

# A ideologia como imanentização do *eschaton*: um estudo introdutório da perspectiva de Eric Voegelin

Carlos Flavio Teixeira\*  
Marcelo Souza Fransoze\*\*

## Resumo

Existem diversas possibilidades de definição de ideologia, notadas nos âmbitos filosófico, político ou sociológico. Este breve estudo busca apresentar a definição de ideologia proposta por Eric Voegelin e evidenciar como o autor identifica as ideologias políticas modernas com uma imanentização do *eschaton* cristão. Adotando o método de revisão bibliográfica, recapitula alguns autores que formularam o conceito de ideologia, analisa as abordagens críticas em relação a ideologia, e apresenta o conceito formulado por Voegelin. Em seguida expõe o conceito de transcendência presente na escatologia cristã e finaliza apontando como se excluiu o elemento transcendente, assim criando uma escatologia secular.

**Palavras-chave:** Eric Voegelin; Ideologia; Eschaton; Imanentização; Perspectivas.

## Ideology as immanentization of the *eschaton*: an introductory study from Eric Voegelin's perspective.

## Abstract

There are several possibilities of definition of ideology, whether at the philosophical, political or sociological level. This brief study seeks to present the definition of ideology proposed by Eric Voegelin and to show how the author identifies modern political ideologies with an immanentization of the Christian eschaton. Adopting the method of bibliographic review, it recapitulates some authors who formulated the concept of ideology, analyzes the critical approaches in relation to ideology, and presents the concept formulated by Voegelin. Then it exposes the concept of transcendence present in Christian eschatology and end by pointing out how the transcendent element was excluded, thus creating a secular eschatology.

**Keywords:** Eric Voegelin; Ideology; Eschaton; Immanentization; Perspectives.

---

\* Pós-Doutorado em Teologia Bíblico-Sistemática na Andrews University (EUA), Pós-Doutorado em Teologia Bíblico-Sistemática pela Escola Superior de Teologia (EST). Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Docente e pesquisador no SALT - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia sediado no UNASP - Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: carlosflavioteixeira@gmail.com.

\*\* Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP).

## **La ideología como inmanentización del *eschaton*: un estudio introductorio desde la perspectiva de Eric Voegelin.**

### **Resumen**

Hay varias posibilidades para definir la ideología, señaladas en las esferas filosófica, política o sociológica. Este breve estudio busca presentar la definición de ideología propuesta por Eric Voegelin y mostrar cómo el autor identifica las ideologías políticas modernas con una inmanentización del *eschaton* cristiano. Adoptando el método de revisión bibliográfica, recapitula algunos autores que formularon el concepto de ideología, analiza enfoques críticos en relación con la ideología y presenta el concepto formulado por Voegelin. Luego expone el concepto de trascendencia presente en la escatología cristiana y finaliza señalando cómo se excluyó el elemento trascendente, creando así una escatología secular.

**Palabras-clave:** Eric Voegelin; Ideología; Eschaton; Inmanentización; Perspectivas.

### **1. Introdução**

O termo ideologia é popularmente usado como sinônimo de qualquer doutrina, pensamento ou cosmovisão, quer sejam políticas, religiosas ou filosóficas. Nessa perspectiva, todas as pessoas são ideólogas ou aderentes a alguma ideologia. Quando assim generalizado, o termo causa confusão no debate público, pois sugere uma equivalência a fenômenos que em si mesmo são heterogêneos; se todo e qualquer pensamento é ideológico, então todas as ideias estão niveladas e qualquer critério para se avaliar sua coerência se torna irrelevante.

Entretanto alguns autores buscam definir o termo com mais especificidade. Essa tentativa deu origem a duas concepções gerais de ideologia: uma que argumenta em favor de sua neutralidade (por isso não a crítica) e outra que a considera negativamente (e por isso a crítica). Dentre os que são críticos às ideologias, há alguns autores que classificam como ideológicos apenas os sistemas de pensamento – e seus argumentos – que possuem um projeto de alcançar o paraíso terrestre com a tentativa imanente de mudar a própria constituição do ser para alcançar o estágio final da história. Para isso, a política é as vezes apresentada como um dos meios de se alcançar a salvação.

Assim compreendidas, as ideologias se apresentam como o caminho oposto à religião cristã, já que essa última espera em um Deus transcendente o fim da história com o reinado escatológico de Jesus Cristo. Abordando o tema nessa linha de pensamento, o filósofo Eric Voegelin analisou o fenômeno

ideológico moderno, em seu contexto, e propôs que as ideologias consistem em uma rebelião contra Deus e contra a realidade, pois têm como ambição final a imanentização do *eschaton*. Tais ideologias ambicionam o lugar de Deus ao pretender antecipar o paraíso cristão para o presente, ao mesmo tempo que se mostram indiferentes a algumas realidades e suas contingências hoje existentes.

No objetivo de contribuir para uma melhor compreensão da perspectiva de Voegelin quanto ao tema, o presente estudo apresentará o desenvolvimento teórico de alguns autores que são críticos às ideologias, destacando nesse contexto alguns pontos da leitura voegelianiana da história. Com isso se buscará sinalizar como as ideologias – principalmente de caráter político – têm cada vez mais tendido à imanentizar o *eschaton*.

Este estudo adotará como método de pesquisa o levantamento bibliográfico e como método de abordagem a descrição do pensamento filosófico-teológico de Eric Voegelin. Buscará sinalizar o possível diálogo de suas ideias com outros autores cristãos e não cristãos, com observação das perspectivas comparadas no âmbito da teologia sistemática.

Embora o referencial teórico apontado tenha esboçado seu pensamento em muitas obras, por questão de escopo este estudo focará sua atenção nas obras: Israel e a Revelação, A Nova Ciência da Política e Religiões Políticas.

## **2. As concepções de ideologia**

Ideologia é um tema reconhecidamente amplo para estudos. Cada pensador e escola filosófica ou teológica que se utilizou desse termo o dotou de significado bastante peculiar. Por isso, é um termo que não possui sentido único. E para que o estudo proposto não se perca na complexidade de significados, se faz necessário compreender como o conceito mais elementar de ideologia surgiu e se desenvolveu no decorrer da história.

Com esse objetivo, a primeira parte desse estudo apresentará um levantamento histórico geral, não exaustivo, quanto a alguns dos autores e escolas de pensamento que definiram a ideologia. Em seguida, será apresentado uma mostra de autores que são críticos da ideologia e quais suas argumentações nesse sentido. Tendo situado melhor o assunto, em termos gerais e específicos, a terceira parte mostrará a concepção peculiar de Eric Voegelin sobre ideologia, notando seus argumentos e articulações sobre o tema.

### **2.1. Ideologia e sua história**

O que é ideologia? A resposta a essa pergunta não é simples. Dependendo de quem a define, a resposta será diferente. Alguns restringem

o conceito a algumas áreas e categorias de pensamento, enquanto outros universalizam o conceito. Em termos mais gerais, segundo Althusser (1980, p. 77), se fala das ideologias como cosmovisões, sejam elas religiosas, morais, jurídicas, políticas e etc. E ao se tomar um dicionário comum de significados e procurar a definição popular de “ideologia”, não haverá muitas surpresas ao se notar sua definição comum como o “conjunto de convicções filosóficas, sociais, políticas etc. de um indivíduo ou grupo de indivíduos.” (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 1043).

Essa parece ser a concepção que o senso comum tem de ideologia. Compreendida dessa maneira, todo e qualquer sistema de ideias que alguém nutre se encaixa na categoria de ideologia. Alguns autores de áreas específicas do conhecimento concordam com essa universalização do conceito, como no caso do filósofo marxista Konder (2002, p. 259), que declara que “onde há conhecimento há ideologia.” Porém, autores como Eagleton (1997, p. 22), também marxista, discorda que todo conhecimento seja ideológico, pois se assim o for, o termo se torna inválido. Já Chauí (2008, p. 7) busca um caminho alternativo ao fazer uma distinção entre “ideário” e “ideologia”, propondo que o primeiro seriam as crenças e conhecimentos, ao passo que o segundo se alinha ao conceito de ideologia de Marx e Engels, que serão apresentados mais à frente neste texto.

