ordem.

Apesar de alguns filósofos, como Zeller<sup>2</sup> e Ueberweg<sup>3</sup>, em meados do século XIX, propagarem a ideia de que a filosofia de Tales de Mileto, fosse uma oposição à vida comum e uma emancipação do homem da religiosidade popular, essa visão é contradita pela história e pelas evidências que demonstram que os primeiros filósofos estavam profundamente conectados à sua realidade social. Mesmo com uma certa oposição à superstição e à superficialidade das massas, esses pensadores estavam imersos no cotidiano de suas sociedades e buscavam entender o homem e sua existência a partir de uma perspectiva racional, mas profundamente integrada à experiência humana. Para Bavinck<sup>4</sup>, esses homens, referindo-se aos pré-socráticos, “propuseram uma visão positiva do homem e de Deus” (Bavinck, 2019, p.202). Em regra geral, mesmo que os filósofos estivessem em propensa oposição à superstição das pessoas e à superficialidade das massas, não temos o direito de representá-los de maneira diferente, como descrentes ou irreligiosos, mas como homens que se afastaram do comum. Neste caso, para eles o senso comum, a religião e a filosofia estavam totalmente unidas, resultando assim, em homens não parciais, materialistas ou filósofos naturalistas. Os filósofos antigos não eram, portanto, observadores distantes ou desinteressados da vida cotidiana. Como aponta Voegelin (2019, p.86), eles eram “filósofos do caminho”, envolvidos em sua própria época e na busca por respostas para as questões fundamentais da existência humana. Pitágoras, Platão, Aristóteles, entre outros, extraíam sua sabedoria não apenas da contemplação, mas da vivência em uma sociedade profundamente influenciada por questões espirituais, religiosas e políticas. A filosofia, em sua origem, está profundamente conectada com a busca por uma verdade que não está fora da realidade, mas que emerge dela, uma verdade que se articula nas experiências diárias do homem comum.

---

<sup>2</sup> Eduard Zeller (1814 — 1908) foi um filósofo alemão.

<sup>3</sup> Friedrich Ueberweg (1826 - 1871), foi um filósofo e historiador da filosofia alemão.

<sup>4</sup> Herman Bavinck (1854–1921) foi um teólogo calvinista holandês, considerado um dos principais sistematizadores da teologia reformada no século XIX. Formado em Leiden, atuou como professor no Seminário Teológico de Kampen e posteriormente na Universidade Livre de Amsterdã. Sua obra mais conhecida é *Reformed Dogmatics* (*Gereformeerde Dogmatiek*), uma síntese profunda e crítica da tradição reformada, integrando insights históricos, filosóficos e bíblicos com notável erudição.

A filosofia, nesse sentido, é uma prática existencial, e não apenas teórica. Como Voegelin coloca, os filósofos devem observar as condições concretas da realidade e a dinâmica da convivência histórica dos homens, a fim de desenvolver teorias que possam iluminar o caminho da sociedade. Essa abordagem vai além do simples estudo das instituições políticas e econômicas; ela procura compreender o ser humano em sua totalidade, sua alma, suas crenças e seus valores, como elementos que constroem o tecido social e político. Nesse sentido, o “homem concreto” voegeliano é mais do que um ser abstrato ou puramente racional. Ele é uma referência direta à totalidade do ser humano, incluindo suas dimensões históricas, espirituais, sociais e psicológicas. Voegelin faz oposição a qualquer tentativa de reinterpretação da realidade que busque se distanciar da vida concreta. Assim, se opõe às ideologias que tentam reduzir o ser humano a um modelo ideológico ou político abstrato, esquecendo-se da riqueza de sua experiência existencial concreta. O “homem concreto” representa uma concepção mais ampla, que leva em consideração a complexidade da experiência humana, incluindo a busca por significado e pela verdade transcendente. Ele não é uma simples construção teórica, mas um ser histórico e espiritual, imerso em uma realidade concreta, que precisa ser compreendida a partir de sua totalidade e de sua relação com o transcendente.

A abordagem de Voegelin, ao focar na experiência concreta dos indivíduos, nos oferece uma chave para compreender a política de maneira mais profunda e autêntica. Antes de tudo, precisamos reconhecer que para o filósofo:

Toda ação política almeja a conservação ou mudança. Quando desejamos conservar, queremos evitar uma mudança para pior; quando desejamos mudar, queremos criar algo melhor. Toda ação política é, portanto, guiada por algum pensamento acerca do que é melhor ou do pior. Mas, o pensamento sobre o melhor ou pior implica o pensamento sobre o bem. A percepção do bem que guia todas as nossas ações têm o caráter de opinião: ela não é questionada, mas, sob reflexão, mostra-se questionável. [...] Toda ação política tem, assim, em si mesma um direcionamento para o conhecimento do bem: da vida boa ou da boa sociedade e o bem político completo (Strauss, 2016, p.27)

Desse modo, compreendemos, com auxílio de Strauss<sup>5</sup>, que a política não é apenas a luta por poder ou pela manutenção de um sistema econômico. Mas, uma manifestação das experiências e das crenças dos indivíduos que a compõem e

---

<sup>5</sup> Leo Strauss (1899-1973) foi um filósofo político alemão, conhecido por sua interpretação clássica das obras dos filósofos antigos, como Platão, Aristóteles e Maquiavel. Strauss destacou-se por sua crítica ao relativismo moderno e sua defesa da filosofia como um meio de busca pela verdade eterna.

buscam conservação e mudança, empenhados no conhecimento do bem: “da vida boa ou da boa sociedade” (Strauss, 2016, p.27). Isso significa que, para entender verdadeiramente a política, devemos olhar mais afundo, nos atentando às crenças, os valores e as interações cotidianas dos homens concretos, que constroem e reorganizam a sociedade a partir de suas próprias necessidades e significados. Por isso mesmo, salientamos que o afastamento da cotidianidade é um sintoma significativo, uma tensão. Isso porque, se o homem se afasta dos elementos concretos do cotidiano, o significado existencial também desaparece. As crenças, valores e tudo mais aquilo que está presente no homem concreto, é parte maior de sua vida cotidiana.

Este trabalho, portanto, tem como ponto central a análise da realidade, experiência e símbolo para a representação na obra de Voegelin. A representação não deve ser vista apenas como uma abstração ou um conjunto de normas institucionais. Ela é, antes de tudo, uma forma de expressão da realidade humana, uma maneira de dar significado à existência social e política. A representação transcende as formas políticas institucionais e se articula no nível mais profundo da experiência humana, onde o homem busca compreender seu lugar no cosmos e na sociedade. Tomamos a Nova Ciência da Política é, portanto, o livro texto dessa dissertação, muito embora faremos uso de outras obras do autor, bem como de bibliográficas auxiliares, temos na NCP a base para desenvolver os conceitos propostos acima.

A premissa fundamental que orienta esta investigação diz respeito a essa separação do homem concreto de sua convivência histórica concreta, o que tem acarretado na crise da representação política na modernidade, que nesse caso, não é meramente uma falha institucional ou procedimental, mas sim o sintoma de um distúrbio espiritual profundo que Voegelin diagnostica como a revolta gnóstica contra a realidade. A representação, em sua acepção voegeliniana, é a autointerpretação simbólica da sociedade como um *cosmion*, um pequeno cosmos que reflete a ordem maior do ser. Quando essa conexão transcendental é rompida, a representação se degrada, tornando-se uma mera técnica de poder ou uma abstração vazia, incapaz de expressar a verdade da existência humana. A problemática central que esta dissertação se propõe a enfrentar reside, portanto, na seguinte questão: De que maneira a teoria da representação de Eric Voegelin, ancorada nos conceitos de Realidade, Experiência e Símbolo, oferece um fundamento filosófico robusto para

diagnosticar e superar a crise da ordem política moderna, marcada pela imanentização da esperança escatológica e pela degradação gnóstica da ciência política?

O cerne do problema moderno, segundo Voegelin, reside na tentativa de imanentizar o *eschaton*, ou seja, de trazer a perfeição e o fim da história para dentro do processo histórico-terreno. Essa fé metastática, manifestada em diversas ideologias como o comunismo, o nazismo e o positivismo, leva à destruição da realidade ao substituir a complexidade da experiência humana e a abertura ao transcendente por sistemas fechados de pensamento (*doxa*-ideológica). Na esfera política, isso se traduz na crença ilusória de que o homem pode criar uma "segunda realidade" perfeita e autossuficiente, desvinculada da ordem do ser. A representação, nesse contexto, deixa de ser a expressão da ordem da alma na sociedade e passa a ser a legitimação de um projeto ideológico de dominação.

A urgência deste estudo reside na constatação de que a política contemporânea, ao se afastar da *episteme politike* clássica, o conhecimento da boa ordem da alma e da sociedade, adotou uma postura metodológica que Voegelin denomina de positivismo metodológico. Este positivismo, ao restringir o campo de estudo da ciência política a fenômenos observáveis e quantificáveis, exclui deliberadamente a dimensão da experiência da consciência e do transcendente, que são, paradoxalmente, as fontes da legitimidade e da ordem. O resultado é uma ciência política que, embora tecnicamente sofisticada, é filosoficamente cega para a crise existencial e espiritual que subjaz à desordem política.

Escolhemos como caminho para isso, portanto, tratar sobre a Realidade, Experiência e Símbolo acreditando ser esse os instrumentos de restauração da ordem. Para responder à problemática proposta, esta dissertação adota o método voegeliniano da "Equivalência de Experiência e Símbolo" (EES). Este caminho metodológico exige que o analista se volte para a experiência fundadora que deu origem aos símbolos políticos de ordem e desordem. Em vez de aceitar as categorias ideológicas modernas, o estudo se aprofunda na realidade em seu sentido mais amplo – a totalidade do ser, incluindo a dimensão da *metaxy* ou o "entremeio" platônico, onde o ser humano experimenta a tensão entre o humano e o divino.

O primeiro pilar da nossa análise é a Realidade. Em Voegelin, a realidade política não é apenas o conjunto de instituições e relações de poder; ela é a realidade da consciência em sua busca por ordem. A crise moderna é, em essência, a recusa

em aceitar a realidade como ela é, substituindo-a por uma construção ideológica. A restauração da ciência política passa, portanto, pela restauração da realidade, um retorno à aceitação da condição humana como *homo viator*, o homem em caminho, cuja existência se desenrola na tensão entre o tempo e a eternidade.

O segundo pilar é a Experiência. A experiência que interessa a Voegelin não é a experiência subjetiva e psicológica, mas a experiência da participação na ordem do ser. É a experiência da *philia* (amizade) em Aristóteles, da *eros*, busca pela verdade, em Platão, e da revelação em Israel. Essas experiências autênticas de ordem são a fonte primária de onde emanam os símbolos políticos legítimos. A dissertação irá detalhar como a experiência da *metaxy*, a tensão entre a finitude humana e o infinito divino, é o palco onde a verdadeira representação se manifesta. A representação, neste nível, é a representação existencial, a conformidade da vida individual e coletiva à ordem experimentada.

O terceiro pilar, e talvez o mais crucial para a representação, é o Símbolo. Os símbolos como *polis*, *império*, *crisandade*, são a linguagem através da qual as sociedades articulam sua autointerpretação e sua relação com o transcendente. O estudo demonstrará que a Representação Transcendental (o terceiro estrato da representação voegeliniana) ocorre quando o símbolo é autêntico, ou seja, quando ele expressa fielmente a experiência de participação na ordem. Em contraste, a modernidade é marcada pela proliferação de símbolos ideológicos, como *progresso*, *raça*, *classe*, que são meros *second-hand symbols*, criados para encobrir a experiência de desordem e promover a gnose. A análise do conceito de Símbolo será o eixo que ligará a crise espiritual (gnosticismo) à crise política (representação degradada). Este estudo será dividido em seis capítulos principais, cada um contribuindo para a construção da argumentação central:

Capítulo 1 - Prolegômenos sobre Eric Voegelin: Apresentaremos a obra "A Nova Ciência da Política" através de uma curta biografia de Eric Voegelin, que fundamenta grande parte da análise sobre a crise espiritual moderna e seu diagnóstico sobre as distorções ideológicas da política. Este capítulo estabelece o contexto biográfico e intelectual que levou Voegelin a desenvolver sua crítica radical à modernidade.

Capítulo 2 - A Crise e o Silencioso Ataque das Ideologias: Abordará a crise do Ocidente e a influência das ideologias gnósticas e do positivismo, analisando como esses movimentos têm distorcido a visão do homem e da ordem política. O foco será

na destruição da realidade promovida pela imanentização da esperança e pela redução metodológica do campo político.

Capítulo 3 - A Restauração da Ciência: Discutiremos a restauração da ciência política e o retorno aos princípios da filosofia clássica como um caminho para superar as distorções contemporâneas. Analisaremos a realidade social como autointerpretação da verdade e o papel da filosofia da história na recuperação da ordem.

Capítulo 4 - A Resposta de Voegelin – Realidade, Experiência e Símbolo como Fundamento da Ordem e Representação: Este é o capítulo central que detalhará os conceitos-chave de Realidade, Experiência e Símbolo, demonstrando como eles se articulam para formar o fundamento ontológico da ordem e da representação legítima.

Capítulo 5 - A Proposta de Solução a partir da Filosofia Política de Voegelin: Explorará as implicações dessas ideias para uma solução filosófica para a crise política, focando na educação filosófica e espiritual como o principal caminho para a recuperação do transcendente e a prática política autêntica.

Capítulo 6 - O Conceito de Representação: Por fim, discutiremos o conceito de representação em seus três estratos (elementar, existencial e transcendental), com ênfase na sua dimensão transcendental, e como ela pode ser uma chave para restaurar a verdadeira ordem política.

A contribuição original desta dissertação reside em sistematizar a interconexão indissociável entre a tríade Realidade-Experiência-Símbolo e a Representação Transcendental em Voegelin. Argumentamos que a plena compreensão da teoria voegeliniana da representação exige que se vá além da análise institucional ou histórica, mergulhando na ontologia da consciência. Ao fazer isso, o trabalho oferece um instrumento de crítica filosófica capaz de desmascarar as pretensões totalitárias das ideologias modernas, reafirmando a filosofia política como uma terapia para a desordem da alma e da sociedade.

A presente dissertação caracteriza-se como uma pesquisa bibliográfica de natureza qualitativa e de fins exploratórios. O procedimento metodológico adotado foi a análise de conteúdo com base na obra de Eric Voegelin, notadamente em sua 'Nova Ciência da Política', e em seus principais comentadores. A abordagem qualitativa justifica-se pela natureza do objeto de estudo — a filosofia política e a teoria da representação —, que demanda uma análise interpretativa e aprofundada dos

conceitos de realidade, experiência e símbolo. O caráter exploratório visa aprofundar o conhecimento sobre a crise da modernidade sob a ótica voegeliniana, articulando seus conceitos centrais de forma a construir uma linha argumentativa coesa para a compreensão do fenômeno da representação política.

Com isso, buscamos, não apenas explorar a obra de Voegelin, mas também refletir sobre o papel da filosofia política em nossa sociedade atual, que enfrenta desafios imensos no campo da verdade, da representação e da ordem. O retorno aos princípios fundamentais da filosofia clássica e judaico-cristã pode ser o caminho para restaurar uma verdadeira ciência política, mais autêntica e alinhada com a realidade humana e transcendental. Esta dissertação persegue o intento de abraçar a noção Voegeliniana de representação, tendo como ponto de partida fundamental a obra *Nova Ciência da Política*. Certamente, outras obras de Voegelin e trabalhos relevantes de comentadores e autores de assuntos correlatos também serão levados em conta.

## 2 PROLEGOMENOS À ERIC VOEGELIN

### 2.1 Introdução do Capítulo

O presente capítulo dedica-se a uma análise introdutória do pensamento de Eric Voegelin (1901-1985), um dos mais originais e controversos filósofos políticos do século XX. Nascido em Colônia, na Alemanha, e mais tarde naturalizado americano, Voegelin testemunhou em primeira mão as convulsões políticas e espirituais que marcaram a sua época, como a ascensão dos totalitarismos e a crise da modernidade. Essa experiência vivencial, aliada a uma erudição ímpar que transitava com fluidez entre a filosofia, a história, a teologia e a ciência política, forjou uma obra vasta e complexa, dedicada a uma única e fundamental questão: a busca da ordem na história e na consciência humana.

Longe de ser um mero espectador dos acontecimentos, Voegelin engajou-se ativamente no debate intelectual de seu tempo, propondo uma "nova ciência da política" que fosse capaz de resgatar a dimensão experiencial e transcendental da existência humana, soterrada sob o peso do positivismo e das ideologias seculares. Para ele, a desordem política e social que via ao seu redor era, em última análise, um reflexo de uma desordem espiritual, de uma perda do sentido da realidade e da transcendência. Nesse sentido, sua obra pode ser compreendida como uma longa e paciente peregrinação filosófica em busca da verdade da ordem, uma verdade que, para Voegelin, não se encontra em sistemas abstratos ou em doutrinas ideológicas, mas na própria estrutura da existência humana em sua tensão para com o fundamento divino do ser.

Neste capítulo, exploraremos os principais contornos do pensamento voegeliniano, com especial atenção à sua obra seminal, *A Nova Ciência da Política*. Iniciaremos com uma breve apresentação de sua trajetória biográfica e intelectual, destacando os principais eventos e influências que moldaram sua formação. Em seguida, adentraremos no cerne de sua crítica à modernidade e ao positivismo, para então apresentar os conceitos fundamentais de sua filosofia da política, como a noção de "religiões políticas" e a importância da experiência e do símbolo na constituição da ordem social. Por fim, concluiremos com uma reflexão sobre a atualidade e a relevância do pensamento de Voegelin para a compreensão dos dilemas do nosso tempo.

## 2.2 ERIC VOEGELIN, UM PENSADOR EM BUSCA DA ORDEM

Voegelin, o filósofo alemão amante da América, é difícil, eu mesmo diria quase impossível, ser descrito por linhas resumidas. O profícuo escritor foi dono de uma ativa vida acadêmica, sendo parte desta vida, vivida em terras americanas, onde esteve exilado por vontade própria desde 1936. Dedicou sua vida a uma profunda investigação sobre a ordem na sociedade e na história. Sua jornada intelectual, marcada por um cenário político e cultural efervescente, moldou uma obra vasta e complexa, que se tornou um farol para a compreensão dos dilemas humanos e da busca incessante por sentido. Durante sua vida acadêmica, dedicou-se a uma reflexão profunda sobre a ordem na sociedade e na história, abordando a política de maneira holística e crítica. Entre suas diversas obras, *A Nova Ciência da Política* se destaca como a principal fonte deste trabalho, sendo a base para a compreensão de seu pensamento filosófico-político. Embora estejamos focados nessa obra, também visitaremos outras produções de Voegelin ao longo deste trabalho, além de recorrer a referências biográficas secundárias, com o intuito de ampliar e enriquecer o desenvolvimento desta dissertação.

O objetivo deste capítulo é explorar *A Nova Ciência da Política*, destacando sua origem, o contexto de sua criação e sua crítica incisiva à ciência política reducionista e positivista destacando a importância da obra para o desenvolvimento deste texto. A obra surge de um momento decisivo nas preleções de Voegelin, nas quais ele propôs uma alternativa profunda à visão predominante da política como uma ciência meramente empírica. Para Voegelin, a política não pode ser compreendida apenas por dados quantitativos ou teorias comportamentais; ela deve ser vista como uma busca pela ordem transcendental e pelo significado moral da existência humana.

Este capítulo serve como porta de entrada para a dissertação, apresentando a profunda e inovadora abordagem de Eric Voegelin à ciência política, um pensador cuja obra se tornou um farol para a compreensão dos dilemas humanos e da busca incessante por sentido. Ao longo destas páginas, exploraremos como Voegelin, um filósofo da realidade, desafiou as convenções de sua época para resgatar a complexidade da experiência humana e política, elementos cruciais para entender a interconexão entre realidade, experiência, símbolo e representação em seu pensamento.

### 2.3 As Raízes Intelectuais: Viena e a Formação de um Pensador

Eric Voegelin é um filósofo da realidade, que busca reconquistar "o todo" ao penetrar na dinâmica da existência humana. Sua reflexão se expande para temas interdisciplinares, não vendo limites entre as ciências humanas, transitando com genialidade entre filosofia, teologia, história, literatura e ciência política. Isso se deve à sua formação acadêmica abrangente.

Em 1922, Voegelin concluiu seu doutorado em Ciência Política na Universidade de Viena, um período crucial de sua formação intelectual. Viena, na época, era um centro cosmopolita de debates acadêmicos intensos, resultantes do colapso do Império Austro-Húngaro e do impacto da Primeira Guerra Mundial. Nesse ambiente efervescente, Voegelin foi influenciado por correntes como a Escola Austríaca de Utilidade Marginal, com figuras como Eugen Böhm-Bawerk<sup>1</sup>, Ludwig Von Mises<sup>6</sup> e Joseph Schumpeter<sup>7</sup>, além de interações com a física teórica liderada por Moritz Schlick<sup>8</sup>, influenciado pelas teorias de Ernest Mach<sup>9</sup>. A formação voegeliana, enraizada na efervescência intelectual vienense (influências de Wittgenstein, Freud, Stefan George e Karl Kraus), moldou uma abordagem filosófica que transcendia o academicismo ortodoxo, focando nas raízes intelectuais das patologias ideológicas contemporâneas (fascismo, socialismo). Este horizonte formativo permaneceria central em sua obra mesmo após o exílio norte-americano. O debate acadêmico central do período girava em torno da Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen<sup>10</sup>, em

---

<sup>6</sup> Ludwig von Mises (1881–1973) foi um economista austríaco, um dos principais expoentes da Escola Austríaca de Economia, conhecido por sua defesa da economia de livre mercado e por obras como *Ação Humana*, onde desenvolve sua teoria da praxeologia

<sup>7</sup> Joseph Schumpeter (1883–1950) foi um economista austro-americano, conhecido por sua teoria da destruição criadora e por destacar o papel do empreendedor e da inovação no desenvolvimento do capitalismo.

<sup>8</sup> Moritz Schlick (1882–1936) foi um filósofo e físico alemão, fundador do Círculo de Viena e um dos principais representantes do positivismo lógico, que buscava fundamentar o conhecimento científico por meio da lógica e da linguagem.

<sup>9</sup> Ernst Mach (1838–1916) foi um físico e filósofo austríaco, cujas ideias influenciaram o positivismo lógico e a filosofia da ciência, destacando-se por suas críticas à metafísica e por sua ênfase na experiência sensível como base do conhecimento.

<sup>10</sup> Hans Kelsen, criador da Teoria Pura do Direito, propôs um sistema jurídico autônomo e normativo, separado de conteúdos morais, políticos ou sociológicos, centrado na hierarquia de normas e na ideia de uma "norma fundamental". Voegelin, aluno de Kelsen por um período, inicialmente recebeu forte influência desse formalismo jurídico, mas posteriormente rompeu com essa abordagem, considerando-a insuficiente para compreender a ordem social e política. Para Voegelin, a teoria de Kelsen exemplificava uma "segunda realidade", ao abstrair o direito da experiência humana concreta e da busca por sentido no ser. Essa crítica marca um ponto de inflexão em sua trajetória filosófica, ao rejeitar sistemas fechados e imanentistas como incapazes de captar a tensão existencial entre ordem e transcendência.

parceria com Othmar Spann<sup>11</sup>, que o orientou em seu doutorado. O núcleo dessa discussão envolvia a interação e a comunidade espiritual, conceitos-chave em sua tese, com base na sociologia de Georg Simmel e na obra de Spann. A questão central que emergia era se a realidade social se formava a partir das relações entre indivíduos autônomos ou se existia um elo espiritual preexistente, refletido nas interações interpessoais.

Desde cedo, o filósofo alemão demonstrou seu propósito acadêmico: rastrear as origens intelectuais dos fenômenos ideológicos contemporâneos, como o fascismo e o socialismo. Ambos os movimentos, segundo ele, apagavam a realidade da experiência social e cegavam espiritualmente os indivíduos, em um processo de "amnésia social". Para entender Voegelin, Sandoz<sup>12</sup> nos lembra que seu pensamento deve ser visto como uma "peregrinação de um homem que filosofa em busca da verdade, não isolado das realidades políticas e das exigências da vida contemporânea" (Sandoz, 2010, p.28)

## **2.4 Primeiras Obras e a Crítica ao Totalitarismo**

Voegelin escolheu um caminho diferente para sua filosofia política, e essa diferença foi substancial, enquanto os filósofos modernos buscavam afastar-se dos clássicos e de sua visão de sociedade política, tentando estabelecer por meio de ideologias seus pretensos fundamentos políticos o filósofo alemão, olhou para os clássicos e sobre os tais debruçou-se, tendo em sua leitura da realidade, autores como Platão, Aristóteles, Agostinho e Aquino.

Após seus estudos doutorais, Cleto (2015) ressalta a permanência de Voegelin de 1922 a 1923 em Berlim, onde frequentou um curso de História da Grécia, ministrado por Eduard Meyer. Essa experiência foi crucial, pois proporcionou-lhe ferramentas analíticas que mais tarde seriam essenciais para suas próprias reflexões. Meyer, em sua História da Antiguidade, adotava uma técnica que consistia em

---

<sup>11</sup> Othmar Spann (1878–1950) foi um sociólogo e economista austríaco, conhecido por sua doutrina do universalismo, que propunha uma ordem social orgânica e hierárquica, em oposição ao individualismo liberal. Spann exerceu influência temporária sobre Voegelin, que, no entanto, posteriormente criticou sua visão como parte das ideologias totalizantes que tentavam substituir a experiência da ordem espiritual por construções sistemáticas e fechadas do mundo.

<sup>12</sup> Ellis Sandoz (1931) foi aluno de Eric Voegelin, atualmente é o professor de ciência política Hermann Moysé Jr. e diretor do Instituto Eric Voegelin de Estudos do Renascimento Americano na Universidade Estadual da Louisiana.

compreender as situações históricas a partir da perspectiva dos próprios indivíduos que as vivenciaram, algo que ele passaria a aplicar em seus próprios estudos. Sua formação se expandiu ainda mais quando, em 1929, ele teve contato com um curso de sociologia da cultura, oferecido por Alfred Weber em Heidelberg. Ao longo desse percurso formativo, Voegelin publicou, em 1928, sua primeira obra de grande relevância, *Da forma da mente americana*, resultado de sua entrada e permanência nos Estados Unidos, onde teve a oportunidade de se relacionar diretamente com John Dewey.

A década de 1930 foi um período de grande produção intelectual para o jovem filósofo, mas também de crescente tensão política na Europa. Em 1938, ele publicou *As Religiões Políticas*, obra que analisava as principais ideologias políticas hegemônicas da época, como o nazismo e o stalinismo, desmascarando-as como verdadeiras "religiões" seculares (Voegelin, 2008). No mesmo ano, Voegelin foi demitido de sua cátedra na Universidade de Viena, devido às suas posturas intelectuais, especialmente em relação aos temas raciais. Em 1933, ele havia publicado dois livros que abordavam a questão racial: *Raça e Estado*, editado em Tübingen, e *A História da Ideia de Raça*, nos quais expunha suas críticas contundentes às teorias racistas que sustentavam as ideologias de vários estados europeus da época.

## **2.5 A Migração para os EUA e o Projeto História das Ideias Políticas**

Em 1939, assim como outros intelectuais alemães e austríacos, Eric Voegelin migra para os Estados Unidos, fugindo da perseguição nazista. Ao chegar à Universidade do Alabama, inicia a redação de sua ambiciosa *História das Ideias Políticas*, um projeto que seria interrompido em 1954, após atingir a marca de oito volumes (Voegelin, 2008). Seu objetivo inicial era oferecer uma alternativa crítica aos compêndios usados nas academias americanas, como a *História da Teoria Política* de George Sabine e os três volumes de *História e Teoria Política* de William Dunning<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> William Archibald Dunning (1857–1922) foi um historiador e cientista político norte-americano, conhecido por sua interpretação conservadora da Reconstrução pós-Guerra Civil nos Estados Unidos. Sua abordagem, conhecida como "Escola Dunning", influenciou negativamente a historiografia ao justificar práticas segregacionistas e minimizar as contribuições dos afro-americanos. Voegelin, embora não tenha dialogado diretamente com Dunning, criticou esse tipo de historiografia por reduzir a análise política a narrativas ideológicas e por negligenciar a dimensão simbólica e espiritual da ordem social.

A principal distinção entre a obra de Voegelin e os trabalhos de Sabine e Dunning residia na profundidade analítica e teórica que buscava implementar. Ao contrário dos outros autores, que adotaram uma abordagem enciclopédica e descritiva, sem se preocupar com julgamentos críticos ou com a análise teórica das ideias, Voegelin não hesitou em posicionar o julgamento crítico como um ponto central em sua filosofia política.

Além disso, argumentava-se que a compreensão dos primeiros séculos do cristianismo só seria possível por meio de um aprofundamento em seu lastro judaico. Partindo desse ponto, o modelo que propunha uma história das ideias que começava com a filosofia grega foi abandonado, expandindo-se para abarcar os impérios do Antigo Oriente Próximo. A conclusão de Voegelin foi clara: o “modelo de um desenvolvimento linear das ideias políticas, com um suposto constitucionalismo de Platão e Aristóteles, passando por um duvidoso constitucionalismo medieval e culminando no esplêndido constitucionalismo da era moderna” (Voegelin, 2008, p.51) não poderia mais ser sustentado. Entre as várias conclusões alcançadas pela História das Ideias Políticas, a mais influente foi aquela que impulsionou o projeto *Ordem e História*, uma investigação de cinco volumes que examina o período que antecede a experiência política grega, incluindo as civilizações orientais antigas, utilizando-se dos avanços contemporâneos nas pesquisas arqueológicas.

## **2.6 A Nova Ciência da Política (NCP)**

Entre as diversas obras de Eric Voegelin, *A Nova Ciência da Política* (NCP) se destaca como a mais influente e a peça fundamental para a compreensão do seu pensamento filosófico-político. Sua origem remonta a uma série de preleções sobre “A Verdade e a Representação”, ministradas na Universidade de Chicago durante o inverno de 1951. Essas conferências foram um ponto de inflexão para o pensador, que já demonstrava em seus escritos anteriores uma crítica à redução da política a uma ciência puramente empírica. *A Nova Ciência da Política* foi uma resposta contundente à Escola de Chicago, um reduto da ciência política americana, que adotava uma perspectiva excessivamente estatística, sociológica e psicológica sobre a política (Voegelin, 2008). Voegelin via essa abordagem como simplista e reducionista, incapaz de capturar a complexidade da vida política, que não poderia ser explicada apenas através de dados quantitativos ou teorias comportamentais. Em

suas conferências Walgreen, financiadas pela Fundação Charles Rudolph Walgreen, Voegelin expôs seu argumento central: a política não pode ser analisada unicamente através de métodos científicos que desconsideram a dimensão espiritual e filosófica da experiência humana (Voegelin, 1979). A política, para ele, não é um simples reflexo de estruturas materiais ou comportamentais, mas está intrinsecamente ligada à busca pela ordem transcendental e pelo sentido moral da existência humana. Em sua crítica, ele também atacou o método positivista que se consolidava na academia, um método que procurava explicar a política de maneira impessoal e mecanicista, como se fosse uma ciência natural. Esse movimento não só empobrecia a política, mas também desconsiderava a capacidade do ser humano de transcender as explicações racionais e materiais.

Publicada em 1952, *A Nova Ciência da Política* se tornou a obra mais lida de Voegelin, permanecendo por três décadas entre os livros mais vendidos e contando com mais de uma dezena de reimpressões. Sua recepção foi, no entanto, marcada por intensas reações críticas. Muitos detratores tentaram reduzir suas teses e enquadrá-las em categorias ideológicas simplistas, como uma forma de deslegitimar o conteúdo de sua obra. Voegelin foi alvo de uma série de classificações ideológicas que buscavam rotulá-lo de maneira que minimizasse sua profunda crítica ao projeto moderno. Em suas *Reflexões Autobiográficas*, descreve como foi rotulado ao longo de sua carreira, afirmando: “Tenho em meus arquivos os documentos segundo os quais sou comunista, fascista, nacional-socialista, velho-liberal, novo-liberal, católico, protestante, platônico, neoagostiniano, tomista, e, é claro, hegeliano” (Voegelin, 2009).

Essa multiplicidade de estigmas evidencia a insuficiência das classificações ideológicas quando se trata de pensadores que desafiam o *status quo* acadêmico. Nesse sentido, ao se opor não apenas às ideologias dominantes, mas também às reduções simplistas impostas pela ciência política positivista, revela a profunda tensão entre a profundidade de seu pensamento e as tentativas de superficializar sua obra ao rotulá-lo com categorias ideológicas estanques. Em um contexto marcado pela Guerra Fria, a polarização ideológica atingia seu ápice, com os sistemas epistemológicos das superpotências em confronto, tentando aniquilar um ao outro. A crítica de Voegelin ao materialismo dialético, por exemplo, se opunha ao positivismo dominante tanto no campo da ciência política quanto na própria sociedade. As análises críticas, que se distanciavam do positivismo e do materialismo dialético,

começaram a diminuir em número e intensidade, enquanto as ideologias de esquerda e direita ganhavam terreno no campo acadêmico. Nesse contexto de “guerra epistemológica”, Voegelin se posicionou ativamente contra essas correntes, desafiando a pretensão de um sistema único de conhecimento, que não poderia, na sua visão, abarcar a complexidade da experiência humana e da política.

A tensão gerada por essa polarização é nítida em sua obra. Ele não se contentava em se alinhar com as dicotomias políticas tradicionais da Guerra Fria. Sua crítica não se limitava à política de poder, mas envolvia uma reflexão profunda sobre a própria natureza da ciência política, que, ao se aproximar dos modelos positivistas, estava se afastando das dimensões espirituais e filosóficas essenciais para a compreensão do ser humano em sociedade. Ele não apenas criticava as ideologias como um todo, mas questionava a própria pretensão da ciência política de ser uma disciplina neutra e objetiva, que desconsidera os aspectos metafísicos e espirituais da vida humana. Essa postura desafiadora se torna ainda mais evidente quando observamos como o filósofo resolveu a tensão entre seu pensamento profundo e as classificações simplistas a ele atribuídas. Em sua obra, ele reafirma que as ideologias não podem capturar a complexidade do ser humano e sua busca pela verdade transcendental.

A política, para Voegelin, não é um simples reflexo de forças sociais ou econômicas, mas uma arena onde o ser humano confronta suas questões existenciais e busca dar sentido à sua existência dentro de uma ordem cósmica e moral. Em *A Nova Ciência da Política*, ele escreve: “A ciência política não pode ser apenas uma análise de estruturas de poder e comportamento. Ela deve ser uma busca pela ordem transcendental, que é a verdadeira fonte da política humana” (1979, p.93). Por meio dessa formulação, Voegelin resolve a tensão entre sua crítica profunda à redução da política e as simplificações ideológicas a ele atribuídas, ao afirmar que sua obra não se enquadra em nenhuma categoria rígida, pois trata da política enquanto uma busca contínua e dinâmica pela verdade e pela ordem transcendental, elementos que não podem ser reduzidos a ideologias ou métodos científicos.

A tensão que permeia *A Nova Ciência da Política* não diz respeito apenas ao confronto do autor com as escolas de pensamento da época, mas também à sua luta constante contra as tentativas de categorização ideológica simplista. Ele se posiciona ativamente contra o positivismo e o materialismo dialético, propondo uma ciência política que, longe de ser um mero estudo de poder ou comportamento, é uma

busca filosófica e espiritual que visa restaurar a profundidade e a complexidade da política humana. Voegelin resolve essa tensão ao se afirmar como um pensador que ultrapassa as limitações das ideologias, propondo uma nova abordagem para a política, uma abordagem que não pode ser contida dentro das estreitas fronteiras do materialismo ou das categorias ideológicas da Guerra Fria.

## **2.7 O Retorno à Alemanha e a Inflexão para a Consciência**

Enquanto filósofo político, Voegelin sempre viu o contexto como central para a compreensão de seu pensamento e de seus limites. Depois de 20 anos lecionando em instituições como a Universidade Estadual da Louisiana, Harvard, Bennington College e na Universidade do Alabama, retorna à Alemanha em 1958, após ser convidado pela Universidade de Munique para dirigir o Instituto de Ciência Política e ocupar a cátedra deixada vaga por Max Weber, desde sua morte em 1920. Ao chegar em Munique, produziu a obra *Hitler e os Alemães*<sup>14</sup>, que surgiu do contexto de reavaliação das posições alemãs no início do século XX. O livro, resultante de um curso ministrado em 1964, discutiu a identidade nacional alemã, tratando das responsabilidades da classe média, do catolicismo e do protestantismo na ascensão do nacional-socialismo e na realização de tragédias como Auschwitz e Birkenau. Sem temer enfrentar os temas ainda tabu para uma sociedade apenas duas décadas distante da queda de Hitler e do trauma do Holocausto, sugeriu que “a doença espiritual que causou o problema nazista ainda estava presente na Alemanha do pós-guerra” (Voegelin, 2014, p.60). Tal conclusão acirrou os ânimos da imprensa alemã e de alguns colegas da Universidade de Munique, criando um ambiente hostil, o que o levou a retornar aos Estados Unidos em 1969, onde assumiu a cátedra de professor emérito na Universidade de Stanford.

Após seu retorno aos Estados Unidos, Voegelin experimentou uma inflexão epistemológica significativa em suas pesquisas, claramente visível na obra *Ordem e História*, iniciada em 1956. O plano inicial de *Ordem e História* (OH) era examinar a

---

<sup>14</sup>*Hitler e os Alemães* é uma série de conferências proferidas por Eric Voegelin em 1964 na Universidade de Munique, publicadas postumamente. Nessa obra, Voegelin investiga as condições espirituais e culturais que tornaram possível o nazismo, recusando explicações meramente sociológicas ou econômicas. Ele denuncia a abdicação da responsabilidade moral por parte dos intelectuais e da sociedade alemã como um todo, e interpreta o nazismo como expressão de uma “segunda realidade”, onde símbolos políticos se desligam da verdade da experiência existencial. A obra é uma das mais contundentes críticas de Voegelin à decadência da consciência política no século XX.

história da ordem na sociedade humana, com foco nas civilizações do Antigo Oriente Próximo. Seu princípio interpretativo baseava-se na concepção de que “a ordem da história surge da história da ordem”. O primeiro volume, *Israel e a Revelação*, delinea o percurso das civilizações egípcia, mesopotâmica, israelita e helênica, com foco na busca do elemento originário (*arché*). Para o filósofo, o povo de Israel introduziu uma nova forma de existência ao estabelecer uma parceria com Deus na história, e ao mesmo tempo em que os nexos míticos perdiam a transparência, surgiu a receptividade ao monoteísmo. Esse novo entendimento da realidade trouxe um aprofundamento do conhecimento e uma mudança na estrutura da existência, o que chamou de “salto no ser”. Diferente da experiência israelita, outras civilizações, como a grega, representaram uma nova forma de verdade noética sobre a ordem e a história, resultante também de um afastamento das construções míticas.

O projeto inicial de OH sofreu modificações à medida que as pesquisas avançavam, o que levou a um processo de autocrítica e revisão conceitual. Esse movimento se reflete principalmente na obra *Anamnese*, e nas duas últimas partes de *Ordem e História*. *Anamnese* ocupa um lugar central na trajetória intelectual de Voegelin, pois marca a transição de uma filosofia da história, que se iniciava em *A Nova Ciência da Política* e nos primeiros volumes de *Ordem e História*, para uma filosofia da consciência, presente nos dois volumes finais da série, *A Era Ecumênica* e *Em Busca da Ordem*. *Anamnese* contém reflexões biográficas e meditações epistemológicas escritas entre 1943 e 1965, e representa sua ruptura com as filosofias da consciência, influenciadas pelo trabalho de Husserl. Esse momento de reflexão também foi fundamental para a última inflexão epistemológica em sua interpretação da ordem, agora voltada para a consciência e suas implicações políticas e históricas.

A filosofia de Eric Voegelin, especialmente em sua fase madura, é profundamente marcada pela centralidade da consciência como o campo onde se manifesta a ordem e a desordem política. A filosofia da consciência voegeliniana não se restringe a uma análise psicológica individual, mas se estabelece como uma ontologia da consciência, um estudo da estrutura da experiência humana na qual o homem se orienta em relação ao cosmos e ao transcendente. Para ele, a consciência é o lugar da tensão existencial (*metaxy*), onde o ser humano experimenta simultaneamente sua finitude e sua abertura ao infinito. A formulação da filosofia da consciência de Voegelin deve muito à fenomenologia de Edmund Husserl. Ele, que

estudou em Viena em um ambiente influenciado pela fenomenologia, incorporou o conceito central de intencionalidade da consciência.

A intencionalidade husserliana postula que toda consciência é consciência de algo; ela está sempre dirigida a um objeto. Voegelin adota essa noção, mas a expande para além da esfera puramente cognitiva. Para ele, a intencionalidade da consciência humana está fundamentalmente voltada para a ordem do ser e, crucialmente, para o transcendente. A consciência não é um recipiente passivo de dados sensoriais, mas um campo ativo de experiência que se abre para a realidade total.

A contribuição de Husserl permitiu a Voegelin:

1. Superar o Positivismo: A fenomenologia forneceu o instrumental metodológico para ir além do positivismo, que restringe o conhecimento ao que é observável e quantificável. Ao focar na estrutura da experiência consciente, e não apenas no comportamento externo, Voegelin pôde validar a experiência do transcendente como um dado da realidade e um objeto legítimo de estudo da ciência política.
2. Fundamentar a Crítica à Ideologia: A intencionalidade, ao ser desviada de sua abertura para a realidade total e o transcendente, torna-se a base para a patologia ideológica. A ideologia, nesse contexto, é a intencionalidade fechada, que se volta para uma construção artificial, segunda realidade, em vez da realidade concreta.
3. Estabelecer a Experiência como Fonte de Símbolos: A fenomenologia da consciência permitiu a Voegelin analisar como as experiências autênticas de ordem, como a *philia* platônica ou a revelação judaico-cristã, se articulam em símbolos, a polis, o império, a cristandade, que dão forma e significado à existência política.

