

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Graduação em Ciência Política



Luiz Guilherme Hertel Santiago

**Leviatã, o devorador da transcendência – A visão de Voegelin e Lehmann da
Silva sobre a teologia civil em Hobbes.**

Brasília

2018

Luiz Guilherme Hertel Santiago

Leviatã, o devorador da transcendência – A visão de Voegelin e Lehmann da Silva sobre a teologia civil em Hobbes.

Projeto de pesquisa do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, como requisito parcial para conclusão do curso de Ciência Política.

Orientador: Vicente Dobroruka

Brasília
2018
SUMÁRIO

<u>1 INTRODUÇÃO</u>	6
<u>2 SILVA E A RELIGIOSIDADE SUBSTITUTIVA EM HOBBS</u>	7
<u>2.1 Fenomenologias da religiosidade substitutiva</u>	8
<u>2.1.1 Nacionalismo</u>	8
<u>2.1.2 Messianismo</u>	9
<u>2.1.3 Utopia e totalitarismo</u>	10
<u>2.1.4 A tendência religiosa do marxismo</u>	10
<u>2.1.4 Revolução</u>	11
<u>2.2 Surge o deus mortal</u>	13
<u>2.2.1 Céu e Terra – a luta por uma distinção</u>	13
<u>2.2.2 Duas cidades, uma cristandade</u>	14
<u>2.2.3 A teologia civil de Hobbes</u>	16
<u>3 IMANENTIZAÇÃO E EXISTÊNCIA, A VISÃO DE VOEGELIN SOBRE HOBBS</u>	17
3.1 Realidade, símbolos e teoria	20
3.2 Representação elementar e representação existencial	21
<u>3.3 O embate entre verdades</u>	24
<u>3.4 Gnosticismo, imanentização do eschaton e redivinização da política</u>	29
<u>4 CONCLUSÃO</u>	38
<u>REFERÊNCIAS</u>	39

1 INTRODUÇÃO

A linha principal que buscarei desenvolver neste trabalho é responder à pergunta “Como Voegelin e Lehmann da Silva analisam o papel da teologia civil na obra de Hobbes?”

A filosofia política de Eric Voegelin ainda não é bem difundida no Brasil e é conhecida por não ser de fácil penetração para os leitores que estão iniciando seus estudos sobre o autor. Tendo isso em vista, acredito que este trabalho possa ajudar a lançar luz sobre alguns dos aspectos importantes da obra de Voegelin, facilitando a assimilação de suas contribuições na área da Ciência Política. Nesse sentido o diálogo com a obra do professor de ciência política e historiador Nelson Lehmann da Silva será de grande valor para aprofundamento sobre o tema da relação entre religião civil e Estado. Minha escolha de colocar o cientista político e historiador Lehmann da Silva neste trabalho se deu pela sua abordagem de assuntos similares àqueles tratados por Voegelin. Ademais, a relação entre ciência política e história é de crucial importância na filosofia política de Voegelin.

Minha exposição não pretende ser exaustiva da obra dos autores, mas se centrará no livro *A nova ciência da política*, de Eric Voegelin, e *A religião civil do estado moderno*, de Nelson Lehmann da Silva.

Para Lehmann, o fenômeno do Estado moderno inaugurado por Hobbes simbolizou um movimento que se prolongou pela história. O Estado passou a incorporar a dimensão da religiosidade em forma substitutiva, contrapondo-se à noção das duas cidades desenvolvida por Agostinho, a cidade de Deus e a cidade dos homens, e esse fenômeno se prolongou ao longo da história nos mais diferentes pensadores, como Rousseau e Marx (SILVA, 2016). Voegelin, por sua vez, parte da sua pesquisa sobre o conflito da verdade da alma com a verdade da sociedade; daí se volta para o papel da teologia civil em Hobbes, chegando à conclusão de que, embora Hobbes tenha sido feliz em analisar o contexto de sua época (com os perigos da guerra civil e disputas com movimentos gnósticos e igrejas cismáticas) e reconhecer a importância de uma teologia civil para manutenção da ordem pública,

ele acabou desaguando em uma tentativa gnóstica de congelar a história em um molde constitucional que seria eterno neste mundo (VOEGELIN, 1982).

2 SILVA E A RELIGIOSIDADE SUBSTITUTIVA EM HOBBS

O estudo desenvolvido em *A religião civil do estado moderno* faz parte da tese de doutoramento do professor Nelson Lehman da Silva na Universidade da Califórnia, Davis. Em sua tese, o foco principal de argumentação vai no sentido de identificar uma linha de pensamento que trata dos fenômenos políticos como relacionados a um papel de religiosidade substitutiva. Para os fins deste trabalho, o foco será na análise que Silva faz sobre Hobbes, relacionando o fenômeno da religiosidade substitutiva com o papel da teologia civil na obra desse mesmo autor.

O trabalho de Lehmann da Silva é organizado em partes principais. Ele inicia seu estudo com uma coleção de análises feitas por diversos autores, a partir de uma perspectiva da fenomenologia das religiões, sobre o fenômeno da religiosidade substitutiva na política. A segunda parte trata de identificar o momento histórico em que a tendência para a formulação de uma teologia civil pode ser percebida, pela primeira vez, tanto como proposição teórica como justificativa para mudanças político-sociais. De acordo com vários autores, esse momento foi em Hobbes, com sua ruptura com a tradição cristã da divisão do poder em duas esferas, tal como elaborada por Agostinho em *A cidade de deus*. O *Leviatã* foi a tentativa de anular oficialmente essa distinção, de modo que tal influência se tornaria uma constante na modernidade, sendo refletida em inúmeras teorias políticas, como as de Rousseau e Marx, por exemplo. A última parte do estudo é dedicada à tentativa de resumir as interpretações sobre o fenômeno da religiosidade civil.