Seja qual for a concepção de ideologia, parece haver concordância ao menos quanto a origem do termo e do conceito. Abbagnano (2000, p. 531), Reale e Antiseri (2005, p. 246), Konder (2002, p. 21), Kirk (2013, p. 92) e outros, lembram que o termo foi cunhado pelo pensador francês Antoine-Louis-Claude Destruitt de Tracy (1754-1836). Por ideologia ele queria designar como são percebidos pelos sujeitos as sensações e as ideias decorrentes de sua interação com o mundo exterior. Seu objetivo final era criar um mundo melhor através de uma reforma educacional. De Tracy argumentava que os seres humanos agem de acordo com o conhecimento que têm, e este se organiza através das ideias; portanto basta compreender como se formam essas ideias e a pessoa seria capaz de realizar sua ambição inicial. Posterior ao ideólogo francês, Auguste Comte (1798-1857) fez uma adição ao conceito. Segundo Chauí (2008, p. 29), para Comte ideologia ainda continuou sendo o estudo da formação das ideias, mas também passou a significar as ideias de uma época, opinião geral de determinado período, o *zeitgeist*, ou espírito da época.

No avançar do século XIX o conceito de ideologia foi retomado por Marx e Engels. De acordo com Mora (1984, p. 1612), no marxismo de Marx,

ideologia significa um conjunto de crenças que uma classe social articula para beneficiar a própria classe. Para Marx e Engels (1998, p. 10), o que diferencia o ser humano dos animais, antes de tudo, é que o primeiro tem a capacidade de produzir seus meios de existência. Ao saciar uma necessidade, outras surgem e assim o homem deve expandir suas relações sociais. Entretanto, aumentando a produtividade e a população, surgem as divisões de trabalho, a saber, trabalho manual e trabalho intelectual, e isso também gera uma classe que vive do trabalho alheio. Essa é, em suma, a teoria marxista do materialismo histórico (REALE, 2005, p. 178).

Nessa linha, segundo Marx e Engels (1998, p. 18) “a produção das ideias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens;” As ideias apenas aparentam ter uma autonomia, mas, na verdade, toda a ideologia (religião, metafísica, leis e moral) nada mais seria que discursos de afirmação dos meios de produção. Em outras palavras, para Marx é a economia que determina a ideologia. Nesse entendimento, “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência.” (Ibidem, p. 19).

Esses pensadores comunistas, Marx e Engels, entendiam ainda que as ideologias são “fantasmagorias”, e são argumentações que estão de “cabeça para baixo”, ou seja, são representações falsas da realidade. Dessa forma, quem determina a ideologia dominante de certa época é a classe dominante, isto é, a classe que detém o poder material, que por sua vez também possui os meios de produção intelectual. Eles afirmam, nesse sentido, que “os pensamentos dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes; elas são essas relações materiais dominantes consideradas sob a forma de ideia [...]” (MARX; ENGELS, 1998, p. 48). Para eles, não é que as pessoas sejam diferentes umas das outras, como todos pensam, mas, na verdade, se trataria de uma crença (ideologia) que a classe dominante impõe sobre a classe dominada para manter seus interesses econômicos.

Essa é a distinção marxista de infraestrutura e superestrutura. A primeira são as forças de produção, trabalho e suas relações. A segunda é o que dá a base ideológica para a primeira. São, na opinião de marxistas, os intelectuais, a educação, as igrejas, cultura, arte e etc. Ao se mudar as relações de trabalho, a superestrutura seria transformada (REALE, 2005, p. 178). Nessa perspectiva bastante limitada, a ideologia seria o argumento falacioso que objetiva a manutenção do *status quo* das relações econômicas,

consideradas de dominação. Como já dito, ideologia se torna sinônimo de discurso de conformação econômica.

Tempos depois de Marx, outro filósofo que teve impacto sobre a concepção de ideologia foi Karl Mannheim (1893-1947). Em sua obra “Ideologia e Utopia”, ele distingue dois significados para ideologia, a saber, a particular e a total. A particular se refere às distorções ou falsidades, mais ou menos conscientes, de um indivíduo sobre uma determinada situação (MANNHEIM, 1954, p. 49). Essa ideologia particular, entretanto, esta no nível psicológico individual, manifesta em afirmações específicas, e não comprometeriam a totalidade da mente do sujeito (Ibidem, p. 51). Já a ideologia total se refere à cosmovisão “de uma época ou a de um grupo socio-histórico concreto, uma classe [...]” (ibidem, p. 50). A Ideologia seria, nessa perspectiva, intrinsecamente conservadora, pois ela expressa o interesse de defender o status da classe intelectual dominante. Nessa linha, de perspectiva ainda existencialista, Mannheim contrapõe “Utopia” e “Ideologia” (particular e total). Sobre utopia, ele declara:

Um estado de mente é utópico quando é incongruente com o estado de realidade no qual ela ocorre. Essa incongruência é sempre evidente no fato que tal estado da mente na experiência, no pensamento e na prática é orientado para objetos que não existem na situação atual. (MANNHEIM, 1954, p. 173; tradução nossa<sup>1</sup>).

Assim, a utopia busca acabar com a situação existente, quando a mente deseja quebrar os laços com a ordem posta (MANNHEIM, 1954, p. 173). Com isso, a contraposição entre os dois conceitos se torna clara. A partir daí, Mannheim então desenvolve a “sociologia do conhecimento” como uma tentativa de superar o relativismo que a ideologia total traz. E considera um erro do marxismo aceitar a objetividade do conhecimento da classe proletaria (KONDER, 2002, p. 71).

Mas a própria ideia de Mannheim não ficou sem crítica. Segundo Voegelin (1982, p. 35), o termo ideologia é uma fonte de confusão por causa da “suspeita geral da ideologia” de Mannheim, quem fez com que seu significado se estendesse demais.

---

<sup>1</sup> “A state of mind is utopian when it is incongruous with the state of reality within which occurs. This incongruence is Always evident in the fact that such a state of mind in experience, in thought, and in practice, is oriented towards objects which do not exist in the actual situation.”

Outro autor que fez adições ao significado do termo foi o filósofo marxista Louis Althusser (1918-1990). Ele mantém muito da doutrina de Marx sobre a ideologia. Porém, propõe que, para se manter a reprodução material da classe dominante, o Estado age através de dois instrumentos, sendo eles: o Aparelho Repressivo do Estado (ARE) e os Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE). O Repressivo compreende o governo, o exército, a polícia, os tribunais e etc.; é repressivo porque se utiliza da violência (ALTHUSSER, 1980, p. 41). Já quanto aos AIE, Althusser faz uma lista de instituições que, segundo ele, fazem parte e exercem esse poder: a igreja, a família, as escolas, a cultura, dentre outros. Argumenta que estas instituições funcionam pela ideologia, que serve sempre os interesses da classe dominante. O pensador comunista afirma que uma classe não pode se manter no poder do Estado sem ter a hegemonia sobre o AIE (Ibidem, p. 49).

Argumenta-se, ainda, que os AIE não criam as ideologias e que elas seriam originadas da luta de classes (ALTHUSSER, 1980, p. 101). Por isso, elas são as representações que os homens criam para si mesmo, e não expressam como o mundo realmente é. Essas representações falsas da realidade seriam, então, fruto de uma compreensão errada que os sujeitos têm da materialidade do real. Sendo os humanos seres materiais, diz Althusser (Ibidem, p. 86), “suas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais, eles mesmos definidos pelo aparelho ideológico material de onde provêm as ideias do dito sujeito”. Dessa forma, uma ideologia, por sua vez, teria sua existência diretamente relacionada a um aparelhamento ideológico e em suas práticas (Ibidem, p. 83).

No Brasil, o pensador marxista Michael Löwy aceita a distinção feita por Mannheim entre ideologia e utopia. Porém, propõe outra expressão para designar esses dois conceitos, algo que seja comum entre os dois. Para isso usa a expressão “visão social de mundo”. Se essa visão social de mundo servir para manter e legitimar o *status quo*, ela é ideológica; é utópica quando quer romper com a ordem existente (LÖWY, 2010, p. 13). E, segundo argumenta, é necessária essa distinção para se fazer uma análise dialética da ideologia (ibidem, p. 19).

Conforme notado, tendo sua origem no século XVIII com o pensador francês De Tracy, o conceito de ideologia foi trabalhado por diversos autores no decorrer da história. A escola marxista, a que mais se utilizou do termo, tende a empregá-lo sob o viés econômico para designar uma falsa representação da realidade a fim de legitimar a hegemonia da classe

dominante. Mannheim, por sua vez, generalizou o termo para além das fronteiras do campo econômico, alcançando o viés intelectual. Propôs que ideologia se refere tanto a falsas crenças individuais quanto à cosmovisão de grupos sociais. Categorizou o tema ao classificar a ideologia de acordo com seu propósito, seja de manter o *status quo* (conservador) ou de mudar a ordem estabelecida (utópica).