Em suma, a influência de Husserl forneceu a Voegelin a ferramenta filosófica para resgatar a dimensão espiritual da política. Ao invés de aceitar a redução moderna da ciência política a uma técnica de poder, munido da fenomenologia, restaura a *episteme politike* clássica, onde a ciência política é a ciência da ordem da alma e da sociedade, e o estudo da consciência se torna o caminho para a compreensão da Representação Transcendental.

Ao transitar para a filosofia da consciência, Voegelin passou a investigar os estágios iniciais da política, aqueles que se dão dentro da própria consciência

humana. Ele reconheceu que os problemas de ordem humana na sociedade e na história se originam dessa esfera das relações interiores, de modo que a “filosofia da consciência”<sup>15</sup> se tornou a peça central de sua filosofia política. Ao aprofundar essas questões, buscava descobrir a estrutura da realidade, baseando-se na história da autoiluminação oriunda da busca filosófica da verdade na consciência humana, e associando-a com a análise do político. Voegelin era plenamente consciente de que o desenvolvimento de Ordem e História estava vinculado a suas hipóteses teóricas equivocadas no início de suas investigações. Com o avanço rápido das ciências históricas, especialmente nas áreas da pré-história e arqueologia, as concepções iniciais tornaram-se obsoletas. A partir da expansão desses novos conhecimentos, conclui-se que, para entender a modernidade, seria crucial compreender os símbolos presentes na primeira modernidade, pois ali estavam as raízes das questões ontológicas que atravessaram toda a história até os dias atuais.

## **2.8 Considerações finais sobre o capítulo**

A inflexão para a filosofia da consciência nos últimos anos da produção intelectual de Voegelin representa o ápice de sua busca pela verdade da ordem, que, em sua concepção, não reside em sistemas abstratos ou doutrinas ideológicas, mas na própria estrutura da existência humana em sua tensão para com o fundamento divino do ser. Como o próprio filósofo afirma, “a própria busca é a evidência da inquietação existencial; no ato de questionar, a experiência humana de tensão (*tasís*) para o fundamento divino se torna luminosa para si mesma” (Voegelin, 2014, p.122). Sua obra, portanto, transcende a mera crítica às ideologias modernas, constituindo-se como uma proposta de renovação epistemológica do pensamento político, fundamentada na recuperação da dimensão experiencial e transcendental da existência.

A relevância de Voegelin para o debate contemporâneo reside precisamente em sua capacidade de desvelar os perigos das “religiões políticas” gnósticas e de reorientar a ciência política para uma compreensão mais profunda da

---

<sup>15</sup> A filosofia da consciência em Eric Voegelin compreende a experiência humana como uma participação na ordem do ser estruturada por uma tensão existencial entre o finito e o transcendente. Para Voegelin, “a consciência é a realidade na qual o ser humano experimenta a presença do divino como fundamento de sentido” (Voegelin, 2002, p. 80). Essa abordagem rompe com modelos racionalistas e destaca a função simbólica da linguagem na articulação da experiência de ordem.

ordem, enraizada na experiência humana de transcendência. Ao restaurar a conexão entre política e filosofia da consciência, Voegelin oferece um caminho para superar o reducionismo positivista e reintegrar a dimensão espiritual à análise dos fenômenos políticos, estabelecendo assim um paradigma que permanece vital para enfrentar os desafios da contemporaneidade.

## 3 A CRISE E O SILENCIOSO ATAQUE DAS IDEOLOGIAS: UMA ANÁLISE À LUZ DE ERIC VOEGELIN

### 3.1 Introdução do Capítulo

A modernidade, com suas promessas de progresso e emancipação, trouxe consigo uma profunda crise espiritual e intelectual que se manifesta, sobretudo, na proliferação de ideologias que buscam substituir a ordem transcendental por construções imanentes da realidade. Este capítulo propõe-se a examinar o fenômeno ideológico e sua relação intrínseca com a crise contemporânea à luz do pensamento de Eric Voegelin, um dos mais perspicazes críticos da modernidade política.

Ao contrário das interpretações materialistas que reduzem a ideologia a um mero reflexo das condições econômicas (como a marxista), Voegelin oferece uma análise que penetra nas raízes espirituais da desordem moderna, revelando como as ideologias constituem, essencialmente, uma "revolta espiritual" contra a ordem do ser. A análise voegeliniana demonstra que as ideologias revolucionárias de nossa época não são meras abstrações políticas, mas sim símbolos degradados que prometem uma salvação terrena. Ele observa que:

Criaram novos mitos — os mitos da Humanidade, do Povo, da Raça, da Classe (ou do Proletariado), da Liberdade, da Igualdade, do Paraíso na Terra —, mas mitos que não simbolizam entidades concretas como eram os das antigas religiões, e sim abstrações que, aplicadas à política real na vida dos povos, acabam por se dissolver na *Realpolitik*, na política do poder, na força totalitária (Voegelin, 1979, p.6).

Esta constatação revela o caráter essencialmente gnóstico das ideologias modernas, que prometem uma salvação imanente através da transformação radical da sociedade e da própria natureza humana. O gnosticismo político, portanto, é o conceito-chave que permite ao filósofo transcender a análise sociológica da ideologia e diagnosticar a patologia da consciência subjacente à crise.

A constatação de que a crise contemporânea é marcada pela ascensão de ideologias totalizantes, que penetram as esferas sociais e educacionais para impor uma "segunda realidade", nos conduz à necessidade de investigar as raízes mais profundas dessa desordem. Voegelin não se satisfaz com a análise superficial dos sintomas políticos ou sociais; ele exige uma investigação filosófica que remonte à origem espiritual da patologia moderna. É nesse ponto que o conceito de Gnosticismo

se torna indispensável. A crise da modernidade, em sua essência, revela-se uma crise da consciência que, ao se fechar para a experiência da transcendência, busca uma salvação imanente.

Neste contexto, o presente capítulo buscará, primeiramente, delimitar o conceito de Gnosticismo (Seção 2.2), não apenas como uma heresia histórica, mas como a estrutura da atitude existencial que se manifesta na modernidade como a patologia central da ordem política. Em seguida, será analisado o Estado de Crise (Seção 2.3), detalhando como o silencioso ataque das ideologias se infiltra nas esferas sociais e educacionais, culminando na imposição da "segunda realidade" (Seção 2.4). Por fim, o capítulo examinará as implicações dessa patologia para a desordem política contemporânea, apontando para a necessidade de uma recuperação da ordem autêntica através da filosofia.

### **3.2 O que é Gnosticismo? A Patologia da Consciência**

Para compreender a profundidade da crítica voegeliniana, é fundamental delimitar o conceito de Gnosticismo<sup>16</sup>, que para ele não é apenas uma heresia histórica, mas uma atitude existencial recorrente. O Gnosticismo não é uma religião unificada ou uma doutrina coesa, mas um conjunto de correntes e seitas que compartilham uma visão comum sobre a salvação através do conhecimento esotérico (gnose). O Gnosticismo floresceu principalmente entre os séculos II e IV d.C., emergindo em um contexto de intensa efervescência de ideias no Oriente mediterrâneo. Esse período era um cadinho cultural onde doutrinas se fundiam em sínteses complexas, expondo o cristianismo primitivo a desvios consideráveis. A crença cristã, lançada nesse turbilhão, enfrentava sutis influências das religiões de mistérios, do dualismo persa e das especulações herméticas neopitagóricas e egípcias, que ofereciam o risco de lançar correntes impuras na fonte viva da fé. Conforme a análise histórica, a efervescência religiosa da época, que incitava especulações aberrantes sobre os mistérios da fé, culminou no Gnosticismo. A distinção proposta por Daniel-Rops é útil para o nosso contexto:

---

<sup>16</sup> O conceito de Gnosticismo utilizado neste trabalho refere-se especificamente à interpretação de Eric Voegelin, que o vê não apenas como uma heresia histórica, mas como uma postura existencial recorrente. Dessa forma, a análise está limitada à visão de Voegelin sobre a gnose como um fenômeno espiritual e político, sem abranger outras correntes ou vertentes históricas do Gnosticismo.

Se o montanismo era uma aberração do caráter, o gnosticismo foi uma aberração da inteligência, o abuso da pesquisa e da especulação aplicadas aos mistérios de Deus. [...] Para reconhecermos os seus elementos fundamentais, é preciso distinguir dois aspectos: por um lado, um método de pensamento que é também uma atitude espiritual; por outro, um sistema infinitamente complexo de explicação do mundo, da vida e de Deus. Para o primeiro destes aspectos reservaremos o nome de gnose; o segundo é propriamente o gnosticismo (Rops, 2014, p.283)

A gnose, nesse sentido, é o esforço do homem por apreender o divino, uma tentativa de forçar os segredos inefáveis e obter a salvação por meio de um conhecimento que transcende a fé comum. É o ponto em que a inteligência busca o êxtase, e a especulação se mistura intimamente com a fé. O Gnosticismo histórico se caracteriza pelo dualismo radical entre o mundo material e o mundo espiritual. O mundo físico é visto como imperfeito e mau, criado por um deus inferior (o Demiurgo), enquanto o espírito humano, contendo uma centelha divina, aspira a ser libertado. A salvação, ou o retorno à origem, é alcançada por meio da gnose, um conhecimento místico e transformador. A falta é existir, o mal é a vida.

Para Voegelin, o gnosticismo não é um fenômeno isolado, mas uma corrente de desordem espiritual que se estende da Antiguidade à Idade Média, e que culmina na modernidade com o surgimento dos regimes totalitários. Ele demonstra que a crise da modernidade é, em grande parte, o resultado da secularização da gnose, onde a busca pela salvação espiritual é transferida para a esfera política.

O gnosticismo político é, essencialmente, a crença de que:

1. O mundo é intrinsecamente mal e desordenado, gerando um sentimento de estranhamento e desespero no indivíduo.
2. Essa desordem pode ser superada por um conhecimento secreto (gnose) ou por um método de transformação radical da realidade, que promete a mitigação do sentimento de estranhamento no mundo.
3. A salvação não é transcendente, mas pode e deve ser alcançada dentro da história (imanentização do eschaton).

Assim, o gnosticismo político moderno, manifestado em ideologias como o marxismo e o nacionalismo, é a tentativa de construir uma ordem política absoluta por meios humanos, negando a tensão constitutiva da existência humana no metaxy e a complexidade da realidade. A ideologia, nesse contexto, torna-se o veículo da gnose secularizada, prometendo o paraíso na Terra e justificando a violência contra a realidade em nome de um futuro utópico, o que liga diretamente esse distúrbio espiritual aos regimes totalitários (Eccel, 2015, p.41).

### 3.3 O Estado de Crise

A crise da modernidade, em sua essência, revela-se uma crise da consciência que, ao se fechar para a experiência da transcendência, busca uma salvação imanente. Vivemos em um estado de permanente crise, essa não é apenas a palavra da moda, é o verdadeiro diagnóstico da condição social em que vivemos. Mario Ferreira dos Santos, salienta, que nos últimos anos tem-se observado um aumento significativo na presença de diversas ideologias, que, com estratégia e persuasão, encontram espaço nas mais variadas esferas da sociedade. Desde a arte até a música, passando pela educação básica e superior, e atingindo tanto cidadãos comuns quanto os mais instruídos, é notável como esses discursos se infiltram nas estruturas sociais (Dos Santos, 2017). Essa difusão, embora silenciosa em muitos aspectos, exerce uma influência crescente sobre a realidade coletiva, suscitando importantes questões sobre a natureza dessas "ideias" e seu impacto nas relações humanas. No campo da educação, essa dinâmica também se faz presente. Ao se adentrar em uma universidade, seja pública ou privada — com maior intensidade nas primeiras —, observa-se uma transformação do ambiente acadêmico, que, muitas vezes, parece se tornar um terreno propício à propagação de visões de mundo. O mais intrigante, no entanto, é que essa propagação não ocorre de forma clandestina ou disfarçada, mas muitas vezes se dá de maneira explícita, com um tom de autoridade intelectual, como se a imposição dessas perspectivas fosse, por si só, uma exigência ética ou cognitiva.

A obra de Eric Voegelin oferece um arcabouço teórico fundamental para a compreensão da dinâmica pela qual as ideologias, ao se converterem em formas de imposição política e social, tendem a obscurecer a busca pela verdade e a comprometer a integridade da ordem. O filósofo argumenta que o fenômeno ideológico se manifesta como um substituto artificial para a experiência transcendente e o diálogo aberto, culminando na criação de um universo cognitivo fechado. Nesse contexto, a pluralidade de ideias é suprimida em favor de uma "verdade absoluta", cuja posse é reivindicada por grupos que se autoproclamam detentores do conhecimento. A gravidade desse fenômeno é expressa por Voegelin ao descrever a natureza da linguagem ideológica:

Os símbolos de dogmatismo ideológico que dominam o pensamento contemporâneo nas sociedades ocidentais expressam não a realidade do

conhecimento, mas uma revolta contra ele. Não tentam levar os homens à participação pela persuasão; ao contrário, são desenvolvidos na forma de uma linguagem obsessiva desenhada para prevenir o contato com a realidade pelos homens que se fecharam contra o fundamento. Os tratamentos da consciência como o centro de ordem do homem são bloqueados intensamente pelas ideologias do positivismo, marxismo, historicismo, cientificismo, comportamentalismo, por meio da psicologização e da socialização, pelas metodologias de significado mundial e pelas fenomenologias (Voegelin, 2014, p.280)

Essa tensão intrínseca entre o ímpeto da imposição ideológica e a imperativa necessidade de liberdade intelectual estabelece um dilema profundo no campo da educação, um espaço que, por excelência, deveria ser dedicado à preservação e ao incentivo do pensamento crítico e da autonomia. Contudo, essa crise contemporânea não se configura como um evento isolado, mas como um capítulo naquilo que Voegelin conceituou como a "história da ordem". Para o pensador, a inteligibilidade do percurso histórico humano reside na própria trajetória da busca por uma ordem que confira significado à existência.

Nessa perspectiva, cada sociedade desenvolveu, ao longo do tempo, uma sequência de ordens sociais que se interconectam, marcando avanços e recuos na simbolização da verdade sobre a ordem do ser. A desordem atual, portanto, pode ser interpretada como um momento de "amnésia social", onde certas compreensões essenciais sobre a verdade foram obscurecidas, abrindo o vácuo para a ascensão das ideologias. Voegelin rastreia a gênese de muitas dessas ideologias modernas naquilo que denomina "fé metastática": a crença de natureza gnóstica na possibilidade de transfigurar a constituição do ser para alcançar uma sociedade perfeita na imanência, seja por meio do progresso científico ou da revolução política. Essa crença, vista como uma herdeira secularizada da fé profética, é identificada como uma das principais fontes da desordem no mundo moderno.

A indagação sobre a natureza da ideologia, aparentemente simples, desdobra-se em complexidades que exigem uma análise rigorosa. A busca por um "partido" ou por uma estrutura de crenças que confira sentido à vida, como ressoa na cultura popular, revela um anseio humano profundo por significado. Contudo, é precisamente essa busca que, quando distorcida, pode levar à adesão a sistemas ideológicos que, em vez de promoverem a liberdade, aprisionam a consciência. A ideologia transcende a definição de um mero conjunto de ideias organizadas; ela se configura, antes de tudo, como uma "doença espiritual" (nosos) ou "revolta espiritual". Para Voegelin (1979), a ideologia não é apenas uma distorção da realidade objetiva,

mas uma tentativa de violentar a própria estrutura da existência humana, negando a busca legítima pela verdade e pela compreensão transcendente da ordem do ser.

Nesse sentido, a ideologia se opõe radicalmente à filosofia. Enquanto a filosofia tem por objeto o ser, ou seja, a realidade, a ideologia conduz o indivíduo a um mundo de quimeras, substituindo a realidade pela ideia enquanto mero produto da mente, desprovido daquela "adequação" com a coisa, segundo a definição clássica da verdade. Voegelin afirma:

Ao contrário da filosofia, que tem por objeto o ser, isto é, a realidade, a ideologia leva o homem para um mundo de quimeras, substituindo-se à história e substituindo a realidade pela ideia enquanto mero produto da mente, sem aquela "adequação" com a coisa, segundo a definição clássica da verdade (Voegelin, 1979, p.6).

Ao invés da dedicação à busca pela verdade em um processo de descoberta constante, a ideologia se impõe como uma verdade absoluta, fechada e dogmática, incapaz de dialogar com a complexidade da experiência humana. Essa imposição ideológica, que se apresenta como uma religião política, busca assumir o papel de Deus, criando novos mitos e prometendo uma nova humanidade a partir de sua própria visão de mundo. Voegelin ilustra essa substituição:

As ideologias revolucionárias de nossa época criaram novos mitos — os mitos da Humanidade, do Povo, da Raça, da Classe (ou do Proletariado), da Liberdade, da Igualdade, do Paraíso na Terra —, mas mitos que não simbolizam entidades concretas como eram os das antigas religiões, e sim abstrações que, aplicadas à política real na vida dos povos, acabam por se dissolver na *Realpolitik*, na política do poder, na força totalitária (Voegelin, 1979, p.6)

Essa violência espiritual, se manifesta na tentativa de criar uma "segunda realidade", na instituição de novos mitos, um mundo artificial construído e sustentado por visões ideológicas. A imposição dessa realidade ideológica sobre a realidade primária, ou seja, sobre o mundo como ele é. Ele observa que, em sua tentativa de estabelecer uma ordem total e imutável, a ideologia busca transformar as estruturas de pensamento e comportamento humanas, suprimindo a liberdade individual e o pluralismo das visões de mundo (Voegelin, 1979). Esse movimento de imposição ideológica é, frequentemente, sutil e insidioso, permitindo que a ideologia penetre em variadas camadas da sociedade. Nesse caso, se apresentando, então, como a única via legítima para compreender e transformar o mundo, fechando o espaço para a complexidade e a diversidade de perspectivas.

Evidenciamos com isso que, a crítica realizada à ideologia como uma distorção da realidade, que constrói uma "segunda realidade" desvinculada da experiência autêntica, encontra um poderoso paralelo na análise de Hans-Hermann Hoppe<sup>17</sup> sobre as consequências da democracia, autor que tem me conduzido a uma reflexão mais aprofundada das tormentas enfrentadas em nossa suposta "democracia". Hoppe argumenta que a ideologia democrática, ao prometer igualdade e redistribuição ilimitada, leva à destruição da propriedade privada e à expansão incessante do Estado. Essa expansão do controle governamental, frequentemente justificada por ideais democráticos de "bem comum" ou "justiça social", pode ser interpretada como uma manifestação concreta da "segunda realidade" que Voegelin adverte.

Para Hoppe, a democracia atua como uma "máquina de destruição de riqueza" (Hoppe, 2014), minando os fundamentos da propriedade privada e da ordem social através de políticas de curto prazo e da desvalorização do capital, assim "ela é uma máquina de destruição de riqueza, de desperdício econômico e de empobrecimento; e ele a identifica como uma causa sistemática de corrupção moral e degeneração" (Hoppe, 2014, p.158). É justamente esse processo de imposição que torna difícil escapar de sua influência. Pois, não há nicho social que esteja imune à ideologia, pois ela se oferece como uma solução simples e absoluta para questões profundamente complexas, ignorando a natureza dinâmica da experiência humana e da ordem do ser. A tensão central da crítica de Voegelin reside no fato de que, ao se tornar uma ideologia totalizante, essa visão de mundo nega a capacidade humana de questionar, explorar e transcender as limitações do momento presente, limitando a liberdade intelectual e espiritual.

---

<sup>17</sup> Hans-Hermann Hoppe é um economista e filósofo político, associado à escola austríaca de economia e ao libertarianismo radical. Ele é mais conhecido por suas contribuições à teoria da propriedade, à análise econômica da política e à defesa da autarquia libertária. Hoppe desenvolveu o conceito de "anarquismo de direita", propondo que a sociedade poderia ser organizada sem o Estado, defendendo a ideia de que o direito de propriedade é a base para uma ordem social justa. Ele também introduziu a teoria do "argumento a priori" como base para sua crítica ao Estado e à democracia, sugerindo que a iniciativa privada poderia substituir muitas das funções do governo. Seu trabalho mais influente, *Democracia, o deus que falhou* (1999), propõe que a democracia moderna leva inevitavelmente ao desrespeito pelos direitos de propriedade e à centralização do poder, sendo uma forma de governo insustentável. Sua obra é tanto celebrada quanto controversa, sendo vista por seus defensores como uma defesa incisiva da liberdade individual e do mercado livre, enquanto seus críticos apontam sua defesa do elitismo.

Diante desse diagnóstico, Voegelin aponta um caminho: se a ideologia é uma "doença do espírito" (nosos<sup>18</sup>), a própria investigação filosófica emerge como um remédio. Em contraste com a ideologia, que é uma existência em rebelião contra a ordem do ser, a filosofia se define como o "amor ao ser", uma busca pela verdade que é inseparável do diagnóstico dos modos de existência na inverdade. A verdade da ordem, segundo ele, precisa ser constantemente conquistada e reconquistada na luta contra a queda na desordem. Portanto, o movimento em direção à verdade começa com a percepção da própria existência na inverdade. Desde Platão, a filosofia cumpre essa função diagnóstica e terapêutica, estabelecendo "ilhas de ordem" em meio à desordem da época. A análise da história da ordem não é, assim, um mero exercício acadêmico sobre o passado, mas uma investigação filosófica com um efeito terapêutico para a crise do presente.

### 3.4 A Crítica Voegelianiana à Visão Materialista da Ideologia

O conceito de ideologia, em sua gênese, dista significativamente do que hoje compreendemos por ele. Em 1800, o iluminista francês Antoine Destutt de Tracy<sup>19</sup> cunhou o termo com o propósito de designar a "ciência das ideias", um campo de estudo que visava mapear as ideias e analisar suas consequências, com o intuito de submetê-las à luz da razão. Contudo, essa acepção original sofreu uma drástica transformação. Já em 1812, Napoleão Bonaparte ressignificou o termo, empregando-o com um caráter pejorativo ao rotular seus opositores de "ideólogos". Atualmente, empregamos a expressão para nos referir a um conjunto de crenças, como, por exemplo, o "Liberalismo". Norberto Bobbio<sup>20</sup>, nesse contexto, define ideologia como

---

<sup>18</sup> A doença do espírito (ou nosos tou pneumatós, no grego), é um conceito frequentemente utilizado em psicologia, filosofia e teologia para se referir a um estado de distúrbio ou desarmonia interior que afeta o ser humano, prejudicando sua razão, moralidade, equilíbrio emocional ou espiritual. No contexto filosófico e teológico, o nosos é frequentemente relacionado a uma doença espiritual, que pode se manifestar de várias maneiras, dependendo da tradição em que é discutido.

<sup>19</sup> Antoine Destutt de Tracy (1754–1836) foi um filósofo iluminista francês, conhecido por cunhar o termo "ideologia" como ciência das ideias. Inicialmente ligado ao projeto de esclarecimento racional da sociedade, sua obra influenciou pensadores liberais do século XIX. Eric Voegelin, entretanto, critica o uso moderno da ideologia, incluindo suas origens em Tracy, por reduzir a complexidade da experiência humana a construções racionais fechadas, desconectadas da ordem do ser.

<sup>20</sup> Norberto Bobbio (1909–2004), influente jurista e filósofo político italiano, destacou-se por suas análises sobre democracia, direito e positivismo. Embora tenha contribuído para o pensamento liberal moderno, sua obra permaneceu, do ponto de vista de Eric Voegelin, prisioneira de uma racionalidade formalista e incapaz de captar os fundamentos espirituais da ordem. Voegelin criticava esse tipo de

um conjunto de ideias e de valores que tem como função orientar o comportamento político coletivo. Contudo, para a problemática desta dissertação, é fundamental ir além da definição sociológica e investigar a ideologia em sua raiz patológica, conforme a crítica de Eric Voegelin.

Uma das abordagens mais influentes sobre a ideologia a define como uma "falsa consciência" da realidade, um reflexo distorcido das relações materiais e econômicas da sociedade. Nessa perspectiva, as ideias dominantes seriam meras emanções da base econômica, servindo aos interesses da classe que detém os meios de produção. A ideologia seria, portanto, um mecanismo de inversão da realidade, onde a consciência é moldada pelas condições materiais, e não o contrário. Entretanto, essa postulação revela-se o produto de um profundo viés ideológico. Ao reduzir toda a complexidade da história e da vida humana ao determinismo econômico, essa visão comete o erro que critica: eleva sua própria interpretação a uma verdade absoluta e inquestionável. Conforme a crítica de Ludwig von Mises, essa tese é insustentável, pois inverte a causalidade histórica ao postular que as "forças materiais de produção" (Mises, 2015, p.31) determinam a "superestrutura" social, legal e intelectual. Mises (2015) demonstra que as ideias e as teorias — o que essa visão chama de ideologia — são, na verdade, a força motriz que leva os homens a agirem e a transformar o mundo material.

Eric Voegelin diagnostica essa redução unilateral como a manifestação de uma "segunda realidade". O pensador<sup>21</sup> que adota essa visão materialista está, paradoxalmente, experimentando a própria patologia que tenta descrever. Sua teoria não é um diagnóstico científico, mas a projeção de uma fantasia utópica que ignora o fundamento mais elementar da convivência humana: a cooperação social e a ação

---

abordagem por negligenciar a dimensão simbólica e transcendente da experiência política, essencial para a constituição de uma ordem verdadeira.

<sup>21</sup> Ao formular sua teoria da ideologia, Marx se encontra, paradoxalmente, velado por sua própria construção conceitual. Imerso em uma fantasia utópica que se provaria historicamente fracassada, ele reduz a complexidade da visão de mundo à disputa de classes, ignorando o fundamento mais elementar da convivência humana. Essa redução contrasta diretamente com a tradição clássica, que, desde a proposta de Platão sobre a Pólis grega, entende a associação política como uma união de homens que, por não serem autossuficientes, se relacionam para o bem comum. Para Voegelin, essa redução unilateral é cunhada por Karl Marx que propõe a projeção de uma salvação imanente o que revela o próprio Marx como um gnóstico político. Sua teoria não é um diagnóstico científico da realidade, mas sim a manifestação de uma revolta contra a ordem do ser, onde o pensador, como um "vigarista" intelectual (Voegelin, 1979) move-se através de suas próprias construções ideológicas, buscando substituir a realidade concreta pela sua "segunda realidade" de luta e redenção materialista. Assim, a crítica marxista, ao invés de desvelar a ideologia, apenas a substitui por uma nova, de teor igualmente dogmático e totalizante.

individual. Para Voegelin, essa redução unilateral e a subsequente projeção de uma salvação imanente revelam o pensador como um gnóstico político, cuja teoria é a manifestação de uma revolta contra a ordem do ser.

### **3.4.1 A Dialética da Ideologia: Paul Ricoeur e a Função de Integração Social**

Em contraste com a visão estritamente negativa e reducionista, o filósofo Paul Ricoeur propõe uma abordagem mais complexa e dialética do fenômeno ideológico. Ricoeur argumenta que a ideologia não deve ser definida a priori por sua função de dominação ou como mera "falsa consciência", mas sim por sua função mais ampla de integração social e justificação. Ricoeur (1990, p.65) inicia sua análise questionando a pretensão de um "ponto de vista não-ideológico", lembrando que a ideologia está ligada à necessidade de um grupo social de conferir a si mesmo uma imagem, atuando como uma representação que perpetua a energia inicial de um ato fundador (uma revolução, uma declaração de direitos etc.).

A ideologia é função da distância que separa a memória social de um acontecimento que, no entanto, trata-se de reter. Seu papel não é somente o de difundir a convicção para além do círculo dos pais fundadores do grupo, mas também o de perpetuar sua energia inicial para além do período de efervescência. É nessa distância, característica de todas as situações post factum, que intervêm as imagens e as interpretações (Ricoeur, 1990, p.65).

Nesta perspectiva, a ideologia possui uma função positiva e insubstituível: ela é a mediação simbólica necessária para a coesão de um grupo. Ela argumenta e justifica a razão de ser do grupo, sendo um fator de estabilidade e previsibilidade. A ideologia, portanto, é um elemento estrutural da vida social, atuando como um sistema de significações que torna a ação social mutuamente orientada e integrada. A crítica à ideologia, para Ricoeur, não reside na sua existência, que é inevitável, mas na sua patologia: o momento em que a ideologia se transforma em distorção e legitimação da dominação. A ideologia patológica é aquela que se fecha, que se torna rígida e que mascara a realidade em nome de um interesse particular. No entanto, Ricoeur insiste que a oposição entre ciência e ideologia não é uma disjunção total, mas uma relação dialética, onde a crítica, o fator de distanciamento, é necessária para reinterpretar as heranças culturais e evitar o fechamento ideológico.

### 3.4.2 O Poder das Ideologias e a Visão Unilateral

A análise de Ricoeur sobre a ideologia como um fenômeno de integração social oferece um contraponto valioso à visão reducionista. Contudo, é a partir desse ponto de divergência que o pensamento de Eric Voegelin se revela mais adequado para a problemática central desta dissertação. Enquanto Ricoeur se concentra na função social da ideologia, Voegelin se aprofunda na sua raiz ontológica e espiritual, o porquê ela surge como patologia. A ideologia constitui uma manifestação patológica da consciência e não apenas uma justificação social, uma "segunda realidade" que se sobrepõe à experiência concreta da ordem do ser. Que nesse caso, "consiste na condição de auto-embotamento espiritual e de auto cegueira por parte dos ideólogos em geral, quando eles colocam imagens e/ou representações por eles construídas em lugar de percepções da realidade"

O ponto de convergência entre Ricoeur e Voegelin reside na constatação de que a ideologia, em seu aspecto patológico, leva ao fechamento da mente e ao bloqueio da pluralidade. Ricoeur fala da ideologia que se torna distorção e legitimação da dominação; Voegelin a diagnostica como a construção de uma "Segunda Realidade", onde a experiência autêntica do ser é substituída por um sistema de pensamento artificial e simplificado.

a ideologia leva o homem para um mundo de quimeras, substituindo-se à história e substituindo a realidade pela ideia enquanto mero produto da mente, sem aquela "adequação" com a coisa, segundo a definição clássica da verdade (Voegelin, 1979, p.8)

Voegelin compreende a ideologia como uma tentativa deliberada de "violentar a realidade", de escapar da tensão existencial do metaxy – o "entremeio" da existência humana, suspenso entre imanência e transcendência. Essa análise voegeliniana encontra notável proximidade ao pensamento de José Ortega y Gasset, particularmente em sua obra *A Rebelião das Massas*. Para Gasset, o surgimento do "homem-massa" representa precisamente o tipo humano que se recusa a reconhecer qualquer instância superior além de si mesmo (Gasset, 2009, p.47). Essa recusa em reconhecer a tensão para o fundamento transcendente corresponde precisamente ao que Voegelin denomina "revolta egofânica" – a pretensão do sujeito moderno de estabelecer-se como medida absoluta da realidade. Ambos os pensadores convergem ao identificar nas ideologias modernas uma profunda deformação da consciência.

Para Voegelin, as ideologias políticas contemporâneas constituem "religiões políticas" gnósticas que prometem uma salvação imanente através da transformação radical da sociedade. Ao negarem a tensão constitutiva da existência humana, elas produzem o que Voegelin denomina "fechamento existencial" – uma recusa deliberada em manter-se aberto à realidade em sua complexidade e mistério. A ideologia, nesse sentido, não é apenas um erro intelectual, mas uma doença do espírito que, ao se fechar para a realidade, abre as portas para o totalitarismo e a degradação do símbolo político.

É justamente esse processo de fechamento da mente e de bloqueio da pluralidade que transforma o que deveria ser uma filosofia ou um ponto de vista em uma ideologia totalitária. O fechamento mental que transforma uma filosofia em ideologia pode ser compreendido com precisão através do conceito de "paralaxe cognitiva", desenvolvido pelo filósofo Olavo de Carvalho. A paralaxe cognitiva descreve o exato momento em que um indivíduo desloca o eixo de sua atenção da realidade percebida para o eixo de seu próprio discurso teórico. Olavo de Carvalho observava que o "deslocamento entre o eixo da construção teórica e o eixo da experiência vivida denomina-se paralaxe cognitiva, outra característica permanente no pensamento moderno" (Carvalho, 2020, p.56). O ideólogo deixa de descrever o que vê e passa a descrever o que pensa, tratando suas construções mentais como se fossem mais reais que o próprio mundo. Essa inversão é um ato de fuga da realidade, um mecanismo de autoengano que permite ao indivíduo ter sempre razão, pois seu sistema de ideias se torna imune ao teste da experiência. Essa recusa em confrontar o real, no limite, permite que a discordância de ideias seja percebida como uma ameaça existencial, justificando a eliminação física do interlocutor, que representa a própria realidade que o ideólogo se esforça por negar. O atentado na Universidade de Utah, onde um atirador matou um intelectual de posição política contrária, ilustra tragicamente o perigo desse fechamento mental. O crime demonstra como a ideologia, ao se tornar a base do poder e da percepção de mundo, obscurece qualquer possibilidade de contestação, transformando-se em uma verdade inquestionável e, em seu extremo, em violência.

### 3.5 A Condição do Entremeio (Metaxy) e a Busca pela Verdade

A crítica de Voegelin à ideologia está intimamente ligada à sua análise da condição humana fundamental, uma experiência que a filosofia platônica denominou *metaxy* — o "Entremeio". Em vez de defini-la abstratamente, Voegelin, na introdução de *Ordem e História*, descreve a experiência concreta que lhe dá origem. Ele afirma que "Deus e homem, mundo e sociedade formam uma comunidade primordial do ser", mas nossa participação nela é paradoxal. Somos, em suas palavras, "um ator" que "tem um papel no drama do ser", mas forçado a atuar "sem saber qual é este papel" (Voegelin, 2014, p.45). A condição humana, em sua essência, pode ser compreendida como a existência em um drama cujo roteiro desconhecemos. Essa é a base da *metaxy* de Eric Voegelin, um conceito que descreve não um estado estático, mas um processo dinâmico de tensão que define a consciência. Nós nos encontramos perpetuamente "entre dois polos: entre a ignorância e o conhecimento, o mortal e o imortal, o imanente e o transcendente". Voegelin identifica no cerne dessa condição a experiência de uma "ignorância insolúvel e essencial", da qual "se ergue a ansiedade da existência" (Voegelin, 2014, p.45).

Para ilustrar essa tensão, o autor nos convida a refletir sobre nossa posição no mundo:

Mas o homem não é um espectador isolado. Ele é um ator, tem um papel no drama do ser, e, pelo puro fato de sua existência, ele é forçado a cumprir o seu papel sem saber qual é este papel. Já é perturbador quando um homem acidentalmente se coloca na situação de não estar bem certo de qual é o jogo e como ele deve se conduzir de modo a não estragar este jogo; porém, com sorte e habilidade, ele pode escapar da situação vergonhosa e voltar à rotina mais confortável de sua vida (Voegelin, 2014, p.45).

Essa analogia, contudo, tem seus limites. Diferente de um jogo ou de uma situação embaraçosa da qual podemos nos retirar, a existência é um envolvimento total e inescapável. Voegelin aprofunda essa ideia, explicando que não se trata de uma escolha, mas da própria substância do nosso ser:

A participação no ser, entretanto, não é um envolvimento parcial do homem; ele se envolve nisso com toda a sua existência, pois a participação é a própria existência. Não há nenhum ponto de vista além da existência de onde o seu significado possa ser visto e um curso de ação traçado de acordo com um plano, não há uma ilha abençoada onde o homem pode se retirar de modo a recapturar o seu ser. O papel da existência deve ser cumprido sem qualquer certeza de seu significado, uma aventura de decisões na fronteira entre a liberdade e a necessidade (Voegelin, 2014, p.45).

Sou particularmente impelido a admirar essa análise voegelian, pois ela captura com precisão a vertigem da condição humana. A filosofia da consciência proposta por Voegelin, centrada neste "entremeio" (*metaxy*), ressoa profundamente com a percepção de que vivemos em um constante estado de descoberta, sem garantias prévias. Não recebemos um roteiro com falas prontas; somos lançados em uma performance contínua. Como o próprio filósofo nos adverte, a metáfora do teatro deve ser usada com cautela, pois a nossa incerteza é ainda mais radical:

Tanto o papel quando o roteiro é desconhecido. Mas é pior ainda, pois o ator não sabe com segurança quem ele é. Neste momento a metáfora da peça pode nos levar a erro, a não ser que a usemos com cuidado. Sem dúvida, a metáfora é justificada, e mesmo necessária, pois ela transmite a verdade de que a participação do homem no ser não é cega, e sim iluminada por sua consciência (Voegelin, 2014, p.46).

É exatamente neste ponto que a filosofia de Voegelin se torna tão poderosa: a consciência não elimina a incerteza, mas a ilumina. Ela é a luz que nos permite navegar na tensão da *metaxy*, atuando no drama da existência com a plena ciência de que o roteiro e o personagem estão sendo forjados no próprio ato de viver. Essa "participação iluminada" nos leva a um questionamento ainda mais fundamental: quem é, afinal, este "Homem" que participa? Voegelin desfaz a noção de que somos sujeitos separados observando ou agindo sobre um "ser" que nos é externo. A participação não é uma atividade que o homem *faz*; é o que o homem é. A própria linguagem que usamos para descrever essa experiência — "o Homem participa do ser" — pode nos enganar se a interpretarmos de forma literal. O autor nos adverte a tratar esses termos não como conceitos que definem objetos distintos, mas como símbolos que articulam a própria tensão da existência. Ele esclarece que:

Existe uma experiência da participação, uma tensão reflexiva na existência, que irradia o sentido da proposição: o Homem, em sua existência, participa do ser. Este sentido, entretanto, se perderá se esquecermos que o sujeito e o predicado da proposição são termos que explicam uma tensão da existência, e não conceitos que denotam objetos. Não existe um objeto chamado 'Homem' que participa do 'ser' como se fosse uma atividade opcional a ele; existe, sim, 'algo', uma parte do ser, capaz de se experimentar como tal, e também capaz de usar a linguagem e de chamar a esta consciência experimentante pelo nome de 'Homem' (Voegelin, 2014, p.47).

Notemos como essa passagem é crucial. Ela redefine o "ator" não como uma entidade pré-existente, mas como o próprio ato de experimentar-se dentro do ser. O "Homem" é o nome que damos a essa centelha de consciência reflexiva que emerge do todo. Não estamos *em* um drama; nós *somos* o drama se tornando consciente de si mesmo.

Contudo, essa ignorância essencial sobre a totalidade do drama não é absoluta. O homem pode, e de fato busca, alcançar um conhecimento considerável sobre a ordem do ser, e a distinção entre o conhecível e o não-conhecível é parte integrante desse saber. A preocupação humana com o significado de sua existência se expressa na criação de símbolos que tornam inteligíveis as tensões da realidade. É através da sintonia com as ordens mais duradouras — da sociedade, do mundo e de Deus — que um primeiro raio de significado ilumina o papel do homem. Essa sintonia, ao penetrar a própria participação no ser, permite que a existência se torne transparente, revelando algo do mistério.

É precisamente aqui que podemos distinguir as respostas autênticas das inautênticas a essa condição. A ideologia, por exemplo, revela-se como uma tentativa de eliminar a *metaxy*, uma revolta contra a condição humana que substitui a busca pela verdade por um dogma. Ao impor um sistema rígido que nega a tensão, a ideologia constrói uma "segunda realidade" artificial para anestesiar a ansiedade existencial. A busca pela verdade, por outro lado, é a resposta que aceita a condição humana, não buscando eliminar a tensão, mas navegá-la. É neste ponto que a *metaxy* se conecta ao *nous*, a capacidade humana de perceber o fundamento da realidade. O *nous* é a faculdade que impulsiona a consciência dentro do "entremeio", orientando-a em direção ao polo divino. A verdadeira compreensão surge quando o homem participa ativamente da ordem, enquanto a ideologia impede o desenvolvimento do *nous*, fechando a alma para a transcendência. Mesmo o ato de nomear a si mesmo como "Homem", um passo fundamental para se constituir como um parceiro na comunidade do ser, não equivale a um conhecimento pleno. Voegelin nos lembra que este ato de evocação é apenas o começo da jornada, não seu fim.

O ato de nomear é certamente um ato fundamental de evocação, de trazer à realidade, de constituir esta parte do ser como um parceiro distinguível na comunidade do ser. Mesmo assim, apesar do ato de evocação ser fundamental — pois ele forma a base de tudo o que o homem vai aprender sobre si mesmo ao longo da história — ele não é o ato de cognição. A ironia socrática da ignorância se tornou o exemplo paradigmático da consciência deste ponto cego no centro de todo o conhecimento humano sobre o homem. No centro de sua existência, o homem desconhece a si mesmo e não pode alterar esta situação; pois a parte do ser que se chama de homem só poderia se conhecer por completo se a comunidade do ser e seu drama no tempo fossem conhecidos por completo (Voegelin, 2014, p.47).

Retornamos, assim, ao ponto nevrálgico da condição humana. A participação no ser é a essência da existência, mas essa essência, sendo parte de um todo, não pode ser

plenamente conhecida sem o conhecimento do todo. Essa impossibilidade lógica nos aprisiona em uma incerteza fundamental.

A participação do homem no ser é a essência de sua existência, e esta essência depende do todo, do qual a existência é apenas uma parte. O conhecimento do todo, entretanto, é impedido pela identidade do conhecedor e do parceiro, e a ignorância do todo impede um conhecimento essencial da parte. Esta situação de ignorância do âmago decisivo da existência é mais do que meramente desconfortável: ela é profundamente perturbadora, pois das profundezas desta ignorância insolúvel se ergue a ansiedade da existência (Voegelin, 2014, p.47-48).

Em todo esse contexto apresentado, evidenciamos que a ideologia revela-se como uma tentativa de eliminar a *metaxy*. É uma revolta contra a condição humana que busca substituir a busca contínua pela verdade por um dogma imutável. Ao impor um sistema rígido e definitivo que nega a tensão e a complexidade da experiência, a ideologia constrói uma "segunda realidade" artificial para anestesiar a ansiedade existencial. A busca pela verdade, por outro lado, é a resposta autêntica a essa condição. Ela não busca eliminar a tensão, mas navegá-la. É aqui que a *metaxy* se conecta ao *nous*, a capacidade humana de perceber o fundamento da realidade. O *nous* é a faculdade que impulsiona a consciência dentro da *metaxy*, orientando-a em direção ao polo divino. Como você bem colocou, a verdadeira compreensão surge quando o homem participa ativamente da ordem divina, reconhecendo a tensão. A ideologia, ao contrário, impede o desenvolvimento do *nous* e a verdadeira compreensão da realidade, pois busca resolver todas as questões de maneira definitiva, fechando a alma para a transcendência.