Do ponto de vista histórico, o estudo é guiado pela contraposição feito por Voegelin entre a posição de Agostinho (a divisão entre poder espiritual e temporal) e a de Hobbes (a redução a uma única cidadania e obediência a um único soberano). A visão de Agostinho tratava a ordem como útil para compreender, explicar e julgar a ordem política e resultava num senso cristão de liberdade frente a qualquer sociedade política. Já Hobbes teria iniciado uma tendência que se estendeu nas

mais diferentes ideologias políticas, que foi a de exigir dos governados a obediência a um só soberano e cidadania a uma só cidade.

Silva, mesmo reconhecendo a dificuldade de se ter um conceito definitivo sobre religião, utiliza a abordagem fenomenológica da religião, uma vez que ela fica alheia à descrição do conteúdo da religião como ponto de partida, sendo útil para o estudo feito pelo autor sobre as relações entre política e religião, bem como sobre a religião civil do Estado moderno. Dentro dessa perspectiva, ele deu destaque para a concepção de religião como a atitude humana que discerne dois níveis da realidade: o sagrado, e o profano.

2.1 Fenomenologias da religiosidade substitutiva

Através da sondagem das contribuições de diversos autores que trabalharam com o fenômeno da religiosidade substitutiva no Estado moderno, Silva procura encontrar uma linha interpretativa na literatura. As obras abordadas por ele se guiam por conceitos como nacionalismo, messianismo, utopia e revolução.

2.1.1 Nacionalismo

O nacionalismo é citado pelo autor como uma das manifestações mais frequentemente associadas com o fenômeno da religiosidade substitutiva. Ele toma como exemplo o estudo de Carlton J. H. Hayes – *Nationalism: a religion*. Hayes acredita que há uma contradição fundamental entre o nacionalismo e as grandes religiões. Os nacionalismos tendem a retomar o mito do povo escolhido, ao passo que as grandes religiões são revestidas de um caráter universal. Historicamente é possível observar essa diferença no fato de o nacionalismo se expandir após o final da Idade Média. O Renascimento assiste ao reaparecimento do culto às divindades imperiais e do culto das cidades. Com a Reforma, o eixo da vida da fé saiu da igreja universal para diversas igrejas. As lealdades locais foram substituídas por lealdades às grandes monarquias. Os nacionalismos modernos foram protagonistas da transferência da religiosidade para a esfera do Estado, como se pode observar em rituais e símbolos como os hinos nacionais, juramentos, bandeiras, estandartes,

panteão de fundadores e heróis, bem como de inimigos. Embora Hayes veja uma contradição fundamental entre nacionalismo e religião, ele observa que o nacionalismo, na medida em que se sobrepõe aos outros valores e ideais, bem como às lealdades pessoais, adquire caráter religioso, o que é um problema, já que a religião é a responsável por despertar as mais fortes emoções no espírito humano (Ibid).

Ainda sobre o nacionalismo, Silva lembra a contribuição de Nicolas Berdiaev e a de Robert Bellah, que abordam o componente religioso da identidade nacional russa e americana, respectivamente. Berdiaev vê as raízes nacionalistas e religiosas do comunismo russo vindo desde as profecias que viam Moscou como a terceira Roma. Vê também que o povo russo tinha a alma constituída por componentes opostos: o sensual e dionisíaco, e o ascético e religioso. No mesmo sentido vai Robert Bellah ao retratar as raízes da dimensão religiosa da identidade americana se dividindo nos polos: tradição bíblica, pragmatismo utilitário moderno. Bellah também entendia que todas as sociedades se alicerçavam na noção de sagrado e requeriam alguma ideia de significado transcendental (Ibid).

2.1.2 *Messianismo*

Outra linha de investigação relacionada com o estudo do fenômeno da religiosidade substitutiva é a relativa ao messianismo político. Silva encontra um bom exemplo no trabalho de J. L. Talmon, para quem os messianistas nacionalistas e socialistas da primeira metade do século XIX são unidos por uma crença na marcha da história rumo à viabilização da expressão individual de todas as forças contidas no homem dentro de um todo harmonioso. Uma vez que essas correntes são incompatíveis com a estrutura de queda e redenção, como expressa no cristianismo, ele se torna o maior inimigo desses movimentos, que, por sua vez, têm sua própria mensagem de salvação através do esforço humano. A nova visão de salvação, tanto por nacionalistas como por socialistas, estaria ligada à unificação dos aspectos materiais e espirituais da Igreja com o Estado. Esses movimentos uniam ao revestimento científico que davam a seus argumentos uma retórica messiânica com apelos a princípios abstratos e disposição ao autossacrifício.

Talmom conclui que o apelo do messianismo político de tais movimentos se baseia principalmente na satisfação das necessidades espirituais, e o mesmo messianismo desempenha esse papel ao se propor a resolver a antinomia do equilíbrio entre coesão social e autorrealização pessoal (Ibid).

2.1.3 Utopia e totalitarismo

Similarmente ao messianismo, o utopismo político, o desejo de estabelecer uma comunidade perfeita, com igualdade e uniformidade, também trata de fenômenos religiosos. Thomas Moinar, em *Utopia, a perene heresia*, vê nesse desejo o caráter de religião substitutiva. Na história do Ocidente, as utopias seriam uma versão secularizada das expectativas transcendentais do cristianismo. Nesse sentido, o autor vê com ressalvas os teólogos entusiastas do progresso humano através da ciência. Moinar também traça uma relação entre o totalitarismo e as tentativas de se realizar materialmente as utopias (Ibid).