## 2.2. Ideologia na visão de seus críticos

Como apresentado no tópico anterior, pode-se notar que não há concordância sobre o significado único do termo ideologia, nem mesmo dentro de uma mesma escola de pensamento. Segundo Eagleton (1997, p. 16), há uma linha central que vai de Hegel, Marx, Lukács e alguns marxistas posteriores que se preocuparam com a cognição, ilusão e a ideologia como distorção. Já outra linha de pensamento, mais sociológica, teve o foco na função social das ideias.

Thompson (2000, p. 72), ao se debruçar sobre esse enorme debate das ideologias, descreve sua intenção como modesta e construtiva. Ele distingue as concepções de ideologia em dois tipos, a saber, a neutra e a crítica. Ou seja, qualquer que tenha sido a concepção de ideologia de algum pensador, ela se encaixaria em alguma dessas duas categorias. Os autores que possuem uma perspectiva neutra de ideologia a definem como uma investigação social, não sendo motivo de muitos problemas, e não está entrelaçada com interesses de classe. Os autores que utilizaram o termo nesse sentido, de acordo com Thompson (2000, p. 72), foram: De Tracy, Lênin, Lukács e Mannheim (na formulação geral da concepção total de ideologia). Já os que se utilizaram do termo de maneira crítica e pejorativa foram: Napoleão, Marx e Mannheim (na concepção restrita). Para esses, ideologia significa uma ilusão, tem um propósito enganador (Ibidem, p. 73).

A autora brasileira Marilena Chauí declara que a noção pejorativa de ideologia surge com Napoleão, em um discurso ao Conselho de Estado em 1812, quando ele atribuiu aos ideólogos todas as desgraças que sobrevinham sobre a França, classificando-os de metafísicos tenebrosos (CHAUÍ, 2008, p. 27). Segundo a autora, os ideólogos, que se consideravam materialistas, realistas, antimetafísicos, foram então colocados de “cabeça para baixo” por Bonaparte. Posteriormente, Marx manteria o significado napoleônico crítico, embora limitando-o ao âmbito econômico, e designara ideologia como a inversão entre as ideias e o real (Ibidem, p. 28).

Entretanto, há outros autores que utilizam o termo ideologia com sentido crítico, mas para designar outro fenômeno. Russell Kirk (1918–1994) lista alguns destes autores que declaram que as ideologias, desde a Segunda Guerra Mundial, significam qualquer doutrina política que tenta substituir objetivos religiosos por objetivos seculares; são eles: Kenneth Minogue, Raymond Aron, Jacob Talmon, Thomas Molnar, Lewis Feuer e Hans Barth (KIRK, 2013, p. 94).

Dessa forma, Kirk mostra não aceitar a universalização do termo ideologia, que faz com que ele signifique qualquer teoria ou princípio. Para Kirk:

Ideologia realmente significa fanatismo político - e, mais precisamente, a crença de que este mundo pode ser convertido num paraíso terrestre pela ação da lei positiva e do planejamento seguro. O ideólogo - comunista, nazista ou de qualquer outra afiliação - sustenta que a natureza humana e a sociedade devem ser aperfeiçoadas por meios mundanos, seculares, embora tais meios impliquem numa violenta revolução social. O ideólogo imanentiza símbolos religiosos e inverte as doutrinas da religião. O que a religião promete ao fiel numa esfera além do tempo e do espaço, a ideologia promete a todos na sociedade - exceto aos que forem “liquidados” no processo; (2009, p. 767).

A compreensão de Kirk sobre a ideologia tem influências de Edmund Burke e Eric Voegelin (KIRK, 2013, p. 44). O diplomata brasileiro, José Osvaldo Meira Penna (1917–2017), que também teve influência de Voegelin, escreve que as revoluções seguem o espírito rebelde de Lúcifer, e que elas pretendem ter descoberto a solução para as imperfeições do mundo: a salvação pela política. Assim, o objetivo das revoluções é suprimir os “males” da existência, que antes eram consideradas condições existenciais que Deus nos colocou (PENNA, 1997, p. 34). Nesse sentido, ideologia e revolução são termos intercambiáveis.

Raymond Aron (1905-1983) também enxerga um papel “religioso” assumido pelas ideologias. Falando especificamente sobre o marxismo, ele escreve que a “escatologia marxista” coloca o proletariado como classe eleita para redenção da humanidade, e que os termos usados por Marx, como por exemplo, “missão do proletariado”, “fim da pré-história graças à revolução”, “reino da liberdade”, podem ser identificáveis com a linguagem milenarista de messias, ruptura e o reino de Deus (ARON, 2016, p. 65).

Portanto, ideologia, para esses autores, é vista como um substituto da religião, e por isso fazem o papel de uma falsa religião. Enquanto os

religiosos creem que a felicidade humana, a salvação, e a resolução dos males estão sob a responsabilidade divina e transcendente, as ideologias excluem a transcendência e prometem colocar tudo no nível histórico e imanente, o que Jacob Talmon chamou de “messianismo político” (KIRK, 2013, p. 94). Nessa perspectiva, portanto, são consideradas ideologias as teorias que buscam um paraíso terreno para a humanidade. Mas Kirk adverte que só o que elas conseguem criar é um “inferno na Terra” (ibidem, p. 95).

O filósofo marxista Eagleton considera os autores que têm essa concepção de ideologia como ideólogos do “fim da ideologia”<sup>2</sup>, e os critica dizendo que seus ataques às ideologias são contraditórios e por vezes acabam voltando à ideologia dos primeiros ideólogos franceses, que tratam os problemas sociais de maneira tecnocrática (EAGLETON, 1997, p. 18). Sua oposição atinge alguns desses críticos, como no caso de Kirk. Este, porém, em resposta adverte (2013, p. 97) que não há “ideologia inocente”, e muitas delas seriam o mesmo que “diabolismo cristão”. E aponta que “a ideologia é a doença e não a cura” (ibidem, p. 98), e salienta que o que deve imperar na política é a prudência. E conclui que a crítica de Eagleton se aplicaria tão somente àqueles que trocam uma ideologia por outra, mas não pode ser aplicada a todos os “anti-ideologias”.

Nota-se, portanto, a busca por classificar as concepções sobre as ideologias em neutra ou crítica. Alguns autores não atribuem um papel necessariamente negativo às ideologias, assumindo uma pretensa postura de neutralidade. De outro lado, há os que a criticam expressamente como sendo algo negativo e prejudicial. Entre estes, há autores que consideram como “ideologia” os sistemas de ideias que pretendem excluir a esperança transcendente que a religião traz na medida em que tenta substituí-lo por um paraíso terrestre alcançado pelo esforço humano, mais precisamente por meio da política. Esse é o caso da concepção voegeliana.

### 2.3. Ideologia na concepção voegeliana

Antes de abordar as ideias de Voegelin, será útil apresentar uma breve biografia do autor. Erich Hermann Wilhelm Voegelin (1901-1985) nasceu em Colônia, Alemanha. Foi aluno na Universidade de Viena, e depois professor de ciência política na mesma instituição até 1938, ano em que

---

<sup>2</sup> Raymond Aron, em sua obra “O Ópio dos Intelectuais”, começa sua conclusão com a pergunta: “o fim da era ideológica?” (2016, p. 252). Eagleton se utiliza dessa terminologia para nomear os pensadores que são críticos às ideologias.

foi demitido pela Gestapo por conta da sua oposição a Hitler. Fugiu para a Suíça, e depois emigrou para os Estados Unidos com sua esposa, Lissy (VOEGELIN, 2008, p. 10).

Na América, lecionou em Harvard, Bennington e, em 1942, entrou para o corpo docente da Universidade Estadual da Luisiana. No ano de 1958 aceitou a indicação para ser professor na Universidade Ludwig-Maximilian, em Munique, ocupando a cátedra de Max Weber. Onze anos depois, ele voltou definitivamente para os Estados Unidos e trabalhou na Universidade de Stanford, onde por cinco anos consecutivos ocupou a cátedra Henry Salvatori como “Distinguished Scholar”.