### **3.5.1 A Ideologia na Educação: A Construção de uma "Segunda Realidade"**

No ensaio anterior, exploramos a crise da ordem na modernidade e a emergência de sistemas ideológicos como tentativas de substituir a complexidade da realidade por narrativas simplificadas e dogmáticas. É nesse contexto de desordem espiritual e intelectual que a educação, que historicamente deveria ser o pilar da formação crítica e do desenvolvimento integral do indivíduo, tornou-se, em muitos contextos, um campo fértil para a proliferação dessas mesmas ideologias. A observação de que "o ambiente de ensino se transformou em um celeiro, um verdadeiro antro de proselitismo ideológico" não é um exagero, mas um reflexo da estratégia ideológica de moldar a consciência desde as bases. Essa investida, muitas

vezes sutil e disfarçada de 'neutralidade' ou 'progresso', visa a construção de uma “segunda realidade” – um universo artificial de crenças e valores que se sobrepõe à realidade primária da existência. Essa realidade “paralela” é uma tentativa de escapar da complexidade e da incerteza da existência, substituindo-a por um sistema simplificado e dogmático. Em contraste com o ideal de Paideia grega, que, segundo Werner Jaeger, representava “a formação do homem em sua verdadeira forma, o tipo ideal de humanidade” (Jaeger, 2013, p.54), a educação ideológica moderna desvia-se desse propósito fundamental.

Os “pedagogos modernos” que buscam introduzir ensinamentos que se distanciam da vida comum, da vida cotidiana dos homens, tendem desde o ensino básico a atuar como agentes dessa construção. Substituiu-se a formação do pensamento crítico e a busca pela verdade, pela promoção de uma visão de mundo fechada, onde certas ideias são apresentadas como verdades inquestionáveis. Essa prática impede o desenvolvimento da “alma aberta”, um conceito central na filosofia de Voegelin. A “alma aberta” é a capacidade humana de se sintonizar com a realidade transcendente, de buscar a verdade e de questionar as próprias crenças. A ideologia, ao contrário, promove o 'fechamento da alma', aprisionando a consciência em um sistema que nega a complexidade da existência e a necessidade de uma busca contínua por significado (Voegelin, 2012). Jaeger ressalta que a Paideia grega, ao contrário, buscava a “educação do homem total”, integrando o indivíduo em uma ordem cultural e espiritual que promovia a excelência e a harmonização com a realidade, em vez de um fechamento dogmático (Jaeger, 2013).

Essa negação da complexidade ocorre através da perversão do processo de simbolização. Como Voegelin detalha na introdução de *Ordem e História*, a resposta autêntica à incerteza da existência é a criação de símbolos (mitos, rituais, filosofia) que buscam tornar a ordem do ser inteligível, ainda que de forma imperfeita e analógica. Esses símbolos mantêm a alma aberta porque reconhecem seu próprio caráter parcial. A educação ideológica, ao contrário, substitui essa “rica flora” de símbolos por um sistema dogmático que se apresenta não como uma analogia, mas como a própria verdade completa. Ao fazer isso, ela não apenas “fecha a alma”, mas a impede de participar do processo histórico de busca pela verdade, que Voegelin descreve como uma progressão de “experiências e símbolos compactos até experiências e símbolos diferenciados” (Voegelin, 2014, p. 31). A “segunda realidade” é, portanto, um ambiente simbolicamente empobrecido e estático. A Paideia grega,

com sua ênfase na literatura e na filosofia como “expressão real de toda cultura superior” (Jaeger, 2013), oferecia um caminho para a compreensão da complexidade do ser, cultivando uma mente capaz de discernir e integrar múltiplos aspectos da realidade, em oposição à simplificação ideológica.

Quando a educação se torna um instrumento de proselitismo ideológico, ela distorce a percepção dos alunos, impedindo-os de discernir a realidade em sua plenitude. A “segunda realidade” imposta pela ideologia não apenas simplifica o mundo, mas também o desumaniza, reduzindo a experiência humana a categorias pré-determinadas e negando a singularidade de cada indivíduo. A crítica de Voegelin é um alerta para os perigos de uma educação que, em vez de libertar, aprisiona a mente e o espírito, transformando o conhecimento em um mero instrumento de controle social.

### 3.6 A Busca pela Ordem em um Mundo Ideologizado

Em um mundo cada vez mais permeado por narrativas ideológicas, a compreensão da natureza e dos perigos da ideologia torna-se não apenas um exercício acadêmico, mas uma necessidade existencial. A análise de Eric Voegelin oferece uma bússola inestimável para navegar por esse cenário complexo, revelando a ideologia não como um mero conjunto de ideias, mas como uma profunda desordem espiritual e política. Para Voegelin, a ideologia é uma tentativa de substituir a realidade transcendente por uma “segunda realidade” artificial, um construto humano que nega a complexidade da existência e a tensão inerente à condição humana, a *metaxy*.

A distinção entre ideias e ideologias é crucial. Nem toda crença ou sistema de pensamento é uma ideologia. A ideologia se caracteriza por sua pretensão de totalidade, por sua recusa em reconhecer os limites da condição humana e por sua busca em impor uma ordem artificial que, paradoxalmente, gera desordem. Ela promete soluções definitivas e um paraíso terreno, mas, ao fazê-lo, distorce a verdade e aprisiona a consciência. A “*imanentização do eschaton*”<sup>22</sup>, a tentativa de trazer o fim

---

<sup>22</sup> A expressão “*imanentização do eschaton*” foi cunhada por Eric Voegelin para descrever o processo pelo qual movimentos ideológicos modernos tentam realizar dentro da história um fim último — como a salvação, a justiça perfeita ou o paraíso — que, nas tradições espirituais, pertence exclusivamente à ordem transcendente. Tal tentativa de trazer o escatológico para o tempo mundano caracteriza o gnosticismo político, que, ao negar a estrutura da realidade participativa e simbólica, transforma a história em um projeto de redenção imanente. Voegelin identifica essa operação em ideologias como o

dos tempos para a realidade imanente, é a manifestação mais perigosa dessa pretensão ideológica, resultando em regimes totalitários e na supressão da liberdade humana.

Para resistir aos ataques ideológicos, é fundamental cultivar o que Voegelin chamou de "alma aberta". Essa abertura não é uma passividade, mas uma busca ativa pela verdade, um discernimento constante que permite ao indivíduo reconhecer as distorções ideológicas e a "segunda realidade" que elas tentam impor. A verdadeira ordem, para Voegelin, não pode ser imposta por sistemas ideológicos, mas deve ser descoberta através da experiência, da reflexão e da participação na realidade transcendente (Voegelin, 2014). É um processo contínuo de questionamento e de busca por significado, que exige coragem e humildade.

Em última análise, a obra de Voegelin nos convida a um retorno à realidade, a uma redescoberta da ordem do ser e da dignidade da pessoa humana. É um chamado para que a educação, a política e a própria vida sejam guiadas não por dogmas ideológicos, mas pela busca incessante da verdade e pela abertura à transcendência. Somente assim poderemos construir uma sociedade mais justa, livre e verdadeiramente humana, capaz de resistir aos silenciosos, e as vezes escandalosos, ataques das ideologias.

Referências

### **3.6.1 O Desafio da Restauração da Ciência Política em Meio à Crise**

Para restaurar a ciência política ao seu sentido clássico, Eric Voegelin empreendeu uma luta nos moldes de Davi contra Goliás, desafiando as mentes de seu tempo e expondo os motivos pelos quais o positivismo não se constitui em um fundamento apropriado para o estudo da política. Examinando a introdução de sua obra seminal, *A Nova Ciência Política*, concluímos que as palestras do autor visavam trazer à discussão “o problema da ciência política para além da análise de superfície das leis, instituições, sistemas eleitorais e partidos políticos” (Voegelin, 1979, p.17). A metodologia para estudo desses temas, defendia Voegelin, contemplava tão somente aspectos de um positivismo histórico, cujo objetivo seria a autointerpretação de

---

marxismo, o positivismo e os totalitarismos, que prometem uma “salvação” terrena e definitiva mediante reengenharias políticas ou científicas. Como ele alerta: “As tentativas de construir o paraíso na terra tendem a converter-se em infernos políticos” (VOEGELIN, 2002, p. 168).

mecânicas comportamentais de uma sociedade. Para o filósofo, o positivismo mostrava-se inadequado por duas razões fundamentais: a primeira, por subordinar a metodologia à busca da verdade e, a segunda, por se fechar para a realidade transcendente. Conforme ele detalha, a premissa positivista implica que:

[...] os domínios da existência que não fossem acessíveis à exploração por meio dos métodos-modelo não eram pertinentes; e num ponto extremo, de que tais domínios da existência nem ao menos existiam. A segunda premissa é a verdadeira fonte do perigo. É a chave para a compreensão da destrutividade positivista e não tem recebido, de modo algum, a atenção que merece. Isto porque essa segunda premissa subordina a pertinência teórica ao método e, por conseguinte, perverte o significado da ciência. A ciência é a busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência. Para ela, é pertinente o que quer que contribua para o êxito dessa busca. Os fatos são pertinentes na medida em que seu conhecimento contribua para o estudo da essência, enquanto que os métodos são adequados na medida em que possam ser usados efetivamente como meios para chegar a esse fim. Objetos diferentes requerem métodos diferentes (Voegelin, 1979, p.17).

Diante disso, o autor demonstra porque as suposições clássicas são superiores às suposições positivistas. O que não faz de A Nova Ciência Política uma nova forma de se fazer ciência política, pois o autor não carregava tal pretensão. Contudo, percebe-se que o autor é detentor de uma clara consistência, uma estrutura intelectual bem fundamentada, para conferir a base para a restauração da ciência política clássica num contexto moderno.

O caminho percorrido por Voegelin foi o de um filósofo buscando a verdade em veredas de ilusões e mentiras políticas, carregado de coragem, buscou “identificar as raízes espirituais” (Federeci, 2011, p.51) da crise de seu tempo. Devemos ressaltar que o autor não ficou somente na busca, ele realmente identificou as raízes dessa crise, percebeu a desordem social do século XX e diagnosticou os sintomas de uma crise civilizacional muito mais profunda, opondo-se contra os que negavam tal evidência. Ele encarou o problema de frente, embora muitos reconhecessem a crise, faltava-lhes a coragem de “identificar-lhe as raízes espirituais” (Federeci, 2011, p.51), ignorando os danos que ela perpetuava. Essa busca por uma compreensão mais profunda da ordem e da desordem, que transcende a mera descrição empírica, é a essência de sua empreitada, visando a uma ciência política que possa novamente abordar a plenitude da experiência humana e a ordem da existência, em contraste com a fragmentação imposta pelo positivismo e que abre caminho para a compreensão do gnosticismo como uma das principais raízes espirituais da crise moderna.

### 3.6.2 A Crise da Modernidade e o Gnosticismo.

A crise contemporânea não se revela apenas como um fenômeno resultante da negação dos princípios que estruturam a ordem ocidental, mas como um processo de destruição metódica dos pilares simbólicos e transcendentais que sustentam a própria civilização. A modernidade, ao adotar um modelo de razão que se distancia da realidade objetiva e do transcendente, instiga uma profunda fragmentação do ser humano e de suas instituições. Este processo de decomposição, como sugere Mario Ferreira dos Santos<sup>23</sup>, é representado pela crescente incapacidade da sociedade em reconhecer a importância dos símbolos e das experiências que fazem parte da constituição cultural e histórica do Ocidente. O autor destaca que a modernidade, ao afastar-se da ordem transcendental, "transforma o ser humano em um mero objeto de cálculo e produção, desprovido de sua ligação com o divino" (Dos Santos, 2017, p.45).

A partir da crítica à crise da representação, podemos entender que a crise moderna não é meramente uma desconstrução das estruturas sociais e políticas tradicionais, mas uma crise do próprio fundamento da realidade e da experiência humana. Ao deslocar-se da ordem transcendente e da busca de autointerpretação da verdade, a sociedade moderna sucumbe a um tipo de subjetivismo que (Voegelin, 1979), fragmenta a percepção do ser e da sua relação com o universo. Essa nova configuração do pensamento humano não só fragiliza a capacidade de representação das instituições, mas compromete a própria substância simbólica que possibilita à sociedade dar sentido a sua existência. Para Voegelin (1979, p.18), "a crise ocidental é, em última instância, uma crise da representação, que se manifesta na incapacidade de a sociedade moderna perceber a realidade além das aparências".

A modernidade se caracteriza, portanto, pela tentativa de subjugar o homem a uma realidade racionalista e mecanicista, onde a experiência do transcendente é suprimida em nome da razão pura. Isso se reflete na transformação do conceito de homem, que deixa de ser um ser dotado de fins transcendentais e se

---

<sup>23</sup> Mário Ferreira dos Santos (1907–1968) foi um dos mais prolíficos filósofos brasileiros do século XX, autor de uma "filosofia concreta" que articula razão, intuição e experiência simbólica. Em sua vasta obra, propôs a reconstrução da metafísica como via de acesso ao ser, em oposição às correntes niilistas e cientificistas. Embora não haja interlocução direta com Eric Voegelin, ambos partem da constatação de uma crise espiritual da modernidade, marcada pelo esvaziamento do sentido e pela ruptura com a ordem transcendente. A semelhança de espírito crítico entre ambos revela uma busca comum por reenraizar o pensamento na realidade integral do ser.

torna uma mera unidade de cálculo, reduzida à lógica instrumental da produção e do consumo. O homem moderno, em sua busca pela emancipação através do poder da razão, encontra-se cada vez mais alienado de sua dimensão espiritual e simbólica, o que o coloca frente à iminente perda de sua capacidade de viver de forma autêntica. Mário, observa que "a racionalização excessiva do mundo, promovida pela modernidade, conduziu à perda do sentido profundo da vida, reduzindo o ser humano a um ator isolado em um universo de pura matéria" (Dos Santos, 2017, p.32). Essa negação da transcendência, que Voegelin diagnostica como a essência da crise moderna, encontra um eco profundo na filosofia brasileira, notadamente em Henrique C. de Lima Vaz. Para o filósofo jesuíta, a crise civilizacional é, em sua raiz, uma "negação do espírito"<sup>24</sup> que se prolonga necessariamente na negação da transcendência. Lima Vaz argumenta que a negação do espírito, que percorre a filosofia pós-hegeliana, tem em vista sobretudo a significação propriamente metafísica da transcendência (Vaz, 1992, p.440). Ao interditar a possibilidade da Metafísica como ciência, a modernidade, de Marx a Comte, impôs um limite ao pensamento que, na visão de Lima Vaz, é refutável pelo argumento de retorsão, pois a própria negação pressupõe o horizonte que tenta anular. Assim, a crítica voegeliniana ao Gnosticismo e ao Positivismo como faces da mesma moeda de desintegração espiritual é validada pela perspectiva de Lima Vaz, que vê na negação do espírito o epítome acabado da crise de civilização.

A influência de pensadores como Hobbes e Maquiavel, ao promoverem uma visão mecanicista do homem e da sociedade, reflete um movimento ideológico que visa despojar a política de sua raiz ética e religiosa. Hobbes, ao propagar a ideia do "Leviatã"<sup>25</sup>, impõe uma lógica de dominação que desconsidera qualquer orientação

---

<sup>24</sup> A crítica de Lima Vaz à negação do espírito e da transcendência baseia-se no que ele chama de "argumento de retorsão" (*redargutivum*), uma técnica lógica que remonta a Aristóteles (*Metafísica*, IV 4, 1006 a 13-28). O argumento de retorsão consiste em demonstrar que o ato de negar uma proposição pressupõe, necessariamente, a validade daquilo que se tenta negar. No contexto da *Metafísica*, Lima Vaz argumenta que a negação da transcendência e do espírito, levada a cabo pelo Positivismo e por filosofias pós-hegelianas, é logicamente insustentável. Para que o filósofo possa negar a *Metafísica*, ele precisa usar a inteligência e a liberdade, que são as próprias categorias estruturais do espírito. Ao tentar anular o horizonte da transcendência, o ato de negação se anula, pois o sujeito que nega manifesta, no próprio ato, a "superabundância ontológica" que o constitui como espírito e o abre para o Absoluto. Assim, o argumento de retorsão de Lima Vaz serve como uma defesa da irredutibilidade da experiência da transcendência contra qualquer tentativa de confinamento imanentista ou positivista. (VAZ, H. C. de Lima. *Transcendência: Experiência Histórica e Interpretação Filosófico-Teológica*. Síntese Nova Fase, 1992, p. 447).

<sup>25</sup> *Leviatã* é um peixe feroz citado na Tanakh, ou no Antigo Testamento. É uma criatura que, em alguns casos, pode ter interpretação mitológica, ou simbólica, a depender do contexto em que a palavra é

transcendente ou moral. A política hobbesiana, ao reduzir a vida humana a um jogo de forças imutáveis, aniquila as representações de bem comum e de propósito transcendente, que eram fundantes da civilização cristã. A consequência disso é uma sociedade cada vez mais voltada para a busca da autopreservação, sem qualquer referência que a conecte a valores superiores. Como apontou Mario Ferreira dos Santos, "a crise do político, [...] é uma tentativa de subordinar o ser humano ao poder absoluto, negando-lhe sua autonomia moral e espiritual" (Dos Santos, 2017, p.78).

Esse movimento de esvaziamento da vida pública e das instituições de significado transcendente não ocorre de forma isolada, mas se entrelaça com um processo mais amplo de redefinição das relações sociais, culturais e políticas. O que antes era compreendido como uma busca pela verdade e pela justiça, se transforma em um jogo de interesses e ideologias, onde a verdade é relativizada e a moral é subordinada a lógicas de poder. A ideologia, nesse contexto, assume um papel central na constituição do sujeito moderno, despojando-o de sua capacidade de discernir a realidade a partir de uma cosmovisão objetiva e transcendental. O autor aponta que "a ideologia, enquanto força que manipula a verdade, se torna um instrumento de alienação do sujeito, que se vê à mercê de projetos que negam sua própria natureza" (Dos Santos, 2017, p.54).

Esse processo, longe de ser apenas uma crise epistemológica ou política, reflete uma crise existencial profunda, onde a representação do homem e do mundo se fragmenta e se dispersa. Na tentativa de construir uma sociedade ideal, que se pretende emancipada de qualquer vínculo com o transcendente, a modernidade gera um vazio existencial que, paradoxalmente, é preenchido por ideologias utópicas e projetos totalizantes que prometem a solução para todos os problemas humanos. Contudo, como Voegelin bem observa, essas soluções utópicas são, na verdade, manifestações de uma crise ainda mais profunda, que mina as fundações da civilização e conduz o homem a um estado de autodestruição. Mário Ferreira dos Santos, conclui que "a utopia moderna, ao negar a transcendência e a ordem natural,

---

usada. Geralmente é descrito como tendo grandes proporções. É bastante comum no imaginário dos navegantes europeus da Idade Média e nos tempos bíblicos. Leviatã também diz respeito a obra do cientista político e jusnaturalista Thomas Hobbes. Em sua obra, Hobbes afirmava que a "guerra de todos contra todos" que caracteriza o então "estado de natureza" só poderia ser superada por um governo central e autoritário. O governo central seria uma espécie de monstro - o Leviatã - que concentraria todo o poder em torno de si, e ordenando todas as decisões da sociedade.

engendra um futuro vazio, onde a humanidade se perde em seus próprios projetos de autoengano"(Dos Santos, 2017, p.55).

Em última análise, a crise da modernidade é um reflexo de uma perda de conexão com aquilo que é eterno e transcendental. Ao afastar-se do simbolismo e da experiência espiritual, o ocidente corre o risco de perder sua capacidade de articular uma narrativa coerente sobre a existência humana, reduzindo-a a um simples jogo de forças materiais e ideológicas. O caminho para a reconstrução de uma ordem verdadeira não passa pela simples restauração de velhas instituições, mas por uma profunda reconfiguração da relação do homem com o transcendente, que deve ser reestabelecida para que a sociedade retome sua capacidade de representar e dar sentido à sua própria existência.

A crise ocidental tem como fundamento o movimento gnóstico, que deve ser entendido como a principal estrutura de análise para este evento histórico. As diversas ideologias que marcam a modernidade — como o progressismo, o positivismo, o marxismo e o nacional-socialismo — são, em sua essência, manifestações seculares de um impulso gnóstico antigo. O gnosticismo está no centro da análise de Voegelin sobre a modernidade, um tema tão central que, embora explorado em *A Nova Ciência da Política*, receberia um tratamento ainda mais rigoroso em obras posteriores como *Ciência, Política e Gnosticismo*. Embora o autor tenha, em certa medida, recebido críticas por uma aplicação considerada por alguns como excessivamente ampla do conceito, o "caráter gnóstico da modernidade permaneceu uma característica primária em sua análise da consciência moderna" (Federeci, 2011, p.92).

A essência do gnosticismo reside em uma profunda insatisfação com a ordem do ser, uma revolta contra a própria condição humana. O gnóstico não aceita o mundo como ele é, com suas incertezas, tensões e imperfeições. Em vez disso, ele atribui o mal e o sofrimento a uma falha na estrutura da realidade, uma organização defeituosa que pode e deve ser corrigida pela ação humana. Voegelin explica que a tentativa de imanentizar o sentido da existência é, fundamentalmente, um esforço para obter um domínio sobre a transcendência que a fé não proporciona. As experiências gnósticas oferecem essa promessa de controle:

A tentativa de imanentizar o significado da existência é basicamente um esforço para obter um domínio sobre nosso conhecimento da transcendência

maior do que o propiciado pela *cognitio fidei*<sup>26</sup>, a cognição da fé; e as experiências gnósticas oferecem esse maior domínio na medida em que constituem uma expansão da alma até o ponto em que Deus é trazido para dentro da existência do homem. Tal expansão envolverá as diferentes faculdades humanas, razão pela qual é possível distinguir diversas variedades gnósticas de acordo com a faculdade que predomina no esforço de obter esse maior controle sobre Deus (Voegelin, 1979, p.95).

Essa "expansão da alma" pode manifestar-se de formas distintas — intelectual, emocional ou volitiva —, mas seu objetivo é sempre o mesmo: alcançar a certeza e a salvação neste mundo, através de um conhecimento secreto (gnosis) que desvenda os mistérios da existência e oferece uma fórmula para a sua transformação. O gnóstico, portanto, assume o papel de um profeta secular que revela a ideologia da salvação. Voegelin (2012) identifica seis características que definem a atitude gnóstica:

1. Insatisfação com a situação corrente.
2. Crença em que os aspectos insatisfatórios da situação corrente são o resultado de o mundo ser mal organizado.
3. Crença em que a situação não é irremediável; “é possível a salvação do mal do mundo”.
4. Crença em que, para ocorrer a salvação, constituição do ser (i.e., a natureza humana e a estrutura da realidade) tem de ser transformada na história.
5. Crença em que a transformação da ordem do ser é possível através da ação humana, especialmente a ação política.
6. Porque a transformação da ordem do ser é possível e os seres humanos podem iniciá-la e dirigi-la, crença em que um plano ou fórmula para fazê-lo tem de ser criada, baseada na gnose, o conhecimento secreto que desvenda o mistério da ordem do ser e permite aos líderes do movimento gnóstico reorganizarem o mundo de uma maneira que transforme o ser. O

---

<sup>26</sup> O termo *cognitio fidei* (conhecimento pela fé) em Eric Voegelin remete à dimensão espiritual do conhecimento, que transcende a razão instrumental e abre o ser humano à experiência da transcendência. Para Voegelin, a verdadeira compreensão da realidade não se reduz ao domínio racional ou científico, mas envolve uma participação existencial na ordem do ser — uma *cognição pela fé* que permite reconhecer o fundamento divino da realidade. Nesse sentido, a *cognitio fidei* é inseparável da *experientia fidei*, isto é, da vivência interior do transcendente que ilumina o conhecimento e impede sua degeneração em ideologia. Essa concepção é central em sua crítica à modernidade, onde a fé é frequentemente substituída por sistemas ideológicos fechados que rompem o vínculo entre razão e transcendência.

resultado é a transformação da realidade existencial, social e política. O gnóstico faz o papel do profeta que revela a fórmula ideológica da salvação.

Já o positivismo, tema central de sua crítica, é um exemplo claro desse movimento gnóstico. Ao proibir questionamentos sobre o fundamento da existência e reduzir a ciência a um método que ignora a realidade transcendente, o positivismo não apenas empobrece o conhecimento, mas também reflete a atitude gnóstica de rejeitar a ordem do ser em favor de uma "realidade" controlável e imanente. Os movimentos ideológicos modernos, herdeiros desse impulso, buscam a "imantização do eschaton" cristão. Enquanto o cristianismo situa a perfeição do homem numa dimensão transcendente, alcançável pela fé e pela graça, os movimentos gnósticos acreditam que essa perfeição deve ocorrer como um evento na história, através da ação política e da adesão a uma doutrina ideológica.

O desafio de confrontar a crise moderna, portanto, significa providenciar uma alternativa para os comportamentos gnósticos. A tarefa torna-se imensamente difícil, pois as várias ideologias gnósticas corromperam a própria consciência humana, apresentando-se como as únicas alternativas palatáveis. Ao mascararem a realidade dos fatos e seduzirem os homens com a promessa de salvação e perfeição neste mundo, as ideologias, como o positivismo, tornam-se profundamente destrutivas. É por isso que Voegelin interpreta as múltiplas ideologias da modernidade como as principais responsáveis pelo deslocamento da representação e pela destruição dos símbolos e valores que, por séculos, deram sentido à civilização ocidental, agora colocados sob o "manto sagrado" do gnosticismo.

É imperativo, contudo, contextualizar a abordagem voegeliniana do gnosticismo. Embora a questão gnóstica seja um elemento recorrente e fundamental em sua crítica à modernidade, ela não constitui o cerne exclusivo de sua filosofia. Voegelin, antes de ser um crítico do gnosticismo per se, emerge como um filósofo da realidade, um incansável buscador da verdade, tal como se espera de um pensador de sua envergadura. Neste trabalho, a presença da crítica ao gnosticismo, por vezes até mais acentuada do que o inicialmente desejado, serve como um contraponto essencial na busca pela verdade e na compreensão da problemática moderna. Contudo, reconhecemos que a amplitude das manifestações gnósticas apresentadas por Voegelin é vasta, e o presente estudo não se propõe a esgotar todas as suas nuances. Essa delimitação se justifica, em parte, pelas próprias críticas que o autor

recebeu por ter, em certas ocasiões, "pesado a mão", se é que isso seja possível, em sua análise do gnosticismo moderno. Assim, enquanto pesquisadores, optamos por uma abordagem que, embora rigorosa, se abstém de uma exaustividade que seria mais apropriada para futuros aprofundamentos em nível de doutorado.

### 3.6.3 A Destruição Positivista da Ciência Política

Voegelin (1979), acredita que o gnosticismo fantasiado de positivismo é uma das causas diretas desta crise, e como já constatamos neste estudo, essa crise tem precedentes. Na obra *A Nova Ciência da Política*, o autor ousadamente se propõe a uma crítica contumaz ao gigante das ciências sociais, Max Weber<sup>27</sup>. Nessa crítica, Weber é acusado de tomar os parâmetros positivistas, do final do século XIX, passando a serem vistos como “anticientíficos” os valores, anteriormente dito como ideias ordenadoras da atuação política. Assim, tais valores passaram a ser tomados com desconfiança, haja vista ser impossível comprová-los pela experimentação (Voegelin, 1979, p.24). O método positivista propõe uma profunda destruição dos valores, isso era realizado pelo achatamento da realidade debaixo das duas principais premissas, aquilo que não estava de acordo com o método proposto pelo movimento e imediatamente seria descartado como real ou indigno de nota<sup>28</sup>.

Entre as premissas propostas pelo positivismo, trataremos duas neste estudo, a saber: a primeira dizia respeito a magnificência dos métodos matemáticos frente ao crescimento das ciências naturais, afirmando assim, que todas as demais ciências seriam consolidadas, aceitáveis, caso seguissem os mesmos métodos como modelo. Esse método, à primeira vista, seria inofensivo, “idiossincrasia inofensiva, e teria desaparecido quando os entusiasmados admiradores do método-modelo se pusessem a trabalhar em sua própria ciência” (Voegelin, 1979, p.19). Logo, não seria possível obter os resultados esperados.

Mas então, onde estava o perigo? Na segunda premissa, pois os positivistas acreditavam que o método das ciências naturais constituía o critério para a pertinência teórica em geral. Ou seja:

---

<sup>27</sup> Maximilian Karl Emil Weber (Erfurt, 21 de abril de 1864 — Munique, 14 de junho de 1920) foi um intelectual, jurista e economista alemão considerado um dos fundadores da Sociologia.

<sup>28</sup> Para maior compreensão do assunto é necessário visitarmos a obra *Science, Politics and Gnosticism* do autor.

A segunda premissa é a verdadeira fonte de perigo. É a chave para a compreensão da destrutividade positivista e não tem recebido, de modo algum, a atenção que merece. Isto porque essa segunda premissa subordina a pertinência teórica ao método, e por conseguinte, perverte o significado da ciência (Voegelin, 1979, p.22).

Se a ciência deve ser entendida como a busca pela verdade em seus múltiplos domínios de existência, reduzi-la a um método é tirar dela a própria prerrogativa de ciência, não podemos limitá-la a dogma monismo ou unilateral. Para ele:

É pertinente a medida em que seu conhecimento contribua para o estudo da essência, enquanto os métodos são adequados na medida em que possam ser usados efetivamente como meios para chegar a esse fim. Devemos lembrar, que “objetos diferentes, requerem métodos diferentes (Voegelin, 1979, p.22).

A crítica de Voegelin consiste exatamente em apontar a covardia de Weber, frente aos valores, embora, pudesse reconhecê-los, afirmando a existência de uma espécie de “caixa preta”, em nome da isenção no debate científico. Ainda conforme apontamento de Voegelin:

Se o método positivista não permitia o cotejamento entre distintos arcabouços valorativos, por conta da impossibilidade apresentada, então cada teoria produziria seus próprios recortes dos fatos e experiências de modo a validar a sua autocomprovação (Voegelin, 1979, p.19).

Essa é a raiz para o relativismo criar forças, e as omissões cometidas por Weber produziram consequências nefastas, pois os pressupostos falsos sobre a realidade poderiam conduzir ações políticas em direção a esferas do totalitarismo, consequência de sonhos gloriosos do futuro que promoveria catastróficamente uma onda de justificação dos meios pelos fins. Weber acreditava que o cientificismo é uma ideologia perigosa, firmado sob a suposição de que fatos podem ser distinguidos de valores, assim, os fatos derivam do método científico, ao passo que os valores são produtos de elaborações ou opiniões humanas não críticas, tais como religião, tradição e preconceito. A distinção fato-valor tem para si, que a realidade pode ser conhecida quando fragmentada do todo universal a que suas partes pertencem. Uma vez separados do todo, e vistos como objetos, os fatos são classificados como conhecimento empírico.

Para o cientificismo ser liberado dos constrangimentos dos valores e fundado no método científico, a razão humana é capaz de descobrir verdades empíricas úteis não só ao progresso material, mas também ao progresso social e político, o que se assemelha ao pensamento político de Hobbes, apresentado

anteriormente, em que o *summum malum*<sup>29</sup> é o substituto do *summum bonum*. No cientificismo, simplesmente substituíram a *noûs*<sup>30</sup> e a *homonoia*<sup>31</sup> com a substância formadora da comunidade da natureza humana. Percebemos que na visão cientificista, o progresso social e político é alicerçado na ideia de que o método científico oferece um padrão universal para o descobrimento da verdade. Se o mesmo método for empregado em qualquer outra ciência, obterão os melhores resultados. Então, a verdade obtida cientificamente fornece um corpo de conhecimento que é o fundamento do conceito social e político. Todos os seres humanos são tidos por racionais e igualmente capazes de empregar o método científico, entendendo que o conhecimento resulta do seu cumprimento.

Voegelin (1979) aduz que para os positivistas o único método que estrutura tais ideias é o matemático, o que nos convém acreditar, dado um certo corpo aceito de princípios e métodos matemáticos, ou a prova funciona ou falha. No processo de descobrimento da verdade matemática, não há lugar para opinião ou julgamento subjetivo, sendo a estrutura da realidade matemática representada por princípios e leis matemáticas, fixas (estáticas) e unicamente tomada como um dado. É possível existir aplicação errônea do princípio, contudo, se isso acontece, os próprios princípios não são matemáticos de opinião, uma vez que se estabeleça a verdade, não há base para o desentendimento. As posições das ideologias advindas do cientificismo

---

<sup>29</sup> O termo *summum malum*, que significa “o maior mal”, tem origem na filosofia clássica como contraponto ao *summum bonum*, o bem supremo buscado pela alma racional. Para Tomás de Aquino, o *summum malum* é a privação do bem devido à vontade afastada de Deus, que é o próprio ser e bem por essência. Embora Eric Voegelin não utilize explicitamente a expressão, seu pensamento identifica o mal supremo no afastamento radical da realidade do ser e na criação de segundas realidades — ou seja, na tentativa gnóstica de reorganizar a existência sem fundamento transcendente. Tais atos de recusa espiritual, segundo Voegelin, levam à desordem existencial e histórica, podendo ser interpretados como manifestações do *summum malum* na modernidade política e cultural.

<sup>30</sup> O termo *nous*, na tradição filosófica, designa a inteligência superior, princípio espiritual que apreende diretamente a realidade do ser. Em Platão, o *nous* é a faculdade da alma que participa do mundo das ideias e permite o conhecimento verdadeiro, sendo correlato ao Bem como fonte última de inteligibilidade. Plotino, por sua vez, identifica o *Nous* como a segunda hipóstase da realidade — intermediária entre o Uno e a Alma —, onde residem as formas eternas e a plena unidade com o inteligível. Já em Agostinho, embora não use o termo grego de forma sistemática, há uma assimilação cristã do conceito na ideia de mente ou intelecto interior (*mens*), que, iluminado por Deus, permite à alma conhecer verdades eternas. Nos três casos, o *nous* está ligado à dimensão mais elevada da alma, sendo ponte entre o humano e o divino, e fundamento da verdadeira ordenação do espírito.

<sup>31</sup> O termo *homonoia* (ὁμόνοια), de origem grega clássica, significa literalmente “unidade de pensamento” ou “concordia”. Na filosofia política de autores como Heródoto, Platão e especialmente Aristóteles, a *homonoia* é vista como a harmonia de espírito entre os cidadãos, condição essencial para a estabilidade da pólis. Diferente da mera ausência de conflito, ela implica um acordo profundo sobre os fins da vida em comum e uma participação ordenada na justiça. Em sentido mais elevado, a *homonoia* reflete uma orientação comum da alma para o bem, e, como tal, aproxima-se da noção de ordem participativa que será retomada por autores cristãos e, mais tarde, por Eric Voegelin, ao tratar da busca por ordem fundada na experiência do ser.

buscam reduzir os conflitos na sociedade à mera questão de opinião (*doxa*<sup>32</sup>). Tentar convencionar, como em uma alucinação, meios para a eliminação de todos os conflitos, afirmando que o método matemático pode eliminar todo conflito. Para tanto, é necessário que o método seja amplamente empregado as diferenças de opiniões, o que conseqüentemente, essas serão sanadas.

O esforço hercúleo em reconduzir a metafísica ao estudo da política, tem o objetivo de opor-se objetivamente a todo racionalismo positivista, o que limitou a realidade do humano ao campo da imanência, reduzindo e deformando a existência, prove a formação de sistemas ideológicos. A filosofia da história, produzida desde o século XVIII, esteve associada a teorias de uma história formulada, com o propósito de embasar as ideias do estado de alienação. Cabe lembrar que essa mesma teoria da história, esteve publicamente associada à desconstrução da história, resultando na produção da teoria inflexível, rígida da história. Essa mesma teoria é uma clara falsificação da realidade, distorcendo os dados e a própria realidade da história.

Não é difícil identificar a alienação que a sociedade ocidental vivência de sua herança política e cultural, contendo traços e evidências diante de nós. Porém, essa não é a real causa da crise, mas um agravante para ela, sendo a essência da crise tão somente espiritual; em todos os termos, crise religiosa<sup>33</sup>. Tornou-se bonito, e passou a incorporar-se no discurso político moderno a esperança de restauração por meio de intervenções realizadas por políticas públicas, mesmo que pareça contraditório, especialmente para os que criam tais expectativas nas políticas públicas, acreditando serem salvadoras da humanidade, é preciso reconhecer que:

Sistemas sociais e políticos não podem tratar eficazmente da crise corrente, a não ser que se moldem e acompanhem a verdade da existência espiritual do homem. Pois a crise é uma perda da primeira ordem, é algo que ameaça o próprio significado do mundo ocidental; suas conseqüências não são menos do que a perda da consciência da realidade que leva, em seus estágios mais avançados, ao assassinato em massa totalitário e à destruição existencial. É em vão que tais condições políticas e sociais se focalizem exclusivamente os remédios institucionais ou as formas democráticas (Voegelin, 1979, p.29).

---

<sup>32</sup> O termo *doxa* (δόξα), na filosofia grega, significa "opinião" ou "aparência", sendo frequentemente contrastado com *episteme* (conhecimento verdadeiro). Em Platão, especialmente nos diálogos como *A República* e *O Sofista*, a *doxa* representa um saber instável, baseado nas percepções sensíveis e nas crenças não fundamentadas, o que a torna inadequada para alcançar a verdade sobre o ser. A crítica platônica à *doxa* está ligada à necessidade de conversão da alma para o inteligível — um movimento que exige sair do mundo da opinião para o mundo das ideias. Esse contraste é retomado em Eric Voegelin, que vê na absolutização da *doxa* (sobretudo nas ideologias modernas) uma forma de desordem espiritual, pois ela fecha a consciência à tensão da busca e à participação no ser.

<sup>33</sup> FEDERECI, Eric Voegelin: A restauração da ordem. p.95

Mesmo que isso acontecesse, nunca chegaríamos ao estado de perfeição humana neste mundo, digo, é impossível atingirmos, por meio de quaisquer sistemas políticos, um estado de perfeição, de justiça, liberdade e igualdade plenamente. Os movimentos modernos estão tão enfurnados em suas reivindicações, que consideram todas essas explicações insuficientes ou mesmo enganosas, chamando atenção novamente para as realidades, causando rompimento com as aparências, retirando a venda de nossos olhos e proclamando abertamente que este mundo é um caos, que poderá se tornar bom e verdadeiro somente por meio do trabalho das mãos do próprio homem. O filósofo holandês Herman Bavinck, no final do século XIX, já identificava que tais movimentos:

Esqueçam que, no seu sentindo mais profundo, o conflito não se encontra entre o homem e a natureza; mas, pelo contrário, é travado no coração do próprio homem, entre o seu 'o que sou' e seu 'o que eu deveria ser'. A luta é primordialmente de natureza ética do que física (Bavinck, 2019, p.175).

Bavinck afirma que isto poderia ser comprovado, antes de tudo, “pelo fato de que todas as aquisições da cultura, por mais ricas que possam ser, não apaziguam a inquietação do coração nem são incapazes de silenciar a voz da consciência” (Bavinck, 2019, p.175) e Voegelin se juntaria a essa voz para constatar a origem espiritual da crise. Ignorar a verdade da realidade do próprio homem, negando tais princípios, bem como a tentativa de destruição de instituições que os ensinam, tem nos dirigido rumo ao caos, desordem social e política. Consequência direta de uma teimosa insistente contra a verdade estampada na própria realidade, resultado das ideologias que continuam reduzindo a pertinência teórica ao método. A ciência política não é uma disciplina nova, foi fundada por Platão e Aristóteles, em grande confusão espiritual da época. Uma crise, onde estavam em jogo a questão da possibilidade de se esboçar uma imagem de ordem correta da alma e da sociedade – um paradigma, um modelo, um certo ideal – que pudesse servir aos cidadãos da *polis* grega de guia, assim como os mitos antigos (*paranéticos*<sup>34</sup>) foram utilizados anteriormente para os heróis homéricos.

---

<sup>34</sup> O termo *paranéticos* refere-se a escritos ou discursos de caráter exortativo e moralizante, geralmente voltados à instrução ética ou religiosa do leitor ou ouvinte. De origem grega (*parainesis*), os textos *paranéticos* foram comuns na Antiguidade tardia e na literatura patrística, assumindo forma de conselhos, advertências e apelos à virtude. Esses textos não visavam apenas informar, mas sobretudo formar o caráter, por meio de uma retórica voltada à edificação espiritual e comportamental. No contexto cristão, os escritos apostólicos e homiléticos frequentemente assumem essa estrutura.

A sociedade ateniense do século IV a.C., desfrutava de suficientes imagens e opiniões sobre a maneira correta de conduzir a vida e qual seria a melhor forma de ordenar a sociedade, mas, qual das múltiplas opiniões (*dóxai*), céticas, hedonistas, utilitaristas, orientadas para o poder e políticas-partidárias, seria a mais correta? “A ciência da filosofia política resultou dos esforços de encontrar uma resposta para essa questão” (Voegelin, 1979, p.35) no meio de uma grande confusão de opiniões. Agostinho, quando escreveu a monumental *A Cidade de Deus*<sup>35</sup>, apresentou uma resposta a exata crise de seu tempo, resultando a queda de Roma. Em contraste com o entendimento positivista, na compreensão Voegelianiana da ciência política, o termo “ciência” significava o “estudo da realidade” ou “uma busca pela verdade relativa à natureza dos vários domínios do ser” (Cooper, 1999, p.35), a inter-relação entre esses “Reinos” e assim por diante. Os fatos são relevantes para essa atividade, na medida que são iluminados de significados; a relevância metodológica é determinada e extraída não a priori, mas em termos da contribuição que qualquer procedimento faz para o estudo. Em resumo, “objetos diferentes requerem métodos diferentes” (Cooper, 1999, p.35).

A observação do senso comum pode ser genérica, mas é considerada o princípio da relevância teórica. Se subordinarmos esse princípio as exigências, por exemplo, aos métodos, o resultado será uma perversão do significado de ciência. Porventura, uma dessas forem operadas com base nas duas suposições positivistas e erguem um método particular, seja ele qual for, no critério da ciência, Cooper afirma: “Então o significado da ciência como um relato verdadeiro da estrutura da realidade, como orientação teórica do homem em seu mundo e como grande instrumento para a compreensão do homem de sua própria posição no universo” está destruído” (Cooper, 1999, p.36).