Ainda sobre o aspecto religioso do totalitarismo, Silva cita a exposição de Waldemar Gurian na “Conferência Sobre Totalitarismo”, realizada em 1953 pela Academia Americana de Artes e Ciências. Gurian afirmava que todos os totalitarismos não passam de religiões secularizadas. Semelhantemente à ideia de Talmon, Gurien entendia que os totalitarismos estariam essencialmente ligados à noção de um processo histórico com um desfecho irresistível com a vitória das forças do bem sobre as forças do mal, sendo que a referida vitória justificaria as imperfeições que porventura ocorressem no caminho (Ibid).

2.1.4 A tendência religiosa do marxismo

Na literatura sobre o marxismo, Silva também aponta o desenvolvimento de um grande número de estudos sobre como a ideologia marxista forma um sistema quase que religioso de interpretação do mundo. Ele cita o trabalho do polonês dissidente do partido comunista Leszek Kolakowsky, para quem a presença de temáticas como escatologia, pecado original, redenção, revelação e mistério demonstraria como as questões da filosofia oficial comunista seriam uma versão secularizada da teologia escolástica. Em *Sociologia do comunismo*, Jules Monnerot

descreve como há uma relação entre os dogmas marxistas e a força da Providência Divina, ambos proporcionando certeza e segurança aos adeptos e se dirigindo para um destino inexorável. Uma das distinções seria a de que o movimento comunista, como religião secular, vai além da explicação e busca a transformação, a salvação universal, um perigo que permeia todas as religiões seculares. Raymond Aron, por sua vez, aplicou o conceito de religião civil, tal como exposto por Rosseau, para caracterizar tanto o comunismo como o nazismo. Aron, em seu livro *Ópio dos intelectuais*, via em Hobbes, Comte e Rosseau a fundação da ideologia da religião do Estado. Robert Tucker, em *Filosofia e mito em Karl Marx*, identificou que o marxismo, além de se apresentar como um cristianismo secular, conta com um traço presente em todas as grandes visões místicas do mundo. Esse traço é a externalização das forças conflitantes presentes no Ego humano através da encenação no mundo real, com os conflitos de classe destinados ao triunfo das forças do bem. A fé numa ética futura como justificção para a mudança é fato inegável, a despeito da autoproclamada objetividade científica do marxismo. Essa é a conclusão a que Owen Chadwick chega em seu estudo “A Secularização do Pensamento Europeu no Século XIX”, que trata do marxismo através da fenomenologia da religião. Chadwick também dá atenção à escatologia marxista, como ela seria alcançada pelo esforço humano e só é descrita em termos vagos de um futuro retificado que estaria na iminência de surgir (Ibid).

2.1.4 Revolução

A revolução e sua ligação com a fundação do Estado moderno é objeto de estudo do professor Theodoor van Leeuwen em seu livro *Desenvolvimento através da revolução*. Silva se vale do livro de Leeuwen, na medida em se refere aos estudos fenomenológicos da religiosidade civil elaborados por Hannah Arendt, Crane Brinton e Eugen Rosenstock-Huussy

. Ao analisar as revoluções ocidentais, das quais as mais famosas e influentes seriam a Reforma Protestante, a Revolução Inglesa, a Revolução Americana, a Revolução Francesa e a Revolução Russa, os autores buscam traçar paralelos e analogias entre o fenômeno religioso e elas (Ibid).

Das principais observações feitas por Crane Brinton em sua *Anatomia da Revolução*, Silva destaca que, a partir das grandes revoluções modernas, há características comuns nas lideranças e fases das revoluções que se propõem a objetivos iguais. O feitiço de líder religioso presente no comportamento psicológico dos líderes revolucionários, o ímpeto proselitista, a taxação dos oponentes como pecadores dignos de castigo e o milenarismo, entre outras, são características das revoluções. Os movimentos têm seus próprios rituais, cultos a mártires, excomunhões e expurgos e, embora se autoprofessem movimentos universalistas, acabam por se limitar a movimentos locais com a missão de expandir sua causa. Além disso, há a progressiva hostilidade das revoluções para com as instituições religiosas. Uma hostilidade devida mais à semelhança do que às divergências. Hannah Arendt, por sua vez, deu especial atenção às revoluções americana e francesa. Conforme consta em seu livro *On revolution*, as revoluções, em seu ímpeto de estabelecer uma nova ordem, sempre se defrontam com o problema de sua legitimação. Nesse impasse, elas acabam por recorrer a justificativas firmadas em um fundamento absoluto. Daí, lançam mão de conceitos como o da vontade geral, mas acabam se deparando com o problema de que a vontade das multidões é por demais volátil para servir de fundamento. Para Arendt, as grandes revoluções se valem da secularização; no entanto, não conseguem fugir à necessidade da justificação transcendente de seu poder. As revoluções acabam, portanto, apenas exercendo um papel de substituição da religião. Já Rosenstock-Huessy vê as revoluções como integrantes de uma única grande revolução, contínua através da história, tendo raízes no cristianismo e buscando o estabelecimento de uma nova ordem secularizada (Ibid).

À descrição fenomenológica em termos de paralelos e analogias sobre o fenômeno da religiosidade substitutiva, Silva adiciona as contribuições das pesquisas de cunho genealógico e transformacionista. Destas perspectivas ele destaca a de Carl Becker, tal como exposta no ensaio *A Cidade Celeste dos Filósofos do Século XVIII*. Becker vê nos novos tipos de fé política sucedâneos ou formas secularizadas do cristianismo. O mundo cristão, com sua visão da vida como drama cósmico repleto de significado e da harmonia entre razão e fé, foi substituído. Em seu lugar veio uma inabalável fé na perfeição humana, a visão do sentido da vida como contido nela mesma, e a crença num desfecho final da história. Por outro

lado, essa secularização não teve êxito no modo como lida com o problema do mal e do sofrimento e tem grandes dificuldades para conseguir fundamentar uma moralidade (Ibid).