Durante sua vida, Voegelin teve contato com intelectuais notáveis como Hans Kelsen, Friedrich Hayek, Alfred Schütz, Leo Strauss, Hannah Arendt, entre outros. No campo teológico, teve influências de Henri de Lubac e Hans Urs von Balthasar. Sobre simbologia, foi influenciado pelo filósofo Schelling, e teve Platão e Aristóteles como influências decisivas de todo o seu pensamento (É REALIZAÇÕES, 2018).

Atuou nas áreas da filosofia, história e ciência política, nas quais ofereceu muitas contribuições. Seu *magnum opus* são os cinco volumes de “Ordem e História”, mas também escreveu “A Nova Ciência da Política”, “Religiões Políticas”, “História das Ideias Políticas” em oito volumes, entre outros muitos livros, artigos e ensaios.

Voegelin deixou considerável produção literária, até certo ponto ainda pouco conhecida, mesmo no meio acadêmico. Seus textos são marcados por peculiar perspectiva de leitura da realidade, na qual se destaca com expressividade o elemento religioso. Nesse norte, logo no prefácio de “Israel e a Revelação”, Voegelin escreve:

A ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o homem. Ela é a violação do Primeiro e do Décimo mandamentos, se quisermos usar a linguagem da ordem israelita; ela é o *nosos*, a doença do espírito, se quisermos usar a linguagem de Êsquilo e Platão; (VOEGELIN, 2009, p. 32).

Voegelin tem uma concepção crítica de ideologia, e a identifica como uma rebelião contra a existência e o Ser divino como fonte de toda ordem. O ideólogo, portanto, não quer se adequar à realidade tal qual ela é, mas quer transformá-la segundo a sua própria perspectiva. Porém, “a constituição do ser é o que é”, alerta Voegelin, “e não pode ser afetada

por caprichos humanos” (VOEGELIN, 2009, p. 508). O autor salienta que, uma vez que a linguagem é o meio pelo qual o homem usa símbolos para expressar a realidade, as ideologias usam da linguagem para expressar a alienação dos ideólogos em relação à própria realidade e assim seguem “destruindo a linguagem” (idem, 2008, p. 39). Em sua opinião, ideologias como o positivismo, marxismo e o nacional-socialismo são intelectualmente insustentáveis (ibidem, p. 80). Para se ter uma compreensão mais ampla sobre a crítica por ele feita, é necessário entender suas análises da história, a partir das quais busca tornar mais claro no que consiste essa rebelião contra o Ser.

Para Voegelin, “Deus e homem, mundo e sociedade formam uma comunidade primordial do ser” (VOEGELIN, 2009, p. 39). Essa é a experiência da qual todo o ser humano participa. Ao tomar consciência de si, ele também percebe a sociedade, o mundo e Deus. Porém, nas primeiras sociedades não era muito clara a diferenciação entre os membros da comunidade do ser, de tal modo que seus papéis eram compactados e fundidos. A comunidade era experienciada em unidade. Entretanto, o ser humano irá articular os limites entre os parceiros através de simbolizações.

Uma dessas simbolizações, que são tentativas de tornar a ordem do ser cognoscível, são as civilizações antigas e como eram ordenadas. Elas organizavam a sociedade como um análogo do cosmo, ou seja, a sociedade era um microcosmos (VOEGELIN, 2009, p. 48). Esse era o auto entendimento dos impérios antigos, como o chinês, o egípcio, o babilônico, o assírio e o persa. O rei, portanto, tinha o papel mediador entre o povo e os deuses cósmicos; governar era garantir a harmonia da ordem social e da ordem cósmica; as cerimônias do império são uma tentativa de representação dos ritmos do cosmo; os festivais e sacrifícios são uma “liturgia cósmica”. Os inimigos dos impérios, portanto, são representantes da desordem e da mentira; já aqueles que estão ao lado da ordem da sociedade estão na verdade (VOEGELIN, 1982, p. 50).

Voegelin (2009, p. 41) também argumenta que o homem, em sua existência, experiencia a durabilidade e transitoriedade. O homem percebe que algumas pessoas morrem logo, enquanto outras perduram, e ele mesmo um dia também morrerá. Porém, a sociedade permanece. Mas e se a sociedade também desaparecer, por algum desastre que venha a acometê-la? O mundo perdura. O ser humano, então, vê aí uma hierarquia na comunidade do ser, sendo o cosmo o topo dessa hierarquia. Entretanto, quando ocorre a queda dos impérios cosmologicamente simbolizados, se percebe que o cosmo não

era a fonte da ordem mais duradoura. Se o cosmo não cumpre esse papel, o que faz? (VOEGELIN, 2009, p. 48). Nesse contexto que se descobre o parceiro do ser que é o mais “misterioso”, isto é, Deus, “o ser invisível divino, transcendente a todo o mundo e ao próprio mundo”. Pelo fato de a própria natureza da consciência humana ser a tensão entre contingência e necessidade, segundo Voegelin, é que a busca humana pelo fundamento da realidade sempre foi a busca por algum modo necessário de ser (HUGHES, 2003, p. 41). Surge, então, a simbolização da sociedade como um *macroantropos*, ou seja, a alma humana “quando sintonizada ao deus invisível, se torna o modelo da ordem que fornecerá os símbolos para a organização da sociedade [...]” (VOEGELIN, 2009, p. 48). Assim, os símbolos das sociedades cosmológicas se tornam incongruentes com os avanços espirituais (WEBB, 2014, p. 200).

Nesse contexto, o autor chama a descoberta do transcendente de “salto no ser”. Esse evento mudou para sempre a compreensão sobre o homem, sociedade e mundo. Assim começa a se desenvolver as religiões supramundanas. As religiões que encontram o *Realissimum* (o ser mais verdadeiro), em elementos parciais do mundo, são chamadas de intramundanas; enquanto as que o encontram no fundamento do mundo são supramundanas (VOEGELIN, 2002, p. 31). Esse salto foi vivido por diversas sociedades no decorrer da história. De acordo com Voegelin (1982, p. 54), na Índia, na China, na Grécia, em Israel e etc. Na China o ser transcendente foi simbolizado no Tao, e na cultura hindu foi simbolizado em Bhrama (HUGHES, 2003, p. 26).

O salto dos gregos começa já com os pré-socráticos que buscavam o fundamento da realidade, e tem seu clímax com o Bem Supremo, o *Agathon* platônico do qual todas as coisas recebem suas existências (PLATÃO, 2012, p. 197). Com Israel o salto se dá quando YHWH (AQUELE QUE É) se revela a Moisés, no Êxodo do Egito e no monte Sinai. Deus elege Israel e os liberta do império cosmológico egípcio, e os conduz a uma existência sob o ser transcendente, isto é, sob Si mesmo. Voegelin escreve que “pelo salto no ser, pela descoberta do ser transcendente como a fonte da ordem no homem e na sociedade, Israel se constituiu como a sociedade portadora de uma nova verdade na história” (VOEGELIN, 2009, p. 151). Nesse sentido, cada sociedade carrega a responsabilidade de representar uma verdade, seja ela cósmica ou transcendente. Os símbolos concretos, aqueles criados para ordenar a sociedade e a alma, são verdadeiros, mas não são toda a verdade, pois a verdade sobre o ser escapa à alçada humana (ibidem, p. 45).

Mesmo o salto tendo acontecido em diferentes lugares, Voegelin mostra preferência pelos saltos que tiveram importância para o Ocidente, a saber, o salto de Israel, e o salto dos filósofos gregos. O salto no ser foi dado pelos gregos através da Razão, e pelos Israelitas através da Revelação<sup>3</sup>. Ou seja, através dessas duas experiências, os seres humanos chegaram ao ser transcendente, aquele que é a fonte da existência e da ordem.

Nesse contexto é possível notar o que o autor quis dizer com a ideologia sendo uma rebelião contra o ser, seja ele simbolizado na ordem israelita (revelação) ou na ordem platônica (razão). Os ideólogos não querem se sintonizar à realidade do ser. Ao contrário, querem transformá-lo em algo que ele essencialmente não é, e por isso, eles estão em rebelião contra o Ser divino, o qual é a fonte da ordem no mundo. Segundo Voegelin, essa tentativa fica clara, por exemplo, quando Marx (1998, p. 103) escreve: “Os filósofos têm apenas *interpretado* o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é *transformá-lo*” (grifo do autor). Comentando essa frase de Marx, Löwy (2010, p. 19) escreve que o marxismo não visa apenas explicar a realidade, mas transformá-la. Isso seria contrário à natureza da verdadeira atividade filosófica, pois segundo Voegelin a definiu, “a filosofia nasce do amor ao ser; é um esforço amoroso do homem perceber a ordem do ser e sintonizar-se a ela” (VOEGELIN, 2012, p. 44; tradução nossa<sup>4</sup>). Em outra obra, ele ainda insiste que o filósofo ama o ser, isto é, a existência e sua ordem, através do ser divino (idem, 2009, p. 32).