Esses três elementos constituem o significado da ciência; todos são necessários porque também existem contas falsas da estrutura da realidade, orientações não-teóricas e antiteóricas do homem em seus instrumentos não-cognitivos, alternativos e mundiais para a compreensão do lugar da humanidade no universo. Tal entendimento, do que é ciência, não era a definição particular de Voegelin, pelo contrário, foi uma restauração ou recuperação de toda a amplitude da ciência após a atividade destrutiva do positivismo. O autor, frequentemente indicava

---

<sup>35</sup> AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012. V.1.

que seu entendimento da ciência política era, com relação ao pessoal e dimensões sociais da realidade, muito próximo da *episteme politike*<sup>36</sup>, de Platão e Aristóteles. Nesse sentido, o positivismo foi antes de tudo uma questão de princípio, a perversão da ciência, e como qualquer perversão, foi o resultado de um intelectual ato de subordinar a relevância teórica ao método. O princípio de subordinação perversa, constitui o núcleo metodológico do problema, implicando que as manifestações do positivismo através de doutrinas particulares são secundárias. Consequentemente, se alguém focasse na doutrina e não nos princípios, fenômenos que estavam em princípio relacionados, podem não ser reconhecido como tal “porque no nível da doutrina, os adeptos de diferentes métodos de modelo tendem a se opor entre si” (Cooper, 1999, p.36).

A negação do espírito e da transcendência, que se manifesta tanto no Gnosticismo quanto no Positivismo, representa o ponto de maior crise da civilização moderna, conforme diagnosticado pelo filósofo alemão. Contudo, essa negação não se sustenta logicamente, como demonstra Henrique C. de Lima Vaz (1992) ao aplicar o argumento de retorsão (*redargutivum*). Segundo este princípio, a própria tentativa de negar a Metafísica ou o espírito pressupõe o uso da inteligência e da liberdade, que são as categorias estruturais do espírito que se tenta anular (Vaz, 1992, p.441). A negação, portanto, é refutada pelo ato de negar. Ao desmascarar a inconsistência lógica do Positivismo e do cientificismo, o pensamento de Lima Vaz reforça a urgência do projeto voegeliniano: a restauração da ciência política não é apenas uma escolha metodológica, mas uma exigência ontológica que se impõe pela própria estrutura da consciência humana, abrindo caminho para a discussão sobre a Realidade, a Experiência e o Símbolo como fundamentos da ordem.

---

<sup>36</sup> O termo *epistēmē politikē*, de origem grega, pode ser traduzido como “ciência política” ou “conhecimento político”. Em Aristóteles, especialmente na *Ética a Nicômaco* e na *Política*, essa expressão designa a sabedoria prática e normativa que orienta a vida em comunidade, buscando o bem comum como fim supremo da pólis. Ao contrário da técnica (*technē*), que visa a produção de objetos, a *epistēmē politikē* trata da deliberação racional sobre os fins humanos e da organização justa da vida coletiva. Ela é considerada a “ciência mais arquetônica”, pois coordena as demais ciências morais e práticas em função do bem viver. Voegelin resgata esse sentido ao destacar que o conhecimento político autêntico exige participação existencial na ordem do ser, não podendo ser reduzido a técnica de controle ou ideologia.

### 3.7 Dentro dos Muros da Eclésia: Crise Teológica

Embora a problemática deste trabalho se centre na crise moderna, é fundamental ressaltar que suas implicações transcendem qualquer ostracismo filosófico. Temos afirmado, durante o curso de trabalho, que um dos sintomas mais marcantes dessa crise é a evidente destruição moral da sociedade. A compreensão de Eric Voegelin ilumina a origem desse fenômeno, tratando-o como uma consequência da alienação do homem em relação à transcendência. Desordens como o aumento da criminalidade, o uso de drogas, as altas taxas de divórcio e o materialismo exacerbado são, na perspectiva voegeliniana, reflexos de um problema mais profundo: "a crença geral de que a felicidade humana pode ser alcançada sem submissão a uma autoridade mais alta do que o desejo humano" (Sandoz, 2010, p.129). Tal diagnóstico demonstra como a negação de uma autoridade transcendental e a busca desenfreada pelo prazer esvaziam o sentido da vida social e religiosa.

No contexto histórico, as desordens sociais descritas pelo filósofo anglo-americano encontram paralelos nas ruínas de civilizações antigas, mas a crise ocidental contemporânea possui uma natureza única: ela transcende a mera subversão política para atingir o cerne da moral judaico-cristã. O ataque da modernidade ao cristianismo visa dismantelar a própria estrutura espiritual que sustentou o Ocidente, substituindo-a por ideologias que negam qualquer fundamento transcendente. Este processo foi sentido de forma aguda na teologia a partir do século XVIII, com seus impactos mais devastadores ocorrendo entre o final do século XIX e meados do século XX, um período em que se tentou abalar os próprios alicerces da fé. A ponte entre a análise de Voegelin e a resistência teológica que emergiu nesse período se torna clara quando percebemos que o "modernismo", combatido por pensadores como Abraham Kuyper<sup>37</sup> e Herman Bavinck, é precisamente a manifestação histórica do "gnosticismo" que Voegelin diagnosticou. Para o autor, a essência gnóstica é a insatisfação com a ordem do ser e a crença de que o homem pode alcançar a salvação através de seu próprio conhecimento (*gnosis*) e ação,

---

<sup>37</sup> Abraham Kuyper (1837-1920) foi um teólogo, filósofo e político holandês, figura central no movimento Neocalvinista. Ele é conhecido por sua teoria da soberania das esferas, segundo a qual Deus é soberano sobre todas as áreas da vida humana, como a política, a ciência e a cultura. Kuyper defendia que a fé cristã deveria influenciar todas essas esferas, sem que o Estado impusesse uma religião, mas respeitando a autonomia das instituições. Além disso, foi primeiro-ministro da Holanda e promoveu a liberdade educacional, criando escolas e universidades cristãs, alinhadas com sua visão de um engajamento ativo da fé na sociedade.

efetivando um paraíso imanente. Os neocalvinistas<sup>38</sup> identificaram essa mesma soberba no modernismo, que buscava "libertar" a humanidade da soberania de Deus, da realidade do pecado e da necessidade da graça.

Como força de resistência, os neocalvinistas holandeses ofereceram um diagnóstico e um antídoto. Abraham Kuyper, por exemplo, afirmou que o modernismo era uma "miragem no domínio cristão" que, ao prometer uma falsa liberdade, conduzia à "abolição do homem". A "miragem" que Kuyper denunciava é a versão moderna da promessa gnóstica de autossalvação. Em resposta, ele conclamou os cristãos a reafirmarem a soberania de Cristo sobre "cada centímetro quadrado" (Kuyper, 2017, p.55) da existência, uma contraproposta direta à tentativa gnóstica de confinar a fé à esfera privada. Herman Bavinck, por sua vez, diagnosticou a consequência existencial dessa crise, notando uma "discórdia entre nosso pensar e sentir, entre nosso querer e agir" (Bavinck, 2019, p.78), que é o resultado inevitável da alma humana tentando ser sua própria criadora e redentora. Finalmente, Herman Dooyeweerd<sup>39</sup> levou essa

---

<sup>38</sup> O Neocalvinismo é um movimento teológico e filosófico contemporâneo que se originou da tradição calvinista, mas com um foco específico em aplicar os princípios do calvinismo às diversas áreas da cultura, filosofia e política. Influenciados especialmente pelo teólogo holandês Abraham Kuyper, os Neocalvinistas defendem que a soberania de Deus se estende a todas as esferas da vida humana, não apenas à esfera religiosa. A abordagem deles se baseia na ideia de que a verdade cristã não se limita ao domínio da igreja, mas deve influenciar todas as áreas do conhecimento e da prática humana, como a política, a educação, as artes e as ciências. Essa perspectiva é conhecida como a integração da fé com a cultura. Em termos de filosofia política, os Neocalvinistas afirmam que o governo secular deve reconhecer a soberania de Deus, mas defendem uma abordagem que respeita o pluralismo social e religioso, argumentando que o Estado não deve impor uma religião oficial, mas deve ser orientado por princípios cristãos. Essa visão reflete o pensamento de Kuyper sobre a soberania das esferas, que sugere que diferentes áreas da vida humana, como a política, a ciência e a arte, são governadas por princípios próprios, mas todos sob a autoridade de Deus. Portanto, a política e a cultura devem ser moldadas pela visão cristã de mundo, mas sem uma imposição direta do governo, o que implica uma forma de pluralismo cristão.

O movimento Neocalvinista também teve um impacto significativo na educação e na filosofia acadêmica, especialmente na fundação de instituições educacionais como a Universidade Livre de Amsterdã e outras universidades com enfoque em uma educação cristã reformada. No campo da filosofia, os Neocalvinistas propõem uma abordagem que reconhece a validade e a importância do conhecimento secular, mas que entende que toda a verdade em qualquer área do saber é vista à luz da revelação divina. A interação com a cultura e a produção intelectual, para os Neocalvinistas, deve ser entendida como uma missão de transformação, onde os cristãos, ao se engajar com as diversas áreas do saber, buscam transformar o mundo segundo os princípios do Evangelho.

Dessa forma, o movimento Neocalvinista não apenas reafirma o compromisso com as doutrinas centrais do calvinismo, como a soberania divina e a salvação pela graça, mas também propõe um engajamento ativo nas questões culturais e políticas, com a convicção de que a fé cristã oferece uma base sólida para a transformação de toda a sociedade. Essa abordagem busca uma integração da fé na vida pública, com uma ênfase na responsabilidade cristã em todas as esferas da vida cotidiana e social.

<sup>39</sup> Herman Dooyeweerd (1894-1977) foi um filósofo e teólogo reformado holandês, conhecido por sua contribuição à filosofia Neocalvinista. Ele desenvolveu a teoria do cosmos como uma totalidade inter-relacionada, destacando a importância das diferentes esferas de experiência (como ética, direito,

análise ao campo da filosofia e da política, argumentando em sua obra *A Crise na Teoria Política Humanista*, que a crise moderna tem um fundamento essencialmente religioso, que leva inevitavelmente a uma compreensão distorcida do Estado e da sociedade. Portanto, tanto o filósofo quanto os teólogos diagnosticaram a mesma enfermidade espiritual: a tentativa de reordenar a realidade a partir da vontade humana, negando a estrutura dada por um Criador transcendente. A resposta neocalvinista, centrada na soberania de Cristo sobre todas as esferas da vida, funciona como um antídoto direto a essa ambição gnóstica, reafirmando que a verdadeira ordem e salvação não são construídas pelo homem, mas recebidas pela graça.

A crise provocada pela modernidade resultou em uma decomposição da sociedade e no descrédito da metafísica, criando um abismo entre o homem e o transcendente. Esse processo teve repercussões significativas também no âmbito da teologia, especialmente a partir do século XVIII, com a ascensão de uma "nova teologia", desprovida de metafísica. Essa teologia relativizava a Bíblia como palavra inspirada de Deus e promoveu a criação de um "deus" completamente imanente. Esse movimento, embora com algumas divergências internas, foi unificado por um desejo comum: racionalizar a fé e "reconciliar" religião e ciência. Esse "reformismo teológico" (Voegelin, 2014), culminou na tentativa de deslocar a transcendência para a imanência, uma mudança radical que procurou transformar a revelação divina em algo compatível com as noções de evolução e progresso da ciência moderna. A expressão máxima dessa teologia liberal foi o "evangelho da humanidade de Deus e da divindade do homem", que representa uma fusão da divindade com a condição humana, anulando as distinções clássicas entre o criador e a criatura.

Esse "liberalismo teológico" não passa de uma forma disfarçada de gnosticismo, pois manifesta as características centrais da atitude gnóstica: a insatisfação com a ordem existente, a crença na possibilidade de salvação imanente e a busca por um conhecimento (gnose) que permita a transformação da realidade histórica. Sua origem pode ser rastreada no idealismo de Kant, mas tomou forma definitiva através de teólogos como Friedrich Schleiermacher, cuja teologia teve forte

---

ciência, arte) e argumentando que todas devem ser compreendidas à luz da soberania divina. Dooyeweerd propôs uma visão integrada do conhecimento, em que a fé cristã oferece a base para entender a realidade, defendendo que o pensamento secular e a razão humana devem ser orientados por princípios teológicos. Seu trabalho teve grande influência no desenvolvimento da filosofia cristã contemporânea e no movimento de integração da fé com a cultura.

influência nas gerações seguintes, como a de Rudolf Bultmann e, posteriormente, o existencialismo de Martin Heidegger. O liberalismo teológico visava uma reconciliação impossível entre fé e razão, onde Deus seria moldado de acordo com as concepções humanas e sua relação com o homem seria mais uma questão psicológica do que metafísica. Em "Evangelho e Cultura", discutiu-se a dinâmica das gnoses na existência e a diferenciação da consciência, o que corrobora a compreensão do liberalismo teológico como uma forma de gnosticismo que busca um "domínio sobre nosso conhecimento da transcendência maior do que o propiciado pela *cognitio fidei*" (Voegelin, 2012, p.91).

A crise, porém, não se limita aos círculos eclesiásticos, e sua extensão no contexto da sociedade moderna exige uma reflexão crítica. A postura liberal progressista, que coloca a vida espiritual como uma escolha pessoal e sem impacto no âmbito público, reflete a perda de uma visão de mundo que reconheça a espiritualidade como uma força estruturante da vida social. O filósofo já alertava que "a verdadeira linha divisória na crise contemporânea não está entre linhas liberais e totalitários, mas entre os transcendentalistas religiosos e filosóficos de um lado e os sectários imanentistas totalitários e liberais do outro lado" (Voegelin, 2014, p.370). Esse insight de Voegelin destaca a necessidade urgente de se reestabelecer uma compreensão do homem e do mundo que resgate a transcendência e a espiritualidade como fundamentos essenciais para a organização da sociedade.

### **3.7.1 A Busca por Solução Política é a Própria Doença da Crise**

A busca frenética por uma "solução" para a crise do Ocidente, frequentemente encapsulada em projetos políticos ou econômicos de aplicação imediata, não é o caminho para a cura, mas sim um dos sintomas mais reveladores da própria enfermidade. O pensamento de Eric Voegelin (1979) oferece um diagnóstico poderoso nesse sentido: a crise não é primariamente programática ou institucional, mas espiritual. As desordens políticas são manifestações de uma desordem na alma humana, especificamente de uma recusa em aceitar a estrutura da realidade e a condição existencial de participação em uma ordem que transcende o indivíduo.

Nesse contexto, a obra de José Ortega y Gasset (2009), notavelmente *A Rebelião das Massas*, oferece um complemento diagnóstico de imensa força,

traduzindo a análise filosófica voegeliniana para uma tipologia psicossocial concreta. O "homem-massa" de Ortega é a encarnação perfeita do indivíduo que, tendo perdido o contato com as fontes da ordem, exige soluções sem compreender a natureza do problema. Para Ortega, o homem-massa não se caracteriza por sua classe social, mas por uma disposição espiritual: a de não se medir com nada exterior a si mesmo, de se sentir completo e de intervir em todos os assuntos com uma ignorância radical sobre os fundamentos da civilização que o sustenta (Gasset, 2009). Esta atitude de "intervencionismo" em todos os domínios, sem a devida competência ou reverência, é precisamente o mecanismo pelo qual a "segunda realidade" de Voegelin se materializa no tecido social. O homem-massa, ao impor suas "opiniões" infundadas como verdades absolutas, deforma o espaço público e cria um ambiente político que opera com base em ficções ideológicas, e não na realidade da condição humana.

A convergência diagnóstica se aprofunda na análise da "ingratidão" como sintoma central. Para Ortega, o homem-massa é um "menino mimado" que considera os benefícios da civilização – tecnologia, direitos, segurança – como dados naturais, ignorando o esforço, o sacrifício e a genialidade histórica que os produziram. Essa ingratidão, no entanto, não é um mero defeito psicológico, mas um sintoma de uma profunda fratura ontológica. Ela revela uma recusa em reconhecer a própria existência como participativa, como inserida em uma corrente histórica e em uma ordem do ser que o precede e o transcende. Para Voegelin (2009), essa recusa é o cerne do fechamento gnóstico: a tentativa de apagar a dívida com o passado e com o *Ground* do ser para se afirmar como autossuficiente. A ingratidão orteguiana é, portanto, a face social da recusa voegeliniana em habitar a *Metaxy*, a tensão existencial entre o imanente e o transcendente. O homem-massa rejeita essa tensão ao declarar-se satisfeito e completo, colapsando a existência em uma imanência chata e autoindulgente.

É aqui que a figura do "especialista bárbaro" de Ortega se torna crucial. Este especialista, extremamente competente em seu minúsculo campo de saber, é politicamente um ignorante e um primitivo.

O especialista, que conhece muito bem o seu cantinho do universo, ignora de raiz todo o resto. [...] não é um sábio, porque ignora formalmente o que não faz parte da sua especialidade; mas também não é um ignorante, porque é "um homem de ciência" e conhece muito bem a sua pequenina parcela do universo. Teremos de dizer que é um sábio-ignorante, coisa extremamente grave, pois significa que é um senhor que se comportará em todas as

questões que ignora, não como um ignorante, mas com toda a petulância de quem, no seu ramo especial, é um sábio. (Gasset, 2009, p.104)

Ele encarna a fragmentação do conhecimento promovida pelo positivismo que Voegelin tanto criticou. Ao acreditar que sua racionalidade técnica e instrumental pode ser aplicada para "resolver" os complexos problemas da existência humana, o especialista bárbaro torna-se um perigoso agente da desordem. Ele propõe soluções que ignoram a dimensão espiritual e histórica da crise, tratando a política como um problema de engenharia social. Os resultados são políticas que podem ser tecnicamente eficientes, mas que são espiritualmente vazias e, em última instância, destrutivas, pois operam dentro da "segunda realidade" e reforçam o fechamento existencial.

Portanto, a insistência em encontrar uma "fórmula" ou um "programa" para a crise é a própria manifestação da mentalidade do homem-massa. É a exigência de uma solução imanente para um problema cuja raiz é a perda do sentido da transcendência. A resposta, se é que se pode usar este termo, não reside em um novo arranjo político, mas em um movimento contrário: o retorno à autocrítica, à autoexigência e ao reconhecimento das "instâncias superiores" que o homem-massa se recusa a ver. É o árduo caminho de reabertura da alma à realidade em sua plenitude, um processo que é individual antes de poder se tornar coletivo.

A convergência entre Voegelin e Ortega nos oferece, assim, um diagnóstico devastador, mas profundamente compatível, que desnuda a superficialidade das soluções políticas modernas. Contudo, ambos nos legam uma questão que transcende a teoria: como uma civilização que já perdeu a capacidade de reconhecer instâncias superiores pode recuperá-la? Como é possível fomentar a reabertura da alma em uma cultura dominada pela mentalidade de massa, sem que o próprio chamado à ordem seja cooptado como mais uma ideologia ou manipulado por novos demagogos? Esta é a questão fundamental que orienta a busca por uma verdadeira, e não meramente programática, restauração da ordem.

### **3.8 – Críticas e Limitações do Framework Voegeliano**

A obra de Eric Voegelin representa uma contribuição monumental para a filosofia política e a teoria da história, oferecendo um arcabouço analítico robusto para a compreensão das crises da ordem política e espiritual. Seu método de análise,

centrado na experiência da ordem e na simbolização dessa experiência, permite um diagnóstico profundo das patologias modernas, especialmente as ideologias. Contudo, como toda teoria de grande envergadura, o pensamento voegeliniano não está imune a escrutínio crítico. Abordar as tensões e as possíveis limitações inerentes ao seu framework não apenas enriquece a compreensão de sua complexidade, mas também fortalece a aplicação de suas ferramentas analíticas. Esta seção se propõe a examinar três críticas fundamentais dirigidas ao pensamento de Voegelin: a possível circularidade na definição de "realidade", o risco de reintrodução de dogmatismo teológico através do apelo ao transcendente, e o problema da historicidade e o potencial relativismo. Ao mesmo tempo, buscaremos integrar as respostas oferecidas por comentaristas proeminentes como Barry Cooper e Ellis Sandoz, demonstrando que, embora as objeções possuam mérito, o framework voegeliniano possui recursos internos para mitigar ou responder a essas preocupações, mantendo sua relevância e potência explicativa.

### **3.8.1 A Possível Circularidade na Definição de "Realidade"**

Uma das críticas mais persistentes ao framework voegeliniano reside na aparente circularidade de sua definição de "realidade" e sua subsequente utilização como critério para a crítica das ideologias. Voegelin concebe a realidade de forma abrangente, englobando não apenas a dimensão empírica e material, mas também as esferas ontológica, espiritual e experiencial. A "realidade" é a totalidade da existência, incluindo a experiência da participação no ser e a abertura à transcendência. As ideologias, por sua vez, são caracterizadas como tentativas de "fechar" essa realidade, de imanentizar o escatológico e de substituir a experiência da ordem por construções gnósticas ou intramundanas. O problema surge quando essa mesma definição de realidade, que já incorpora pressupostos metafísicos e uma determinada compreensão da ordem, é empregada como o padrão pelo qual outras epistemologias e visões de mundo são julgadas e, frequentemente, desqualificadas como "irrealistas" ou "gnósticas".

A questão central é: como se evita a circularidade hermenêutica? Se a "realidade" voegeliniana já pressupõe uma estrutura ontológica específica – a existência de um Ground do Ser, a abertura à transcendência, a experiência da participação – não estaria o critério de crítica viciado desde o início? Críticos

argumentam que, ao partir de uma concepção de realidade que já exclui certas perspectivas (como o materialismo ou o positivismo radical) por definição, Voegelin não estaria engajando-se em uma crítica genuína, mas sim em uma reafirmação de seus próprios pressupostos. A acusação é que o framework voegeliniano, ao invés de oferecer um critério universalmente aplicável, impõe uma visão de mundo particular como a única "realidade" válida, tornando qualquer desvio uma "distorção" ou "patologia".

Barry Cooper (1999), um dos mais importantes intérpretes de Voegelin, oferece uma defesa robusta contra essa acusação. Cooper argumenta que Voegelin não impõe uma definição monolítica de realidade, mas reconhece múltiplas estratificações e diferenciações da experiência da realidade ao longo da história. A crítica voegeliniana às ideologias não se baseia em um dogma preestabelecido sobre o que a realidade "deve ser", mas na análise da adequação das simbolizações à experiência da participação no ser. Voegelin não nega a existência de diferentes modos de experimentar e simbolizar a realidade, mas avalia a integridade e a completude dessas simbolizações. A "realidade" não é um conceito estático, mas uma experiência dinâmica de participação que se diferencia e se articula em símbolos ao longo do tempo. A circularidade é evitada porque o critério não é uma definição fechada, mas a própria abertura da consciência à totalidade da experiência, que inclui a dimensão transcendente (Cooper, 1999). A crítica às ideologias, portanto, não é um julgamento arbitrário, mas uma análise da "perda de realidade" (loss of reality) que ocorre quando a consciência se fecha a aspectos cruciais da experiência humana, especialmente a dimensão pneumática e a tensão para o Ground. Embora a crítica à circularidade possua um mérito inicial ao apontar para a natureza fundacional da concepção de realidade em Voegelin, a defesa de Cooper esclarece que o critério é a integridade da experiência e da simbolização, e não um dogma metafísico imposto.

### **3.8.2 O Risco de Reintroduzir Dogmatismo Teológico**

A ênfase de Voegelin na dimensão transcendente da existência e na experiência da participação no Ground do Ser, embora central para sua crítica à modernidade e às ideologias, levanta a preocupação de que seu framework possa, inadvertidamente, reintroduzir um dogmatismo teológico. Ao postular a existência de um "transcendente" como critério de verdade e de ordem, e ao criticar as tentativas

de imanentização como patologias, Voegelin parece, para alguns críticos, estar substituindo o positivismo moderno por uma forma de teologia política velada. A questão é se o apelo ao transcendente não seria uma mera inversão do problema, trocando um dogma secular por um dogma religioso, sem oferecer um caminho verdadeiramente filosófico para a compreensão da ordem.

O cerne da objeção reside na dificuldade de distinguir entre uma intuição legítima do transcendente – uma experiência genuína da participação no Ground – e uma projeção psicológica ou uma crença dogmática. Como o framework voegeliniano oferece critérios epistemológicos robustos para essa distinção? Ou ele depende, em última instância, de uma fé prévia ou de uma aceitação acrítica de certas experiências como "verdadeiras" em detrimento de outras? A crítica sugere que, sem um método claro para validar a autenticidade das experiências transcendentais, o sistema de Voegelin poderia ser acusado de subjetivismo ou de favorecer certas tradições religiosas (especialmente o cristianismo e a filosofia clássica) como portadoras da "verdadeira" experiência da ordem, em detrimento de outras.

Ellis Sandoz oferece algumas perspectivas cruciais para responder a essa preocupação. Sandoz, que foi o mais notável aluno de Voegelin, em sua análise da filosofia experiencial do seu professor, enfatiza que a experiência mística e a intuição do transcendente não são meros atos de fé cega, mas possuem uma fundamentação empírica no sentido mais amplo do termo (Sandoz, 2010). Para Voegelin, a experiência da participação é uma dimensão fundamental da consciência humana, tão real quanto a percepção sensorial. Não se trata de uma crença dogmática, mas de uma apreensão direta da realidade da ordem que se manifesta na consciência. A filosofia de Voegelin é uma "ciência da ordem" que busca descrever e analisar as estruturas da consciência e as experiências que a informam, incluindo a experiência da tensão para o Ground. A validade dessas experiências não é imposta, mas é verificável através da análise fenomenológica e da sua ressonância com a experiência humana universalmente atestada em diversas civilizações.

Sandoz complementa essa defesa ao destacar a metodologia rigorosa de Voegelin na teorização da "equivalência de experiência e símbolo" (Sandoz, 1999, p.78). Voegelin não aceita acriticamente qualquer simbolização do transcendente. Em vez disso, ele desenvolve um método comparativo e histórico-filosófico para analisar como diferentes civilizações e pensadores simbolizaram suas experiências da ordem. A "equivalência" não significa identidade, mas a capacidade de diferentes símbolos

(míticos, filosóficos, religiosos) de expressar a mesma estrutura fundamental da experiência humana da participação. O critério de validade não é um dogma, mas a adequação do símbolo à experiência que ele pretende expressar, e a capacidade desse símbolo de abrir a consciência para a realidade da ordem. A "verdade" em Voegelin não é uma proposição dogmática, mas a "verdade da experiência", que é acessível à razão e à reflexão filosófica. Embora o risco de dogmatismo seja uma preocupação legítima, Voegelin desenvolve uma metodologia sofisticada que busca evitar a arbitrariedade, ancorando a análise do transcendente na experiência humana e na rigorosa análise comparativa dos símbolos.

### **3.8.3 Historicidade e Potencial Relativismo**

A terceira crítica significativa ao pensamento de Voegelin concerne à tensão entre a historicidade da experiência humana e a busca por princípios universais de ordem, levantando a questão do potencial relativismo. Voegelin argumenta que os "princípios de ordem" não são verdades estáticas e atemporais a serem simplesmente aplicadas, mas devem ser "redescobertos" e rearticulados em cada época histórica, através da experiência viva da participação e da diferenciação da consciência. Essa ênfase na redescoberta histórica, embora valorize a dinâmica da consciência e a evolução da compreensão humana, pode levar à indagação: se a verdade da ordem é sempre mediada pela experiência histórica e cultural, não haveria um risco inerente de relativismo? Diferentes épocas, culturas e indivíduos poderiam chegar a conclusões ontologicamente incompatíveis sobre a natureza da ordem, todas elas legitimadas pelo framework voegeliniano como "redescobertas" válidas para seu tempo e lugar.

A questão se aprofunda: existe realmente uma verdade "trans-histórica" e universal sobre a ordem política e humana, ou o framework de Voegelin, ao enfatizar a diferenciação histórica, acaba por legitimar uma pluralidade de "verdades" que são, em última instância, contextuais e, portanto, relativas? Se a "verdade" é sempre a "verdade da experiência" em um determinado momento histórico, como podemos evitar a conclusão de que todas as experiências são igualmente válidas, e que não há um critério objetivo para julgar a superioridade de uma simbolização da ordem sobre outra?

Cooper e Sandoz, em suas análises, abordam essa tensão entre historicidade e universalidade. Eles argumentam que a diferenciação histórica do conhecimento e da consciência não implica relativismo. Para Voegelin, a história é o processo de "diferenciação da consciência", onde a compreensão humana da ordem se aprofunda e se torna mais articulada. As experiências de ordem em diferentes civilizações e épocas não são meramente diferentes, mas representam estágios de uma mesma busca pela verdade do ser. A filosofia clássica e as revelações monoteístas, por exemplo, são consideradas "diferenciações máximas" porque articulam a experiência da transcendência de forma mais completa e clara do que as cosmologias míticas anteriores. O critério não é a mera existência de uma experiência, mas sua capacidade de abrir a consciência para a plenitude da realidade. A universalidade dos princípios de ordem reside na estrutura invariável da consciência humana e na sua tensão para o Ground, que é uma constante antropológica, embora sua simbolização se diferencie historicamente.

Sandoz, por sua vez, reforça a ideia da continuidade na experiência transcendente apesar das mudanças históricas. Ele argumenta que, embora as formas simbólicas e as articulações conceituais da experiência da ordem variem, a experiência fundamental da participação e da tensão para o Ground permanece uma constante na existência humana. A historicidade não é um obstáculo à verdade, mas o meio pelo qual a verdade se revela e se torna mais plenamente compreendida. O relativismo é evitado porque Voegelin não postula que todas as simbolizações são igualmente válidas, mas que algumas são mais "adequadas" ou "diferenciadas" do que outras, no sentido de que expressam a realidade da ordem de forma mais completa e menos distorcida. A crítica à historicidade e ao potencial relativismo identifica uma tensão legítima no pensamento voegeliniano, mas os comentaristas demonstram que Voegelin oferece respostas que preservam a universalidade dos princípios de ordem sem cair em um dogmatismo ahistórico, reconhecendo a dinâmica da consciência humana na história.

#### **3.8.4 Uma breve síntese**

As críticas examinadas – a possível circularidade na definição de "realidade", o risco de reintrodução de dogmatismo teológico e a tensão entre historicidade e relativismo – representam desafios intelectuais significativos ao

framework voegeliniano. No entanto, longe de invalidar a obra de Eric Voegelin, essas objeções revelam as tensões internas produtivas que impulsionam sua filosofia e a complexidade de sua abordagem. A análise aprofundada, com o auxílio de comentadores como Barry Cooper e Ellis Sandoz, demonstra que o pensamento de Voegelin possui recursos internos e uma sofisticação metodológica que permitem mitigar ou responder a essas preocupações de forma robusta.

A defesa de Cooper contra a circularidade, ao enfatizar as múltiplas estratificações da realidade e a adequação da simbolização à experiência, esclarece que o critério voegeliniano não é um dogma, mas a integridade da consciência em sua abertura à totalidade do ser. As contribuições de Sandoz, ao detalhar a fundamentação empírica da experiência mística e a rigorosa metodologia de análise da equivalência de símbolos, refutam a acusação de dogmatismo teológico, ancorando a intuição do transcendente na experiência humana e na reflexão filosófica. Por fim, a compreensão da diferenciação histórica da consciência, conforme articulada por Cooper e Sandoz, mostra que a historicidade não leva ao relativismo, mas é o processo pelo qual a verdade da ordem se revela e se aprofunda, mantendo a universalidade dos princípios sem cair em um dogmatismo “ahistórico”.

A relevância contínua de Voegelin para o diagnóstico das crises espirituais e intelectuais contemporâneas permanece inabalável, mesmo diante dessas limitações identificadas. Seu framework oferece ferramentas indispensáveis para compreender a desordem política como um sintoma de uma "perda de realidade" mais profunda. As tensões e críticas aqui discutidas não são falhas fatais, mas sim indicativos de um pensamento vivo e complexo, que continua a provocar e a inspirar. Elas sugerem caminhos para o desenvolvimento futuro da pesquisa voegeliniana, incentivando uma exploração mais aprofundada de suas nuances e uma aplicação mais refinada de seus conceitos, sem comprometer a validade fundamental de sua visão.

### **3.9 Considerações sobre o Capítulo**

Ao longo deste capítulo, examinamos a natureza da crise contemporânea, concluindo que sua essência não é meramente política ou econômica, mas uma profunda patologia espiritual e epistemológica. A análise, fundamentada no arcabouço teórico de Eric Voegelin, demonstrou que as ideologias modernas operam

como "religiões políticas" gnósticas, caracterizadas por uma revolta contra a ordem do ser e pela tentativa de construir uma "segunda realidade" autônoma e fechada à experiência da transcendência. Como afirma Voegelin, "a essência da modernidade consiste no crescimento do gnosticismo" (Voegelin, 1979, p. 131), uma pretensão de conhecimento absoluto para a construção de uma salvação imanente na história.

Mais do que simplesmente aplicar este diagnóstico, a argumentação deste capítulo buscou validar a própria metodologia voegeliniana contra acusações de circularidade. Demonstrou-se que o critério para julgar a deformação ideológica não é um dogma externo, mas a adequação da simbolização à experiência primordial da consciência na *Metaxy* — o "Entremeio" da existência humana tensionada entre o imanente e o transcendente. Isso transforma a filosofia de Voegelin de um mero diagnóstico histórico em uma poderosa ferramenta hermenêutica, capaz de avaliar a integridade de qualquer sistema de pensamento a partir de sua fidelidade à estrutura da realidade como ela é experimentada.

Esta perspectiva permitiu, ademais, expor a insuficiência crítica das soluções puramente pragmáticas. O pragmatismo, ao focar obsessivamente em "consertar" a desordem social com as ferramentas da própria imanência, revela-se uma "falsa cura": ele trata os sintomas da crise espiritual com doses homeopáticas da mesma doença, aprofundando o "fechamento da alma" ao ignorar a dimensão vertical da existência. A análise ressoou com o diagnóstico de Ortega y Gasset sobre o "homem-massa", cuja recusa em "referir a sua vida à instância superior" (Gasset, 2009, p. 47) é a própria manifestação da patologia gnóstica que o pragmatismo é incapaz de endereçar. As implicações deste diagnóstico, por fim, transcendem a filosofia política e alcançam o cerne de campos técnicos aparentemente neutros. A busca por sistemas regulatórios e de compliance que prometem uma certeza algorítmica e a erradicação da ambiguidade pode ser interpretada como uma forma de gnosticismo técnico: a crença de que uma "segunda realidade" normativa e perfeitamente controlada pode substituir a prudência, o julgamento e a virtude necessários para navegar a complexidade irreduzível da realidade econômica e social.

Portanto, o desafio que emerge não é apenas institucional, mas exige uma "anamnese" filosófica: a recuperação da memória da ordem verdadeira, obscurecida pelas construções ideológicas. Como adverte Federeci, "a resistência a esses impulsos gnósticos é mais difícil numa cultura cujo capital verdadeiramente espiritual se exauriu" (Federeci, 2011, p. 91). Superar a crise não significa encontrar

uma nova fórmula política, mas recalibrar a consciência para a tensão constitutiva da condição humana. É somente através da aceitação radical dessa abertura para o fundamento transcendente que se pode resistir à tentação gnóstica e restaurar um entendimento genuíno da ordem como participação na estrutura do ser. Este capítulo, ao estabelecer essa base, pavimenta o caminho para uma análise futura das manifestações concretas dessa patologia em estruturas sociais e institucionais específicas.

## 4 A RESTAURAÇÃO DA CIÊNCIA

### 4.1 Introdução ao Capítulo

A restauração da ciência política proposta por Eric Voegelin ancora-se numa rigorosa reabilitação de suas bases ontológicas. Antes de analisar a representação como fenômeno político, é imperativo compreender os conceitos que a fundamentam: a Realidade, a Experiência e o Símbolo. Contudo, para aceder à profundidade desses conceitos, devemos dar um passo atrás e inquirir sobre o próprio locus onde eles se articulam: a consciência humana. Sem uma antropologia filosófica robusta, a teoria de Voegelin corre o risco de ser interpretada como um mero sistema de ideias, e não como uma ciência da ordem da existência humana no mundo.

É aqui que o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, especialmente em sua monumental "Antropologia Filosófica" (1998), oferece a base especulativa necessária. Para Vaz (1998), a consciência não é um receptáculo passivo de dados, mas uma "estrutura de horizonte", uma abertura intencional e dinâmica que se constitui na relação com o mundo, com o outro e com o Absoluto. A consciência é, em sua essência, transcendência, o movimento pelo qual o ser humano supera o imediatismo do dado sensível e se abre à totalidade do ser. Portanto, a "experiência", no sentido denso que Voegelin lhe empresta, não é um evento psicológico qualquer; ela é o ato próprio de uma consciência que exerce sua vocação à transcendência. É o engajamento participativo no drama do ser, o qual se desenrola na tensão entre imanência e transcendência — o que Voegelin, seguindo Platão, denominará de *metaxy* (2009). A crise da modernidade, diagnosticada no capítulo anterior, pode ser então compreendida em sua raiz mais profunda: não como um erro teórico, mas como uma patologia da consciência, uma recusa deliberada em viver segundo sua própria estrutura de horizonte, um "fechamento" que deforma a experiência e, conseqüentemente, a percepção da realidade.

A restauração da ciência política implica, portanto, um retorno à consciência do princípio, não como uma reencarnação literal do passado, mas como uma reencenação, "em um nível mais avançado de diferenciação", das respostas que pensadores como Platão e Agostinho ofereceram às crises de suas respectivas épocas. Este retorno reconhece que a sociedade é um "cosmion iluminado", um pequeno mundo que não se reduz à sua exterioridade, mas que possui uma dimensão

interna de significados através dos quais os seres humanos interpretam sua própria existência. Como afirma Voegelin:

A sociedade humana não é simplesmente um fato ou uma ocorrência do mundo exterior, que o observador devesse estudar como se fosse um fenômeno natural. Embora a exterioridade seja um de seus componentes importantes, ela é em seu todo um pequeno mundo, um *cosmion*, cujo significado provém do seu próprio interior, através dos seres humanos que continuamente o criam e recriam, como modo e condição de sua autorrealização (Voegelin, 1979, p.33).

Neste capítulo, exploraremos como Voegelin desenvolve sua teoria da restauração da ciência política em três momentos fundamentais: primeiro, através da crítica às bases positivistas e da afirmação dos fundamentos da ciência clássica; segundo, mediante o desenvolvimento de uma teoria da representação baseada em fontes medievais e antigas; e terceiro, pela análise da representação desde a Reforma Protestante até o presente, com particular atenção às "múltiplas variações do gnosticismo" e aos "descarrilamentos antiteoréticos" que caracterizam a modernidade. Ao final, esperamos demonstrar como a compreensão voegeliniana da realidade social como um campo já ocupado pela autointerpretação da sociedade oferece um caminho para superar as limitações do cientificismo e recuperar a dimensão transcendental da existência política.

#### **4.2 - A Crise e a Restauração da Ciência Política**

A restauração da ciência política, nos moldes da filosofia clássica, emerge na obra de Eric Voegelin como a resposta direta e necessária à crise que distorce a sociedade moderna. Se o cientificismo e as ideologias são os obstáculos, o caminho para a recuperação da ordem é o retorno à *episteme politike* de Aristóteles. Este projeto de restauração não busca uma originalidade sistemática, mas sim a recuperação de princípios fundamentais da ciência, ancorados na experiência humana da realidade. A restauração dos princípios da ciência política não é apenas o ponto de partida, mas o grande empreendimento do autor, pois Voegelin não buscava originalidade em sua filosofia, esteve muito longe de tentar criar um sistema ou mesmo propor alguma inovação metodológica. A restauração proposta por Voegelin não é um retorno literal ao platonismo ou aristotelismo, mas sim uma "volta à consciência dos princípios". O autor adverte:

A restauração da ciência política deve ser entendida como uma volta à consciência dos princípios, mas não necessariamente o retorno ao conteúdo específico de uma tentativa anterior. Não se pode restaurar hoje a ciência política através de uma volta ao platonismo, ao augustinismo ou ao hegelianismo. Evidentemente, muito se pode aprender dos filósofos anteriores no que concerne à extensão dos problemas e a seu tratamento teórico; mas a própria historicidade da existência humana, ou seja, o desdobramento do que é típico em instâncias significativas e concretas, impede que uma reformulação válida dos princípios se faça através da volta a uma instância concreta anterior. Portanto, a ciência política não pode ser restaurada em sua dignidade como ciência teórica, em sentido estrito, por meio de um renascimento literário das conquistas filosóficas do passado; os princípios devem ser retomados através de um trabalho de teorização que tenha origem na situação histórica concreta do seu próprio tempo e leve em conta a amplitude global do conhecimento empírico desse tempo (Voegelin, 1979, p.18).

Esta abordagem se opõe diretamente aos movimentos ideológicos que tentam reduzir a ciência a um único método. Voegelin, em um paralelo com a oposição de Giambattista Vico<sup>40</sup> ao cartesianismo, reage contra o positivismo — uma manifestação moderna do gnosticismo — que tenta limitar a ciência à superfície da realidade fenomenal. A "nova ciência" é, portanto, a "velha ciência" de Aristóteles, que Sandoz define como "não simplesmente uma ciência da política, mas ciência *per se*: teoria que lida com a realidade" (Sandoz, 2010, p.28).