2.2 Surge o deus mortal

Da constatação das diversas interpretações da modernidade como período de experimentos revolucionários, que almejam a construção de uma nova ordem, o autor segue para a investigação histórica sobre o início de tal teologia civil. Esse início é encontrado na obra de Thomas Hobbes, de maneira que sua proposta revolucionária de uma nova ordem teria de ser contrastada com as formulações da visão da política cristã, que representava o *status quo* da época de Hobbes (Ibid).

2.2.1 Céu e Terra – a luta por uma distinção

O pensamento medieval foi marcado pelo constante esforço de manter o equilíbrio da distinção entre política e religião. Silva segue afirmando como política e religião sempre foram tratados como assuntos intrinsecamente relacionados durante a Antiguidade. Para isso ele dá como exemplo o Egito de Ikhenaton, a civilização israelense e o Império Romano. Na Antiguidade, o julgamento de Sócrates marcaria o período das primeiras tentativas de secularização da política, através do confronto entre o filósofo e a religião civil. A ordem divina do ser, como tendo primazia sobre as efêmeras querelas humanas, é vista pelo autor como uma prefiguração do dualismo contido nos símbolos agostinianos das “duas cidades” (Ibid).

Para explicar de que forma o cristianismo representava uma “revolução” na política, o autor cita o trabalho de Sheldon Wollin. Para Wollin, o cristianismo estabeleceu os limites da lealdade política, uma vez que a lealdade maior é devida a Deus. Ainda mais “revolucionária” seria a forma como os cristãos fizeram do desengajamento político uma forma de desafio à sociedade política. Silva, então, descreve como Agostinho em *A Cidade de Deus* atribui funções distintas e complementares entre a cidade celeste e a cidade terrestre, de forma que se beneficiam mutuamente (Ibid).

Silva também chama a atenção para o fato de o simbolismo agostiniano não dizer respeito apenas às instituições Igreja e Estado. Eles também simbolizam como a fé abarca uma tensão polarizada entre certeza e incerteza. Também é frisado como o pensamento de Agostinho influenciou o modo como o cristianismo lidou com os problemas advindos do conflito de estar na história e, ao mesmo tempo, se dirigir para fora dela. Entre agir neste mundo e somente esperar uma realização no próximo (Ibid).

2.2.2 Duas cidades, uma cristandade

A distinção agostiniana, aponta o autor, se consolidou durante a Idade Média. A cristandade, abrangendo a organização hierárquica, dividida em termos de secular e espiritual, contava com a Igreja e as diversas monarquias do Sacro Império. Com a queda de Roma, o conceito de *Respublica Christiana* passou a ser usado para se referir a um complexo e vasto sistema cultural político. Segundo Silva, a civilização medieval, aparentemente, era singular na consciência que tinha da realidade como sendo parte espiritual e parte material, bem como na consciência de unidade orgânica entre indivíduo e sociedade. Nesse sentido ele fala do uso corrente que era feito da expressão *Corpus Mysticum*, extraída da epístola do apóstolo Paulo aos coríntios. Essa foi usada para representar a diversidade de membros e de dons, da mesma maneira que cada parte do corpo humano tem sua função e singularidade. Assim também é com os membros da comunidade (Ibid).

Embora tenha havido certas tentativas de parcial sacralização da figura da realeza, o autor expõe que o rei era subordinado ao direito, fosse ele divino ou natural. Entre as várias consequências dessa subordinação estavam: o direito de sedição, a possibilidade de tiranicídio, a eventual desobrigação à obediência e a capacidade de se excomungar reis. Com isso ficaria demonstrado como o poder político era relativo na Idade Média, de forma que o absolutismo só teve lugar com o fim do equilíbrio dos princípios medievais de limitação do poder do governante (Ibid).

Ainda tratando sobre a distinção entre política e religião na Idade Média, o autor lembra as contribuições de Tomás de Aquino (incluindo o modo como colocava as metas políticas como sendo inferiores às metas da teologia), Guilherme de

Ockham (e sua consideração sobre os dois tipos de ordem social – uma derivada da fé, e outra derivada da razão) e Marcílio de Pádua (em sua contestação da influência do clero no poder civil). Nesse mesmo sentido de preservar a separação entre a esfera espiritual e temporal, estaria parte dos objetivos iniciais da Reforma Protestante, na medida em que se opunha à intromissão da religião nos negócios mundanos (Ibid).

Ao tratar da transição do pensamento medieval para o pensamento moderno, o autor observa alguns elementos de início de ruptura. Maquiavel é um dos que dão um passo rumo à modernidade. Em seu livro *Discursos*, Maquiavel faz uma redução psicologista da religião, tratando-a apenas em termos de um instrumento de suporte da moral pública, tendo na religião civil romana o modelo a ser seguido. Mesmo que Maquiavel tenha tal visão pragmática sobre a religião, Silva não o considera como o marco da ruptura com a noção agostiniana das duas cidades. Isso porque Maquiavel não buscava um amálgama entre a esfera política e espiritual nem uma justificativa religiosa do poder político (Ibid).

Um prenúncio das tentativas modernas de acabar com a tensão entre o profano e o sagrado estaria nas heresias medievais, segundo Silva. O autor usa como exemplo os movimentos do Montanismo (no século II) e Donatismo (no século IV) com suas propostas de aniquilar a cidade humana. Outro prenúncio estaria nos ensinamentos de Joaquim de Fiori, segundo os quais estaria por vir um Terceiro Reino, que, sob a direção do Espírito Santo, formaria uma comunidade dos santos, realizando uma comunidade utópica na Terra. Já na Renascença, a fé na perfectibilidade humana acabou por se estender até a política contemporânea, sob a forma da fé no progresso. No período moderno foi sob os auspícios da fé no progresso que se iniciou a era das grandes revoluções (Ibid).