A maneira como Voegelin entende o desenvolvimento das ideologias, a partir de suas raízes na modernidade, suas influências gnósticas e suas pretensões escatológicas, serão apresentadas mais adiante. Por hora, o objetivo é mostrar um quadro mais panorâmico da história das simbolizações apresentada por ele, perspectiva que tem influenciado alguns autores. Um deles é Kirk, que em sua crítica às ideologias chega a afirmar que elas são “uma distorção da religião e uma filosofia fraudulenta”. Insiste ainda que elas são “contrárias à verdade”, citando Hans Barth (KIRK, 2013, p. 95).

---

<sup>3</sup> Para Voegelin, tanto a razão quanto a revelação são formas simbólicas de expressar a experiência do homem em relação a realidade transcendente. Há, no entanto, uma diferença de ênfase entre as duas. Enquanto a diferenciação noética (razão) enfatiza a busca do homem por Deus, na diferenciação pneumática (revelação) se enfatiza a busca de Deus pelo homem (FRANCO, 2019, p. 113).

<sup>4</sup> “Philosophy springs from the love of being; it is man’s loving endeavor to perceive the order of being and attune himself to it.”

Portanto, para Voegelin, as ideologias são religiões<sup>5</sup> distorcidas, pois, ao excluir os símbolos do ser transcendente supramundano, eles são substituídos por novos símbolos, os quais, por sua vez derivam da linguagem científica intramundana (VOEGELIN, 2002, p. 69). E assim, o *Realissimum*, nessa nova religiosidade intramundana, passa a ser a humanidade, o povo, a classe, a raça ou o Estado, e isso é o abandono de Deus (ibidem, p. 84).

Voegelin argumenta que nesse cenário a verdade é contrariada nas ideologias, pois não se entende mais a verdade como “aquilo que é”, como ensinou Agostinho (1998, p. 49); A verdade não é mais a “adequação do intelecto à coisa”, como Tomás de Aquino a definia (2011, p. 149); E nem é mais a linha que liga o intelecto divino, a coisa e o nosso intelecto (ibidem, p. 145). Sendo assim, a mentira não possui consistência ontológica, existindo apenas na nossa mente, ou nos nossos juízos, como escreve Aristóteles (2002, p. 281). O que é, portanto, a verdade para os ideólogos? Voegelin explica que os símbolos criados pela religiosidade intramundana não sobrevivem sequer à crítica científica. Porém, esses símbolos possuem o poder de dar unidade à massa. Então, é criada conscientemente uma narrativa, que não pode ser legitimada nem por uma revelação extramundana e nem pela produção intramundana. E assim, o próprio conceito de verdade é reformulado; Verdadeiro passa a ser tudo aquilo que “favorece a existência da comunidade intramundana, [...] conhecimento, arte, mito e costumes são verdadeiros a partir do momento em que estão ao serviço do povo [...]” (VOEGELIN, 2002, p. 72).

Nessa condição, o homem não manifesta a verdade divina na sua existência, e tampouco a verdade é manifesta mediante a moldagem divina de sua psique (VOEGELIN, 1982, p. 59). Isso porque, nos “impérios ideológicos modernos”, como Voegelin os chamou (2008, p. 104), a ordem transcendente é trocada por uma “ideologia da história”, na qual é o homem quem manifestará a “verdade”, e isso é representado em um governo revolucionário.

Este é, em suma, o sentido da rebelião para Voegelin. Nas ideologias, assim consideradas, os símbolos da ordem transcendente são substituídos por símbolos imanentes, e assim, as “religiões” são invertidas. Por isso são também uma filosofia fraudulenta, pois não estão em busca do Logos do

---

<sup>5</sup> Em seu livro “Religiões Políticas”, Voegelin faz essa comparação entre religiões e ideologias por uma “convenção de sua época”. Mais tarde, entretanto, ele escreve que não usaria mais o termo “religiões” nessa análise, mesmo a comparação sendo válida, pois o termo é muito vago, e por isso pode acabar por confundir a religião enquanto experiência e religião enquanto um dogma (VOEGELIN, 2008, p. 86).

ser que, de acordo com Voegelin (2009, p. 32), é o objeto da investigação filosófica. Segundo ele (idem, p. 508), negar a ordem da existência não é um projeto que tenha a possibilidade de ser realizado e nem é uma proposta filosófica válida. Assim, os projetos ideológicos são, em si mesmos, impossíveis. Isso, contudo, não impede que alguns tentem torná-los reais.

### **3. Ideologia como imanentização do *eschaton***

Tendo entendido no que consiste, de modo geral, a ideologia na perspectiva de Voegelin, pode-se avançar na sua crítica e entender como (a seu ver) as ideologias imanentizam o *eschaton*. Em sua obra “Religiões Políticas”, ele afirma que: “O apocalipse do reino cristão e o simbolismo da baixa Idade Média irão constituir a base histórica da dinâmica apocalíptica nas religiões políticas modernas”<sup>6</sup> (VOEGELIN, 2002, p. 57). Sendo assim, é necessário passar pela escatologia cristã para entender como as ideologias modernas se interagem com ela.

Para isso, esse tópico será dividido em três partes. Na primeira será apresentado o conceito de “transcendente” da escatologia cristã. Já na segunda, será exposto como a escatologia cristã foi se tornando “imaneente”. E, por último, será apresentado como a escatologia se tornou totalmente imanente com as ideologias modernas.

#### **3.1. A transcendência do *eschaton* cristão**

A palavra grega *eschaton* significa “aquilo que vem por último”, de onde deriva o termo “escatologia” (O’CALLANGHAN, 2011, p. 4). No seu contexto mais remoto, o termo designava o mais baixo de uma hierarquia. Porém, na perspectiva cristã, é a consumação ou perfeita plenitude de todas as coisas. É a doutrina cristã que expressa a fé no fim de todas as coisas, incluindo as noções de juízo final, vida eterna, danação eterna, vistas no contexto a *parousia* de Cristo. Resumindo, é a doutrina que versa sobre o fim, tanto no sentido de finalidade, quanto no sentido de término, desfecho, conclusão (DAVIE *et al.*, 2016, p. 296).

---

<sup>6</sup> Segundo Voegelin (2002), as religiões antigas da simbolização cósmica eram políticas pois o governante, no papel do Estado, era o mediador entre o deus supremo e a sociedade. Isso mudou com o Cristianismo. Porém, ele escreve que nas ideologias políticas da modernidade o Estado volta a ser “divinizado”, trazendo de volta uma religião política, embora sem o aspecto transcendente.

De acordo com Gowan (2000), a noção escatológica dos profetas do Antigo Testamento, ou a esperança de Israel, consistia basicamente de três elementos, a saber, uma transformação da sociedade humana, uma transformação das pessoas e uma transformação na natureza. Essa escatologia israelita é uma esperança universal e não local, tendo Israel, ou Sião, como o centro do novo mundo. E a realização dessa transformação é de responsabilidade divina e não humana (GOWAN, 2000, p. 123). Voegelin (2009, p. 511) vai na mesma direção ao dizer que o profeta anseia pela transfiguração do mundo, mas também sabe que essa mudança só pode ser alcançada por um ato divino de graça na história, e não meramente pela ação humana.

Entretanto, de acordo com Voegelin (1982, p. 91), já na época de Agostinho, a concepção cristã tinha ido além da visão do messianismo judaico, em sentido estrito, e também tinha ido além da concepção cíclica de história que Platão e Aristóteles possuíam. No Cristianismo, a história adquire direção e sentido rumo a um fim com uma “realização transcendental”. Ele ainda afirma que essa consciência da expectativa escatológica é ordenadora da existência humana, pois faz com que o homem entenda sua própria existência como que a de um peregrino rumo à perfeição escatológica. Todavia, essa peregrinação ainda ocorre nesse mundo (VOEGELIN, 2008, p. 176).