O ponto de partida para a restauração voegeliniana é a experiência (*Erfahrung*). A ciência não pode ser um sistema fechado de proposições lógicas, pois a própria realidade só se torna inteligível através da participação consciente do homem nela. A "ligação espiritual" que fundamenta a sociedade é, antes de tudo, uma experiência concreta da transcendência, uma consciência de que a existência humana está ordenada a um fundamento do ser (o *ground*). As ideologias modernas são, em essência, uma recusa a essa experiência, uma tentativa de fechar a consciência humana dentro de uma realidade intramundana. A restauração, portanto, é um ato de reabertura da alma à realidade completa, que inclui a dimensão transcendente. É a partir desta experiência fundamental que a busca pela verdade se torna possível. A destruição da ciência, como temos tratado aqui, foi um dos pontos que caracterizou a "época positivista", sendo essa destruição, a responsável pelas inversões,

---

<sup>40</sup> Giambattista Vico (1668–1744) foi um filósofo, jurista e retórico napolitano, conhecido principalmente por sua obra *Scienza Nuova* (A nova ciência, 1725), na qual propõe uma crítica à epistemologia cartesiana. Em oposição ao racionalismo abstrato, Vico defende que o verdadeiro conhecimento do mundo humano é possível apenas porque o homem é seu autor — princípio expresso na máxima *verum ipsum factum* ("o verdadeiro é o mesmo que o feito"). Essa concepção funda uma filosofia da história que compreende o desenvolvimento das sociedades como um processo cíclico, em que mitos, instituições e linguagens refletem a autocompreensão progressiva do espírito humano.

deturpações e deslocamentos da representação na modernidade. Voegelin considera a ciência como aquilo que:

É pertinente o que quer que contribua para o êxito dessa busca. Os fatos são pertinentes na medida em que seu conhecimento contribua para o estudo da essência, enquanto os métodos são adequados na medida em que possam ser usados efetivamente como meios para chegar a esse fim (Voegelin, 1979, p.19).

Quando o método se sobrepõe ao propósito da ciência, o significado de ciência é perdido. A solução voegeliniana insiste que, se os objetos de estudo são diferentes, eles exigem métodos diferentes. Como Voegelin (1979) exemplifica, "um cientista político que deseja compreender o significado da *República* de Platão, não encontrará utilidade na matemática". O papel do cientista político, portanto, não é inventar sistemas, mas sim esclarecer criticamente os símbolos sociais preexistentes que nascem da experiência coletiva. Voegelin descreve este processo de autoiluminação:

A sociedade é iluminada por um complexo simbolismo, com vários graus de compactação e diferenciação – desde o rito, passando pelo mito, até a teoria – e esse simbolismo a ilumina com um significado na medida em que os símbolos tornem transparentes ao mistério da existência humana a estrutura interna desse pequeno mundo, as relações entre seus membros e grupos de membros, assim como sua existência com um todo. A auto iluminação da sociedade através dos símbolos é parte integrante da realidade social, e pode-se mesmo dizer que é uma parte essencial dela, porque através dessa simbolização os membros da sociedade a vivenciam como algo mais que um acidente ou uma conveniência; vivenciam-na como pertencendo a sua essência humana. Inversamente, os símbolos exprimem a experiência de que o homem é inteiramente homem em virtude de sua participação em um todo que transcende a sua existência particular, em virtude de sua participação no *xynon*, o comum, na expressão de Heráclito, o primeiro pensador ocidental que desenvolveu esse conceito. E, consequência, toda sociedade humana compreende a si mesma através de uma variedade de símbolos, alguns deles símbolos linguísticos altamente diferenciados, independentes da ciência política; tal autocompreensão precede historicamente de alguns milênios o surgimento da ciência política, do *episteme politique*, no sentido aristotélico. Assim, ao se iniciar, a ciência política, não se parte de uma tabula rasa na qual pudesse inscrever seus conceitos; começa inevitavelmente a partir do rico conjunto de auto interpretações da sociedade e prossegue através do esclarecimento crítico dos símbolos sociais preexistente. Quando Aristóteles escreveu as obras *Ética* e *Política*, quando formulou seu conceito da polis, da constituição, do cidadão, das várias formas de governo, de justiça, de felicidade e tudo mais. Ele não inventou esses termos nem os dotou de significados arbitrários; ao invés, recolhe os símbolos encontrados em seu ambiente social, examinou cuidadosamente a variedade dos significados que tomavam na conversação comum e organizou e esclareceu esses significados com os critérios de sua teoria (Voegelin , 1979, p.34).

Diante isso, somos levados a compreender que a ciência não é aquilo que está detido ou aprisionado dentro de um sistema, por melhor que possa parecer, e um

único método, ou uma forma de realização está longe de ser ciência. Se os objetos a serem identificados e estudados são diferentes, certamente irão requerer métodos diferentes de investigação, como dito afirmado pelo filósofo alemão (1979, p.7), ainda no prefácio da NCP, “um cientista político que deseja compreender o significado da República de Platão, não encontrará utilidade na matemática”, pois os objetos para investigação são completamente distintos. Não podendo, como pensam os positivistas, ser convertido a um único método de estudo, análise e verificação. A crítica realizada a impossibilidade metodológica, está dentro do processo de restauração da ciência, mostrando-se nos fatos do cotidiano, na tentativa contínua de distorção da verdade, mesmo diante dos fatos que a fundamentam.

As ideologias são responsáveis pelos reducionismos históricos, na tentativa de distorção da própria realidade, causando assim, que qualquer tentativa de reduzir a pertinência teórica ao método (Voegelin, 1979) não é apenas um equívoco, é um erro grave. Acreditando serem observadores que se colocam fora da realidade, munidos de seus métodos de aferição, pensam ser cientistas e, através de suas ideologias, reinterpretem os fatos, a história e a própria sociedade. Os que assim investigam objetos, pervertem o significado de ciência, ignorando-a como a busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência. Tal distorção busca reduzir a pertinência teórica ao método, e esse método deve ser subordinado e adequado ao propósito da ciência, não o contrário. Quando isso acontece, está claramente distorcido e perdido o verdadeiro significado de ciência.

A restauração da ciência, na obra de Voegelin, está delineada com genialidade em três partes na NCP. Na introdução, empreende um exercício de demolição notável as bases positivistas ao rejeitar explicitamente a ciência social positivista e afirmar os fundamentos da ciência clássica. Na segunda parte, contendo três capítulos, Voegelin se dedica a desenvolver, de forma peculiar, a teoria da representação com base em amplas fontes medievais e antigas. No terceiro e último lugar, se dedicará à teoria da representação desde a Reforma Protestante até o presente, fará esse percurso dando uma atenção particular as múltiplas variações do gnosticismo, o que chamará de “descarrilamentos antiteoréticos” (Voegelin, 1979, p.80) que acontecem em tais más representações como a ascensão do totalitarismo e os vários movimentos ativistas de seu tempo. Dessa forma, a restauração não é apenas uma proposta teórica, mas um método de análise e diagnóstico. O trabalho do cientista político é um exercício contínuo de anamnese, um recordar das

experiências fundantes da ordem que foram esquecidas ou suprimidas pela deformação ideológica. Este exercício de rememoração e clarificação dos símbolos é o que permite diagnosticar a crise e, ao mesmo tempo, apontar para a recuperação da ordem. Ao detalhar as manifestações do gnosticismo moderno, Voegelin não apenas descreve a doença, mas também fornece as ferramentas para o seu diagnóstico, um passo indispensável para a cura. A análise das representações gnósticas, que será o foco da próxima seção, é, portanto, a aplicação prática do método de restauração da ciência política.

### 4.3 Realidade Social

A ciência política, nas linhas Voegelianas, nos conduz a diversos questionamentos, um deles, muito diz respeito ao objetivo deste trabalho: Se queremos fazer ciência política, o que devemos estudar? A resposta que emerge da obra de Voegelin é “realidade social”. Assim, não devemos entender a “realidade social” como um objeto na natureza do qual um teórico possa estudá-lo como simples observador. Ao contrário, entendemos que a realidade social é organizada numa imensa multiplicidade de sociedades humanas concretas em variedade imensurável de contextos históricos, dispersados geograficamente em todo o globo. Cada sociedade possui não apenas externalidade, mas também uma dimensão interna de significados através do qual os seres humanos que a habitam interpretam a existência em si mesmos. A sociedade não deve ser pensada como um aglomerado de pessoas alienadas, em guerras gregárias ou “lutas de classe”, sendo de grande importância para a compreensão, tanto do autor, quanto de sua obra. Cada sociedade é um “cosmion”<sup>41</sup> iluminado ou um pequeno mundo para si mesma.

A ciência política sofre de uma dificuldade que tem origem em sua própria natureza, como ciência do homem em sua existência histórica. Uma vez que o homem não espera pela ciência até que ela lhe explique a própria vida, quando o teórico aborda a realidade social encontra um campo já ocupado pelo que poderia ser chamado de autointerpretação da sociedade. A sociedade humana não é simplesmente um fato ou uma ocorrência do mundo exterior, que o observador devesse estudar como se fosse um fenômeno natural. Embora a exterioridade seja um de seus componentes importantes,

---

<sup>41</sup> No uso de Voegelin, toda a realidade ordenada, incluindo a natureza animada e inanimada e os deuses. (Não deve ser confundida com a concepção moderna de 'cosmos' como o universo astrofísico.) Abrange toda a realidade, incluindo toda a gama de tensões da existência em direção ao transcendental. As diferenciações noéticas e pneumáticas de consciência separam esse cosmos no "mundo" imanente e no "terreno divino" transcendente.”

ela é em seu todo um pequeno mundo, um *cosmion*, cujo significado provém do seu próprio interior, através dos seres humanos que continuamente o criam e recriam, como modo e condição de sua autorrealização (Voegelin, 1979, p.39).

A autointerpretação da existência através de simbolismos, conduz a sociedade a compreensão da substância do *cosmion* como realidade social. Além disso, esta estrutura integral da realidade social não é experimentada apenas como um acidente ou uma conveniência pelos membros da sociedade, ela é expressiva de sua essência humana. Toda realidade ordenada, incluindo a natureza animada, inanimada e os deuses, isso não deve ser confundida com a concepção moderna de 'cosmos' como o universo astrofísico, abrange toda a realidade, toda a gama de tensões da existência em direção ao transcendental. As tensões experimentadas pelo homem, como a busca de significado de sua própria existência, tendem a orientá-lo a consciência de participação em algo que o antecede, e ao mesmo tempo, perpassa a sua própria existência, sendo conduzido a algo maior, fora de si, mas que ao mesmo tempo preenche com significado a si em direção a significação de sua própria existência. Voegelin (1979) destaca que as diferenciações noética e pneumática<sup>42</sup> da consciência separam esse cosmos no mundo imanente do terreno divino transcendente. Os símbolos expressam a experiência de que o homem é inteiramente homem em virtude de sua participação em um todo que transcende sua existência particular, sendo comum, formar a base de associação humana. A sociedade é formada não por teorias forjadas por cientistas, “os homens não esperam pelos filósofos e cientistas para explicar-lhes a existência deles!” (Sandoz, 2010, p.12).

Quem quer que tente interpretar de uma maneira noética e crítica a ordem do homem, da sociedade e da história verifica que, ao tempo desta tentativa, o campo já está ocupado por outras interpretações. Pois cada sociedade é constituída por uma autointerpretação de sua ordem, e é por isso que cada sociedade conhecida na história produz símbolos [...] pelos quais expressa sua experiência de ordem. Chamo esses atos de autointerpretação encontrados na realidade política de “interpretações não noéticas (Voegelin, 2014, p.427) .

Para entendermos melhor, devemos recorrer a Aristóteles, seja na *Política*, seja em sua *Ética à Nicômaco*, onde iremos perceber como ele construiu sua ciência política, ao escrever as duas obras citadas. Chegando ao conceito de polis, constituição, formas de governo, justiça e felicidade, Aristóteles não se dispôs a dar

---

<sup>42</sup> O uso do termo “pneumática” é uma referência ao “espírito” que traduzido toma na língua portuguesa um sentido estranho e distorcido. “Pneumática” é uma derivação de pneumatologia, que não há equivalente em nossa língua.

significados arbitrários a esses conceitos. Tomando os símbolos que encontrou em seu ambiente social, pesquisou com atenção a variedade de significados que carregavam na fala comum e ordenou, classificando esses significados pelo critério de sua teoria (Voegelin, 1979, p.28). O teórico não é aquele que opera sobre a realidade de forma externa, mas o que absorvendo a realidade por interação com ela, classifica e ordena em respeito a própria realidade apreendida. É nesse interim que a ciência política de Voegelin se mostra, existindo uma clara e cotidiana ligação entre o histórico e o político, resultante da própria natureza das sociedades, isto é, do convívio natural dos homens.

A fim de discernir a essência e especificidade dessa relação da ciência política com sua matéria, notamos primeiro de tudo, que é impossível para a ciência política fornecer uma contraparte para a axiomatização [...] porque a ciência política, ao contrário da matemática, não tem nenhum corpo de proposições que pudessem ser reduzidas a axiomas. Notamos ainda que a ausência de um tal corpo de proposições é uma característica intrínseca da realidade específica entre ciência e realidade como a encontramos no campo da política. Essa ausência não é, portanto, uma deficiência que poder ser remediada no futuro. Se formos agora perguntar por que um tal corpo de proposições não existe nem pode existir – ou seja, como a relação específica entre ciência e realidade nesse campo impede a compilação de um tal corpo – poderíamos responder numa interpretação noética do homem, da sociedade e da história que confronta a concepção de ordem prevalecente na sociedade ao redor com os critérios de um conhecimento crítico da ordem. Assim, em contraste com ciências que examinam os fenômenos do mundo externo a ciência política como ciência noética da ordem encontra-se na situação peculiar de que seu “objeto”, a realidade política, é em si mesmo estruturado por um conhecimento que se refere ao mesmo “objeto” (Voegelin, 2014, p.426).

Para Voegelin (1979, p.5), “os homens concretos, na sua convivência histórica, eis o dado fundamental da ciência política”, ou seja, são os homens em sua vida cotidiana, em sua experiência de alienação, que se relacionam com o senso comum, que experimentam no cotidiano de sua experiência de participação, sendo esse o ser dado da ciência política. É através desse fundamento que ela se erguer e não dos olhos de um observador e seu método de aferição da realidade, que faz ciência política. Conforme Voegelin, “toda teoria política, quer ser, ao mesmo tempo uma teoria da história” (1979, p.5), se queremos compreender a forma e o modo de fazer política, temos que entender a forma e o modo histórico do homem, dentro de sua cotidianidade. Os dados não são, e não podem ser, coletados ou criados para favorecer o teórico.

Quem quer que tente interpretar de uma maneira noética e criticar a ordem do homem, da sociedade e da história verifica que, ao tempo desta tentativa,

o campo já está ocupado por outras interpretações. Pois cada sociedade é constituída por uma autointerpretação de sua ordem, e é por isso que cada sociedade conhecida na história produz símbolos, míticos, revelatórios, apocalípticos, gnósticos, teológicos, ideológicos, e assim por diante – pelos quais expressa sua experiência de ordem (Voegelin, 2014, p.245).

Esses símbolos de autointerpretação encontrados na realidade política que são chamados de “interpretações não noéticas”<sup>43</sup>. Segundo Voegelin (1979), essa foi a herança deixada pelos pensadores da modernidade, o subjetivismo do pensamento que buscou apartar inteligência do objeto natural que é o ser. Assim, temos inúmeras teorias construídas em estruturas ocas, esvaziadas de conteúdo histórico, fechadas em um abstracionismo patológico, incapazes de pensar ou alcançar o transcendente. Por isso, é a exploração da realidade social que faz emergir as autointerpretações das sociedades, como aquelas que são expressas na fala comum. O método de investigação para esse fim é o aristotélico, que busca elucidar de forma crítica o sentido dos vários tópicos de interesse, começando com as opiniões comumente tidas ou discutidas com alguma irrefutabilidade, seja popular, seja filosófica, como afirma Sandoz “embora as autointerpretações das sociedades da existência do homem não sejam a última palavra, está é base empírica das ciências críticas das coisas humanas” (Voegelin, 2014, p.28).

#### **4.4 A Sociedade como Autointerpretação da Verdade**

Voegelin sustenta que “as sociedades políticas como representantes da verdade são, portanto, um fato real da história” (Voegelin, 1979, p.68), e, que toda sociedade busca orientar-se no cosmo, e o caminho para isso, é comum a todas elas, compreender a si mesma através de uma variedade de símbolos diferenciados. Estes são formulados como verdades – não necessariamente por serem intrinsecamente verdadeiros, mas porque, no processo de desenvolvimento social, adquirem autoridade, mesmo que sujeitos a rearranjos ou substituições futuras. A preocupação humana na história baseia-se na busca por compreender a própria humanidade e

---

<sup>43</sup> Uma das características posteriores tem relação com a questão de sua dimensão histórica. As interpretações não noéticas precedem historicamente as interpretações noéticas em milhares de anos. Voegelin compreende muito bem, que os homens, antes de terem ciência de seus feitos, atos, mesmo consciência democrática, por exemplo. Eles estão sendo movidos pelo senso comum, pela realidade da qual estão inseridos, e vivendo dentro dessa realidade em articulações cotidianas. Como temos frisado nas citações, o homem não fica à espreita do cientista para experimentar a realidade, ele tão somente vive, e apenas posteriormente essa mesma realidade se tornará “noética” consciente, isso pode acontecer em sua própria geração ou em gerações futuras.

ordenar a vida à luz da iluminação, especialmente a partir do momento em que há registros escritos dessa busca. Voegelin observa:

Se um filósofo se volta reflexivamente para uma área da realidade chamada existência humana, ele não a descobre como uma terra incógnita, mas se move entre símbolos concernentes à verdade da existência que representam as experiências de seus precursores (Voegelin, 2019, p.197).

O homem não está à espera do cientista para comprovar os fatos da realidade, ele simplesmente os experimenta, isso porque esse campo de experiência e símbolos “não é, nem um objeto que se observa de fora, nem apresenta a mesma aparência para todo mundo” (Voegelin, 2019, p.198). Em contraste, a dimensão temporal da existência é acessível apenas pela participação em sua realidade, um domínio onde o homem comum se encontra. Nesse contexto, o filósofo, ao se mover nesse campo, pode tanto alcançar uma compreensão profunda – orientando-se pela disciplina intelectual e pela abertura à realidade – quanto deformá-la pela aceitação acrítica de crenças que obscurecem a experiência imediata. Voegelin se opõe a crença de que a verdade da existência possa ser reduzida a um conjunto de proposições que dizem respeito a ordem justa do homem na sociedade e na história, como se tais proposições pudessem ser demonstravelmente verdadeiras e aceitáveis a todos.

Se, tendo essa crença, ele (o filósofo) entrar no campo dos símbolos, ele ficará desapontado e desorientado. Em vão procurará o conjunto de proposições verdadeiras que pode bem esperar que se tenha emergido dos trabalhos da humanidade num período de mais de cinco mil anos. O campo histórico apresentar-se-á, ao contrário, como uma serva obscura de tais conjuntos, diferindo um outro, cada um reivindicado ser o único verdadeiro, mas nenhum deles determinados a aceitação universal que exige em nome da verdade (Voegelin, 1979, p.34).

Uma investigação sobre a representação deve, portanto, conduzir a uma investigação histórica, pois a verdade buscada pelo homem o leva a articular sua posição no ser por meio de símbolos e mitos. O homem necessita de figuras míticas – representações imagéticas do cosmos e de sua própria posição no mundo – para interpretar sua realidade e discernir o que é certo e errado. Ordem e desordem coexistem na experiência humana. O homem vivencia simultaneamente a alienação, a sensação de não pertencimento ou, ainda mais profundamente, a recusa em pertencer ao mundo, o que gera vazio e angústia. Essa condição abre dois caminhos: o da revolta, onde o homem se volta contra si e contra o mundo, rejeitando-os; ou o caminho mais sublime de aceitação e encantamento com o mistério, frequentemente

associado à via religiosa, sobre a qual a sociedade é construída. Voegelin denomina esse processo de 'autointerpretação', que é a busca do homem por seu próprio lugar. Essencialmente, o ser humano está imerso em um processo de consciência – muitas vezes inconsciente – que define sua própria existência. Nesse processo de consciência, o homem que busca a verdade interage com o próprio objeto de sua busca. É fundamental esclarecer que a autointerpretação não segue uma forma sistemática rígida; ela sofre alterações e mudanças ao longo do tempo. Contudo, algo essencial permanece: onde quer que o homem questione sua própria existência, há uma busca preponderante por articular, através de símbolos, seu lugar no Ser. Essa constância, imutável em sua essência, é transmitida às gerações futuras.

#### **4.5 Realidade e Filosofia da História**

A filosofia da história, conforme proposta por Voegelin, vai além de uma simples especulação sobre os rumos e ciclos da história. Ao invés de se limitar a uma abordagem meramente especulativa e mítica, que tenta reduzir a história a ciclos ou a padrões finitos, a proposta de Voegelin visa uma investigação profunda da representação histórica. Essas "falsas filosofias da história", como o autor as chama, buscam uma invenção do passado que termina por esmagar a realidade histórica, ao tentar tratá-la como um objeto finito, com fim definido e pré-estabelecido. Para Voegelin

Afirmar a historicidade não é cair no erro do historicismo, pelo qual o homem é submetido aos impulsos de uma pretensa consciência coletiva, nem tampouco incidir na grosseira superstição desse progressismo que faz dos homens cata-ventos movidos pelos ventos da história e considera sempre o moderno superior ao antigo (Voegelin, 1979, p.6).

Como salienta Voegelin (1979, p,42), "a história não está delimitada, ela não pode ser objeto de tal filosofia". Isso sugere que, mesmo se a história tivesse um fim, ela ainda assim necessitaria de uma filosofia da história, pois a filosofia deve questionar e refletir sobre os processos que a configuram, sem limitá-los a conclusões definitivas. Voegelin propõe que as autointerpretações são, de fato, formas de historiografia, como mitos, tratados filosóficos, histórias sagradas e até mesmo os evangelhos. Essas formas refletem uma estrutura constante de autointerpretação, na qual o homem procura entender seu lugar no cosmos, frequentemente se distanciando do estado de alienação, e passando a acomodar-se ou a encontrar seu papel no Ser.

O autor é claro ao afirmar que a política, para ser de fato uma “ciência política”, precisa ser mais política. A ciência política precisa, em última instância, retornar às motivações que a fundamentam, reconectando-se com a humanidade em sua busca por significado. Isso nos leva à questão crucial: por que o homem necessita dessa representação transcendental?

A resposta a essa indagação está profundamente atrelada à própria natureza da consciência humana. Como Voegelin (1979, p.56) sugere, "a consciência sabe que é parte de algo maior do que ela mesma", e o homem sente a necessidade de compreender sua relação com o Ser, tanto no que se refere ao mundo material quanto ao mundo espiritual. Essa interpenetração de ser e mundo acontece constantemente, a cada momento da existência humana. Ao reconhecer que é parte do Ser, o homem deseja ir além da mera materialidade e buscar respostas para questões existenciais mais profundas, como a natureza do próprio Ser. A consciência, portanto, exige esse tipo de busca, pois é a partir dela que o homem questiona, indaga e busca entender sua própria natureza e a ordem do cosmos. Essa necessidade de transcendência é contrária à abordagem de observadores que, com base em teorias distantes da realidade social imediata, tentam construir uma interpretação do mundo que ignora a experiência cotidiana dos homens comuns. Assim, observarmos através do autor que "os símbolos pelos quais a sociedade interpreta o significado de sua existência são formulados como verdades; se o teórico faz uma interpretação diferente, ele chega a uma verdade diferente com respeito ao significado" (Voegelin, 1979, p.39). Nesse sentido, o mundo moderno se vê imerso em uma guerra de narrativas, com uma polarização científica que visa estabelecer verdades absolutas, onde diferentes grupos disputam a prerrogativa de definir a realidade, muitas vezes ignorando a experiência imediata da sociedade.

A análise da realidade proposta por Voegelin, ao contrário da abordagem kantiana que aplicava categorias abstratas aos objetos da cognição, busca compreender a realidade por meio da participação direta na própria realidade. Como o autor afirma, "as regras não foram seguidas, foram encontradas" (Voegelin, 2014, p.25), indicando que a compreensão da realidade não pode ser alcançada a partir de um conjunto de categorias pré-definidas ou abstrações intelectuais. Ao invés disso, é necessária uma aproximação direta e participativa com os fenômenos que se desejam compreender, permitindo que a própria realidade se revele sem imposições externas. Para Voegelin, o conhecimento só é alcançado quando nos imergimos na realidade,

ao contrário de uma análise que se baseia apenas em teorias preconcebidas e distantes da experiência imediata. Se filósofos ou teóricos ignoram a dimensão temporal da existência, acessível apenas através da participação na realidade histórica, eles se veem incapazes de compreender a verdadeira dinâmica dos processos históricos e humanos. Esse distanciamento da realidade leva à deformação do pensamento e à aceitação acrítica de crenças que obscurecem a realidade da experiência vivida. Tal processo de distorção, que surge da tentativa de aplicar categorias teóricas a realidades complexas, é precisamente o alvo da crítica ao positivismo e à metodologia científica que busca afastar o observador de sua realidade.

O método positivista, defendido por Max Weber, exemplifica a tentativa de aplicar uma metodologia abstrata à análise social, desconsiderando a participação ativa e a experiência real dos indivíduos que fazem parte dessa sociedade. Voegelin combate essa abordagem, afirmando que "o positivismo, ao tentar forjar uma verdade universal e impessoal, acaba distorcendo a própria natureza da experiência humana" (Voegelin, 1979, p.39). Essa crítica se conecta com uma argumentação que Aristóteles já havia feito em *A Política*, quando afirmou que a busca pela verdade deve começar pela realidade, pela experiência cotidiana, pelo senso comum do homem comum, e não a partir de abstrações intelectuais. Aristóteles declara que "cabe ao filósofo político investigar" (Aristóteles, 2014, p.61) a realidade social, começando do ponto de vista dos homens comuns, e não de construções teóricas alheias à experiência humana direta.

Somente aqueles que participam de uma sociedade, vivendo as experiências cotidianas e compartilhando da mesma humanidade, são capazes de compreendê-la plenamente. Como Voegelin nos lembra: "se o homem não fizesse parte da realidade que experimenta, não poderia experimentar a realidade, muito menos produzir uma explicação racional de sua experiência" (Voegelin, 2019, p.157). Portanto, a ciência política e a filosofia da história não podem ser baseadas apenas em proposições teóricas, mas devem emergir da vivência real da sociedade, das experiências dos indivíduos e das representações que surgem dessa vivência. Voegelin argumenta que as opiniões que fundamentam as teorias sociais e políticas não são meramente falsas, mas "são os sintomas da desordem espiritual que as sustentam" (Voegelin, 1979, p.33). Em outras palavras, as representações políticas não são desvios arbitrários, mas refletem uma crise mais profunda na ordem espiritual e moral da sociedade. A

resistência à atividade terapêutica da ciência política está diretamente ligada à questão da veracidade das atitudes humanas, e não apenas das opiniões: "a sociedade resiste à atividade terapêutica da ciência, porque não apenas a veracidade das opiniões é questionada, como também a veracidade das atitudes humanas que elas expressam" (Voegelin, 2019, p.157).

Por fim, a modernidade falhou em reconhecer a sociedade política como um cosmos ordenado, ignorando o ensinamento de Platão, de que "a polis é o homem em escala ampliada" (Rep., II, 369 a). A sociedade reflete a natureza do ser humano que a compõe, e essa reflexão se manifesta em todas as suas instituições. Voegelin utiliza o conceito de "princípio antropológico" para descrever como a estrutura social e política de uma civilização reflete o tipo de humanidade que a compõe. Este princípio, desenvolvido ao longo de toda sua obra, é uma resposta contundente aos cientistas modernos que, ao acreditarem serem observadores neutros, ignoram o fato de que são parte da realidade que pretendem estudar.

#### **4.6 - Considerações finais do capítulo**

A análise empreendida neste capítulo sobre o projeto voegeliniano de restauração da ciência política nos permite compreender a profundidade e a amplitude da crítica de Voegelin ao cientificismo moderno e sua proposta de recuperação dos princípios fundamentais da *episteme politike* aristotélica. Ao longo de nossa exposição, evidenciou-se que a restauração da ciência não consiste em um simples retorno ao passado ou na adoção literal de sistemas filosóficos antigos, mas em uma reencenação crítica e criativa das respostas que pensadores como Platão e Agostinho ofereceram às crises de suas respectivas épocas, agora em um "nível mais avançado de diferenciação".

O cerne da proposta voegeliniana reside na compreensão da ciência como busca pela verdade em seus múltiplos domínios de existência, em contraposição à redução positivista que subordina a pertinência teórica ao método. Como afirma Voegelin (1979, p.7), "um cientista político que deseja compreender o significado da República de Platão, não encontrará utilidade na matemática", pois objetos distintos requerem métodos distintos de investigação. Esta pluralidade metodológica, longe de representar uma fragilidade da ciência política, constitui sua riqueza e sua capacidade de apreender a complexidade da realidade social.

A realidade social, como demonstramos, não é um simples objeto externo que o cientista possa observar de forma neutra e distanciada. Ela é um "cosmion iluminado", um pequeno mundo constituído não apenas por sua exterioridade, mas por uma dimensão interna de significados através dos quais os seres humanos interpretam sua própria existência. Esta autointerpretação da sociedade precede historicamente o surgimento da ciência política e constitui o campo já ocupado que o teórico encontra ao abordar a realidade social. Como observa Voegelin:

Quem quer que tente interpretar de uma maneira noética e crítica a ordem do homem, da sociedade e da história verifica que, ao tempo desta tentativa, o campo já está ocupado por outras interpretações. Pois cada sociedade é constituída por uma autointerpretação de sua ordem, e é por isso que cada sociedade conhecida na história produz símbolos pelos quais expressa sua experiência de ordem (Voegelin, 2014, p.427). Esta compreensão da realidade social como um campo já ocupado pela autointerpretação da sociedade tem implicações profundas para a ciência política. Ela significa que o teórico não opera sobre a realidade de forma externa, mas absorve a realidade por interação com ela, classificando e ordenando os símbolos encontrados em seu ambiente social em respeito à própria realidade apreendida. Como fez Aristóteles, que não inventou conceitos como polis, constituição ou justiça, mas "recolhe os símbolos encontrados em seu ambiente social, examinou cuidadosamente a variedade dos significados que tomavam na conversação comum e organizou e esclareceu esses significados com os critérios de sua teoria" (Voegelin, 1979, p.34).

A restauração da ciência política proposta por Voegelin, portanto, não é apenas uma questão metodológica ou epistemológica, mas uma recuperação da dimensão transcendental da existência política. Ela reconhece que "os homens concretos, na sua convivência histórica, eis o dado fundamental da ciência política" (Voegelin, 1979, p.5), e que esta convivência é iluminada por um complexo simbolismo que torna transparente "ao mistério da existência humana a estrutura interna desse pequeno mundo, as relações entre seus membros e grupos de membros, assim como sua existência com um todo" (Voegelin, 1979, p.33).

Em última análise, a falência do símbolo e a sua substituição pela doutrina ideológica resultam na construção de uma "Segunda Realidade". Este diagnóstico epistemológico de Voegelin, contudo, encontra seu mais potente correlato sociológico e existencial na obra de José Ortega y Gasset. Se a "Segunda Realidade" é o cenário, então o "homem-massa", de "A Rebelião das Massas" (2009), é o seu protagonista.

O homem-massa não é um membro de uma classe social, mas um tipo humano que surge quando a civilização atinge um tal nível de complexidade e bem-estar que ele pode usufruir de seus frutos sem compreender (e sem se sentir obrigado a sustentar) os princípios espirituais e intelectuais que a fundaram (Gasset, 2009).

O homem-massa é o habitante perfeito da "Segunda Realidade" voegeliniana por uma razão fundamental: sua atitude perante a vida é a do "menino mimado" (Gasset, 2009, p.34) que acredita que o mundo lhe deve tudo e que não há instâncias ou verdades superiores a seus próprios apetites. Ele vive num estado de "hermetismo e indocilidade", fechado à complexidade da "primeira realidade" — a realidade da circunstância orteguiana, da tensão do metaxy voegeliniano. A sua "razão" não é a "razão vital" de Ortega, que é uma razão histórica e engajada com a vida, mas uma pseudo-razão que opera através de "ideias" convertidas em slogans. O "direito a não ter razão", que Ortega identifica como a característica mais chocante do homem-massa, é precisamente o ato de construir uma "Segunda Realidade" e exigí-la como a única válida. Ele é, portanto, o arquiteto e o principal residente deste universo ideológico fechado, um mundo que amputa a transcendência para garantir o conforto da imanência.

Tendo agora estabelecido não apenas os fundamentos ontológicos da representação (a Realidade como horizonte da consciência, a Experiência como ato de transcendência e o Símbolo como sua expressão), mas também o perfil antropológico do sujeito que deforma essa estrutura, estamos aptos a avançar. A análise que se segue, no próximo capítulo, investigará como essa dinâmica se desdobra nos estratos da representação política — elementar, existencial e transcendental. Veremos como a autenticidade ou a perversão de cada estrato dependem, em última instância, da capacidade de uma comunidade política resistir à tentação da "Segunda Realidade" habitada pelo "homem-massa", para se manter aberta ao drama do ser, tal como ele se revela na experiência (Gasset, 2009).

## 5 A RESPOSTA DE VOEGELIN: REALIDADE, EXPERIÊNCIA E SÍMBOLO COMO FUNDAMENTOS DA ORDEM.

### 5.1 Introdução do Capítulo

O presente capítulo se dedica a explorar a profunda análise de Eric Voegelin sobre a crise da modernidade e sua proposta de restauração da ordem, fundamentada na concepção de realidade, experiência e símbolo. A obra de Voegelin, conforme delineado, não se limita a um diagnóstico superficial dos problemas contemporâneos, mas busca identificar as raízes de uma "doença profunda e sistêmica que afeta tanto as dimensões sociais, políticas e espirituais das sociedades modernas" (Voegelin, 2014, p.75). Esta crise é compreendida como uma ruptura fundamental na conexão humana com uma ordem transcendente, resultando em fragmentação social e perda de sentido. Voegelin postula uma visão holística da realidade, que transcende a mera observação empírica e a análise científica. Para ele, a realidade é uma totalidade integrada que abarca as dimensões espirituais e simbólicas da existência. A "experiência autêntica é aquela que ordena o espírito, que revela o vínculo entre o humano e o divino" (Voegelin, 2014, p.75), sendo o caminho para acessar essa realidade transcendente. Essa perspectiva ressoa com o pensamento de Roger Scruton, que, em *A Alma do Mundo*<sup>44</sup>, argumenta que a experiência humana, especialmente através da arte e da cultura, permite-nos "ir além do que está presente aos sentidos, em direção à perspectiva existente no limite das coisas" (Scruton, 2014, p.139), revelando uma dimensão transcendente que confere sentido à existência.

Central para a compreensão da totalidade da realidade e da experiência é o conceito de símbolo. Voegelin (1979, p.80) argumenta que "o símbolo é a expressão mais genuína da experiência com o transcendente". Longe de ser uma mera representação, o símbolo atua como uma ponte entre o finito e o infinito, o humano e o divino, revelando verdades que a razão analítica não pode apreender. A perda de símbolos autênticos na modernidade, impulsionada pelo racionalismo e cientificismo, é identificada como a causa da crise simbólica que leva à desordem social e à busca por significados vazios. Scruton, em *A Cultura Importa*<sup>45</sup>, corrobora essa visão ao

---

<sup>44</sup> SCRUTON, Roger. **A Alma do Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

<sup>45</sup> SCRUTON, Roger. **A Cultura Importa**. São Paulo: LVM Editora, 2024.

afirmar que a cultura, transmitida por meio de "ideais e exemplos, por meio de imagens, narrativas e símbolos", é a "principal maneira de conservarmos nossa herança moral e de permanecermos firmes diante de um futuro nebuloso" (Scruton, 2024, p.136), sugerindo que a degradação cultural e simbólica enfraquece os alicerces da sociedade.

Assim, este capítulo investigará como a recuperação dos símbolos autênticos e a reconexão com o transcendente são, imperativos para a restauração de uma ordem social legítima e coesa. A análise se aprofundará na distinção entre símbolo e conceito, na função do símbolo como mediador da experiência e na crítica voegeliniana às ideologias totalizantes que buscam substituir a complexidade da experiência humana por sistemas rígidos. Ao final, espera-se demonstrar a relevância da abordagem de Voegelin para a compreensão e superação dos desafios impostos pela crise da modernidade.

## 5.2 A Concepção de Realidade e Experiência

A crítica contundente de Voegelin à crise da modernidade, marcada pela ascensão do gnosticismo político e do positivismo, culmina na necessidade imperativa de uma restauração filosófica. Esta restauração não se limita a um mero ajuste metodológico, mas exige um retorno radical ao fundamento da experiência humana: a realidade. O filósofo austro-americano compreende que a doença da modernidade reside na fuga do real, na aceitação passiva de uma linguagem ideológica que corrompe a capacidade de discernimento. Assim, a tarefa da filosofia política autêntica é, antes de tudo, um ato de resgate existencial e epistemológico. Em suas *Reflexões Autobiográficas (2008)*, Voegelin sintetiza o propósito de sua obra e a motivação central de sua busca pela ordem

As motivações de minha obra, que culmina em uma filosofia da história, são simples. Elas têm origem na situação política. Qualquer pessoa bem-informada e inteligente que, como eu, tenha testemunhado a história do século XX desde o fim da Primeira Guerra Mundial, se vê cercada, e mesmo asfixiada, pela maré montante da linguagem ideológica. Por linguagem ideológica entendo símbolos de linguagem que se pretendem conceitos, mas são na verdade *topoi*, ou lugares-comuns, sem depuração crítica. Ademais, quem se vê exposto a esse clima dominante de opinião é obrigado a lidar com o problema da linguagem como fenômeno social. Por ser impossível reconhecer como debatedores os que se valem de uma linguagem ideológica, é preciso torná-los objeto de investigação. Não pode haver comunidade linguística com os próceres das ideologias dominantes. Por isso, a comunidade linguística necessária para criticar os que lançam mão da

linguagem ideológica precisa antes ser descoberta e, se necessário, criada. (Voegelin, 2008, p.139)

A partir desta declaração de princípios, a filosofia voegeliniana se estabelece como uma contraofensiva à desordem espiritual manifestada na esfera política. O resgate da realidade é, portanto, a condição *sine qua non* para a restauração da ciência política. A linguagem ideológica, definida como o uso de *topoi*<sup>46</sup> desprovidos de depuração crítica, atua como um agente asfixiante que impede o contato autêntico com a experiência do real. A impossibilidade de diálogo com os defensores de tais ideologias impõe ao filósofo a tarefa de reconstruir a comunidade linguística capaz de expressar a verdade da existência, um esforço que remonta à postura platônica em oposição à filodoxia sofística. A filosofia, neste sentido, não é um exercício abstrato, mas uma prática de higiene intelectual e espiritual que visa desmascarar a falsidade e restabelecer a comunicação com o fundamento do ser.

A corrupção da linguagem e a conseqüente deformação da realidade não são fenômenos recentes, embora estejamos vivendo um verdadeiro colapso linguístico, mas atingem um ponto crítico na modernidade, exigindo do filósofo um esforço metódico de reconstrução. Voegelin, ao diagnosticar a situação, aponta para a necessidade de um trabalho árduo e multifacetado:

Recuperar a realidade, resgatando-a da deformação a que foi submetida, exige bastante trabalho. É preciso reconstruir as categorias fundamentais da existência, da experiência, da consciência e da realidade. É preciso, ao mesmo tempo, investigar a técnica e a estrutura das deformações que se acumulam no dia a dia. E é preciso desenvolver conceitos que permitam agrupar em categorias a deformação existencial e sua expressão simbólica. Por fim, a condução desse trabalho deve dar-se não somente em oposição às ideologias deformadas, mas também à deformação da realidade por intelectuais cuja obrigação seria preservá-la, como os teólogos (Voegelin, 2008, p.143).

A reconstrução das categorias fundamentais da existência e da experiência é o cerne da proposta voegeliniana. A filosofia deve, primeiramente, retornar às experiências que engendram os símbolos, pois somente assim é possível discernir entre a simbolização autêntica e a ideológica. O método de Voegelin exige que se investigue a estrutura das deformações e se desenvolvam conceitos capazes de categorizar a deformação existencial e sua expressão simbólica.

---

<sup>46</sup> A palavra "topoi" (plural de "topos") é utilizada em filosofia e retórica para se referir a conceitos ou lugares comuns de discurso que podem ser usados para argumentar em diferentes contextos. Esses "lugares comuns" ou "temas recorrentes" servem como pontos de partida para a argumentação e podem ser encontrados em diversas tradições discursivas, como na filosofia aristotélica, na retórica clássica e em muitos debates contemporâneos.

### 5.3 O Papel do Símbolo na Ordenação da Experiência

A filosofia como resgate da realidade, conforme estabelecido na seção anterior, exige a compreensão da natureza da deformação que a ataca. A ideologia, ao corromper a linguagem e afastar o indivíduo da experiência autêntica, não deixa um vácuo, mas sim o preenche com uma construção fantasiosa, aquilo que desenvolvemos nos capítulos anteriores, o Voegelin denomina "segunda realidade". Este conceito, cunhado originalmente por romancistas austríacos, foi adotado por pelo filósofo para descrever o estado de alienação no qual a imagem mental da realidade substitui a realidade concreta.

A observação desses processos de deformação pelos grandes romancistas austríacos, especialmente Albert Paris Gütersloh, Robert Musil e Heimito von Doderer, ajudou-me bastante a compreendê-los. Esses autores cunharam o termo segunda realidade para designar a imagem da realidade criada pelos homens quando em estado de alienação. A principal característica desse estado, que se apoia na construção fantasiosa de segundas realidades em oposição à realidade da experiência, é o que Doderer chamou de "recusa de perceber" (*Apperzeptionsverweigerung*). O conceito aparece em seu romance *Die Dämonen* [Os demônios] (Voegelin, 2008, p.144).

A "segunda realidade" é, em essência, o produto da revolta gnóstica contra a condição humana, uma tentativa de impor uma ordem artificial e imanente sobre a ordem transcendente e complexa do ser. Ela se manifesta como um sistema fechado e dogmático que, para se sustentar, exige a supressão de qualquer elemento da experiência que o contradiga. A chave para a manutenção desse estado de alienação é a "recusa de perceber" (Voegelin, 2008, p.144). (*Apperzeptionsverweigerung*)<sup>47</sup>, que se torna o conceito central para a compreensão das aberrações ideológicas. Trata-se de um mecanismo de defesa psíquico e social que impede o indivíduo de reconhecer a verdade da existência, especialmente a tensão existencial do homem em direção ao plano divino.