2.2.3 A teologia civil de Hobbes

Ao mesmo tempo em que há o desvanecimento do sentimento de pertencimento a uma comunidade de fé religiosa, surge o senso de pertencimento a um Estado, continua o autor. Nesse sentido, Hobbes foi pioneiro na formulação de

uma nova religião de Estado nacional. Com isso ele anulou a distinção entre a esfera espiritual e temporal, remontando à concepção pré-cristã de Estado (Ibid).

A teologia civil formulada por Hobbes foi empregada como meio de legitimação das exigências absolutas do Estado moderno. A filosofia política de Hobbes girava em torno de um tipo de antropologia filosófica que, em vez de afirmar uma essência do ser humano, negava que houvesse algo de definitivo na natureza humana. Dessa forma, o enquadramento do que é especificamente humano como pertencente à esfera do *nomos* (ou seja, à esfera das meras convenções e não de uma natureza fixa) foi acompanhado pelo surgimento de um direito que se baseava num caráter funcional e arbitrário e não fundamentado na natureza. O Estado passa a devorar a moralidade através do direito positivo (Ibid).

Segundo Silva, o Leviatã, representando a autoridade estatal, é descrito por Hobbes como um deus mortal. Um instrumento criado pelos homens e que os subjuga. Hobbes via a existência dos poderes governantes como justificada pela capacidade que tivessem de se manter. Tal visão representa um rompimento com a tradição da filosofia grega e com a tradição cristã, pois elas submetiam a política a um sistema integrado. Dentro desse sistema, a política era vista como um instrumento e não como um fim em si mesma. O contraste entre o pensamento de Hobbes e o pensamento medieval também se evidencia pela defesa que Hobbes fazia de que não existiria instância alguma que pudesse julgar o Estado, sendo a lei positiva a única capaz de definir o que é certo e o que é errado (Ibid).

Para explicar como Hobbes transformou a teologia transcendental cristã em uma teologia civil, Silva faz uma exposição sobre os conceitos hobbesianos de religião, Reino de Deus, e Igreja. Hobbes, em *Leviatã*, entendia por religião um fruto dos medos humanos com relação ao futuro, e que serviria para tornar os homens mais propensos à obediência, à sociedade, à caridade, à paz e às leis. O ensino sobre os deveres dos súditos para com seus soberanos faria parte das religiões civis. Enfim, religião e política seriam realidades inseparáveis. Tanto em *De civie* como em *Leviatã*, Hobbes critica duramente a ideia de separação entre o espiritual e o temporal, pois nessa distinção haveria abertura para o conflito entre a lei sagrada e a lei civil. A mesma crítica aparece no capítulo XXIX do *Leviatã*. Hobbes defende

que a própria cidade, por uma questão de direito, defina os títulos, nomes e doutrinas concernentes a Deus e à natureza de suas operações (Ibid).

Silva observa que Hobbes, ao tratar da expressão “Reino de Deus”, identifica-a como a soberania civil de Deus sobre um povo específico por meio de um pacto. Tal pacto teria se iniciado com os patriarcas de Israel, firmando o governo pessoal de Deus sobre Israel. Com a coroação de Saul, o pacto teria sido rompido, e teria surgido a separação entre a esfera civil e religiosa. A vinda de Cristo teria formado um novo pacto entre Deus e os homens, de modo que a coroação dos primeiros governantes cristãos, começando com o imperador Constantino, teria unificado neles o poder espiritual e secular. Também ao falar a respeito do conceito de Igreja, Hobbes ataca a distinção das duas esferas, uma vez que ele identifica Igreja como uma republica civil constituída por cristãos e que a distinção entre governo temporal e espiritual serve apenas para confundir a lealdade dos homens para com seu soberano. Silva termina afirmando que a teologia civil de Hobbes seria uma radical secularização da teologia cristã vigente até Hobbes, de modo que *Leviatã*, a partir de uma reversão do senso bíblico do sacro, terminaria por confundir o sacro com o profano (Ibid)

3 VOEGELIN E A NOVA CIÊNCIA DA POLÍTICA

Para melhor nos situarmos no estudo de Voegelin, cabe aqui uma apreciação breve da estrutura e dos principais assuntos de seu livro *A nova ciência da política*, para depois nos voltarmos à sua análise sobre o conceito de teologia civil em Hobbes. Veremos que a análise que Voegelin faz de Hobbes está contida em sua investigação mais ampla sobre o conflito entre a verdade da alma e a verdade da sociedade. Voegelin faz sua pesquisa por meio dos símbolos produzidos pelas sociedades e pelos quais elas se interpretam como representantes de uma verdade transcendente (VOEGELIN, 1982).

Em *A nova ciência da política*, o objeto principal de investigação é a questão da representação, que é o problema central da teoria política para Voegelin. Sua análise sobre o conceito de representação se estenderá desde o seu aspecto

existencial (a capacidade da sociedade de atuar fisicamente na história) até seu aspecto transcendental (a representação de uma verdade que transcende a existência dos indivíduos). A relação entre política e história é primordial, entendendo a existência do homem na sociedade política como existência histórica, de forma que a teoria política deve ser simultaneamente uma teoria da história, na medida em que adentra o campo dos princípios. Tal existência histórica é expressa nos símbolos pelos quais as sociedades se autointerpretam, e Voegelin termina com uma proposta de teorização de um processo histórico, primeiro de ascensão rumo à abertura da alma, e, depois, de declínio, regredindo dessa abertura (Ibid).

O livro *A nova ciência da política* pode ser dividido em três partes, conforme coloca Ellis Sandoz em *A revolução voegeliniana*. A primeira trata de uma crítica dos moldes positivistas que tomaram conta das ciências humanas e de uma defesa dos moldes clássicos de ciência, originados em Platão e Aristóteles; a segunda trata da elaboração de uma teoria da representação por Voegelin; a terceira, da relação entre a sua teoria da representação com as características da política moderna (inclusive seus desdobramentos gnósticos). Nesta terceira parte Voegelin irá tratar da obra de Hobbes (SANDOZ, 2010).