Mas, diferente dos impérios antigos que representavam essa peregrinação como verdade antropológica, com o advento do Cristianismo ela passa a ser apresentada como verdade soteriológica (VOEGELIN, 1982, p. 65). Em suas próprias palavras, “o Cristianismo descobriu a fé que salva o homem da morte do pecado e permite sua entrada, como o novo homem, na vida do espírito” (idem, 2009, p. 131). Essa verdade, trazida pelo Cristianismo, se distingue da antropológica por um aspecto que é a “a experiência de mutualidade na relação com Deus.” Valendo-se da concepção aristotélica de “amizade política”, Voegelin (1982, p. 66) explica que só é possível a amizade entre os homens que tem um “acordo espiritual”, isto é, todos os homens participam do intelecto (*nous*), cada um em sua intensidade. Assim, a amizade só é possível entre os que são iguais através do amor ao intelecto, e o vínculo social entre os desiguais será sempre fraco. Por esse motivo, Aristóteles considera impossível a amizade natural entre Deus e o homem, dada a desigualdade entre os dois.

No entanto, a graça que sobrenaturalmente vem à natureza humana, a mutualidade na relação com Deus, a amizade, e a encarnação do Logos divino, é o que distingue a verdade soteriológica da antropológica

(VOEGELIN, 1982, p. 66). Em razão disso, o Cristianismo<sup>7</sup> é visto como a realização completa das experiências dos filósofos. A filosofia e o Cristianismo permitiram que o homem pudesse ser um contemplador racional e utilizador técnico da natureza. Porém, com a mesma eficácia, colocou limites à grandeza humana, ao concentrar o mal como uma “queda do *amor Dei* para o *amor sui*” (ibidem, p. 66). Entretanto, essa verdade soteriológica cristã era incompatível com a simbolização pagã, pois o Cristianismo desdiviniza<sup>8</sup> o mundo, e tira o papel de mediador divino dos reis e imperadores. Mesmo com o Império Romano adotando o Cristianismo como religião oficial, Voegelin (ibidem, p. 65) argumenta que as tentativas desse império representar a verdade cristã na sociedade falharam. E ele chega à conclusão que o destino espiritual do homem só pode ser representado pela igreja e não por uma sociedade política (ibidem, p. 83).

Voegelin argumenta ainda que, por conta da sua origem messiânica judaica, o Cristianismo oscilava entre duas expectativas escatológicas, a saber: a segunda vinda de Cristo e o apocalipse de Cristo na Igreja. Não ocorrendo a vinda de Jesus, a compreensão escatológica avançou para uma realização “trans histórica e sobrenatural” (VOEGELIN, 1982, p. 85). Assim, o milênio que João se refere em Apocalipse 20 não diria respeito ao reinado de Cristo nesta terra, mas, como interpretou Agostinho, os mil anos seriam o reinado de Cristo na igreja que duraria até o Juízo Final e a vinda do reino eterno (ibidem, p. 86). A consequência política disso é que o homem passaria a ser representado por duas esferas, isto é, o seu destino transcendental seria representado pela igreja, e na esfera secular seria representado pelo império. Em outras palavras, não é papel legítimo da esfera secular buscar ou promover o reinado escatológico de Cristo nessa terra.

Voegelin busca essa noção em Agostinho, que menciona essa transcendência do reino de Deus quando escreve:

Assim, o que a Igreja Universal do verdadeiro Deus confessa e professa, a saber, que do céu Cristo há de vir julgar os vivos e os mortos, a isso damos o nome de último dia do juízo divino, quer dizer, o fim dos tempos (AGOSTINHO, 1990, p. 425).

---

<sup>7</sup> Voegelin considera o Cristianismo a religião que articulou mais plenamente a diferenciação dos símbolos noéticos e pneumáticos (WEBB, p. 203, 2014).

<sup>8</sup> “[...] o processo histórico pelo qual a cultura do politeísmo morreu de atrofia experiencial e a existência humana na sociedade foi reordenada mediante a experiência do destino do homem, pela graça de Deus que transcende o mundo, rumo a vida eterna numa visão beatífica.” (VOEGELIN, 1982, p. 85).

Nessa concepção “o fim dos tempos” vem do “céu” com “Cristo”, ou seja, o fim da história secular, ou da “cidade dos homens” terá seu fim não através da ação humana imanente, mas divina e transcendente. Segundo Blasing (2012, p. 4), o dia do Senhor para Agostinho é um evento complexo que inclui a vinda de Cristo, a ressurreição dos mortos e o juízo final, e marcará o fim da era presente e o começo da próxima era. Em concordância com Agostinho, Morales (2016, p. 345) escreve que Tomás de Aquino também acredita, baseado nas Escrituras e também na filosofia, que a felicidade humana não está nos bens terrenos como riqueza, honra, fama, poder e etc. Somente Deus pode trazer verdadeira felicidade, e essa felicidade será realizada por Ele no *eschaton*, no qual a visão beatífica e a ressurreição cumprem um papel necessário para a plenificação da natureza individual e do relacionamento com o próximo (ibidem, p. 349).

Assim, com o Cristianismo, o homem foi capaz de fazer uma diferenciação mais completa dos símbolos. Na perspectiva voegelianiana, Deus, homem, sociedade e mundo, agora eram articulados de uma maneira mais complexa. E com a vinda de Cristo, a encarnação do Logos, a alma é transformada por uma iniciativa divina, e essa é a verdade soteriológica que transformou a sociedade para sempre (ERFOURTH, 2013, p. 24). O mundo e a sociedade foram desdivinizados, diferenciando o que é a esfera religiosa e o que não é; diferenciação essa, feita na própria história. Nesse cenário, a história secular, com as quedas e ascensões dos impérios, revoluções, etc., não tem um fim, um sentido último em si mesmas (VOEGELIN, 1982, p. 91). Elas servem para trazer “tribulações educativas” à Israel e à Igreja, ao passo que a vida e as experiências de Israel e da Igreja são “a história significativa da humanidade” (VOEGELIN, 1995, p. 6). Desta forma, a realização do reino perfeito, o *eschaton*, é algo que só Deus executará a partir da esfera supra histórica e transcendente.

### 3.2. A primeira fase da imanentização

Segundo Voegelin, a concepção agostiniana de sociedade cristã, a desdivinização da esfera temporal, e a falta de sentido da história secular, perdurou eficazmente, pelo menos no ocidente, até o fim do século XII (VOEGELIN, 1982, p. 87). Porém, argumenta que teria havido a tentativa de redivinizar<sup>9</sup> a esfera temporal, mediante o rompimento com a concepção

---

<sup>9</sup> “Por redivinização, contudo, não se entenderá uma revivescência da cultura politeísta no sentido greco-romano. [...] A redivinização moderna, ao contrário, tem suas raízes no próprio Cristianismo, a partir de componentes que foram suprimidos como heréticos pela igreja universal.” (VOEGELIN, 1982, p. 85).

de Agostinho feito por Joaquim de Fiore<sup>10</sup> (1135–1202). Voegelin (1982, p. 87) escreve que nos tempos de Joaquim, a sociedade europeia estava vivendo uma rápida ascensão econômica, social e espiritual, não aceitando mais a visão negativa de Agostinho quanto a esfera mundana. A especulação do frade foi uma tentativa de colocar novamente um significado na história secular, ao introduzir o simbolismo trinitário no curso histórico (ibidem, p. 92). Segundo Voegelin, a escatologia Joaquina dividiu a história humana em três eras, a saber, a era do Pai, a era do Filho que teve início com o nascimento de Cristo, e a última que será a era do Espírito (VOEGELIN, 1982, p. 87). Falando sobre a era do Espírito, Reale e Antiseri (2003, p. 128) declaram que para Fiore ela corresponde “a suprema e definitiva manifestação do divino na história”. Com essa noção Fiore expressava um desejo de renovação radical, de libertação do peso das instituições e dos problemas terrenos.

Voegelin (1982, p. 87) entende ainda que as ideias de Joaquim por meio de seus símbolos são usadas até hoje nas simbolizações das religiões intramundanas modernas, isto é, nas ideologias. E cita as quatro características que entende ser comum entre elas: (a) a história tendo uma sequência de três eras, sendo a terceira o “Reino Final”, (b) a figura do líder, aquele que conduz a realização do Reino, (c) a ideia do profeta que revela o curso da história, e que as vezes é combinada com a figura do líder, e (d) uma irmandade de pessoas autônomas; pois Joaquim concebia que na terceira era os homens seriam transformados pela descida do Espírito, sendo desnecessária a mediação sacramental da igreja (ibidem p. 88).