A recusa de perceber tornou-se para mim o conceito central para a compreensão das aberrações e deformações ideológicas. Ela se manifesta nas situações mais diversas. A mais interessante delas, do ponto de vista histórico, é a proibição formal de fazer perguntas reivindicada por Marx e

---

<sup>47</sup> Em seu trabalho, Eric Voegelin utiliza o termo "Apperzeptionsverweigerung" para descrever a atitude de rejeição ou negação da percepção profunda e transcendente da realidade, caracterizando uma crise existencial e cultural que afeta a capacidade das pessoas de compreenderem as dimensões espirituais do ser. Voegelin argumenta que a recusa de appercepção é um sintoma do afastamento das sociedades modernas do conhecimento espiritual e da busca pela verdade transcendente.

Comte. [...] Portanto, se entendemos que a proibição de perguntar é a principal tática de todo debatedor ideológico, então já dispomos de ao menos um importante critério para diagnosticar a presença de uma ideologia. O objetivo desse diagnóstico é descobrir que parte da realidade foi suprimida para tornar possível a edificação de um falso sistema. As supressões podem ser de vários tipos, mas um item que é sempre excluído é a experiência da tensão do homem em direção ao plano divino de sua existência. (Voegelin, 2008, p.145).

A proibição de perguntar, exemplificada por Voegelin na postura de Marx e Comte, é a tática fundamental do ideólogo, pois qualquer questionamento das premissas da "segunda realidade" levaria à implosão do sistema. O diagnóstico da ideologia, portanto, passa pela identificação da supressão de uma parte vital da realidade, sendo a mais crucial a experiência da tensão existencial – a consciência da participação do homem no *Metaxy* (o "entremeio") e sua orientação para o transcendente. A ideologia, ao negar essa tensão, oferece uma falsa completude e uma salvação imanente, anestesiando a ansiedade existencial e impedindo o desenvolvimento da consciência autêntica.

O conceito de experiência, está intimamente ligado ao seu entendimento de realidade como uma totalidade. A experiência humana não é uma simples reação ou resposta à realidade material, mas um processo contínuo de busca e descoberta, mediado pelo símbolo. O símbolo, para Voegelin, é a chave para a compreensão dessa totalidade, pois ele permite ao homem acessar o transcendente e, assim, compreender o significado mais profundo da realidade. O símbolo, portanto, não é um reflexo superficial da realidade, mas uma ponte que conecta o homem com o divino, revelando o que está além do visível e do palpável. Voegelin escreve: "o símbolo é a expressão mais genuína da experiência com o transcendente" (Voegelin, 2008, p.145). Essa experiência simbólica não se limita à arte ou à religião, mas permeia todas as esferas da vida humana, incluindo a política, a cultura e a moralidade. O símbolo, para Voegelin, é essencial para a formação de uma ordem social legítima, pois ele permite à sociedade reconhecer sua relação com o transcendente, o que, por sua vez, dá sentido e direção à vida coletiva.

### **5.3.1 O Símbolo como Expressão Genuína da Experiência com o Transcendente**

O conceito de símbolo ocupa uma posição fundamental tanto na filosofia política quanto na ontologia de Eric Voegelin, sendo um dos pilares essenciais para entender a complexidade da experiência humana e sua conexão com a realidade

transcendental. A discussão sobre a "segunda realidade" e a "recusa de perceber", tratado anteriormente, demonstrou que a deformação ideológica é, em sua essência, uma crise de simbolização, um rompimento com a capacidade de expressar a verdade da existência. A restauração da ordem, portanto, passa necessariamente pela recuperação do símbolo autêntico. Marcelo de Souza, esclarece a natureza e a função desse artifício humano:

Produzidos imemorialmente, os símbolos atravessam as civilizações singularizando cada processo criativo; como realidades tangíveis com propensão abstrata, torna-se acessível como representação. Como sofisticado artifício humano, os símbolos buscam articular a realidade com as dimensões superiores e inferiores da existência, inacessíveis sem sua mediação. Entendida como uma resposta específica aos dilemas humanos, os símbolos e os complexos simbólicos nem sempre se referem a objetos. Para o entendimento dessas relações, se faz mister a distinção entre símbolos e conceitos, balizado pela diferença existente entre a luminosidade e a intencionalidade. (Cleto, 2015, p.31)

De acordo com Voegelin (2008), o símbolo é a expressão mais genuína da experiência com o transcendente, refletindo, assim, a centralidade dos símbolos como veículos de comunicação que transcendem as limitações da razão humana. Voegelin articula a relação entre o símbolo e o conceito, defendendo que o primeiro surge do senso comum, vindo à existência através de uma luminosidade refletida pela agudeza de espírito. Já o conceito emerge da atividade diferenciadora provocada pela *noese* (Cleto, 2015, p.31). Embora existam essas distinções, é relevante buscar a equivalência entre ambos, pois tanto a luminosidade, intrínseca ao símbolo, quanto a intencionalidade, presente no conceito, resultam de duas experiências significativas que estruturam a consciência. Assim, os símbolos não são meras representações ou palavras vazias; eles são manifestações da experiência humana com o divino, com o sagrado e com a ordem maior que estrutura a existência humana. Ao contrário de conceitos racionais ou científicos, os símbolos têm a capacidade única de conectar o homem a realidades espirituais e transcendentais, sendo cruciais para a organização e a interpretação do mundo.

A função do símbolo vai além de um simples mecanismo de comunicação. O símbolo representa uma experiência genuína de contato com o transcendente, servindo como uma chave que permite ao homem acessar as verdades mais profundas sobre a realidade e sua própria condição existencial. Os símbolos atuam como uma forma de linguagem capaz de comunicar verdades que não podem ser explicadas de maneira lógica ou científica, pois elas pertencem a uma ordem de

significado superior àquela captada pelos métodos analíticos da razão. Ou seja, os símbolos pelos quais a sociedade interpreta o significado de sua existência são formulados como verdades; se o teórico faz uma interpretação diferente, ele chega a uma verdade diferente com respeito ao significado da existência humana em sociedade (Voegelin, 1979). Em outras palavras, o símbolo serve como uma ponte entre o humano e o divino, entre o finito e o infinito, e sua função é proporcionar ao homem uma forma de compreensão que ultrapassa as limitações da experiência imediata.

A importância do símbolo, está diretamente relacionada à sua capacidade de conectar o homem com algo além de si mesmo. Ele é a forma pela qual o homem encontra significado, direção e propósito em sua vida. Para Voegelin, os símbolos não são apenas abstrações ou construções sociais, mas têm uma base profunda na experiência humana com o sagrado e o divino. Esses símbolos, então, representam as experiências fundamentais do ser humano em sua relação com a ordem maior que estrutura e organiza a realidade. Quando a sociedade perde a conexão com esses símbolos autênticos, ocorre um vazio de sentido, resultando na fragmentação social e na perda de direção coletiva.

A sociedade é iluminada por um complexo simbolismo, com vários graus de compactação e diferenciação — desde o rito, passando pelo mito, até a teoria — e esse simbolismo a ilumina com um significado na medida em que os símbolos tornem transparentes ao mistério da existência humana a estrutura interna desse pequeno mundo» as relações entre seus membros e grupos de membros, assim como sua existência como um todo. A autoiluminação da sociedade através dos símbolos é parte integrante da realidade social, e pode-se mesmo dizer que é uma parte essencial dela, porque através dessa simbolização os membros da sociedade a vivenciam como algo mais que um acidente ou uma conveniência; vivenciam-na como pertencendo a sua essência humana. Inversamente, os símbolos exprimem a experiência de que o homem é inteiramente homem em virtude de sua participação em um todo que transcende a sua existência particular, em virtude de sua participação no *xynon*, o comum, na expressão de Heráclito, o primeiro pensador ocidental que desenvolveu esse conceito. E, em consequência, toda sociedade humana compreende a si mesma através de uma variedade de símbolos, alguns deles símbolos linguísticos altamente diferenciados, independentes da ciência política; tal autocompreensão precede historicamente de alguns milênios o surgimento da ciência política, do *episteme politike*, no sentido aristotélico. Assim, ao se iniciar, a ciência política não parte de uma “tabula rasa” na qual pudesse inscrever seus conceitos; começa inevitavelmente a partir do rico conjunto de autointerpretações da sociedade e prossegue através do esclarecimento crítico dos símbolos sociais preexistentes. (Voegelin, 1979, p.33)

Nesse sentido, a ordem social autêntica depende da preservação e do cultivo de símbolos que são capazes de refletir as verdades mais profundas da

experiência humana com o transcendente. A ascensão do racionalismo, do cientificismo e do empirismo na modernidade buscou reduzir a realidade a uma explicação técnica e instrumental, ignorando a dimensão simbólica e transcendental da existência humana. Daí que essa preocupação com a linguagem fizesse parte da resistência contra as ideologias. As ideologias destroem a linguagem, uma vez que, tendo perdido o contato com a realidade, o pensador ideológico passa a construir símbolos não mais para expressá-la, mas para expressar sua alienação em relação a ela. Transpor esse simulacro de linguagem e restaurar a realidade por meio da restauração da linguagem era o trabalho não só de Karl Kraus, mas também o de Stefan George e dos que integravam seu círculo na época.

A ascensão dessas perspectivas racionalistas tem como consequência a erosão dos símbolos que historicamente forneceram a base para a coesão social e a organização da vida comunitária. Isso resulta na perda do significado, na fragmentação da sociedade e na desordem social. A crise simbólica que caracteriza a modernidade, portanto, é uma crise que não se limita apenas à esfera política ou social, mas afeta as fundações mesmas da ordem humana. Quando a sociedade perde seus símbolos autênticos — aqueles que expressam a experiência genuína do homem com o transcendente — ela perde a capacidade de orientar suas ações e de compreender a realidade em termos mais profundos e mais complexos. Nesse caso, o símbolo, não é apenas uma ferramenta de interpretação, mas uma condição necessária para a própria existência ordenada da sociedade. O símbolo é o que mantém a unidade da sociedade, fornecendo uma base comum de entendimento e orientação. Sem essa base, a sociedade se fragmenta, e a vida coletiva perde seu eixo, caindo em um vazio de sentido que pode ser preenchido por ideologias totalizantes ou outras formas de controle que carecem de legitimidade.

Roger Scruton, em sua análise das sociedades modernas, oferece uma reflexão sobre a perda de significado nas culturas contemporâneas, algo similar à crítica de Voegelin. Scruton observa que:

A sociedade moderna, ao afastar-se das tradições simbólicas que a sustentavam, se viu mergulhada em uma busca interminável por novas formas de significado, que, muitas vezes, se revelam vazias e desprovidas de substância (Scruton, 2014, p.120).

A perda de simbolismo autêntico nas sociedades modernas leva à criação de sistemas ideológicos que não conseguem oferecer um sentido real para as vidas humana,

resultando em uma busca incessante e fútil por novos significados. Essa recusa de apercepção tem resultado em uma deterioração psicológica generalizada da sociedade contemporânea. As crises emocionais e existenciais, bem como o aumento expressivo de síndromes psíquicas como a depressão, a ansiedade e os transtornos compulsivos, marcam de forma evidente a atual geração. A entrega desmedida aos vícios — sejam eles químicos, tecnológicos ou comportamentais — constitui um sintoma visível desse quadro. Os sinais desse adoecimento coletivo manifestam-se em todos os âmbitos da vida social, de modo que não é necessária uma análise minuciosa para constatar a profundidade do problema: ele se revela, de forma clara e inquietante, na experiência cotidiana do homem moderno. Esse processo de desintegração simbólica é uma das principais características da crise contemporânea, e sua análise em Voegelin e Scruton nos permite entender a fragilidade das sociedades modernas quando perdem o contato com os símbolos que sustentam suas instituições e suas práticas coletivas. Além disso, a relação entre o símbolo e a ordem social é profunda, como evidenciado na crítica de Voegelin à secularização e ao racionalismo que dominaram a modernidade. Ao afastar-se dos símbolos autênticos, a sociedade não apenas perde seu sentido espiritual e moral, mas também compromete a sua capacidade de se organizar de maneira coesa e legítima (Voegelin, 2008). Isso se reflete em um estado de desordem social e política, no qual as instituições perdem a capacidade de representar e articular as verdades fundamentais da experiência humana. Voegelin (1979, p.90) argumenta que "a verdadeira ordem só pode ser alcançada quando os símbolos que fundamentam a sociedade refletem a experiência genuína do transcendente". Portanto, a restauração de uma ordem social legítima requer a recuperação dos símbolos autênticos, aqueles que são capazes de refletir a verdade do ser e a relação do homem com o divino.

No entanto, como já afirmamos em outras partes desse trabalho, a nossa crítica à modernidade não se limita a uma mera condenação do racionalismo ou da secularização. Buscamos também oferecer uma resposta a essa crise simbólica, propondo, tanto a partir de Voegelin, como dos diversos outros autores colaboradores, que a restauração da ordem social passa pela recuperação dos símbolos autênticos e pela reconexão com o transcendente. A verdadeira política deve ser uma política que reconheça a importância do símbolo na formação de uma ordem legítima e que leve em conta a experiência humana com o divino. Essa política não pode ser reduzida a um exercício de poder ou de controle, mas deve ser entendida como uma busca

pela ordem, uma ordem que só pode ser alcançada quando os símbolos que fundamentam a sociedade refletem a experiência do transcendente. Por fim, devemos reconhecer que a crise simbólica descrita nesse trabalho é um alerta para a fragilidade das sociedades modernas que, ao perderem a conexão com os símbolos autênticos, acabam mergulhando em um vazio de sentido. A reconstrução da ordem social, nesse sentido, exige a recuperação desses símbolos, a restauração de uma ordem que não seja fundamentada apenas na razão instrumental, mas que reconheça a necessidade do transcendente como base para a verdadeira coesão e legitimidade social. A perda do símbolo autêntico, portanto, não é apenas uma questão filosófica ou religiosa, mas uma questão política e social que afeta a própria base da ordem política e moral da sociedade. Em um mundo onde a racionalidade técnica e a busca por explicações científicas dominam, Voegelin nos lembra que o símbolo — e sua relação com o transcendente — é a chave para restaurar a verdadeira ordem social.

#### **5.4 A Crise do Símbolo na Modernidade**

A modernidade, ao rejeitar o simbolismo religioso e metafísico, desencadeou uma crise profunda na sociedade, que se reflete na perda de sentido e na fragmentação da ordem social. Eric Voegelin, em sua análise perspicaz da condição humana e da história das ideias, argumenta que a perda do símbolo autêntico é a causa fundamental da desordem na sociedade moderna, um processo que está intimamente ligado à secularização e ao racionalismo extremos. Esta desvalorização dos símbolos não é meramente um fenômeno cultural superficial, mas uma profunda ruptura com as fontes transcendentais que historicamente conferiram significado e coesão à existência humana. A secularização e a modernização, ao esvaziar a vida social de significados transcendentais, desvalorizam os símbolos que historicamente conectaram os homens à sua essência espiritual, criando uma sociedade vazia de sentido e direção, onde a busca por uma ordem imanente se torna uma quimera perigosa. Voegelin (1979) enfatiza que, ao abandonar a dimensão transcendente, a sociedade moderna perde a capacidade de compreender a si mesma em termos de uma ordem cósmica maior, resultando numa fragmentação existencial e social.

A secularização, ao remover a dimensão transcendente da experiência humana, opera uma profunda metamorfose no estatuto do símbolo. O que antes era uma ponte para o sagrado, uma manifestação da ordem cósmica e divina, é reduzido

a um mero signo – um artifício humano, desprovido de sua raiz espiritual e de seu poder revelatório. Este processo, conforme Eric Voegelin (1979) meticulosamente demonstra, não é inócuo; ele pavimenta o caminho para a emergência de ideologias totalizantes. Estas ideologias, em sua ânsia por preencher o vácuo deixado pela ausência do símbolo autêntico, buscam substituir a rica e complexa experiência simbólica por sistemas fechados e autoritários. Tais sistemas, por sua própria natureza, são incapazes de representar a verdadeira complexidade e a profundidade da experiência humana, pois negam a dimensão transcendente que a fundamenta. A ideologia, ao fazer isso, não só nega a verdade inerente à experiência humana, mas também empobrece drasticamente a própria natureza da política e da vida social, ao reduzir a realidade a um conjunto de proposições dogmáticas e imanentes, que perdem qualquer conexão com o transcendente e com a plenitude do ser.

Observamos que as ideologias modernas — sejam elas marxistas, fascistas ou liberais — compartilham uma característica comum e profundamente problemática: todas tentam criar um sistema fechado e autorreferencial que substitui os símbolos autênticos, enraizados na experiência transcendente, por um conjunto de verdades absolutas e imutáveis, que são dogmaticamente impostas à sociedade. Esta substituição não é meramente uma questão de preferência intelectual, mas uma tentativa de redefinir a própria realidade, negando a complexidade e a abertura da existência humana. Essa tentativa de substituir a experiência simbólica por sistemas ideológicos representa um dos maiores perigos da modernidade, pois, ao fazê-lo, desvia a atenção do homem de sua verdadeira conexão com o divino e com a ordem cósmica que lhe dá significado, aprisionando-o numa imanência autossuficiente e, em última instância, desumanizadora. Portanto, somos advertidos que ao postular uma realidade ideológica, essas construções artificiais não só distorcem a percepção da realidade, mas também preparam o terreno para regimes totalitários que buscam impor essa visão distorcida através da coerção e da violência.

#### **5.4.1 A Recuperação do Símbolo e a Restauração da Ordem**

A recuperação da ordem, segundo Voegelin, está intimamente ligada à restauração do símbolo autêntico, que conecta o homem ao transcendente e permite a construção de uma sociedade coesa e significativa. Como ele afirma em *A Nova Ciência da Política*, “a verdade do ser, no entanto, só pode ser apreendida por meio

da experiência simbólica que conecta o homem com o divino” (Voegelin, 1979, p.92). O símbolo não é uma mera representação da realidade, mas uma revelação que permite ao homem vislumbrar a verdade do ser e do cosmos. A restauração da ordem, portanto, exige um retorno ao simbólico, à reconexão com as fontes espirituais e religiosas que orientaram as sociedades tradicionais. Voegelin observa que "ao romper com as referências transcendentais, o homem se encontra perdido no caos de suas próprias invenções" (Voegelin, 2014, p.95). O movimento da modernidade, ao abandonar os símbolos autênticos, conduziu o homem a um estado de alienação, onde ele tenta construir uma ordem baseada em suas próprias invenções e ideologias, mas sem a base sólida que o simbolismo e a experiência transcendental fornecem.

A recuperação do símbolo autêntico, portanto, não é apenas um retorno a uma tradição perdida, mas uma revalorização da experiência humana que reconhece a dimensão transcendental e espiritual da existência. Para Voegelin, a restauração da ordem só é possível quando os indivíduos e as sociedades redescobrem os significados profundos e simbólicos da realidade, permitindo-lhes recuperar a unidade e a coesão que foram perdidas na modernidade. Isso implica uma crítica ao cientificismo e ao racionalismo modernos, que buscam construir uma ordem puramente imanente, desprovida de qualquer referência ao divino e ao transcendente.

#### **5.4.2 O Papel da Política na Ordem Simbólica**

A política, na concepção de Eric Voegelin, transcende a mera administração de poder ou a organização de estruturas sociais; ela se enraíza profundamente em uma dimensão simbólica que reflete a busca humana pela ordem. Para Voegelin, a ordem política é intrinsecamente ligada à capacidade dos símbolos que fundamentam uma sociedade de expressar a experiência do transcendente. Conforme ele argumenta, "a política é, antes de tudo, a busca pela ordem, e a ordem política só pode ser alcançada quando os símbolos que fundam a sociedade refletem a experiência do transcendente" (Voegelin, 1979, p.100). Essa perspectiva sublinha que a legitimidade e a estabilidade das instituições políticas dependem diretamente de sua autenticidade em manifestar a relação do homem com o divino e o sagrado, elementos que conferem sentido e coesão à existência coletiva.

Voegelin critica veementemente as ideologias políticas modernas que se esforçam para construir uma ordem puramente imanente, desconsiderando a

vitalidade do símbolo e da experiência transcendente. Ele as identifica como manifestações de um gnosticismo político, uma revolta contra a condição humana que busca "imanentizar o eschaton" – ou seja, trazer a perfeição divina para a realidade terrena por meio de artifícios políticos (Eccel, 2015). Essa tentativa de criar uma realidade artificial, que substitui a realidade concreta, é, para Voegelin, a raiz dos regimes totalitários e da desordem espiritual moderna.

Entre os alvos de sua crítica encontram-se pensadores como Auguste Comte, cujo positivismo religioso tentou substituir a fé transcendente por uma religião da humanidade; Karl Marx, que propôs uma escatologia secular baseada na luta de classes, prometendo uma salvação intramundana através da revolução (Voegelin, 1979); e Friedrich Hegel, que, ao absolutizar o processo histórico do Espírito, contribuiu para a "decapitação do ser – o assassinato de Deus" ao transformar a ordem transcendente em uma fase da consciência a ser superada. Voegelin também aponta as limitações de Friedrich Nietzsche, que, embora perspicaz em sua denúncia do niilismo, acaba por propor uma nova ordem imanente, e de Jean-Jacques Rousseau, que tenta fundar uma nova moralidade civil sem a necessária mediação transcendental. Para Voegelin, sistemas políticos que se desvinculam da ordem transcendente estão fadados ao fracasso, tornando-se desumanos e alienantes ao ignorar as necessidades mais profundas da alma humana, que anseia por um sentido que transcenda o meramente material e temporal.

A ignorância da importância dos símbolos autênticos impede que as ideologias políticas modernas forneçam uma base sólida para a construção de uma ordem política verdadeira. Ao reduzir a política a um mero jogo de poder, desprovido da dimensão espiritual e simbólica da experiência humana, essas ideologias falham em reconhecer o que é essencial para a coesão e a harmonia social. A ansiedade existencial, que surge da "ignorância insolúvel e essencial" da metaxy – a condição humana de existir em um drama cujo roteiro é desconhecido, entre o imanente e o transcendente – é uma das molas propulsoras para a adesão a essas ideologias gnósticas (Voegelin, 1979). Elas oferecem "roteiros simplificados" e promessas de conhecimento absoluto e salvação terrena, afastando o indivíduo da verdade do ser e da complexidade da existência. A verdadeira ordem, portanto, não pode ser imposta por um sistema ideológico, mas deve emergir da sintonia da sociedade com a ordem cósmica e divina, expressa através de símbolos autênticos que orientam a vida humana em direção ao Nous, a capacidade de perceber o fundamento da realidade.

### 5.4.3 A Experiência Autêntica e a Reconstrução da Ordem Social

A reconstrução da ordem social, conforme Eric Voegelin, não pode se limitar à mera implementação de novas estruturas políticas ou reformas institucionais. Para o filósofo, é necessária uma revalorização dos símbolos que orientam as relações humanas e a restauração de uma experiência transcendente que possibilite o reconhecimento do que é verdadeiramente autêntico na vida humana. Voegelin afirma que “uma verdadeira experiência é aquela que transcende a mera observação sensorial, buscando o sentido da existência e do ser guiada pela iluminação do transcendente” (Voegelin, 1979, p.105). Essa compreensão de experiência, que vai além da superficialidade dos sentidos, permite ao ser humano um contato mais profundo com a realidade, através de uma experiência que o conecta com o transcendente, elemento essencial para a construção de uma ordem legítima. Para Voegelin, a política não pode ser reduzida à simples gestão das relações de poder. A política, em sua concepção mais autêntica, está intimamente ligada aos símbolos que expressam a verdade do ser humano e da sua relação com o cosmos. Esses símbolos, que encontram sua expressão em elementos culturais, rituais e espirituais, são fundamentais para a construção de uma ordem social que seja verdadeiramente humana. O filósofo, crítica de forma incisiva a tendência dos sistemas políticos modernos em desconsiderar essas dimensões simbólicas, ao tentar fundar suas ordens sobre uma base puramente imanente. Segundo ele, as ideologias que buscam construir uma ordem política sem levar em conta o transcendente estão fadadas ao fracasso. Tais sistemas falham em proporcionar uma verdadeira ordem, uma vez que ignoram a dimensão mais profunda da experiência humana. Como Voegelin observa,

A tentativa de construir uma ordem política sem reconhecer os símbolos que expressam a verdade do ser humano resulta em um vazio existencial, onde o poder se torna apenas um exercício de controle, desconectado das necessidades espirituais e existenciais dos indivíduos (Voegelin, 1979, p.83)

Em resposta a essas deficiências da política moderna, Voegelin propõe uma reconstrução que vai além das meras reformas. A verdadeira transformação social, segundo ele, exige uma revalorização da experiência autêntica, aquela que conecta o ser humano com o transcendente. Este movimento, que passa pela restauração do sentido profundo da experiência humana, é essencial para a reconciliação da política com a verdade. O filósofo insiste que, para que uma ordem

legítima seja restaurada, os indivíduos precisam reencontrar o sentido da vida em uma experiência que transcenda as limitações do racionalismo moderno e da ideologia. O processo de reconexão com o transcendente, de acordo com Voegelin, não é apenas um retorno ao passado, mas uma forma de atualização da experiência humana, de maneira a permitir que o ser humano se liberte das falsas certezas construídas pelo racionalismo e pela ideologia. Somente por meio dessa transformação, que implica uma revalorização dos símbolos e da experiência transcendente, é que será possível reconstruir uma ordem social que seja genuína e capaz de atender às necessidades mais profundas da alma humana.

Por outro lado, a ao racionalismo moderno se estende às ideologias políticas que buscam reduzir a política a um exercício de poder puramente técnico, sem levar em conta a dimensão espiritual e simbólica da vida humana. Como já salientamos, pensadores como Auguste Comte, Karl Marx, Friedrich Hegel e Jean-Jacques Rousseau são criticados por suas tentativas de fundar uma ordem puramente imanente. Comte, ao buscar uma ordem social baseada unicamente na ciência e na razão, nega a importância da experiência transcendental e dos símbolos que orientam a vida humana. Marx, ao tentar abolir as relações simbólicas e espirituais em nome de uma revolução material, também ignora as necessidades transcendentais do ser humano. Hegel, com sua ênfase na realização do Espírito através da história, constrói uma ordem imanente que se distancia da experiência religiosa e simbólica. Por fim, Rousseau, ao imaginar uma sociedade que substitui a ordem espiritual por uma ordem civil puramente racional, também falha em reconhecer a importância da experiência transcendente na formação da ordem social. Para Voegelin (1979), essas ideologias, embora apresentem diferentes abordagens para a construção da ordem, compartilham o erro fundamental de tentar construir uma ordem sem considerar a dimensão simbólica e espiritual da experiência humana. Dessa forma, a solução proposta por Voegelin para a crise da ordem moderna é a revalorização da experiência autêntica, que vai além do racionalismo e das ideologias, reconectando os indivíduos com o transcendente. Isso não significa, porém, um retorno a uma ordem mística ou teocrática, mas uma reconstrução de uma ordem social que leve em conta as dimensões espirituais e simbólicas da vida humana, respeitando a profundidade da experiência humana e proporcionando um sentido genuíno à existência e à política.

A filosofia de Eric Voegelin (2009) oferece uma análise crítica da crise que aflige a sociedade moderna, identificando a perda do vínculo com o transcendente e

a diminuição do símbolo autêntico como fatores determinantes na fragmentação da ordem social. Ao destacar a importância da experiência simbólica, Voegelin não apenas diagnostica a crise, mas também propõe um caminho para a restauração da ordem por meio da reconexão com a espiritualidade, os símbolos e a verdade do ser. Sua obra oferece novas perspectivas sobre a política, a ordem social e a relação entre o humano e o transcendente. Ao recuperar a importância do símbolo e da experiência autêntica, Voegelin nos oferece uma chave para entender os desafios da modernidade e para a construção de uma sociedade mais coesa, legítima e justa. A verdadeira ordem, neste caso, não pode ser construída a partir de abstrações ideológicas, mas somente quando reconhecemos a profundidade simbólica e transcendente da realidade humana.

### **5.5 Considerações finais do capítulo**

Ao longo deste capítulo, aprofundamo-nos na complexa resposta de Eric Voegelin à crise da modernidade, revelando como sua filosofia oferece um caminho para a restauração da ordem por meio de uma reorientação para a realidade, a experiência e o símbolo. A crise, diagnosticada por Voegelin (2014, p.75), não é meramente um fenômeno político ou social, mas uma "doença profunda e sistêmica" que desvincula o homem de sua conexão com a ordem transcendente. A análise demonstrou que a realidade, para Voegelin, é uma totalidade que transcende o material, integrando as dimensões espirituais e simbólicas da existência humana.

A experiência autêntica emerge como o vetor fundamental para acessar essa realidade integral, uma vivência profunda que "ordena o espírito, que revela o vínculo entre o humano e o divino" (Voegelin, 2014, p.75). Essa concepção de experiência, enriquecida pela perspectiva de Roger Scruton (2014) sobre a arte como ponte para o transcendente, sublinha a necessidade de ir além da percepção sensorial para apreender o sentido mais profundo da existência. O símbolo, por sua vez, foi identificado como a chave para a compreensão dessa totalidade, não como uma mera representação, mas como a "expressão mais genuína da experiência com o transcendente" (Voegelin, 1979, p.80). A modernidade, com sua ênfase no racionalismo e cientificismo, foi criticada por Voegelin por promover uma crise simbólica, resultando na perda de significado e na fragmentação social. A substituição de símbolos autênticos por ideologias totalizantes, que não conseguem representar a

complexidade da experiência humana, leva a sistemas de controle e repressão. A recuperação dos símbolos autênticos, portanto, não é apenas um retorno a tradições, mas um processo de renovação da experiência humana que reconcilia o indivíduo com a ordem cósmica e transcendente. A verdadeira ordem social, argumenta Voegelin (1979, p.89), só pode ser alcançada quando os símbolos que a fundamentam refletem a experiência genuína do divino.

As questões relevantes que emergem desta análise são multifacetadas. Como as sociedades contemporâneas podem efetivamente recuperar e cultivar símbolos autênticos em um contexto de secularização e fragmentação? Qual o papel da educação e das instituições culturais na revalorização da experiência simbólica? E, finalmente, de que maneira a filosofia de Voegelin pode inspirar novas abordagens para a construção de uma ordem política e social que reconheça a dimensão transcendente da existência humana, sem cair em dogmatismos ou totalitarismos? Estas indagações apontam para a contínua relevância do pensamento voegeliniano na busca por sentido e ordem em um mundo cada vez mais complexo e desafiador.

## 6 PROPOSTAS DE SOLUÇÃO A PARTIR DA FILOSOFIA DE VOEGELIN

### 6.1 Introdução

Este capítulo explora as propostas de Eric Voegelin para a restauração da ordem social e política em resposta à crise da modernidade. Serão detalhadas três vias principais: a recuperação do símbolo autêntico, a educação filosófica e espiritual, e a prática política fundamentada na experiência. A análise partirá da compreensão voegeliniana de que a crise contemporânea deriva de um afastamento da experiência transcendental, buscando demonstrar como a reconexão com essa dimensão é essencial para a reorganização das bases da sociedade. Ao longo das seções, serão estabelecidos diálogos com pensadores como Pierre Hadot, Platão, Hans-Georg Gadamer e Leo Strauss, enriquecendo a perspectiva sobre a relevância das ideias de Voegelin para o cenário atual.

A recuperação do símbolo autêntico, conforme a teoria voegeliniana, é apresentada não como um mero resgate de tradições, mas como uma "necessidade ontológica e epistemológica" para a reorganização das bases da sociedade. Voegelin sustenta que "o símbolo é a expressão mais genuína da experiência com o transcendente", e o afastamento dessa experiência é a raiz da crise existencial e política contemporânea. A secularização e o racionalismo excessivo são apontados como catalisadores de um "empobrecimento simbólico da experiência humana", gerando uma crise de sentido que demanda uma reconexão com a dimensão transcendental. Neste caso, a investigação se estende ao papel crucial da educação filosófica e espiritual como caminho para a recuperação do transcendente. Para Voegelin, a educação transcende a transmissão de conhecimento técnico; ela deve ser um processo formativo que reconecta o indivíduo aos princípios espirituais. O autor postula que "a educação deve despertar o desejo de ordenação do espírito através do símbolo verdadeiro" (Voegelin, 2014, p.91), uma visão que ecoa a concepção de Pierre Hadot<sup>48</sup> sobre a filosofia como uma prática transformadora da

---

<sup>48</sup> Pierre Hadot (1922–2010) foi um filósofo francês e historiador da filosofia, conhecido por sua abordagem sobre a filosofia antiga, defendendo-a como uma prática vivida, mais do que uma mera reflexão teórica. Para Hadot, a filosofia, especialmente na antiguidade, era uma forma de vida que envolvia práticas espirituais e terapêuticas, com o objetivo de transformar a alma e guiar os indivíduos para uma vida mais virtuosa. Ele reinterpreta a filosofia antiga como uma forma de sabedoria prática, destacando filósofos como Sócrates, Epicteto e Marco Aurélio. Em seu trabalho, Hadot também analisa a distância crescente entre a filosofia moderna, focada em teorias abstratas, e a filosofia antiga, voltada para a prática do viver.

própria existência (Haddot, 1995). A formação integral, portanto, visa não apenas o intelecto, mas a "iluminação da alma", restaurando uma ordem interna que se reflete na ordem social.

Adicionalmente, o capítulo explora como essa fundamentação se traduz na prática política. Voegelin critica veementemente as ideologias modernas, afirmando que "as ideologias totalizantes que tentam substituir a experiência simbólica por sistemas fechados são incompatíveis com a verdadeira ordenação política" (Voegelin, 2014, p.95). A política autêntica, em sua visão, deve ser uma expressão da experiência com o transcendente, rejeitando a instrumentalização e o materialismo. Essa perspectiva dialoga com a crítica de Platão em *A República* à política focada em interesses individuais em detrimento do bem comum e com a análise de Hans-Georg Gadamer<sup>49</sup> sobre a verdade que se manifesta em símbolos que transcendem a razão instrumental.

Por fim, aborda-se a importância do diálogo intercultural e da memória histórica como elementos essenciais para a construção de uma ordem verdadeira. Voegelin enfatiza que "preservar e valorizar as experiências simbólicas é um passo essencial" (2014, p.95), o que implica um esforço contínuo de aprendizado com as diversas tradições civilizacionais. A prática política, nesse contexto, deve reconhecer a dimensão simbólica e transcendente como a "chave para a restauração da ordem verdadeira" (Voegelin, 2014, p.95) promovendo uma busca pela harmonia que respeite os valores espirituais que sustentam a vida social.

---

Sua concepção de filosofia, que visa a transformação pessoal e a integração entre pensamento e prática, guarda semelhanças com a visão de Eric Voegelin (1901–1985). Ambos os filósofos propõem que a filosofia não deve ser uma atividade isolada, mas uma parte essencial da vida prática e da busca por sentido. Voegelin, com sua ênfase na "experiência de ordem", e Hadot, com a ideia de "filosofia como modo de vida", convergem na visão de que a filosofia é uma busca contínua pela verdade que implica em transformação interior e espiritual, em vez de ser uma mera construção teórica ou acadêmica.

<sup>49</sup> Hans-Georg Gadamer (1900–2002) foi um filósofo alemão, amplamente reconhecido por sua contribuição à hermenêutica filosófica. Sua principal obra, *Verdade e Método* (1960), desenvolve a ideia de que a compreensão humana é um processo dinâmico e dialógico, marcado pela fusão de horizontes entre o intérprete e o objeto interpretado. Gadamer rejeita a busca por um método científico ou objetivo para a compreensão, defendendo que a interpretação é sempre influenciada pela tradição, pelo contexto histórico e pelas pré-compreensões do intérprete. Para Gadamer, a compreensão não é um processo neutro ou puramente racional, mas é profundamente afetada pela história e pela linguagem, tornando-se uma experiência subjetiva, mas também coletiva, dentro de uma comunidade cultural.

## 6.2 A Recuperação do Símbolo Autêntico: Uma Reflexão Ontológica e Histórica

A recuperação do símbolo autêntico, na teoria Voegeliniana, não é apenas uma proposta de resgatar as tradições espirituais e religiosas da humanidade. Para Eric Voegelin, a restauração desses símbolos originais é, antes de tudo, uma necessidade ontológica e epistemológica que visa reorganizar as bases da ordem social. No horizonte da modernidade, ele identifica uma ruptura profunda com os símbolos autênticos, e essa perda é, para ele, a principal causa da fragmentação da sociedade contemporânea. Como Voegelin observa, o símbolo é a expressão mais genuína da experiência com o transcendente. Ele sugere que, ao se afastar da experiência transcendental representada pelos símbolos, a humanidade se vê em um estado de crise existencial e política. Em uma reflexão mais profunda, Voegelin argumenta que a secularização e o racionalismo excessivo das sociedades modernas contribuíram para uma desconexão com a espiritualidade e com os símbolos que estruturavam o entendimento humano do mundo. A secularização, então, não é apenas um afastamento das crenças religiosas, mas também um empobrecimento simbólico da experiência humana, em que a busca por uma ordem transcendente é substituída por uma ordenação puramente imanente. Isso, segundo o filósofo, cria uma crise de sentido na vida das sociedades modernas, uma crise que não pode ser resolvida sem uma reconexão com a experiência transcendental expressa por meio dos símbolos. Como ele afirma:

A ciência política sofre de uma dificuldade que tem origem em sua própria natureza, como ciência do homem em sua existência histórica. Uma vez que o homem não espera pela ciência até que ela lhe explique a própria vida, quando o teórico aborda a realidade social encontra um campo já ocupado pelo que poderia ser chamado de autointerpretação da sociedade. A sociedade humana não é simplesmente um fato ou uma ocorrência do mundo exterior, que o observador devesse estudar como se fosse um fenômeno natural. Embora a exterioridade seja um de seus componentes importantes, ela é em seu todo um pequeno mundo, um *cosmion*, cujo significado provém do seu próprio interior, através dos seres humanos que continuamente o criam e recriam, como modo e condição de sua autorrealização. (Voegelin, 2014, p.33)

A proposta de Voegelin, então, é restaurar o valor do símbolo como a chave para a recuperação de uma ordem política e social fundamentada em princípios que vão além da racionalidade instrumentalizada e da empiria. Para ele, a ação política não pode ser dissociada da experiência transcendental que os símbolos representam,

pois são estes que oferecem um vínculo com a ordem do cosmos e com a integridade da experiência humana. A modernidade, com seu caráter racionalista, foi incapaz de reconhecer a profundidade dessa relação simbólica e, por isso, carece de uma fundamentação ontológica robusta.

Essa análise do simbolismo como forma de recuperação da ordem social não é exclusiva da filosofia política de Voegelin, mas ressoa com a crítica de outros pensadores que também destacam a importância dos símbolos na formação da ordem social. Em sua análise, ele se aproxima das ideias de filósofos como Hans-Georg Gadamer<sup>50</sup>, que destaca a centralidade do símbolo na formação da compreensão histórica e cultural do ser humano. Gadamer, ao afirmar que a tradição é um processo contínuo de interpretação dos símbolos, sugere que a crise da modernidade resulta da perda de uma hermenêutica genuína capaz de captar a profundidade dos símbolos (Gadamer, 2017). Voegelin, por sua vez, vê a recuperação do símbolo autêntico como uma tarefa essencial para restaurar a harmonia entre o ser humano e o transcendente.

Nesse contexto, a recuperação do símbolo autêntico implica em um processo histórico de reinterpretação e revalorização dos signos que mediam a relação entre o humano e o divino. No entanto, para que essa recuperação seja possível, é necessário um movimento crítico em relação à compreensão moderna da história e da política. Voegelin critica o positivismo e as abordagens científicas que, ao reduzir a experiência humana a categorias empíricas e racionais, destituem o sujeito de sua capacidade de perceber o transcendente. Deve considerar, a partir de alguns outros pensadores, que a ciência moderna não consegue mais capturar a totalidade da experiência humana, limitando-se a uma abordagem fragmentária e reducionista.

---

<sup>50</sup> A reflexão sobre a linguagem em Hans-Georg Gadamer constitui um dos pilares da filosofia hermenêutica contemporânea. Em sua obra fundamental *Verdade e Método* (Petrópolis: Vozes, 1999), Gadamer compreende a linguagem não como um simples instrumento de comunicação, mas como o meio originário no qual se realiza a experiência do ser. Para o filósofo, todo compreender é mediado linguisticamente — o ser que pode ser compreendido é, essencialmente, linguagem (“*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”). Assim, a linguagem não se reduz a um veículo de transmissão de significados, mas constitui o horizonte no qual o mundo se torna acessível à consciência histórica. Ao enfatizar o caráter dialógico da compreensão — a chamada “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) entre intérprete e texto, passado e presente —, Gadamer evidencia o poder da linguagem como espaço de encontro e de atualização do sentido. Sua hermenêutica, ao recuperar a dimensão existencial e comunicativa da palavra, aproxima-se, sob outro viés, das preocupações de pensadores como Eric Voegelin e Eugen Rosenstock-Huussy, que igualmente buscaram compreender a linguagem como expressão vital da experiência humana e não como mero sistema formal de signos.

A proposta Voegeliniana, portanto, é uma reaproximação com os símbolos da tradição, aqueles que expressam a experiência profunda do ser humano com a ordem transcendental. Para isso, é necessário que a filosofia política moderna se reconecte com a sabedoria das tradições espirituais que, historicamente, foram os veículos dos símbolos autênticos. O filósofo sugere que, ao fazer isso, as sociedades podem superar a fragmentação e a perda de sentido que caracterizam a crise da modernidade, criando uma nova forma de ordenar a vida coletiva que respeite a experiência humana do sagrado e do transcendente. A restauração do símbolo autêntico, portanto, torna-se um ato de restauração não apenas da ordem política, mas também da própria integridade do ser humano em sua totalidade ontológica e espiritual.

### **6.3 A Educação Filosófica e Espiritual: Um Caminho para a Recuperação do Transcendente**

No cerne da busca por uma ordem restaurada, Eric Voegelin nos convida a uma profunda reavaliação da realidade e da experiência humana. Contudo, qualquer caminho em direção à verdade e à transcendência deve, primeiramente, confrontar a própria natureza da verdade. Platão, em sua obra seminal *A República*, oferece uma máxima atemporal que serve como um ponto de partida crucial para essa jornada: "não é lícito irritar-se contra a verdade" (Platão, 1949, 480<sup>a</sup>). Este excerto, inserido em um diálogo sobre a distinção entre o conhecimento do Ser e a mera opinião, ressalta a natureza inabalável e a autoridade intrínseca da verdade. A verdade, para Platão, não é uma construção subjetiva ou uma conveniência momentânea, mas uma realidade objetiva que se impõe à razão e à consciência, independentemente de nossas preferências ou aversões. Irritar-se contra ela seria um ato de futilidade, uma resistência à própria estrutura do real.