Resumidamente, a crítica por ele feita aos moldes positivistas que passaram a dominar as ciências humanas indica as duas premissas em que se baseava a degeneração causada pelo positivismo: primeiramente a crença de que as demais ciências deveriam se pautar pelos métodos das ciências matematizantes (pois elas seriam intrinsecamente superiores) e assim conseguiriam um sucesso semelhante ao destas. A segunda, e mais grave, é a crença segundo a qual a pertinência dos objetos das ciências humanas deveria ser pautada pela adequação dos objetos aos métodos das ciências naturais. Essa perversão da pertinência teórica em adequação aos métodos seria contrária ao objetivo da ciência, o de alcançar a verdade sobre os vários domínios da existência. Para Voegelin, na ciência todos os fatos seriam pertinentes desde que ajudassem na compreensão da verdade sobre o ser, e os métodos seriam pertinentes quando adequados para se chegar a esse objetivo (VOEGELIN, 1982).

As consequências dessa degeneração das ciências humanas abrangem: a acumulação de fatos irrelevantes, a elaboração de material pertinente a partir de princípios teóricos deficientes e a pretensa objetividade das ciências ao excluir progressivamente os chamados juízos de valor. Na visão de Voegelin, a exclusão dos “juízos de valor” ocorreu através da visão positivista que tratava os julgamentos sobre a correta ordem da sociedade e da alma humana como subjetivos, reservando a objetividade apenas para os fatos exteriores. Isso só foi possível na medida em que se ignoravam as ciências clássicas e cristãs da ética e da política, tratando-as como não científicas, vendo-as como refúgios de juízos de valor disfarçados, desconhecendo que elas formulavam, empiricamente e criticamente, seus problemas da ordem a partir da antropologia filosófica, sendo parte de uma ontologia geral (Ibid). Ainda sobre a negligência para com a ontologia, Voegelin diz:

“Somente quando a ontologia se perdeu como ciência e quando, em consequência disso, a ética e a política já não podiam ser entendidas como ciências da ordem na qual a natureza humana alcança sua máxima realização, passou a ser possível considerar este campo do conhecimento como suspeito de ser repositório de opiniões subjetivas não críticas.”
(VOEGELIN, 1982, P: 23)

O movimento de restauração da ciência política deveria, então, passar pela volta ao entendimento da ontologia, do artesanato da especulação metafísica e antropologia filosófica. Daí Voegelin passa da consideração dos alicerces dessa restauração teórica para sua aplicação a um problema concreto, o da representação (Ibid).

3.1 Realidade, símbolos e teoria

O início da exposição de Voegelin sobre sua teoria da representação aborda o fato de as sociedades terem uma existência autointerpretativa. Cada sociedade conta com um *cosmion* (pequeno mundo) de significados que elas mesmas atribuem a si e dentro do qual elas experimentam suas existências. Esse *cosmion* tem seus significados criados e mudados pelas pessoas que compõem a sociedade (Ibid).

Ao iniciar seu trabalho, o teórico já se depara com essa realidade autointerpretativa e repleta de significado. Os símbolos ocupam um papel de iluminação das sociedades, possibilitando a compreensão das relações entre os membros da sociedade, bem como da estrutura desse mundo de significados e da existência da sociedade como uma unidade. Também, através dos símbolos, os seres humanos experimentam suas vidas em sociedade como parte integrante da sua essência humana e não como mera aglomeração de indivíduos ao acaso. Ao mesmo tempo, continua Voegelin, a experiência dos homens em sua plenitude decorrente de sua participação num todo que os transcende (em sua existência individual) é expressa também pelos símbolos (Ibid).

Outra distinção importante dá-se entre os símbolos da realidade e os símbolos teóricos. Os símbolos da realidade são aqueles formados pela própria sociedade, enquanto que os símbolos teóricos são aqueles formulados a partir do procedimento do esclarecimento crítico aplicado aos símbolos da realidade, tal como demonstrado por Aristóteles em *Política* e *ética*. O procedimento do esclarecimento crítico deve contar com passos bem definidos para a transição entre símbolos da realidade e símbolos teóricos. Também os conceitos teóricos resultantes devem ser submentidos a contextos teóricos amplos para que a sua validade cognitiva possa ser atestada. A superposição de fonemas entre os símbolos dos dois grupos é frequentemente uma fonte de confusão, e Voegelin alerta para a necessidade de se manter a distinção entre os dois grupos de símbolos e que o uso dos símbolos teóricos deve ser feito com responsabilidade. A ciência política deve fornecer esclarecimento sobre os símbolos sociais pré-existentes e formular símbolos teóricos cuja validade cognitiva possa ser comprovada, pois o *cosmion de significados* é o objeto da ciência política (Ibid).

3.2 Representação elementar e representação existencial

Voegelin lembra ao leitor que as sociedades políticas são *cosmions* de significados iluminados internamente e que essas sociedades são dotadas de exterioridade e são capazes de atuar na história. Logo, esses pequenos mundos de

significado, que são as sociedades políticas, também existem fisicamente em indivíduos que participam da exterioridade orgânica e inorgânica do mundo (Ibid).

O problema da representação é, então, abordado por Voegelin a partir do método do esclarecimento crítico. A partir do uso corrente do termo por instituições representativas na literatura sobre direito internacional, na imprensa e nos debates políticos, Voegelin lista uma série de qualidades atribuídas a essas instituições. Alguns dos países que são enquadrados nesses moldes são: Estados Unidos, França e Países Baixos. Em todos eles há o uso do símbolo por instituições representativas em suas realidades políticas. Dando continuidade ao processo de transição entre símbolos da realidade e símbolos teóricos, o autor passa para a elaboração do tipo descritivo. Na elaboração do tipo descritivo de instituições representativas, ele leva em conta os conceitos pertinentes à realidade exterior das sociedades. Entre esses conceitos estão os de habitante, voto, fórmulas para escolha de representantes, ações dos representantes que são reconhecidas como atos formais e o de distrito geográfico. Por se tratar de conceitos que não oferecem dificuldades em nível de autointerpretação da sociedade, Voegelin chama esse aspecto de elementar e elabora o tipo descritivo de representação, chamando-o de tipo elementar, que, por sua vez, engloba as características listadas (Ibid).