Voegelin (1982, p. 96) ainda observa que, desde Joaquim até a modernidade, é o gnosticismo que conduz à uma especulativa imanentização da história. Porém, não por uma necessidade interna do próprio pensamento gnóstico, mas porque o gnosticismo é a essência da modernidade (ibidem, p. 96). Entretanto, a gnose da qual trata Voegelin não é uma doutrina gnóstica dos primeiros séculos da era cristã (que encontra seus adeptos até hoje), mas sim o gnosticismo enquanto experiência humana que tem continuidade em símbolos complexos (FRANCO, 2019, p. 138). Nesse cenário, quando o ser humano descobre a transcendência, ele vive numa tensão entre o imanente e o transcendente, não sendo nem totalmente deste e nem totalmente daquele. Tanto os filósofos gregos quanto o povo de Israel simbolizaram essa experiência tensional, mas no Cristianismo a fé cumpre esse papel simbólico.

---

<sup>10</sup> Joaquim de Fiore foi um frade cisterciense tido como profeta que pregou que no ano de 1260 teria início a era do Espírito (WALKER, 1980, p. 332).

Por isso, segundo Voegelin (1982, p. 94) a fé é essencial no Cristianismo; ela é o único vínculo que se possui para ter certeza, tanto ontológica quanto epistemológica, das coisas invisíveis, como está escrito em Hebreus 11:1: “Ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que não se veem.”

Contudo, na direção oposta, para escapar dessa tensão, a gnose nega alguma dessas esferas. Quanto a essa tentativa, Webb declara que:

Qualquer recusa em reconhecer a tensão da existência e seu caráter como uma condição na qual os polos imanentes e transcendentais da tensão se encontram na humanidade, que é constituída por sua participação neles, impedirão o conhecimento experimental da presença divina na qual somente os anseios mais profundos da alma humana pode encontrar sua realização. Isso é verdade quando a negação opera de maneira transcendental ou imanentizante. O resultado é que a tensão que poderia ser experimentada como um movimento alegre de teofania se torna um estado de ansiedade, no qual se teme uma inevitável frustração, ou de um tédio, no qual a tensão é enterrada na inconsciência e reduzida a uma dor maçante e uma sensação de falta de direção (WEBB, 2014, p. 221; tradução nossa<sup>11</sup>).

Em tal contexto, Voegelin (2012, p. 70) lista seis características da atitude gnóstica que podem ser identificadas, com uma variação ou outra, nas ideologias modernas. São elas: (1) insatisfação com a situação, (2) as inconveniências da situação podem ser atribuídas ao fato que o mundo é intrinsecamente mal<sup>12</sup>, (3) a crença de que é possível se salvar do mal no mundo, (4) da crença 3 decorre que a ordem do ser precisa ser mudada em um processo histórico, (5) a crença de que a mudança na ordem do ser está sob o domínio humano, ponto esse que Voegelin chama de “gnóstico no

---

<sup>11</sup> “Any refusal to acknowledge the tension of existence and its character as a condition in which the immanent and transcendent poles of the tension meet in the humanity that is constituted by its participation in them will preclude the experimental knowledge of divine presence in which alone the deepest longings of the human soul can find their fulfillment. This is true whether the denial operates in a transcendental or an immanentizing manner. The result is that the tension which could be experienced as a joyful movement of theophany becomes either a state of anxiety, in which one fears inevitable frustration, or of ennui, in which the tension is buried in unconsciousness and reduced to a dull ache and a sense of directionlessness.”

<sup>12</sup> Segundo Voegelin (2000, p. 66), a “deformação gnóstica da consciência escatológica” é uma revolta contra uma existência experienciada como tão caótica e miserável a ponto de ter perdido todo significado, uma revolta contra um mundo de escuridão e mal aparentemente intratáveis (*apud* HUGHES, 2003, p. 89).

sentido mais restrito”, e (6) que é possível pelo esforço humano mudar a estrutura do ser até que se torne perfeita, daí então a tarefa do gnóstico é descobrir a fórmula para alcançar a salvação. Cleto (2015, p. 35) resume a concepção de Voegelin sobre a gnose ao escrever que o gnosticismo afirma possuir o “conhecimento absoluto da realidade” e acreditar na possibilidade de uma nova ordem através de um plano revolucionário.

Em suma, esses dois elementos, a saber, a escatologia de Joaquim de Fiore e a imanentização gnóstica, na opinião de Voegelin, constituem a origem das ideologias políticas modernas. Porém, como lembra o autor (1982, p. 92), o *eschaton* de Joaquim de Fiore ainda viria através de uma erupção do Espírito. Portanto, a imanentização de Joaquim é parcial.

### 3.3. A segunda fase da imanentização

A escatologia de Joaquim de Fiore consistia em uma tentativa de dar um significado ao curso da história imanente. Porém, ainda que seja uma realização imanente da história, argumentou-se que isso aconteceria pelo Espírito. Já no século XVIII se desenvolve uma imanentização radical, que colocou o significado da história totalmente na esfera intramundana. E essa segunda fase de imanentização é chamada por Voegelin de “secularização” (VOEGELIN, 1982, p. 92). Na secularização se exclui o reino final extramundano, o *shabbat* eterno e o além, e assim o reino final consiste num “estado terreno de uma humanidade acabada” (VOEGELIN, 2002, p. 69).

Voegelin (1982, p. 54) continua argumentando sobre como se deu isso ao mencionar os desdobramentos da Gnose e das ideias de Fiore. Pontua que a gnose assumiu duas formas, a intelectual e a volitiva. Na primeira se pretende adentrar nos mistérios da existência, como Schelling e Hegel; já a segunda é voltada à ação e quer redimir o homem e a sociedade, que é o caso de Comte, Marx, Lênin e Hitler. Ao falar sobre a divisão tripartite da história de Joaquim, Voegelin descreve que:

É possível reconhecer-se como variações desse símbolo a divisão da história em antiga, medieval e moderna; a teoria de Turgot e de Comte acerca da sequência das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual autorreflexiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reich – embora este seja um caso especial, que exige maior atenção” (VOEGELIN, 1982, p. 87).

Em outra obra, Voegelin (2002, p. 57) também inclui o fascismo, pois este dividia Roma em antiga, cristã e fascista. Ao comentar sobre o terceiro estágio presente nessas ideias, Penna (1994, p. 25) escreve que ele é sempre visto como sendo realizado na Terra e com os recursos da ciência pelos meios humanos. Assim, enquanto o Estado é ressacralizado, a religião é secularizada. Os outros símbolos de Joaquim – o líder, o profeta, e a comunidade autônoma –, são reconhecidos por Voegelin como sendo cumpridos nas figuras dos “super-homens” marxistas e nazifascistas, na figura do *Führer*, nos ideólogos e o no reino de liberdade decorrente do gradual desaparecimento do Estado (VOEGELIN, 1982, p. 88).

Voegelin entendia que, ao dividir a história nesses esquemas e tomar a última fase como a definitiva, pode-se claramente perceber a ideologia de que o progresso é que traria a resolução para os problemas humanos. Santos (2018, p. 28), comparando os meios de salvação nas diversas tradições, escreve que em nosso tempo alguns ainda pretendem alcançar a salvação pelo progresso. Porém, Voegelin (1982, p. 99) advertia que o preço desse tipo de progresso é a morte do espírito. Quando o esforço é empregado na tarefa de promover a salvação através da ação imanente no mundo, os seres humanos ficam mais distantes da vida do espírito. E como esta vida é a fonte da ordem, tanto no homem quanto na sociedade, o progresso da civilização gnóstica que afasta o transcendente é a causa do declínio. Nesse percurso, Voegelin declara que “o totalitarismo [...] é a forma final da civilização progressista.” (VOEGELIN, 1982, p. 99).

Argumenta que nessas civilizações intramundanas a pessoa humana se torna um mero instrumento do sentido sagrado do mundo. O indivíduo só tem importância em relação à comunidade intramundana que se identifica com o *Realissimum*. A vida do homem, a técnica e a ciência, que no Cristianismo era subordinada a um fim com o Deus supramundano, agora são integrados e formam o próprio “deus” intramundano numa espécie de corpo místico. Ou seja, o coletivo, seja ele a raça, o proletário, a nação, é tomado como realidade última. Os membros individuais aceitam essa posição de serem uma engrenagem na grande totalidade, assumindo esse coletivo a prerrogativa (ainda que inconsciente) de ser divindade intramundana (VOEGELIN, 2002, p. 74). Excluído o transcendente, a revelação e a metafísica, a ciência se coloca como único meio válido de inteligência, como no positivismo de Comte (REALE; ANTISERI, 2005, p. 292), emergindo daí as concepções científicas de mundo, como no “socialismo científico” de Marx, e no “estudo científico

das raças” de Hitler. E assim os “enigmas do mundo” são pretensamente resolvidos, enquanto que o saber sobre as coisas fundamentais do ser sofrem um declínio (VOEGELIN, 2002, 69).