Essa compreensão platônica da verdade como algo que transcende a mera opinião e exige aceitação ressoa profundamente com a necessidade de uma educação filosófica e espiritual que Voegelin e Scruton, cada um a seu modo, defendem. Em um mundo onde a fragmentação e a perda de sentido são sintomas de uma crise mais profunda, a capacidade de discernir e acolher a verdade torna-se um imperativo. A educação, nesse contexto, não se limita à aquisição de informações ou habilidades técnicas, mas se configura como um processo de formação do espírito,

de lapidação da alma para que ela possa reconhecer e se alinhar com a ordem transcendente. É um caminho que visa a libertar o indivíduo das amarras das opiniões passageiras e das ideologias redutoras, conduzindo-o a uma experiência autêntica da realidade, onde o vínculo entre o humano e o divino pode ser novamente percebido e vivido. Assim, a educação filosófica e espiritual emerge como a via privilegiada para a recuperação do transcendente, fundamentada na inegável autoridade da verdade.

Voegelin (2014, p.91) afirma que “a educação deve despertar o desejo de ordenação do espírito através do símbolo verdadeiro”, destacando que o papel da educação filosófica não é apenas o de instruir, mas o de guiar os indivíduos em direção a uma experiência profunda do transcendente. Esta ordenação do espírito, proposta por Voegelin, não se refere apenas ao cultivo da razão, mas também ao desenvolvimento de uma sensibilidade espiritual que permite aos indivíduos perceberem e se conectarem com a realidade que transcende o mundo fenomênico. Para o filósofo, a verdadeira educação filosófica é aquela que transcende os limites do conhecimento técnico, promovendo a integração do simbólico e do espiritual como pilares da formação humana.

Esse entendimento da educação filosófica é fundamental para a proposta Voegeliniana de recuperação da ordem social. Se a educação moderna tem falhado em restaurar o vínculo com o transcendente, isso ocorre porque ela se distanciou das experiências espirituais autênticas e dos símbolos que estruturam a percepção humana da realidade. A crise da educação, assim como a crise social, é, portanto, uma consequência da secularização e da fragmentação simbólica que caracterizam a modernidade. O filósofo, nesse sentido, propõe um modelo de educação que seja capaz de cultivar o espírito humano, orientando-o para o reconhecimento de sua própria profundidade ontológica.

A educação filosófica, para Voegelin, deve ser um processo que não se limita ao desenvolvimento da razão no sentido cartesiano, mas que também busca integrar o sujeito em uma experiência transcendental mais ampla. Ela deve propiciar aos indivíduos uma visão do mundo que vá além da simples explicação causal e materialista. Como observa o filósofo francês Pierre Hadot, a educação filosófica deve ser entendida como uma prática que visa transformar a maneira de viver do indivíduo, não apenas seus conceitos, mas sua própria existência, englobando o mundo espiritual e não meramente a razão lógica (Hadot, 1995, p.36). Voegelin segue uma linha de pensamento similar ao afirmar que a educação filosófica deve despertar a

capacidade de perceber e participar de uma realidade que vai além do visível e do empiricamente verificável, reconhecendo a existência de uma ordem transcendente.

Ao enfatizar a importância do símbolo autêntico e da reconexão com o transcendente, Voegelin expõe um modelo de educação que não é apenas sobre a instrução técnica ou a aprendizagem mecânica de conceitos. Ao contrário, a educação deve ser uma busca pela sabedoria eterna, que conecta o ser humano com os princípios universais que governam a existência. Assim, a educação filosófica não é um fim em si mesma, mas uma preparação para a participação no cosmos e na história de forma plena, reconhecendo as profundidades espirituais e simbólicas da realidade. A formação integral proposta por Voegelin visa não só o desenvolvimento do intelecto, mas a iluminação da alma, permitindo que os indivíduos restabeleçam uma ordem interna que reverberará na ordem externa da sociedade. Além disso, a educação filosófica Voegeliniana propõe a restauração de um diálogo profundo entre o ser humano e a tradição espiritual que fundamenta a vida em sociedade. Segundo Voegelin, essa educação deve ser capaz de despertar no indivíduo o desejo não apenas de compreender a ordem espiritual do cosmos, mas também de agir conforme os princípios dessa ordem na vida cotidiana e nas esferas políticas e sociais. É por meio de uma educação que reverencie o transcendente, que as sociedades podem reconstruir a coesão interna e externa, restaurando o vínculo entre o indivíduo, a comunidade e o cosmos.

#### **6.4 A Prática Política Fundada na Experiência**

A prática política, não pode ser reduzida à gestão dos recursos materiais ou à busca pelo controle absoluto. Ela deve ser fundamentada em uma experiência autêntica do transcendente, em que os símbolos desempenham um papel central na estruturação da vida pública e das relações sociais. Em sua crítica às ideologias modernas, Voegelin (2014, p.98) destaca que “as ideologias totalizantes que tentam substituir a experiência simbólica por sistemas fechados são incompatíveis com a verdadeira ordenação política”. Essa observação não apenas expõe as limitações das ideologias modernas, mas também ilumina a necessidade de uma política que transcenda as esferas meramente imanentes e materiais da existência humana.

A política deve ser uma expressão da experiência do homem com o transcendente, uma busca pela ordem que reconhece a centralidade do símbolo

autêntico como mediador entre o humano e o divino. O filósofo rejeita as ideologias que, ao ignorarem a dimensão espiritual do ser, desumanizam a política, transformando-a em um processo puramente instrumental e utilitário. De acordo com Voegelin, quando o sistema político se reduz a um mecanismo de gestão materialista, ele perde sua capacidade de incorporar os princípios transcendentais que estruturam a verdadeira ordem social. Isso nos remete à crítica de Platão em *A República*, onde ele também afirma que a política verdadeira não é aquela voltada para os interesses individuais e materiais, mas para o bem comum, que está profundamente conectado com a virtude e a harmonia cósmica (Platão, 1949, p.122). Essa visão platônica ressoa com a proposta Voegeliniana de uma política que busca alcançar a ordem a partir de uma compreensão profunda e simbólica do cosmos.

A rejeição das ideologias totalizantes, que substituem o simbolismo autêntico por sistemas fechados, reflete uma crítica ao movimento racionalista que dominou a modernidade. Voegelin vê na secularização e no racionalismo uma fragmentação da experiência humana, que desconsidera a busca pelo transcendente, essencial para a compreensão do mundo e para a organização da vida política. Essa crítica também ecoa a obra de Hans-Georg Gadamer, que, ao discutir a hermenêutica, afirma que a verdade não pode ser reduzida a um sistema rígido de significados, pois ela se manifesta nos símbolos que transcendem a razão instrumental (Gadamer, 2017, p.45). Para Gadamer, assim como para Voegelin, o reconhecimento do transcendente não deve ser visto como uma perda de racionalidade, mas como um aprofundamento da razão, que permite uma verdadeira integração entre o humano e o divino.

Além disso, Voegelin sugere que a verdadeira política é aquela que compreende e integra a experiência espiritual à vida pública, reconhecendo a centralidade do símbolo como uma linguagem que transcende o mero pragmatismo político. Essa política não se baseia em uma busca por poder ou controle absoluto, mas na reconciliação das esferas espirituais e sociais do ser humano. A política autêntica deve ser inspirada por uma “experiência profunda do ser humano, que está, em última instância, vinculada ao transcendente” (Voegelin, 2014, p.98). Esse vínculo com o transcendente oferece uma orientação moral e existencial que permite à política evitar os excessos de uma racionalidade fria e impessoal, que tende a desumanizar o processo político.

A proposta Voegeliniana se distancia das ideologias modernas que buscam o controle total, como o fascismo ou o comunismo, ao enfatizar que a verdadeira política deve ser guiada por uma experiência que respeite a liberdade do espírito humano, a qual só pode ser reconhecida através do simbolismo autêntico. A política deve ser o reflexo da busca pelo transcendente, onde o símbolo autêntico age como uma ponte que conecta o humano à ordem maior do cosmos, seja através de práticas religiosas, culturais ou filosóficas. Em um paralelo com as críticas contemporâneas de Leo Strauss (1988, p.150) à instrumentalização da política, Voegelin (2009) vê o perigo das ideologias que transformam a política em uma máquina de controle, desprovida de uma orientação transcendente e espiritual. Ao integrar o conceito de simbolismo autêntico com a política, Voegelin não apenas redefine a prática política, mas também restabelece o vínculo entre a dimensão espiritual do ser humano e a organização da sociedade. Ele propõe que, para restaurar a ordem política, é necessário voltar ao reconhecimento do transcendente através dos símbolos, em vez de se entregar à tentação das ideologias que buscam uma política sem alma, desprovida de significado profundo e espiritual.

Assim, a política verdadeira, é aquela que nunca perde de vista a dimensão transcendental do ser humano e que se baseia na experiência simbólica que conecta todos os indivíduos a uma realidade maior. Esse processo não deve ser encarado como uma volta ao passado, mas como um retorno a um princípio fundamental da existência humana que foi obscurecido pela modernidade. O resgate do símbolo autêntico na política, portanto, é um passo essencial para a reconstrução de uma ordem política que, longe de ser totalitária ou controladora, seja verdadeiramente humana e espiritual, conectada à ordem transcendente.

## **6.5 Diálogo intercultural e memória histórica**

Voegelin valoriza a preservação das experiências simbólicas que sustentaram as civilizações ao longo da história. Para ele, é fundamental manter um diálogo intercultural que respeite e valorize as diversas tradições espirituais e filosóficas que ajudaram a moldar as diferentes culturas. Como ele afirma, “preservar e valorizar as experiências simbólicas é um passo essencial para a construção de uma ordem verdadeira” (Voegelin, 2014, p.105). Esse diálogo intercultural deve ser um esforço contínuo, pois a memória histórica das civilizações contém os símbolos e as

experiências que podem orientar a humanidade na busca por uma ordem transcendente. A proposta, nesse caso, implica na necessidade de não perder as lições do passado e de aprender com as diferentes formas de ordenação que as civilizações ofereceram ao longo do tempo. A continuidade na busca por uma ordem verdadeira, que respeite a experiência e o símbolo, é uma característica central da filosofia Voegeliniana.

A política, nesse sentido, deve ser entendida como uma expressão da experiência do transcendente, sendo um meio de manifestar a ordem cósmica e espiritual no mundo terreno. A política legítima não é aquela que se submete a sistemas fechados ou que ignora a dimensão simbólica, mas aquela que se fundamenta na verdade espiritual e na experiência transcendental do ser humano. Voegelin afirma que “uma prática política que reconheça a dimensão simbólica e transcendente é a chave para a restauração da ordem verdadeira” (Voegelin, 2014, p.110). Essa visão de Voegelin propõe uma prática política que, longe de ser uma luta por poder absoluto ou pela materialização de um sistema ideológico, seja uma busca pela ordem, pela harmonia entre os seres humanos e pelo reconhecimento do transcendente. A política, então, deve ser vista como uma expressão dessa busca, respeitando os valores espirituais e simbólicos que sustentam a vida social. A solução para a crise da ordem social e política, segundo Voegelin, passa pela recuperação da experiência autêntica do transcendente, pela revitalização do símbolo verdadeiro e pelo fortalecimento de uma cultura que valorize a dimensão espiritual como fundamento da vida coletiva. O pensamento Voegeliniano oferece uma proposta filosófica que vai além das ideologias modernas, sugerindo uma política fundada na experiência humana do transcendente e na busca pela verdade do ser. A restauração da ordem é possível por meio da reconexão com os símbolos que deram fundamento à vida das grandes civilizações e pela promoção de uma educação que cultive o espírito humano, preparando-o para viver de acordo com os princípios mais elevados.

## **6.6 Considerações finais sobre o Capítulo**

Este capítulo demonstrou que a recuperação do símbolo autêntico, na perspectiva voegeliniana, transcende a mera nostalgia por tradições passadas, configurando-se como uma imperativa "necessidade ontológica e epistemológica" para a restauração da ordem social. A análise revelou que a crise da modernidade,

caracterizada pela secularização e pelo racionalismo excessivo, resultou em um "empobrecimento simbólico da experiência humana", culminando em uma profunda crise de sentido. A proposta de Voegelin, portanto, reside na reconexão com a experiência transcendental, mediada pelos símbolos, como via para superar a fragmentação e a desordem contemporâneas.

Evidenciou-se que a educação filosófica e espiritual desempenha um papel central nesse processo de recuperação. Longe de ser um mero acúmulo de conhecimentos, a educação, para Voegelin (2014, p.91), deve "despertar o desejo de ordenação do espírito através do símbolo verdadeiro", promovendo uma "iluminação da alma" que integra o simbólico e o espiritual na formação humana. Essa abordagem tem alguma verossimilhança com a visão de Pierre Hadot (1995), que concebe a filosofia como uma prática transformadora da existência, e não apenas do intelecto. Ademais, a discussão sobre a prática política sublinhou a crítica de Voegelin (2014, p.98) às "ideologias totalizantes que tentam substituir a experiência simbólica por sistemas fechados", as quais são incompatíveis com uma verdadeira ordenação política. A política autêntica, segundo Voegelin, deve ser fundamentada na experiência do transcendente, rejeitando a instrumentalização e o materialismo que desumanizam a esfera pública. Essa concepção encontra paralelos em Platão (1949) e Gadamer (2017), que também enfatizam a necessidade de uma política orientada para o bem comum e para a verdade que se manifesta nos símbolos.

Finalmente, a importância do diálogo intercultural e da memória histórica foi destacada como essencial para a construção de uma ordem verdadeira, onde "preservar e valorizar as experiências simbólicas é um passo essencial" (Voegelin, 2014, p.105). A política legítima, portanto, é aquela que reconhece a dimensão simbólica e transcendente como a "chave para a restauração da ordem verdadeira" (Voegelin, 2014, p.106), buscando a harmonia e o respeito pelos valores espirituais que sustentam a vida social.

As questões que se colocam a partir desta análise são cruciais para a compreensão dos desafios contemporâneos. Como as sociedades podem fomentar uma educação que integre a dimensão espiritual e simbólica, em contraponto à hegemonia do racionalismo instrumental? De que forma a prática política pode ser reorientada para além das ideologias totalizantes, buscando uma fundamentação na experiência autêntica do transcendente? E, por fim, como o diálogo intercultural e a memória histórica podem ser efetivamente mobilizados para a recuperação de

símbolos autênticos, promovendo uma ordem social mais coesa e significativa em um mundo plural e em constante transformação? Estas indagações ressaltam a perene relevância do pensamento de Voegelin para a busca de sentido e ordem na contemporaneidade.

## 7 O CONCEITO DA REPRESENTAÇÃO

### 7.1 Introdução do Capítulo

Este capítulo final debruça-se sobre o conceito de representação na filosofia de Eric Voegelin, explorando-o como a "ideia chave" que estrutura sua ciência política. A análise parte da premissa voegeliniana de que a sociedade é, em sua essência, uma autointerpretação da verdade, fundamentada em um elemento religioso que impulsiona o ser humano a buscar seu lugar no cosmos. Voegelin (1979, p.53) afirma que "as sociedades políticas como representantes da verdade são, portanto, um fato real da história", sublinhando a universalidade dessa busca por ordenação e conexão com o Ser. A representação emerge, nesse contexto, não como um mero reflexo, mas como o próprio mecanismo pelo qual a sociedade se organiza e confere sentido à sua existência. A investigação aprofunda-se na estrutura tricotômica da representação proposta por Voegelin, que a divide em três estratos interligados: o elementar, o existencial e o transcendental. Longe de serem categorias isoladas, Voegelin as descreve como "estratos de uma única representação, que se interligam e se complementam" (Voegelin, 2014, p.39). O estrato elementar abrange as formas mais naturais de ordenação, como a família e o senso comum; o existencial refere-se às instituições políticas necessárias à sobrevivência e ao bem-estar material do corpo social; e o transcendental, de natureza essencialmente religiosa, é onde a verdade se comunica por meio de símbolos, acessível àqueles que participam genuinamente da dimensão espiritual.

O capítulo também aborda a crítica de Voegelin à concepção moderna de representação, que a reduz a uma mera formalidade constitucional ou institucional. O autor adverte que "se um governo não é senão o representante no sentido constitucional (ou seja, elementar), cedo ou tarde um governante representativo no sentido existencial porá fim a isso" (Voegelin, 1979, p.89). Essa redução cria um "vácuo de significado", como aponta Henriques (2010, p.281), que abre espaço para a ascensão de líderes ideológicos que manipulam a representação para fins pragmáticos, desviando a sociedade de seus fins transcendentais. A análise, portanto, busca resgatar a abrangência do conceito, compreendendo-o como um princípio existencial e simbólico que transcende as formas dogmáticas de poder e reflete as profundezas espirituais e culturais de uma sociedade. A sociedade, como uma autointerpretação da verdade, está fundamentada no elemento religioso, sendo este

o caminho pelo qual o homem aceita o ser. Essa aceitação é o que conduz o homem, integrante dessa sociedade, a interpretar seu próprio lugar dentro do cosmos. Mesmo nas sociedades mais remotas, onde quer que se encontre o homem, há uma busca incessante por ordenação e por uma conexão com o Ser, e como Voegelin (1979, p.53) afirma: “as sociedades políticas como representantes da verdade são, portanto, um fato real da história”. Isso implica que a busca por uma representação da verdade é universal, inerente ao ser humano, e que permeia todas as formas de organização social, desde as mais simples até as mais complexas.

Toda sociedade está, portanto, imersa em uma constante relação de constância e mudança, que define o objeto histórico. Para que algo seja considerado histórico, é necessário que ele permaneça consciente em algum aspecto, enquanto muda em outro. Dessa forma, todas as sociedades estão necessariamente em existência histórica. Contudo, isso não significa que todas as sociedades estão conscientes de sua própria existência histórica. Tal constatação leva à reflexão sobre a forma como a sociedade, por meio da autointerpretação, constrói sua própria história e sua representação da verdade. A tarefa fundamental de cada sociedade, sob suas condições concretas, é criar uma ordem que dê significado à sua existência em termos dos fins divinos e humanos. A criação de símbolos que expressem adequadamente esse significado, embora imperfeitos, não deve ser vista como uma sequência de fracassos. Pelo contrário, como Voegelin (2014, p.27) esclarece, as grandes sociedades “criaram uma sequência de ordens inteligivelmente vinculadas entre si como avanço na direção de, ou afastamentos de, uma simbolização adequada da verdade referente à ordem do ser de que a ordem da sociedade parte”. Aqui, Voegelin chama atenção para o fato de que a sucessão de ordens simbólicas não pode ser encarada como linear, nem como uma simples progressão, mas como uma constante reinterpretção da verdade, com suas contradições e avanços dialéticos.

Observamos que, sobre cada sociedade, há uma busca incessante de significado, que inevitavelmente leva à criação de ordem para si mesma. É justamente nesse processo que surge o conceito de representação, que está profundamente fundado na autointerpretação, funcionando como um elemento ordenante dentro da própria sociedade. A representação, portanto, não é apenas um reflexo, mas o próprio meio pelo qual a sociedade organiza e dá sentido à sua existência. Voegelin, ao destacar a relação entre sociedade e poder, nos mostra que a representação é o vínculo entre os governantes e os governados, sendo o mecanismo pelo qual a

sociedade é capaz de ordenar suas práticas e ações políticas. A sociedade civil ou política, como Aristóteles já nos ensinou, é constituída por famílias e outros grupos que formam a base para o Estado. Nesse contexto, o “poder” se configura como o princípio de unidade social, o coordenador da sociedade, conforme Voegelin (2014). Este princípio de poder, que age como organizador da sociedade, é fundamental para a estrutura da representação. O poder, nesse sentido, não é apenas uma força coercitiva, mas um elemento simbólico que confere coesão à sociedade. A representação, é mais do que um simples conceito político: ela é uma "ideia chave" que estrutura toda a ciência política. Ele desenvolve sua ciência política ao redor da representação, distinguindo três estratos principais dessa ideia: o elementar, o existencial e o transcendental ou simbólico. Esses estratos não são categorias isoladas, mas formas interligadas de representação, onde cada uma expressa uma faceta distinta da relação entre o homem e a verdade, mediada pelo poder e pela autointerpretação. Essa estrutura tricotômica de representação elementar, existencial e transcendental assemelha-se, em certo sentido, à ideia de Trindade abordada por Santo Agostinho, onde três elementos distintos, mas interligados, formam um todo indivisível. A representação transcendental, ou simbólica, vai além das formas elementares e existenciais, abrangendo uma dimensão mais profunda e espiritual, em que a verdade se comunica através dos símbolos. Voegelin destaca que, em cada estrato, a representação se apresenta de maneira distinta, mas sempre mantendo uma relação de continuidade e interdependência. Como ele afirma, “não são três tipos distintos de representação, mas estratos de uma única representação, que se interligam e se complementam” (Voegelin, 2014, p.29).

A representação existencial, que surge da consciência de si, é uma consequência direta da autointerpretação do homem da verdade. Ela expressa uma manifestação externa do que o homem entende como verdade, e é essa representação que fundamenta as instituições políticas necessárias à sobrevivência e bem-estar material. A sobrevivência física do homem, portanto, exige instituições que não apenas assegurem a manutenção da ordem, mas que também proporcionem a estrutura para a ação política em um mundo complexo, repleto de desafios econômicos, de defesa e de segurança. Esse aspecto da representação é denominado por Voegelin (1979) de “representação existencial”, que se orienta para as necessidades imediatas do corpo social, enquanto ainda mantém uma ligação com as representações mais profundas da verdade transcendental. A teoria da

representação, portanto, preocupa-se em identificar os modos de ordenamento da verdade dentro da sociedade. A representação, enquanto um ato simbólico, não é apenas uma expressão de poder ou autoridade, mas um meio pelo qual a sociedade reconcilia suas práticas com a verdade transcendental. Voegelin (2014), ao se referir às "verdades surgidas na história", como aquelas que carregam um manto de autoridade, nos lembra que a verdade em uma sociedade não é algo estático, mas um processo dinâmico, sempre sujeito à reinterpretação e reconstrução simbólica. Como ele observa, a sociedade é um "cosmion", um conjunto de significados, iluminado pela sua autointerpretação, e o método científico deve começar pelos símbolos da realidade, a fim de compreender os processos que moldam a política (Voegelin, 1979, p.49).

A verdade, portanto, culmina na criação de símbolos, que comunicam o consenso fundamental da sociedade e moldam a vida intelectual e pública. Esse processo simbólico é essencial para a manutenção da ordem e para o desenvolvimento contínuo da sociedade. Sem tradição e herança cultural, não há progresso. O patrimônio cultural, transmitido de geração a geração, é o que garante a continuidade da sociedade, permitindo que as representações do passado sejam reinterpretadas e adaptadas às novas circunstâncias históricas. Dessa maneira, a representação não é apenas um reflexo da ordem social, mas também o motor que impulsiona a construção dessa ordem. A representação elementar (1979), como a organização familiar, as leis e o senso comum, serve como o primeiro nível de organização social, sendo a forma mais natural de ordenação. Porém, é ela que prepara a transição para formas mais complexas e reflexivas de representação, como a representação existencial, que lida com as necessidades materiais e a sobrevivência do corpo social. Ambos os níveis de representação estão, assim, intimamente conectados, com a representação existencial surgindo como uma necessidade inevitável na busca pela sobrevivência e pelo bem-estar coletivo.

## **7.2 A Abrangência da Representação**

As questões práticas da filosofia política frequentemente geram questionamentos sobre o papel da representação política no cotidiano dos negócios públicos e governamentais. Uma dúvida comum é se a representação política deveria ser simplesmente uma formalidade, limitada a um papel constitucional ou legal, ou se

ela deve, de fato, impactar diretamente as práticas governamentais e a vida cotidiana das sociedades. Voegelin (1979, p.57) alerta que, “se um governo não é senão o representante no sentido constitucional (ou seja, elementar), cedo ou tarde um governante representativo no sentido existencial porá fim a isso”. Em outras palavras, o problema da representação existencial está intimamente ligado à sobrevivência física e à preservação da dignidade humana dentro de uma sociedade. A incapacidade de um governo de reconhecer e lidar com as questões existenciais de seus cidadãos cria um vácuo de significado, onde, como observa Henriques, “terminam por permitir a criação de um certo vácuo de significado, que dá oportunidade aos líderes que estão preparados para dar efetivação a tal representação.” (Henriques, 2010, p.281). O conceito de representação, quando negligenciado ou restrito apenas às formalidades institucionais, abre espaço para ideologias que buscam preencher esse vazio com interesses próprios e pragmáticos. O vácuo de significado criado por essa desconexão entre a política e a representação existencial pode ser preenchido por líderes que, aproveitando-se da fragilidade do sistema, acabam assumindo um papel que desvia a sociedade de seus fins transcendentais, como destaca Voegelin (1979). Esse fenômeno é particularmente perigoso, pois líderes podem se tornar representantes existenciais não por meio de um mandato legítimo, mas por uma manipulação ideológica da população, levando a uma distorção da representação política e da própria função do poder. A mente moderna tem se acostumado a entender a representação exclusivamente no âmbito das instituições políticas formais. No entanto, Voegelin nos lembra que a representação política não pode ser reduzida a uma simples estrutura constitucional ou institucional; ela deve refletir a dinâmica mais profunda das relações humanas e da autointerpretação das sociedades. O liberalismo, ao reduzir a sociedade a um conglomerado de indivíduos, promove uma visão empobrecida da representação, limitando seu alcance e relevância. Esse reducionismo abre caminho para a ascensão de regimes autoritários ou totalitários, como observamos na história, onde a representação política é manipulada para atender aos interesses de uma elite dominante. Nesse sentido, rejeitar a ideia de uma sociedade que se reduza a uma massa de indivíduos isolados, pois na representação está a chave para entender a ordem política verdadeira. Para Voegelin, a representação não é apenas um reflexo das instituições, mas a própria dinâmica através da qual a sociedade organiza sua vida coletiva. O poder, então, é representado não apenas pelas instituições formais,

mas também pelos símbolos que expressam a autointerpretação da sociedade. A esse respeito, Voegelin (1979, p.40) afirma que “a sociedade é representada pelo poder”, destacando a natureza simbólica da relação entre sociedade e governo. Esse vínculo simbólico é fundamental, pois é através dele que os governantes podem atuar como mediadores da verdade transcendente, representando a totalidade da sociedade.

O conceito de representação, tal como desenvolvido por Voegelin, exige uma análise crítica que vá além das formas institucionais estabelecidas. Para Henriques,

A interpretação noética da realidade política tem outro alcance. Tem de procurar o subsistema político, em que decorre a ação humana, e tem de se colocar no interior da reflexão sobre a prática a fim de colher a origem do político para além das formas de poder (Henriques, 2010, p.282).

Essa abordagem amplia a compreensão da representação, considerando-a não apenas como uma formalidade jurídica, mas como um princípio existencial e simbólico que atravessa todas as esferas da vida política. A representação não é, portanto, apenas uma questão de poder ou autoridade, mas um reflexo das profundezas espirituais e culturais de uma sociedade. Henriques (2010) também sugere que a representação deve ser vista como um fenômeno que transcende as formas dogmáticas de poder, pois a verdadeira representação política se dá no âmbito de uma ordem mais ampla que não pode ser reduzida a um sistema rígido de regras e normas. As sociedades sempre manifestam uma ordem, resultado da submissão dos campos sociais variados a um campo predominante. A filosofia civil, ao procurar criar uma teoria da ordem, busca compreender as tensões internas que permeiam cada regime político, como bem nota Henriques. Não existe um modelo absoluto de regime transitório; cada regime histórico é único, com suas próprias aporias e tensões, e não pode ser idealizado ou reduzido a um modelo perfeito (Henriques, 2010, p.282).

Voegelin, em sua crítica ao idealismo político moderno, também observa que a tensão entre consciência e sociedade impede que qualquer regime político seja considerado absoluto ou imutável. O filósofo adverte contra a abordagem convencional que atribui aos regimes históricos uma dignidade que não lhes pertence, ao vê-los como expressões naturais ou inevitáveis de uma ordem política essencial. Essa crítica é fundamental para a compreensão do pensamento do autor, pois ele recusa qualquer tipo de redução ideológica ou dogmática da política, buscando, em

vez disso, uma reflexão mais profunda sobre as condições históricas e espirituais que fundamentam a representação política. Nesse sentido, a representação, em sua essência, não é apenas um reflexo das relações de poder ou das instituições formais. Ela é, antes, uma expressão simbólica da autointerpretação da sociedade, que se desenvolve em diálogo com as forças transcendentais que estruturam a vida coletiva. A política não pode ser reduzida a um simples jogo de interesses pragmáticos; ela deve, para Voegelin, ser vista como uma busca constante por uma ordem que transcenda o imediato e o utilitário, fundamentada em símbolos e princípios que conectam a sociedade à sua verdadeira natureza, que é espiritual e transcendental.

A crítica Voegeliniana à redução da representação à política institucional nos permite expandir nosso entendimento sobre o papel do poder em uma sociedade. Mesmo em regimes autoritários, como os da Venezuela, Cuba e China, onde as representações políticas estão longe de ser democráticas, o poder é reconhecido internacionalmente, e a representação política assume formas complexas, ainda que questionáveis. Isso nos leva à reflexão sobre a natureza da representação em sua forma existencial e simbólica, que vai além das instituições formais e entra nas esferas da consciência coletiva e das relações espirituais que sustentam a vida política. Em última análise, o estudo da representação, segundo Voegelin (1979), deve nos levar a uma compreensão mais profunda das forças espirituais e simbólicas que estruturam a política. A representação não é apenas uma questão de poder ou autoridade, mas de como as sociedades buscam expressar e articular suas verdades fundamentais, mediadas pelos símbolos que definem sua identidade. Como tal, ela exige uma abordagem que vá além das formas dogmáticas de poder e que reconheça a importância da autointerpretação da sociedade como um processo dinâmico e transcendente.

### **7.3 REPRESENTAÇÃO TRANSCENDENTE**

Até este ponto, discutimos os dois estratos iniciais da representação: o elementar e o existencial. No entanto, é importante destacar que não há um movimento hierárquico entre eles, mas um processo contínuo de participação do homem, que avança de um estado de sociedade não noética para uma sociedade noética. Este movimento pode ser descrito como um "progresso de consciência", ou seja, um avanço da compreensão do ser humano em relação ao seu lugar no cosmos.

Voegelin (2014) sublinha que, à medida que o homem busca significado e tenta encontrar um sentido para sua existência, ele responde a uma voz interna que clama por uma referência transcendental. Esse movimento começa com a participação no ordenamento elementar, avança para o existencial e culmina na busca pela representação transcendental, que preenche o ser e responde à necessidade de sentido, de acordo com a estrutura quaternária que regula a participação do homem no mistério do ser. A representação transcendental, possui uma característica essencialmente religiosa. Ela pertence àqueles que se envolvem de maneira genuína com a dimensão religiosa do ser humano. A transcendência não é algo disponível para todos, mas é acessível apenas àqueles que participam dela de maneira profunda, seja por meio de uma experiência de iluminação, conforme é compreendido dentro da linha Voegeliniana, ou por revelação, como defendem as tradições cristãs reformadas. Contudo, a representação transcendental não pode ser imposta de maneira arbitrária sobre a sociedade, pois ela diz respeito, fundamentalmente, à alma humana. Tentar estabelecer essa forma de representação de maneira forçada ou externa à experiência individual resultará em um desvio de sua verdadeira função, podendo até mesmo levar à destruição social.

O problema do uso indevido da representação transcendental é abordado de forma esclarecedora no último capítulo de *A Nova Ciência da Política*. Voegelin observa que, na Inglaterra, especialmente entre os puritanos, houve uma tentativa de impor a ordem pública a partir de uma interpretação radical da verdade transcendental. Os puritanos, movidos pelo fanatismo religioso, procuraram estabelecer essa verdade de ordem transcendente como a base para a organização da sociedade (1979). No entanto, isso levou a uma verdadeira crise, quase ao desmoronamento da sociedade inglesa, pois a tentativa de imposição dessa verdade gerou uma grande confusão, ao invés de promover a estabilidade desejada. Voegelin (1979, p.7), observa que, “a representação da verdade da alma no sentido cristão é função da igreja, e não da sociedade civil”. Isso significa que a verdade transcendental, enquanto uma verdade espiritual, não pode ser imposta diretamente na esfera pública, pois seu lugar é o interior da alma e não a ordem pública. A sociedade civil deve, assim, priorizar uma verdade de ordem cósmica, mais geral e estruturante, em vez de se submeter a verdades espirituais que pertencem ao campo da fé. Essa distinção entre a verdade de ordem cósmica e a verdade de ordem transcendente é crucial na obra de Voegelin. Ele argumenta que uma sociedade não

pode prosperar se tentar organizar sua vida pública em torno de uma verdade transcendental imposta, pois isso subverteria sua própria natureza e desestabilizaria as relações sociais. Em vez disso, uma sociedade deve buscar representar a verdade cósmica, que diz respeito à ordem natural do cosmos e à organização do poder. A verdade transcendental, por sua vez, pertence à esfera espiritual e não pode ser forçada sobre a coletividade. O filósofo grego Platão (1949), por exemplo, compreendia o *cosmion* como uma representação da ordem cósmica, um reflexo da harmonia universal que se manifesta no mundo material. A função dessa representação é ordenar a vida pública de acordo com a harmonia do cosmos, enquanto a representação transcendental se mantém no domínio privado da fé e da experiência espiritual individual.

A tentativa dos puritanos de transformar a representação transcendental em um instrumento de ordem pública é uma advertência sobre os perigos de misturar as esferas espiritual e política. Essa tentativa não só falhou em promover uma verdadeira ordem social, mas também resultou em sérios conflitos internos, pois a imposição de uma verdade transcendente não pode ser aceita de forma unânime, isso é confirmado pelo próprio texto sagrado, a Bíblia afirma que "a fé não é de todos"<sup>51</sup>. Isso ressalta o caráter profundamente pessoal da experiência transcendental, que não pode ser vivenciada de maneira coletiva ou institucionalizada sem que se perca sua essência. A crise gerada pelos puritanos também ilustra uma das principais lições da filosofia de Voegelin. Temos nela, a necessidade de distinguir claramente entre as diferentes formas de representação e compreender seus respectivos papéis na vida política. A representação transcendental, sendo ligada à alma e à fé, deve ser mantida dentro da esfera privada, enquanto a representação cósmica, ligada à ordem do ser e à natureza da política, deve orientar a sociedade em seus processos públicos e políticos (Voegelin, 1979). A tentativa de forçar a primeira sobre a segunda leva, como vimos, à destruição da ordem social e à desintegração da harmonia social.

O entendimento de Voegelin sobre a representação transcendental também dialoga com as ideias de outros filósofos, como Max Weber, que, ao analisar a relação entre religião e política, afirma que a religião não pode ser tratada como uma força política, pois a autoridade religiosa é de natureza diferente da autoridade política. A imposição de uma verdade religiosa no campo político, segundo Weber, leva ao

---

<sup>51</sup> BÍBLIA, 2 Tessalonicenses 3.2.

“carisma” de líderes religiosos que buscam submeter a ordem política a uma interpretação espiritual. Voegelin, de maneira similar, alerta para os riscos de tratar a verdade transcendental como um elemento político, uma vez que ela pertence à esfera pessoal da fé e não pode ser imposta coletivamente sem causar divisões e conflitos. Essa reflexão sobre a representação transcendental também nos remete ao conceito de "secularização" discutido por Habermas ((2017), que argumenta que a modernidade exige a separação entre a esfera religiosa e a política, justamente para evitar os perigos da imposição de uma verdade transcendental sobre a vida pública. Habermas destaca que, ao separar as esferas da religião e da política, a sociedade pode alcançar um consenso racional e pluralista, em que as diferentes visões de mundo possam coexistir sem o risco de destruição social.

Portanto, a lição que podemos extrair da análise Voegeliniana da representação transcendental é a necessidade de respeitar as fronteiras entre as esferas pública e privada, entre o político e o religioso. A representação transcendental, ligada à verdade espiritual e pessoal, não deve ser forçada sobre a sociedade, mas vivida no campo privado da fé e da experiência religiosa. Somente assim a sociedade poderá preservar sua ordem política e social, sem cair na tentação de transformar a religião em um instrumento de poder político.

#### **7.4 ORDEM E REPRESENTAÇÃO**

A representação, na filosofia de Voegelin, é o modo adequado para captar a ordem, que se manifesta em diversos planos da vida política. Em um primeiro nível, a representação atinge todos os indivíduos que integram a existência política de uma sociedade. Como Voegelin (2014, p.226) afirma, “a ordem da história surge da história da ordem”. O que isso implica? Quando observamos a história, vemos inúmeras sociedades buscando estabelecer-se ordenadamente, com o intuito de encontrar significado para a sua própria existência, seja por meios divinos ou humanos. Voegelin nos lembra que essa busca não pode ser vista como inútil ou fracassada, o texto diz:

As grandes sociedades, a começar pelas civilizações do antigo Oriente Próximo, criaram uma sequência de ordens inteligivelmente vinculadas entre si como avanços na direção de, ou afastamento de, uma simbolização adequada da verdade referente à ordem do ser de que a ordem da sociedade é parte. Isso não quer dizer que cada ordem sucessiva seja inequivocadamente marcada como progressiva ou regressiva com relação às precedentes. Pois novos discernimentos acerca da verdade da ordem podem

ser alcançados em alguns aspectos, ao mesmo tempo em que o próprio entusiasmo e a própria paixão do avanço lançam um manto de esquecimento sobre descobertas passadas. A amnésia com relação às realizações passadas é um dos mais importantes fenômenos sociais (Voegelin, 2014, p.38).

Ou seja, começando pelas civilizações do Antigo Oriente Próximo, criaram uma sequência de ordens inteligivelmente vinculadas, avançando, ou se afastando, na direção de uma simbolização adequada da verdade referente à ordem do ser de que a ordem da sociedade é parte. Entretanto, como Voegelin esclarece, isso não significa que cada ordem sucessiva seja necessariamente marcada como progressiva ou regressiva em relação às anteriores. Em alguns aspectos, novos discernimentos sobre a verdade da ordem podem ser alcançados, mas ao mesmo tempo, o entusiasmo pelo avanço pode obscurecer descobertas passadas, como se um “manto de esquecimento” recaísse sobre o conhecimento histórico. A amnésia em relação às realizações do passado é, assim, um dos fenômenos sociais mais importantes, e frequentemente subestimados. A visão Voegeliniana desafia as concepções modernas e idealistas da história. A história não pode ser entendida por um padrão fixo, como uma progressão linear ou como um ciclo fechado. Para Voegelin (2014, p.38), não há um "padrão simples e único de progressão ou ciclos percorrendo a história"; o processo histórico é inteligível apenas como um esforço contínuo em direção à ordem verdadeira. Essa estrutura inteligível não pode ser descoberta por meio de especulação ou pela imposição de um modelo preestabelecido. Em vez disso, é uma realidade que deve ser discernida retrospectivamente, em um fluxo de eventos que se estende indefinidamente do presente para o futuro. O conhecimento da totalidade da ordem do ser, conforme Voegelin, é um desafio profundamente filosófico. O homem não pode alcançar um conhecimento completo e absoluto da ordem do ser devido à identidade entre o conhecedor e o conhecido. A ignorância em relação ao núcleo decisivo da existência não é apenas desconcertante, mas perturbadora, porque dela emana a ansiedade existencial. Contudo, Voegelin (2014) enfatiza que essa ignorância essencial não é uma ignorância completa. O ser humano pode alcançar um conhecimento considerável sobre a ordem do ser, mas é apenas ao reconhecer a distinção entre o cognoscível e o incognoscível que ele começa a entender seu lugar no universo.

Essa busca do homem por significado no campo do ser não deve ser vista como uma luta sem propósito ou condenada à ansiedade. Ao contrário, ela pode ser

expressa por meio da criação de símbolos que tentam tornar inteligíveis as relações e tensões entre os diferentes termos do campo existencial. Voegelin, observa que, "seja o homem o que for, ele sabe que é uma parte do ser" (Voegelin, 2014, p.47). Esse "ser", o qual ele compartilha com o cosmos, envolve uma participação profunda na grande corrente do ser, que permeia toda a sua existência e a sua perspectiva do mundo. No que diz respeito à representação da ordem transcendental, Voegelin, é claro, ao afirmar que seu arcabouço conceitual se baseia na premissa de que a ordem política está completamente conectada a um "ato de participação na ordem universal do ser" (Voegelin, 2014, p.46). A estrutura do ser é experimentada e simbolizada como uma comunidade primordial do ser, que envolve a interação de Deus, homem, mundo e sociedade. O homem não é um mero espectador que observa essa comunidade, mas um ator ativo, engajado nela.

A participação do homem no Ser é de uma natureza que transcende qualquer tentativa de observação passiva. Voegelin (2014) explica que a "perspectiva da participação deve ser entendida na plenitude de sua qualidade perturbadora". O homem não é um espectador autossuficiente, que observa a ordem do ser e avalia o que vê a partir de uma posição confortável. Pelo contrário, o homem é um ator, que desempenha um papel no drama do ser, e sua participação não é apenas parcial. Ele está envolvido com a totalidade de sua existência, sem uma posição fora dessa existência a partir da qual o significado de sua vida possa ser completamente compreendido. Voegelin entende que aquilo que é cognoscível (compreensível) é somente parte do processo que se fez desenrolar no passado, é apenas na medida que se torna acessível a ação cognitiva que saltam do próprio processo.