Como o autor já havia dito, o valor cognitivo dos conceitos teóricos deve ser testado colocando-os em contextos teóricos mais amplos, e é isso que Voegelin faz ao confrontar o conceito de tipo elementar com as instituições representativas soviéticas. Para Voegelin, as instituições da União Soviética poderiam ser incluídas no tipo elementar. O problema surge quanto às opiniões divergentes sobre o caráter representativo dessas instituições: o lado comunista defendendo que a verdadeira representação é a que zela pelo interesse do povo, devendo haver o monopólio da representação pelo partido comunista; e o lado ocidental criticando o monopartidarismo soviético e como ele impossibilita uma escolha genuína por parte do eleitor. Nesse ponto, a controvérsia gira em torno do papel mediador do partido no processo de representação (Ibid).

Da coleção de opiniões e das discordâncias entre elas, a conclusão a que Voegelin chega é a de que o consenso das opiniões está no entendimento de que

mais do que a mera existência de mecanismo de representação, importa a substância da representação, tendo em vista que a substância da representação não é produzida automaticamente com a existência desses mecanismos. A substância da representação teria algo a ver com a vontade do povo. No entanto, o símbolo “povo” também não fica claro em si, mas será esclarecido quando Voegelin falar sobre a substância da representação (Ibid).

Nessa investigação ele observa que o conceito do tipo elementar de representação, quando confrontado com a questão da representatividade do governo soviético, não é suficiente para dar conta do problema da representação, uma vez que o governo soviético representa a União Soviética como sociedade política capaz de atuar na história. A esse aspecto da representação Voegelin dá o nome de existencial. A contribuição importante do conceito existencial de representação é o fato de ele possibilitar a identificação das unidades de poder claramente distinguíveis na história (Ibid).

Ainda na dimensão existencial da representação, Voegelin prossegue demonstrando como as sociedades crescem através do processo de articulação da sociedade, no qual os indivíduos são incorporados às sociedades capazes de atuar na história. Logo, a articulação é uma condição da representação nesse nível. Similarmente, o processo de articulação política é o responsável por gerar, na sociedade, indivíduos que atuam em nome dela e cujos atos são atribuídos a ela. É preciso que a sociedade tenha uma obediência natural às ordens desses governantes e que tais ordens se orientem para a satisfação das necessidades existenciais da sociedade (como defesa e justiça) – isso para que as sociedades sejam capazes de atuar na história. O governante é um representante da sociedade na medida em que seus atos são percebidos como normas de cumprimento obrigatório pela sociedade (Ibid).

Dessa forma, o sentido da representação é compreendido como sendo baseado em uma atribuição efetiva, e o representante é entendido como aquele que

“...tem o poder de agir em nome da sociedade em virtude de sua posição na estrutura da comunidade, sem instruções determinadas referentes a um assunto específico, e cujos atos não sejam efetivamente repudiados pelos membros da sociedade.” (VOEGELIN, 1988, P: 63).

Novamente colocando o conceito em contextos teóricos mais amplos, o autor constata em fontes históricas um movimento gradual de articulação da sociedade. Voegelin também constata que esse movimento encontrou seu limite dialético na famosa descrição sobre o governo feita por Abraham Lincoln: “do povo, pelo povo, para o povo”. Nela a sociedade representa a si mesma e foi articulada ao ponto de incluir o indivíduo como unidade representável (Ibid).

Terminando essa etapa da análise, Voegelin chegou às seguintes conclusões: primeiro, o tipo elementar de representação é insuficiente para abordar o problema da representação, pois centra-se apenas na realização externa da sociedade política; segundo, o sentido existencial da representação é iluminado através do conceito de articulação social e articulação política. Dessa forma foi possível perceber que o tipo elementar de representação se reduz a uma articulação específica, localizada em um período bem recente da história, e surgiu apenas no Ocidente. Logo, vê que a investigação pode prosseguir e deve ser guiada (na área da ciência crítica) pelo uso do conceito existencial de representação para que seja possível observar as condições históricas sob as quais se formaram as chamadas instituições representativas. Tais condições se deram com a articulação do indivíduo como unidade representável e ocorreram nas civilizações greco-romana e ocidental (Ibid).

3.3 O embate entre verdades

Até aqui a questão da transcendência ainda havia aparecido mais periféricamente na análise de Voegelin sobre o problema da representação. Ao dar prosseguimento às suas considerações sobre a restauração da ciência política e sobre a relação entre teoria e realidade, ele desenvolve uma reflexão sobre a existência de uma representação de verdade dentro dos *cosmions* das sociedades políticas. Também se debruça sobre o problema de, havendo essas representações,

saber o que daria validade à verdade encontrada pelo teórico ao opor-se à verdade da sociedade. Isso na medida em que a sociedade representa algo que está além dela, ou seja, representa uma realidade transcendente (Ibid).