Porém, Voegelin (1982, p. 92) coloca todas essas análises como “pormenores”. O princípio, o mais importante em sua visão, é que a imanentização do *eschaton* é resultado de se tentar construir um *eidos* (ideia, essência, fim) da história por causas imanentes. Ele escreve que a história como um todo não é objeto da experiência humana, e por isso o ser humano não pode determinar um fim da história, pois ela continuará se movendo ao futuro desconhecido. Portanto, nessa tentativa “o significado da história é uma ilusão.” (VOEGELIN, 1982, p. 92). O único que pode dar significado para a história é aquele que a conhece do começo ao fim, e pode colocar uma realização final, isto é, Deus. Assim, qualquer escatologia que exclua o transcendente é falaciosa, pois o sentido da história está para além do domínio da própria história. Corroborando com Voegelin, Penna (1997, p. 36) escreve que as revoluções são atos históricos que negam o sentido transcendente da história, pois alegam produzir um estágio final da história embora a mesma história continue seu curso intramundano.

Voegelin chega a escrever que essa tentativa é claramente uma falácia, tão clara, que ele se questiona o porquê desses ideólogos se deixarem enganar. Levantando a hipótese absurda de que eles eram ignorantes ou desonestos, logo descarta essas opções, pois lembra que não se pode explicar séculos de história intelectual com desonestidade ou ignorância. Então, ele presume que alguma força agia nessas pessoas, não as permitindo de perceber a falácia inculcada em seus argumentos (VOEGELIN, 1982, p. 93).

A crítica de Voegelin, portanto, é no sentido de que, usando-se dos símbolos da escatologia Joaquina, porém excluindo seus aspectos transcendentais, os ideólogos modernos imanentizam o sentido da história. Ao fazer isso, dispensam o Deus supramundano, formando na terra sua própria divindade, que pode ser qualquer símbolo individual ou coletivo, em nome do qual se pretende seu governo totalitário. Essa imanentização consiste de uma falácia pela própria condição humana que não pode contemplar a história inteira, tampouco leva-la a seu cumprimento escatológico.

#### **4. Considerações finais**

Em sua abordagem da história, Voegelin sugere que nas civilizações antigas os símbolos que expressavam Deus, mundo, sociedade e homem

estavam compactados. Entendia que, foram mais eficazmente diferenciados pelos “saltos no ser” feitos pela nação de Israel e pelos filósofos gregos, descobrindo o transcendente como o verdadeiro fundamento da existência. Com o advento do Cristianismo, teria havido uma síntese entre o pensamento grego e a religião judaica, e com isso os símbolos foram maximamente diferenciados. Como resultado, teria havido uma desdivinização do mundo e da sociedade, e o curso da história passou a ter um sentido e um fim. Porém, esse fim só se daria pela intervenção do transcendente divino.

Entretanto, entendia que no século XII d.C. Joaquim de Fiore deu o primeiro passo para imanentizar o fim da história, ao pregar que uma terceira era do Espírito traria liberdade e paz dos problemas terrenos. Relacionando essa estrutura escatológica de Joaquim e a experiência gnóstica moderna (vista por Voegelin como tentativa de escapar do mundo mal que nos encontramos através da ação que pretende mudar a ordem do ser até atingir a perfeição), Voegelin entendia que dessa simbiose resultou as ideologias modernas. Como exemplo disso, entendia que o positivismo, o comunismo, formas de nacionalismo, o nazismo, o fascismo, entre outros, imanentizam o *eschaton*. Através da alegação de domínio intelectual da realidade, combinado às ações revolucionárias, essas ideologias pretendiam alcançar o fim da história e a resolução dos males mundanos.

A partir daí, Voegelin contrasta as ideologias com a filosofia, alegando que esta é um esforço humano de entender a ordem do ser e sintonizar-se a ela, enquanto as ideologias fazem o oposto. Também as contrasta com a religião cristã, por entender que o sentido da história e sua realização encontram-se no Transcendente e não pode ser jamais alcançado por projetos humanos ideologicamente propostos. Assim, Voegelin via como incompatível ser cristão e adepto de qualquer ideologia.

## Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO. **A cidade de Deus: (contra os pagãos)**. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- AGOSTINHO. Patrística: **Solilóquio e a Vida Feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.
- ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- AQUINO, T. **Verdade e conhecimento**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto Grego com tradução ao lado. Ensaio Introdutório de Giovanni Reale. Tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. v. 2.

ARON, R. **O ópio dos intelectuais**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2. ed. Revista e atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

CHAUÍ, M. **O que é ideologia?** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CLETO, M. S. **A ordem da participação**: Eric Voegelin e a ontologia do ser finito. 2015. 164f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

DAVIE, M.; GRASS, T.; HOLMES, S. R.; MCDOWELL, J.; NOBLE, T. A. (Eds.); **New dictionary of theology: historical and systematic**. 2. Ed. Illinois: Inter-Varsity Press, 2016.

EAGLETON, T. **Ideologia: uma introdução**. São Paulo: Editora UNESP: Editora Boitempo, 1997.

É REALIZAÇÕES. **Eric Voegelin**: biografia, livros e frases (O guia completo). 2018. Disponível em: <<https://www.erealizacoes.com.br/blog/eric-voegelin/>>. Acesso em: 11 mar. de 2020.

ERFOURTH, M. C. **Eric Voegelin's quest to resist untruth and restore the roots of order**. 2013. 76f. Thesis (Master of Arts) – University of Political Science, Louisiana State University. Baton Rouge.

FRANCO, P. D. B. **Mitologia e ideologia**: contribuições de Eric Voegelin à ciência da história e da política. 2019. 168f. Dissertação (Mestrado em História) -Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

GOWAN, D. E. **Eschatology in the old testament**. 2. ed. London: T&T Clark, 2000.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. **Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa**. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

HUGHES, G. **Transcendence and history**: the search for ultimacy from ancient societies to postmodernity. Columbia: University of Missouri Press, 2003.

KIRK, R. **A Política da prudência**. São Paulo: É Realizações, 2013.

KIRK, R. O Ópio das ideologias. **COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura**, v. 28, n. 3, p. 767-790, 2009.

KONDER, L. **A Questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LÖWY, M. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. 19. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

MANNHEIM, K. **Ideology and utopia**: an introduction to the sociology of knowledge. New York: Harcourt, Brace: London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia alemã**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- MORALES, I. A. “With my body I thee worship”: New Creation, Beatific Vision, and The Liturgical Consummation of All Things. **Pro Ecclesia**, v. 25, n. 3, p. 337-356, 2016.
- PENNA, J. O. M. **A Ideologia do século XX**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editorial Nórdica, 1994.
- \_\_\_\_\_. **O Espírito das revoluções**: da revolução gloriosa a revolução liberal. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Ed., 1997.
- PLATÃO. **A república**. Brasília: Editora Kiron, 2012.
- REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Patrística e Escolástica. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. v. 2.
- \_\_\_\_\_. **História da filosofia**: Do Romantismo ao Empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 5.
- SANTOS, M. F. **Filosofia e cosmovisão**. São Paulo: É Realizações, 2018.
- THOMPSON, J. B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social e crítica na era dos meios de comunicação de massa. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VOEGELIN, E. **A nova ciência da política**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- \_\_\_\_\_. **As religiões políticas**. Lisboa: Vega, 2002.
- \_\_\_\_\_. **From enlightenment to revolution**. Durham: Duke University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Ordem e história**: Israel e a Revelação. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. v.1.
- \_\_\_\_\_. **Reflexões autobiográficas**. São Paulo: É Realizações, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Science, politics and gnosticism**: two Essays. Washington, DC: Gateway Ed., 2012.
- WALKER, W. **História da igreja cristã**. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2015.
- WEBB, E. **Eric Voegelin**: philosopher of history. Washington: University of Washington Press, 2014.

Submetido em: 14-10-2020

Aceito em: 29-7-2022