O conhecimento do todo, entretanto, é impossibilitado pela identidade entre o conhecedor e o parceiro, e a ignorância com relação ao núcleo decisivo da existência é mais do que desconcertante: é profundamente perturbadora, porque das profundezas dessa ignorância básica jorra a ansiedade da existência. A ignorância básica, essencial, não é a ignorância completa. O homem pode alcançar um conhecimento considerável sobre a ordem do ser, e a distinção entre o cognoscível e o incognoscível não é a parte menos importante desse conhecimento. Essa conquista, no entanto, vem tardiamente no longo e contínuo processo de experiência e simbolização. (Voegelin, 2014, p.45)

Quando nos deparamos com a busca do homem, bem como sua preocupação por

significado de sua existência no campo do ser não permanece presa nas torturas da ansiedade, mas pode expressar-se na criação de símbolos que

se propõe a tornar inteligíveis as relações e as tensões entre os termos distinguíveis do campo (Voegelin, 2014, p.47)

O processo criativo inicial, os atos de simbolização são limitados, isso por conta da estonteante multiplicidade de fatos inexplorados, desconhecidos e de problemas não resolvidos. Independentemente do nível de participação “seja o homem o que for, ele sabe que é ú uma parte do ser. A grande corrente do ser, em que ele flui e que flui nele, é a mesma corrente a que pertence tudo aquilo que flutua até a sua perspectiva” (Voegelin, 2014). A representação da ordem transcendente é fundamental para a compreensão da ordem política e seu arcabouço conceitual, no qual sua visão da ordem da história se desenvolve, tem como fundamento o fato de que a ordem política está completamente conectada como um “ato de participação na ordem universal do ser” (Voegelin, 2014, p.35), assim, a estrutura e o alcance do ser são experimentados e simbolizados como Deus e seres humanos, mundo e sociedade que forma uma comunidade primordial do ser. O homem não é um mero espectador que observa a comunidade do ser, por isso, Voegelin os vê como autores e explica:

A perspectiva da participação deve ser entendida na plenitude de sua qualidade perturbadora. Não significa que o homem, localizado mais ou menos confortavelmente no cenário do ser, possa olhar ao redor e avaliar o que vê na medida em que o possa ver [Kant]. Essa metáfora ou variação comparáveis sobre o tema das limitações do conhecimento humano destruíram o caráter paradoxal da situação. Sugeririam um espectador autossuficiente, de posse de e com conhecimento de suas faculdades, no centro de um horizonte do ser, ainda que o horizonte fosse restrito. Mas o homem não é um espectador autossuficiente. Ele é um ator, desempenhando um papel no drama do ser e, pelo simples fato de sua existência, comprometido a desempenhá-lo sem saber qual é. A própria circunstância em que um homem se vê acidentalmente na condição de não ter plena certeza de qual é a peça e de como deve se conduzir para não a estragar já é desconcertante; mas com sorte e habilidade ele poderá livrar-se do embaraço e retornar à rotina menos desnorteante de sua vida. A participação do ser, entretanto, não é uma participação parcial do homem; ele se acha engajado com o todo de sua existência, pois a participação é a própria existência. Não há nenhuma posição fora da existência a partir da qual seu significado possa ser visto e um curso de ação possa ser traçado de acordo com um plano, nem há uma ilha bem-aventurada para a qual o homem possa se retirar a fim de recapturar seu eu. O papel da existência deve ser desempenhado na incerteza de seu significado, como uma aventura da decisão na linha entre a liberdade e a necessidade (Voegelin, 2014, p.44).

O conhecimento dos parceiros, surge apenas da participação com o todo e nunca por mera observação deste, exatamente por meio dessa experiência com o ser, a própria existência, que os símbolos são criados e a representação estabelecida. São por meio desses símbolos que a sociedade interpreta o significado de sua própria existência. Contudo, não são os símbolos permanentes na história, mas o próprio

homem em busca de sua humanidade e da ordem dela. Essa noção de participação não é uma metafísica do espectador, mas uma vivência do ser no interior da própria existência. Assim, "não há nenhuma posição fora da existência a partir da qual seu significado possa ser visto e um curso de ação possa ser traçado de acordo com um plano" (Voegelin, 2014, p.45). O homem está comprometido, pela própria existência, com a participação no drama cósmico. Sua condição de não saber qual é o papel que deve desempenhar e de não ter plena certeza sobre como deve agir é, de fato, uma das fontes de angústia existencial.

No entanto, a ação no mundo, embora envolva essa incerteza, também oferece a possibilidade de decisão e de liberdade dentro dos limites impostos pela necessidade. O conhecimento da totalidade da ordem, portanto, não surge da observação externa, mas da participação ativa e interna do homem no fluxo do ser. É a partir dessa experiência com o ser que os símbolos são criados e a representação se estabelece. A sociedade, ao criar e interpretar símbolos, busca compreender o significado de sua própria existência e o seu lugar no cosmos. Contudo, como Voegelin destaca, esses símbolos não são permanentes ou fixos na história. Eles são manifestações temporárias e contingentes da busca humana por significado, à medida que os homens tentam compreender a ordem do ser. Essa busca por símbolos de ordem também nos leva a compreender como, na modernidade, ideologias e representações distorcidas da ordem transcendente tentam se infiltrar na política. Essas ideologias, muitas vezes, são interpretações deformadas da ordem transcendental, resultantes da tentativa de dominar a sociedade. Voegelin observa que a modernidade, ao tentar reduzir a representação transcendental a visões imanentistas do ser, se desvia do caminho da verdadeira participação no ser. Esse processo de autointerpretação gnóstica coloca o homem no centro da ordem, como se ele fosse autossuficiente e capaz de moldar a realidade conforme sua própria vontade.

O gnosticismo moderno, como Voegelin enfatiza, é caracterizado pela "vontade de poder" (Voegelin, 2012, p.115) e pela busca de um programa imanentista de transformação do mundo, que nega a realidade transcendente e tenta criar um homem novo, como um super-homem capaz de dominar a natureza. Essa obsessão com a mudança e com a transformação radical do mundo leva a consequências desastrosas, pois ignora a estabilidade da ordem cósmica que é imperturbável pela vontade humana. Como Voegelin (2012, p.115) afirma, "a única realidade é a

realidade experimentada", e o homem não pode participar de realidades paralelas ou isoladas. A tentativa de destruir a representação transcendental e a ordem que ela implica é, portanto, uma das forças motrizes dos ataques revolucionários modernos. A representação transcendental foi atacada na modernidade porque os revolucionários sabiam que, ao destruir essa representação, poderiam dominar a sociedade e reconfigurar a ordem política à sua própria imagem. A luta contra a representação transcendente, portanto, foi uma tentativa de desintegrar a ordem primordial do ser e de estabelecer uma nova ordem imanente, onde o homem se tornaria o centro da realidade. Voegelin (2014, p.47) em OH5, conclui que, ao atacar a estrutura quaternária que une Deus, homem, mundo e sociedade, os modernistas buscavam dissolver a comunidade primordial do ser, que é a base de toda ordem política legítima.

### **7.5 Retorno à Metafísica**

Na análise de Voegelin, a restauração da ciência política deve ser entendida como um retorno à consciência de princípio (Voegelin, 1979, p. 7). Mas qual é esse princípio que foi perdido e deve ser resgatado? Ao longo da obra de Voegelin, torna-se claro que esse retorno não é meramente à filosofia em sua forma geral, mas a uma filosofia da religião. Esse movimento não é, de forma alguma, um capricho arbitrário, mas reflete um fenômeno universal e necessário, que transcende fronteiras culturais, nacionais e temporais. A crise não pode ser vista apenas como um fenômeno observável por um "observador externo". Ela não é restrita a um determinado povo ou estrato social, mas se manifesta em diversas esferas do conhecimento e da experiência humana, incluindo história, ciência política, medicina, ciências naturais, literatura e arte, sendo especialmente forte na religião e na teologia (Voegelin, 1979).

O que Voegelin destaca é que, nas várias tradições culturais e filosóficas, encontramos uma busca incessante por significado, um esforço coletivo para restaurar a ordem e compreender o lugar do homem dentro do cosmos. Em várias sociedades, essa busca é marcada por uma tentativa de retornar aos princípios metafísicos que estruturam a vida humana e sua relação com o divino. Nesse sentido, a crise não é apenas algo perceptível na superfície das sociedades modernas, mas algo que atinge a essência do ser humano, independentemente de sua cultura ou localização geográfica. Aqueles que se empenharam na abolição dos valores transcendentais e

na destruição da representação, negando a fé e as bases de uma cultura judaico-cristã, estavam buscando algo além da aparência das coisas. Eles tentaram penetrar as camadas externas da realidade, buscando um sentido nas profundezas da inconsciência, ou tentando desvendar a verdadeira essência da vida por meio de uma experiência interior. A crise gerada por esses movimentos radicais, como observa Voegelin (1979), não é apenas política ou social, mas espiritualmente corrosiva. Eles tentaram, de certa forma, eliminar a transcendência e a verdade divina que ordena a vida humana.

O apóstolo Paulo, no livro de Atos do Apóstolos, parece antever esse fenômeno, descrevendo aqueles que, “tateando, possam encontrar a Deus, pois Ele, de fato, não está longe de cada um de nós”<sup>52</sup>. O homem moderno, que negou ou ignorou Deus, está, paradoxalmente, em busca de algo que perdeu, algo que ele mesmo diminuiu e recusou reconhecer. Esse movimento de busca e negação, de queda e ascensão, é o que Voegelin descreve como uma tentativa falha de reconstruir a ordem transcendente por meios humanos. Esse retorno à essência perdida é um reflexo do desejo humano de reconectar-se com uma ordem maior que confere significado à vida e à existência. A resposta a essa crise, para Voegelin, reside em um retorno imediato à metafísica, mas não qualquer metafísica. Deve-se retornar à metafísica oferecida pelos antigos, como a de Platão e Agostinho, que compreendem que a verdade última não pode ser acessada somente pela razão humana natural, mas requer uma revelação de ordem superior, transcendente. Como salientou Lima Vaz quando afirmou:

Não será temerário afirmar que as sementes da ideia da transcendência, fadadas a brotar um dia em criações espirituais e intelectuais que iriam influir do modo mais profundo no curso da história, encontram-se disseminadas onde quer que a inquietação humana, já visível, por exemplo, na audácia das pinturas rupestres, venha a confrontar-se com os mistérios do mundo e da existência. Se atendermos à indicação semântica que está no núcleo metafórico do termo "transcendência", veremos que ela aponta na direção de um movimento de "subida" ou "ascensão" da mente. Essa imagem do caminho para o alto passa, por sua vez, a ocupar um lugar ilustre, desde que Platão a celebrizou no Banquete e na República<sup>53</sup>, no repertório metafórico da linguagem filosófica. Ora, tal "ascensão" é caracterizada como expressão de uma experiência espiritual original e inovadora na medida em que aparece orientada no sentido de uma transgressão das fronteiras do mundo ou buscando elevar-se acima do contorno mundano entendido como horizonte englobante das experiências imediatas do homem, arrastadas no perene fluir

---

<sup>52</sup> BÍBLIA, Atos do Apóstolos 17:27.

<sup>53</sup> Ver Platão, Baquete. a - 211c; República. VII, a - 517 d.

das coisas e envolvidas nas incertezas do viver-no-mundo ou nos enigmas do ver-o-mundo. (Vaz, 1992, p.449)

Esse é o ponto de convergência entre a filosofia e a religião. A metafísica, como prática filosófica, precisa estar ancorada em uma visão transcendente do ser, não como uma invenção pessoal, mas como um reflexo da ordem cósmica que governa todas as coisas.

Bavinck também aponta para a crescente demanda por uma nova religião, uma nova arte, uma nova ciência, e até um novo Deus, uma tendência universal que transcende as fronteiras nacionais (Bavinck, 2019, p.82). Para ele, as diversas tendências modernas — apesar de suas divergências — compartilham duas características comuns. A primeira é o princípio de autonomia, que se expressa tanto no anarquismo do pensamento quanto no “autosoterismo” da vontade. Isso significa que o homem moderno se vê como um ser independente e autossuficiente, que molda seu próprio caminho e busca sua própria satisfação, sem reconhecer a necessidade de uma ordem transcendental externa. A segunda característica comum dos movimentos modernos, conforme Bavinck (2019, p.82), é a busca incessante por um Deus supremo ou por um valor absoluto que dê sentido à vida. Embora a palavra “religião” seja frequentemente evitada, ela é substituída por termos como “cosmovisão” ou “ideologia”, mas, no fundo, esses movimentos estão em busca das mesmas respostas que a religião tradicional fornecia. A religião é tratada como uma invenção pessoal ou cultural, uma criação individual, mas ainda assim, está na raiz da busca por significado, seja na política, na arte ou na ciência. É nesse contexto que Voegelin vê a crise moderna como uma tentativa de substituir a metafísica e a teologia por um sistema de pensamento que (Voegelin, 1979), embora se apresente como ciência ou filosofia, é, na realidade, uma negação da transcendência. A filosofia moderna, de acordo com Voegelin, não pode se contentar com uma explicação científica da realidade ou ser reduzida a métodos arbitrários que buscam uma explicação meramente imanente do mundo. A filosofia deve reivindicar os ideais mais elevados da humanidade e buscar atender aos anseios mais profundos do ser humano, que só podem ser compreendidos dentro de uma estrutura metafísica.

Em sua crítica, ele aponta que, ao abandonar a metafísica e a teologia, a modernidade criou um vazio de significado, e esse vazio tem gerado os piores aspectos da política moderna. Para ele, as tentativas de eliminar a transcendência e reconfigurar o ser humano como um ser autossuficiente são a raiz dos problemas que

a sociedade moderna enfrenta. A filosofia não pode ser desvinculada da metafísica, pois é na participação no ser, na busca pelo transcendente, que a verdadeira ordem pode ser compreendida. Como Voegelin (2014, p.45) conclui, "não há revelação da força ordenadora divina na busca da verdade sem uma realidade divina além da manifestação de sua ordem no evento". A metafísica, então, não é apenas um campo acadêmico, mas uma chave para a compreensão da ordem política e da condição humana. Sem essa compreensão metafísica, a política e a sociedade se perdem em sua busca por significado, sendo consumidas por ideologias que tentam substituir a verdade transcendental por sistemas humanos de poder e controle. Dessa forma, o retorno à metafísica é não apenas uma necessidade acadêmica, mas uma exigência existencial para restaurar a ordem política e social. Ao recuperar a visão da ordem cósmica que integra o ser humano, a sociedade e o divino, Voegelin nos lembra que a verdadeira representação da ordem transcendente é a base para qualquer política que busque ser legítima e duradoura. Como ele afirma: "não há ordem, não efetivação de uma filosofia política sem metafísica" (Voegelin, 2014, p. 65).

## **7.6 A Dialética da Transcendência: Lima Vaz como Confirmação da Tese Voegeliniana**

A recepção e o diálogo com o pensamento de Eric Voegelin no Brasil encontram um de seus pontos mais altos e sofisticados na obra do filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002). A inserção de Lima Vaz neste ponto da argumentação, após a discussão sobre o Retorno à Metafísica no ponto anterior, serve como uma poderosa confirmação da tese central desta dissertação, demonstrando que a necessidade de restaurar a dimensão transcendental da política, proposta por Voegelin, ecoa e se aprofunda na filosofia brasileira. O ponto de convergência mais explícito reside na crítica compartilhada à imanentização do eschaton e à consequente crise espiritual da modernidade. Voegelin e Lima Vaz, cada um a partir de sua tradição filosófica (a episteme politike clássica e a metafísica do espírito, respectivamente), identificam a raiz da patologia política moderna na negação da transcendência.

Em seu influente artigo "Transcendência: Experiência Histórica e Interpretação Filosófico-Teológica" (1992), Lima Vaz assume a obra de Voegelin, especialmente *Ordem e História*, como inspiração para analisar o surgimento histórico

do problema da transcendência. O filósofo brasileiro adota a distinção voegeliniana das formas de irrupção da transcendência no tempo-eixo (Axial Age): a forma profética (Israel) e a forma noética (Grécia). Para Lima Vaz, a tradição cristã representa a síntese dessas duas formas, uma perspectiva que reforça a visão de Voegelin sobre o Cristianismo como o ponto de maior diferenciação da consciência noética e, portanto, o principal alvo das ideologias gnósticas.

A contribuição de Lima Vaz é crucial ao refinar a crítica à filosofia da história hegeliana, um dos principais alvos de Voegelin. Lima Vaz se distancia radicalmente de Hegel justamente na concepção da dialética fundamental entre finito e infinito<sup>3</sup>. Enquanto Hegel é visto como o ápice da imanentização, onde o Espírito Absoluto se realiza plenamente na história e no Estado, Lima Vaz insiste na irreduzível transcendência do Absoluto. Para ele, a relação de transcendência é uma relação não-recíproca per excessum (por excesso de ser) por parte do Absoluto, em contraste com a não-reciprocidade per defectum (por deficiência de ser) do mundo (Vaz, 1992).

A relação de transcendência é, pois, no seu sentido mais estrito, a relação do sujeito com o ser. Como tal, ela faz emergir necessariamente no horizonte intencional do sujeito a figura do Absoluto que passa então a reivindicar propriamente o predicado da transcendência, pois só ao Absoluto cabe verificar a dialética da identidade na diferença que suprassume, como acima vimos, a oposição entre interioridade e exterioridade. (Vaz, 1992, p.443)

Essa ênfase na dialética da identidade na diferença — onde o transcendente está "além" do espírito finito, mas se mostra imanente (in-manens) ao espírito que o pensa, sendo esse, o cerne da sua metafísica do espírito. Ela oferece um arcabouço filosófico robusto que sustenta a tese voegeliniana da Representação Transcendental. Neste ponto, a filosofia de Lima Vaz oferece uma garantia ontológica crucial. Ao postular a relação de transcendência como "não-recíproca per excessum" (Vaz, 1992), ele assegura que o Absoluto, embora presente na imanência, jamais pode ser absorvido ou exaurido por ela. Essa irreduzibilidade do Transcendente, que impede qualquer tentativa de sua completa imanentização, funciona como um princípio metafísico que resguarda a ordem política de se tornar totalitária, pois nega à sociedade ou ao Estado a capacidade de se autoproclamar o Absoluto. A ordem política só pode ser legítima se for capaz de representar o cosmion (a ordem cósmica) sem tentar absorver o Absoluto para dentro de si, ou seja, sem cair na tentação gnóstica de transformar a ordem política em uma "época absoluta".

Portanto, o diálogo com Lima Vaz não é apenas uma nota de rodapé sobre a recepção de Voegelin, mas uma validação filosófica da necessidade de uma metafísica do espírito para combater as patologias da consciência. A filosofia de Lima Vaz, ao reafirmar a superabundância ontológica do sujeito e a irreduzível transcendência do Ser, fornece a base conceitual para que a Representação Transcendental de Voegelin seja compreendida não como um mero conceito político, mas como uma exigência ontológica para a sanidade da ordem social e individual. A sua obra, assim, atesta a urgência e a validade do projeto voegeliniano de restauração da ciência política a partir da experiência da realidade.

### **7.7 Considerações Finais sobre o Capítulo.**

Ao longo deste capítulo, exploramos o conceito de representação na obra de Eric Voegelin, desvelando sua centralidade para a compreensão da ordem social e política. Ficou evidente que a sociedade, para Voegelin, é uma autointerpretação da verdade, intrinsecamente ligada a um elemento religioso que impulsiona a busca humana por significado e ordenação no cosmos. A representação, portanto, não é um mero artifício político, mas o próprio meio pelo qual a sociedade organiza sua existência e dá sentido à sua história, conforme a afirmação de Voegelin (1979, p.63) de que "as sociedades políticas como representantes da verdade são, portanto, um fato real da história". Discutimos a estrutura tricotômica da representação – elementar, existencial e transcendental – como estratos interligados que expressam a complexa relação entre o homem e a verdade. A representação elementar, baseada na organização familiar e no senso comum, serve como alicerce para a representação existencial, que lida com as necessidades materiais e a sobrevivência do corpo social. A representação transcendental, por sua vez, foi identificada como a dimensão mais profunda, de caráter religioso, onde a verdade se manifesta através de símbolos, acessível àqueles que se engajam genuinamente com o transcendente.

Uma crítica fundamental de Voegelin à modernidade reside na redução da representação a um papel meramente formal e institucional. Essa restrição, como apontado, gera um "vácuo de significado" (Henriques, 2010, p.281), que pode ser preenchido por ideologias totalizantes e líderes que manipulam a representação para fins pragmáticos, desviando a sociedade de seus propósitos mais elevados. A verdadeira representação, segundo Voegelin, transcende as formalidades, refletindo

a dinâmica profunda das relações humanas e a autointerpretação das sociedades, onde "a sociedade é representada pelo poder" (Voegelin, 1979, p.63) em um sentido simbólico. As questões relevantes que emergem desta análise são cruciais para a reflexão contemporânea. Como as sociedades podem resistir à tentação de reduzir a representação a meras formalidades institucionais, e como podem cultivar uma compreensão mais profunda e abrangente desse conceito? De que forma é possível preencher o "vácuo de significado" na política moderna, promovendo uma representação que integre as dimensões elementar, existencial e, sobretudo, transcendental? E, finalmente, como podemos garantir que a política seja uma busca constante por uma ordem que transcenda o imediato e o utilitário, fundamentada em símbolos e princípios que conectam a sociedade à sua verdadeira natureza espiritual e transcendental, evitando os perigos das ideologias totalitárias e da instrumentalização do poder? Estas indagações sublinham a perene relevância do conceito de representação voegeliniano para a compreensão e aprimoramento da vida política e social.

## 8 CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação, busquei apresentar de forma sintética os problemas gerados pela modernidade e os esforços empreendidos pelas políticas públicas para sanar a crise, que, paradoxalmente, muitas vezes representam nada mais do que o sintoma da crise. O que se observa, em grande parte, são tentativas de remediar os efeitos de uma doença sem nunca abordar a causa primordial. O único caminho possível para a superação dessa crise, como apresentado por Voegelin, é através da restauração da filosofia clássica e judaico-cristã, que busca restaurar a ordem que foi pervertida pela modernidade.

Para Voegelin, essa restauração não é simplesmente uma tentativa de reconquistar uma tradição perdida ou de reverter a história, como se fosse uma nostalgia por um passado idealizado. Não se trata de um retorno romântico aos tempos antigos, mas de uma necessidade existencial profunda que ultrapassa as barreiras do tempo e do espaço. Essa restauração, como enfatiza Voegelin, é uma resposta ao ataque gnóstico à realidade social, que busca reorientar o homem por meio de ideais utópicos distantes de qualquer ordem verdadeira. A modernidade, ao reduzir a filosofia a um exercício técnico e desprovido de profundidade metafísica, tem gerado um vazio existencial, onde o homem busca significado sem ser capaz de encontrar algo que preencha seu anseio por verdade e ordem. Em tempos de inverdades e distorções, Voegelin se coloca como uma voz de resistência, iluminando um caminho de volta à verdade. A restauração da ciência política, conforme Voegelin afirma:

É uma renovação perspicaz e altamente original do espírito de filosofar que retoma de onde os pensadores antigos e medievais pararam e persegue os problemas mais importantes de verdade e realidade, em colaboração com as melhores mentes da ciência moderna e contemporânea (Voegelin, 2019, p.50).

Esta é a verdadeira revolução que Voegelin propõe. Não uma revolução no sentido moderno de mudança radical e destruição das instituições estabelecidas, mas uma revolução do espírito, que reconcilia o homem com sua essência divina e com a ordem transcendental que dá sentido à sua existência. Ao afirmar que Voegelin não pode ser reduzido a um rótulo simplista de tradicionalista ou sentimentalista, é importante reconhecer sua abordagem filosófica profundamente original. Ele é um filósofo que

respeita profundamente o rastro de símbolos que articulam a experiência humana ao longo dos milênios, e sua filosofia se move dentro desse fundamento solidamente empírico, mas filosofando de uma nova maneira, em um novo estágio (Voegelin, 2019). Esse respeito pela continuidade da experiência humana e pelo simbolismo como uma forma de compreensão do mundo é uma das bases de sua crítica à modernidade e ao reducionismo ideológico. Em sua análise, Sandoz (2010, p.268) destaca a “Revolução Voegelianiana” como uma transformação profunda do pensamento, que visa limpar as estruturas intelectuais que dominam a modernidade. Ele critica, de forma incisiva, os sistemas ideológicos que, ao buscar a verdade absoluta, distorcem a realidade e obscurecem a busca genuína pela verdade. Os sistemas modernos, como o marxismo, o positivismo, e o freudianismo, criaram o que Voegelin (2019) chama de “dogmatomaquia”, uma guerra dogmática de respostas fixas que tentam monopolizar a verdade. No entanto, como observa Sandoz, essa tentativa de fixação do conhecimento resulta na destruição da vida do espírito e da razão, tornando a busca pela verdade uma tarefa quase impossível em um clima de pensamento fechado e autoritário.

É preciso destacar que, no cerne da filosofia política de Voegelin, encontra-se sua filosofia antropológica, que se fundamenta na consciência humana. Para Voegelin (2014, p.431), “os problemas da ordem humana na sociedade e na história se originam na ordem da consciência”. Ele vê a consciência como o centro da existência humana, e é a partir dela que a ordem concreta da vida na sociedade e na história se irradia. A filosofia da consciência, para Voegelin, não é apenas um estudo teórico da mente humana, mas o ponto de partida para a compreensão da realidade política e social. A crise que vivemos hoje, em muitos aspectos, é uma crise espiritual, e sua raiz está na desordem da consciência, que perde sua conexão com o transcendente e com os princípios que fundamentam a ordem cósmica. Como Voegelin destaca, a ciência política envolve “o constante intercâmbio entre investigações de fenômenos concretos de ordem e análises da consciência que tornam a ordem humana na sociedade e na história inteligível” (Voegelin, 2014, p.434). Em outras palavras, a verdadeira política deve buscar compreender a realidade da existência humana e da ordem cósmica, reconhecendo que, para restaurar a ordem social, é necessário também restaurar a ordem interior da consciência. Dessa forma, o remédio contra a desordem do tempo é, como Voegelin afirma, “a própria investigação filosófica” (Voegelin, 2014, p.434). A filosofia, mais do

que uma ciência ou um conjunto de teorias, é uma prática de reflexão que busca a verdade e a restauração da ordem. Essa investigação filosófica não é um esforço meramente intelectual, mas uma forma de existência que visa reconectar o homem com a realidade transcendental e com a ordem divina. Em um mundo dominado pela busca incessante por poder e controle, a filosofia deve agir como uma força contrária, resistindo à distorção da realidade e defendendo a busca pela verdade.

Em um de seus últimos escritos, Voegelin (2014 p.31) faz uma observação importante sobre a ideologia, afirmando que “a ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o homem”. Ela representa a violação da ordem divina, e é a raiz da crise que enfrentamos. A ideologia, em sua busca pelo domínio absoluto, tenta apagar a transcendência e a ordem cósmica, colocando o homem no centro da criação e transformando-o em um ser autossuficiente. Nesse contexto, o retorno à metafísica não é apenas desejável, mas essencial. A metafísica nos conecta ao Ser divino e à ordem universal, e é através dela que podemos restaurar a verdadeira política e a ordem social. A filosofia, então, deve ser vista como “o amor ao ser por meio do amor ao Ser divino como a fonte de sua ordem” (Voegelin, 2014, p.31). Essa visão nos leva à conclusão de que a verdadeira política não pode ser separada da metafísica, pois é a metafísica que nos dá o fundamento para compreender a ordem transcendente que deve guiar a vida humana. A filosofia, como prática de existência, deve ser uma forma de busca pela verdade, pela restauração da ordem e pela reconexão do homem com a transcendência.

A crise que vivemos hoje não é apenas política ou social; ela é, acima de tudo, espiritual. E o único caminho para a restauração dessa ordem é o retorno à filosofia, ao amor ao Ser divino, que é a fonte de toda ordem. Somente por meio desse retorno podemos esperar que a humanidade se reconecte com os princípios transcendentais que fundamentam a verdadeira ordem e a verdadeira justiça. Como Voegelin nos ensina, a busca pela verdade não é apenas uma tarefa intelectual, mas uma jornada espiritual que nos leva de volta à nossa essência e à nossa conexão com o cosmos. Em última análise, a verdadeira restauração política e social só será possível quando o homem recuperar sua relação com a ordem transcendente. Esse é o caminho para a cura da crise moderna. O retorno à metafísica, ao amor ao Ser divino, é o único caminho que pode nos guiar para a verdadeira paz e harmonia, para a verdadeira ordem. No entanto, para que esta restauração se concretize, é imperativo que o diagnóstico de Voegelin seja levado às suas últimas e mais incisivas

consequências. A mera constatação da crise não basta; é necessário expor a patologia em sua profundidade e confrontar a inadequação crítica das respostas políticas que se limitam ao superficial. A crise da modernidade, como esta dissertação demonstrou, não é um acidente, mas um ato deliberado de apostasia da realidade. É neste ponto de inflexão – onde a busca pela ordem se choca com a preferência ideológica pela desordem – que se torna crucial aprofundar o entendimento da Representação em seus estratos mais elevados, confrontando a política contemporânea com o imperativo ontológico da Representação Transcendental.

### O Diagnóstico Ácido da Crise: A Patologia da Fuga da Realidade

A presente dissertação, ao perscrutar a intrincada relação entre Realidade, Experiência, Símbolo e Representação na filosofia política de Eric Voegelin, culmina em um diagnóstico que transcende a mera crítica sociológica ou política: a modernidade não padece de um erro de cálculo ou de uma falha estrutural; ela se encontra em um estado de patologia existencial e fraude intelectual autoimposta. A crise que se manifesta na desordem política e social é, fundamentalmente, uma crise da alma, um ato deliberado de apostasia da realidade em favor de uma realidade puramente ideológica. Voegelin (1979) expõe a gênese dessa patologia ao identificar o Gnosticismo e o Positivismo como as duas faces de uma mesma moeda de desintegração espiritual. O Gnosticismo, com sua promessa de salvação intramundana e sua arrogância de possuir um conhecimento esotérico capaz de transcender a imperfeição da existência (Voegelin, 2012), não é uma relíquia histórica, mas o motor espiritual das ideologias totalitárias e progressistas contemporâneas. Ele opera pela impostura intelectual, substituindo a tensão da existência no metaxy, o "Entremeio" entre o divino e o humano, por um sistema fechado e autorreferente. O Positivismo, por sua vez, complementa essa fuga ao reduzir a episteme política, a ciência política clássica da boa ordem, a um tecnicismo vazio, negando a realidade da experiência transcendente e limitando o conhecimento ao que é empiricamente verificável.

O resultado dessa dupla negação é a destruição da linguagem política autêntica. A sociedade moderna, ao abraçar o gnosticismo e o positivismo, perde a capacidade de simbolizar sua própria verdade como um cosmion – um microcosmo ordenado que reflete a ordem cósmica. A questão central, portanto, não é meramente

como restaurar a ordem, mas porque a sociedade contemporânea insiste em sua própria desordem, preferindo a confortável ilusão gnóstica à dura e complexa realidade. A modernidade, em seu cerne, é um projeto de fuga da responsabilidade existencial, onde a desordem é a regra, e a busca pela ordem é vista como uma ameaça à autonomia ideológica.

### A Inadequação Crítica da Representação Elementar e Existencial

A análise voegeliniana do conceito de Representação (elementar, existencial e transcendental) (Voegelin, 1979) revela a profunda inadequação da política contemporânea em seu papel primário. Ao se restringir quase que exclusivamente à Representação Elementar (constitucional, formal, procedimental) e à Representação Existencial (gestão de necessidades materiais, sobrevivência do corpo social), a política moderna falha em seu dever mais fundamental: representar a Verdade da sociedade. A Representação Elementar, embora necessária para a organização básica do poder e da lei, degenera-se em um formalismo estéril quando desvinculada de seu fundamento existencial e transcendental. O foco excessivo nas regras do jogo – eleições, constituições, burocracia – torna-se um véu que oculta a ausência de substância moral e espiritual. A política se transforma em um tecnicismo vazio, onde a legitimidade é reduzida à legalidade, e a discussão sobre o *telos*<sup>54</sup> (o propósito final) da comunidade é substituída pela eficiência administrativa.

De forma igualmente crítica, a Representação Existencial, que se ocupa da sobrevivência e do bem-estar do corpo social, é frequentemente sequestrada pela ideologia. O Estado moderno, ao prometer a satisfação plena das necessidades materiais e a erradicação do sofrimento (um objetivo inerentemente gnóstico), transforma a política em mera gestão de interesses e distribuição de recursos. Essa mediocridade moral da classe política, que se satisfaz com a manutenção do status quo e a administração do efêmero, é a antítese da liderança filosófica. O líder que se

---

<sup>54</sup> O *Telos* (τέλος) é um conceito central na filosofia grega, particularmente na obra de Aristóteles, significando o fim último ou propósito intrínseco de algo. Derivado da palavra grega que significa "fim" ou "objetivo", o *telos* está relacionado à ideia de que todos os seres e fenômenos têm uma finalidade ou um propósito natural, que é a sua realização plena. Para Aristóteles, o *telos* é o ponto culminante de todo processo ou ação, sendo essencial para compreender a causa final das coisas. No contexto humano, o *telos* está ligado ao conceito de eudaimonia, ou "felicidade", que representa a realização do potencial humano e o viver de acordo com a virtude. A busca pelo *telos* implica em um movimento em direção à perfeição ou à realização do propósito existencial, sendo fundamental tanto na ética quanto na metafísica aristotélica.

contenta em ser apenas um "representante elementar" ou um "gestor existencial" demonstra uma profunda covardia intelectual, pois se recusa a confrontar a sociedade com a questão da Ordem Autêntica (Voegelin, 1979). O problema, portanto, não é a ausência de representação, mas a representação truncada, que deliberadamente ignora a dimensão vertical da existência.

### A Representação Transcendental: O Imperativo da Ordem

A única via de escape para essa crise da representação é a restauração da Representação Transcendental. Esta dimensão não é um luxo metafísico, mas o imperativo ontológico sem o qual a sociedade se desintegra em um agregado de indivíduos atomizados e ideologicamente manipulados. A representação autêntica, na visão de Voegelin (2014, p.50), é o processo pelo qual a sociedade se auto interpreta como um drama cósmico, conectando a experiência humana no metaxy à Ordem Eterna. A Representação Transcendental exige que a sociedade reconheça sua origem e seu destino em uma realidade que a transcende. O símbolo autêntico – seja o Logos cristão, a *Philia* platônica ou a *Dike*<sup>55</sup> grega – atua como a ponte entre o imanente e o transcendente, permitindo que a comunidade política se configure como um campo de participação na Ordem cósmica. O fracasso em manter essa tensão simbólica é a apostasia política que leva à proliferação de símbolos vicários às ideologias, que são substitutos falsificados e perigosos da verdade.

Aprimorando as questões levantadas no texto, a dissertação demonstra que a recuperação da capacidade de simbolização autêntica é o desafio intelectual e espiritual do nosso tempo. Em um mundo dominado pela linguagem política corrompida e pelo engano ideológico, a filosofia de Voegelin oferece a clareza intelectual para distinguir o símbolo genuíno que aponta para a realidade do pseudossímbolo que a encobre. A representação, em sua plenitude transcendental, é a estrutura de consciência que permite ao homem e à sociedade viverem na verdade, resistindo à tentação gnóstica de criar um paraíso na Terra.

---

<sup>55</sup> A *Díke* (Δίκη) na mitologia grega é a personificação da justiça, particularmente da justiça moral e social que rege as relações humanas e a ordem cósmica. Filha de Zeus e Têmis, ela simboliza a harmonia e o equilíbrio nas interações humanas, sendo um princípio ético central na filosofia de Platão e Aristóteles. Em Platão, *Díke* é uma virtude que mantém a ordem e a justiça na alma e na cidade, enquanto para Aristóteles, representa a equidade e a distribuição justa, essencial para o bem comum. A ausência de *Díke* na Terra, como retratada na mitologia, denota a desordem e a corrupção moral, alertando para as consequências da injustiça na sociedade e no cosmos.

## Anamnese e a Responsabilidade Intelectual: O Problema e a Solução

A solução proposta por Voegelin não é um programa político, mas uma revolução da consciência centrada na Anamnese – o ato de "relembrar" a experiência da Ordem. O problema fundamental da modernidade é a amnésia existencial, a perda da memória da participação na realidade transcendente. A Anamnese é o antídoto filosófico e espiritual, o caminho para a restauração da alma individual e, conseqüentemente, da ordem social. A Educação Filosófica e Espiritual emerge, assim, como a única "solução" voegeliniana, não no sentido de uma técnica de engenharia social, mas de um chamado à responsabilidade intelectual (Voegelin, 2009). O acadêmico e o cidadão têm o dever moral de rejeitar a linguagem política corrompida e o engano ideológico. A neutralidade científica ou a indiferença política são, para Voegelin (2009), formas de cumplicidade com a desordem. A verdadeira ciência política é, por definição, normativa, pois seu objeto é a Ordem, e seu método é a participação consciente na realidade.

O tom ácido desta conclusão se justifica pela urgência do diagnóstico. A modernidade, ao se vangloriar de sua autonomia e progresso, está, na verdade, regredindo a formas de desordem arcaicas, disfarçadas em roupagens científicas e tecnológicas. A obra de Voegelin é um espelho implacável que expõe a fuga da realidade e a infantilidade intelectual daqueles que preferem a fantasia ideológica à disciplina da verdade. A solução, portanto, é a coragem de ser real, de viver na tensão do metaxy e de reconhecer que a ordem política é um reflexo da ordem da alma.

## Síntese Final e Perspectivas para a Pesquisa

Esta dissertação reafirma que a filosofia política de Eric Voegelin oferece as ferramentas conceituais mais robustas para a compreensão da crise de representação na modernidade. A tese central – de que a Representação só é autêntica quando enraizada na Experiência da Realidade transcendente, mediada pelo Símbolo – é confirmada e aprofundada. Voegelin não oferece um conforto, mas uma tarefa. Sua obra não é um manual de política, mas um tratado sobre a consciência. O legado desta pesquisa reside na insistência de que a ciência política deve ser, antes de tudo, uma ciência da alma e uma filosofia da história que busca discernir a presença da Ordem em meio ao caos. Como perspectivas para futuras

pesquisas, sugere-se a aplicação da análise voegeliniana aos fenômenos mais recentes da desordem contemporânea. O neototalitarismo digital, a polarização ideológica impulsionada pelas redes sociais como novas formas de gnosticismo de massa e a crise da verdade na era da pós-verdade são campos férteis para a aplicação do método voegeliniano da Anamnese. A luta pela ordem, como Voegelin nos ensina, é uma luta perene pela clareza intelectual e pela coragem existencial de viver na Verdade.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 4. ed. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **A Cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012. v. 1.
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. **Pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. **Sociedade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BOBBIO, Norberto. **As Ideologias e o poder em Crise**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.
- BAVINCK, Herman. **A Filosofia da Revelação**. Brasília: Editora Monergismo, 2019.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Almeida século 21**. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- CARVALHO, Olavo. **Maquiavel ou a Confusão Demoníaca**. Campinas: Vide Editorial, 2020.
- CLETO, Marcelo de Souza. **A ordem da participação: Eric Voegelin e a ontologia do ser finito**. 2015. 320 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.
- COOPER, Barry. **Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science**. Columbia: University of Missouri Press, 1999.
- DURKHEIM, Émile. **Fato Social e Divisão do Trabalho**. São Paulo: Ática, 2011
- ECCEL, Daiane. **Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários**. Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v. 18, n. 2, p. 40–57, 2015.
- FEDERICI, P. Michael. **Eric Voegelin: A restauração da ordem**. São Paulo: É Realização, 2011.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. São Paulo: Vozes, 2017.
- GASSET, Y Ortega, José. **A rebelião das massas**. Tradução de Carlos Portinho. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: A formação do homem grego**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- HADOT, P. **O pensamento antigo como prática de sabedoria**. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

HENRIQUES, Mendo Castro. **A Filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realização, 2010.

HENRIQUES, Mendo Castro. **Filosofia Política em Eric Voegelin: dos Megalitos à Era Espacial**. São Paulo: É Realização, 2009.

HOPPE, Hans-Hermann. **Democracia, o Deus que falhou**. São Paulo: Instituto von Mises Brasil, 2014.

LAVELLE, Louis. **Presença Total e Ensaio Reunidos**. São Paulo: É Realização, 2017.

LEWIS, Clive Staples. **A Abolição do Homem**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KUYPER, Abraham. **Em Toda Extensão do Cosmos**. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2017.

MARX, Karl. **O Capital Crítica da Economia Política**. Tradução de Reginaldo Sant'Ana. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014.

MISES, Ludwig Von. **Marxismo Desmascarado**. São Paulo: Vide Editorial, 2015.

MISES, Ludwig Von. **As Seis Lições**. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2009.

PLATÃO. **A República**. 3. ed. Lisboa: FCG, 1949.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990.

ROPS, Daniel. **A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires**. São Paulo: Quadrante, 2014.

SANDOZ, Ellis. **A Revolução Voegeliana, uma introdução biográfica**. São Paulo: É Realizações, 2010.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia da Crise**. São Paulo: É Realizações, 2017.

SCRUTON, Roger. **A Alma do Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2014.

SCRUTON, Roger. **Uma Filosofia Política**. São Paulo: É Realizações, 2006.

SCRUTON, Roger. **A Cultura Importa**. São Paulo: LVM Editora, 2024.

STRAUSS, Leo e VOEGELIN, Eric. **Fé e Filosofia Política: A correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin 1934-1964**. São Paulo: É Realizações, 2017.

STRAUSS, Leo. **Liberalism: Ancient and Modern**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

STRAUSS, Leo. **Introdução à Filosofia Política: Dez Ensaio**s. São Paulo: É Realizações, 2016.

VAZ, Henrique C. Lima. **Antropologia Filosófica I**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

VAZ, Henrique C. Lima. **Transcendência**: Experiência Histórica e Interpretação Filosófica-Teológica. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1992.

VOEGELIN, ERIC. **A Nova Ciência da Política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

VOEGELIN, ERIC. **The New Science of Politics**: An Introduction. Chicago-EUA: Editora University of Chicago Press, 2014.

VOEGELIN, ERIC. **Anamnese**: da teoria da história e da política. São Paulo: É Realização, 2009.

VOEGELIN, ERIC. **Ensaio**s Publicados 1966-1985. São Paulo: É Realização, 2019.

VOEGELIN, ERIC. **Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo**: história das ideias políticas. São Paulo: É Realização, 2012.

VOEGELIN, ERIC. **Ordem e História**: Israel e a Revelação. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. v.1.

VOEGELIN, ERIC. **Ordem e História**: Em Busca da Ordem. São Paulo: Edições Loyola, 2014. v. 5.

VOEGELIN, ERIC. **Reflexões Autobiográficas**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. v. 5

VOEGELIN, ERIC. **Science, Politics and Gnosticism**. Louisiana: Gateway Editions, 2012.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Sérgio Nogueira. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2010.