Para esclarecer esse embate entre as verdades, o autor constata que era comum a todos os impérios antigos o entendimento de que eles representavam uma ordem transcendente, havendo uma relação análoga entre a ordem imperial e a ordem dos cosmos. E isso se refletia nas crenças, rituais e modo de governo. Portanto, a responsabilidade do governante era revestida de valor simbólico, visando a assegurar que a ordem social estivesse de acordo com a ordem cósmica. A resistência para com a ordem era atribuída aos inimigos internos e externos da sociedade. A defesa da ordem era vista como o lado da verdade; e a resistência à ordem, como vinda das forças da desordem e da mentira. Nesse sentido ele cita as inscrições de Behistund e como elas simbolizavam o rei Dario como representante do divino Senhor da Sabedoria, com sua expansão imperial trazendo um reino de paz na terra, derrotando os inimigos representantes do mal e da mentira (Ibid).

Um outro exemplo que é muito citado por Voegelin em seus trabalhos é o das Ordens Mongóis. Ele narra um episódio, do séc. XVIII, no qual Kuyuk Khan, recebendo o Papa e um diplomata, explica que todos os reinos lhe foram concedidos pela Ordem de Deus, e que, assim como Deus está acima de tudo, na terra, Genghis Khan é o Senhor. A expansão mongol tratava-se, portanto, de uma expedição que visava punir os súditos rebeldes (Ibid).

O fenômeno da representação imperial da verdade, como coloca o autor, não se limita aos impérios antigos. Ele explica que se trata de uma estrutura política que não é específica de uma época, podendo ocorrer em qualquer uma, inclusive na que ele vivia. Utiliza como exemplo a União Soviética, o modo como ela se via – como uma defensora da verdade da história – e a seus inimigos – como inimigos da verdade (Ibid).

Agora passamos para a consideração sobre o embate entre a verdade imperial e uma outra verdade, que provém de questionamentos feitos por indivíduos.

Citando Karl Jaspers, Voegelin discorre sobre um período (por volta de 800 a 300 a.C) em que profetas e pensadores, de várias sociedades, se colocaram simultaneamente, e de forma independente, a confrontar as verdades das sociedades em que viviam. Trata-se da era axial da história, como coloca Jaspers. A partir daí, Voegelin desenvolve seu raciocínio sobre o que é que legitima a verdade dos teóricos para que ela faça frente às verdades cósmicas das sociedades (Ibid).

Toda essa investigação servirá para esclarecer o funcionamento do processo de esclarecimento crítico. Voegelin começa por explicar o princípio antropológico, desenvolvido por Platão, que é um princípio geral de interpretação e crítica da sociedade. De acordo com esse princípio, a *polis* é o homem em escala ampliada. Voegelin discorre sobre esse princípio e defende que a sociedade não apenas é ordenada pela verdade do cosmos (sendo, assim, um microcosmo), mas também deve ser ordenada como um *macroanthropos* (o homem em escala ampliada). Na parte do valor interpretativo desse princípio está a noção de que as sociedades refletem em suas ordens o tipo humano que predomina nelas. Esse tipo humano é aquele que vivencia a harmonia do cosmo em sua vida. Foi dessa maneira que Platão descreveu a sociedade ateniense como sofista, em *A república*. Já o valor crítico do princípio antropológico está em confrontar a verdadeira ordem da psique (alma) humana com a ordem social expressa nesses tipos humanos. Desta forma há o embate entre o filósofo, defendendo a verdadeira ordem da psique, e os tipos predominantes, representando os vários tipos de desordens da psique (Ibid).

A descoberta da verdadeira ordem da alma, por sua vez, necessita da filosofia. Voegelin fala sobre como Platão se ocupou da exploração da alma humana e que a verdadeira ordem da alma é constituída por algumas experiências predominantes na formação do caráter. Com essa verdadeira ordem da alma se alcança um verdadeiro padrão para medida e classificação das ordens sociais em que se inserem os diferentes tipos humanos. Tais experiências estão brevemente descritas no livro de Voegelin, não havendo objetivo de abordá-las aqui. O próprio Voegelin confessa que seria impossível tratar em seu livro sobre um estudo dessas experiências e se limitou a fornecer uma resumida relação delas (Ibid).

Nesse processo de formulação teórica, Voegelin explica que teoria refere-se à tentativa de formulação do sentido da existência de modo a explicar o conteúdo de um gênero definido de experiências. Dessa forma, o controle empírico da validade dos argumentos teóricos é feito com base nas experiências às quais a teoria se refere. Além disso, como dizia Aristóteles, a verdadeira ordem da alma também é importante porque o debate teórico deve se dar entre *spoudaios*, os homens maduros. Os *spoudaios* têm seu caráter formado por essas experiências predominantes e têm a capacidade de reproduzir em imaginação as experiências que eles tentam explicar teoricamente (Ibid).

Baseando-se nos ensinamentos de Platão, Aristóteles e os filósofos místicos e medievais, o autor indica que a legitimidade da verdade do teórico está ligada à descoberta da psique e sua verdade antropológica e teórica. A psique é entendida como centro da percepção da transcendência no homem, sendo que nela o homem encontra sua verdadeira natureza, e o filósofo encontra-se em uma nova relação com Deus. Por representar a verdade sobre a existência humana no limite de sua transcendência é que a verdadeira ordem da alma é capaz de distinguir os diferentes tipos humanos e de ordem social. Voegelin explica que o princípio antropológico precisa ser complementado pelo princípio teológico. Tal princípio teológico foi expresso por Platão na frase “Deus é a medida”, que se opõe à noção de Protágoras, segundo a qual “o homem é a medida”. O homem pode ser a medida da sociedade, uma vez que Deus é a medida de sua alma – é daí que vem a validade desses padrões de Platão e Aristóteles (Ibid).

Essa parte da investigação de Voegelin, além de tratar da representação transcendental, liga-se à questão da representação existencial, sendo que cada uma delas trata de facetas diferentes do problema da representação. Podemos perceber essa referência comum ao mesmo problema na medida em que a representação da verdade em uma sociedade tem como seu chefe ativo o seu representante existencial. Também há relação entre as duas representações quando se trata de um governo formado a partir do consenso entre os cidadãos, o que exigiria um nível de articulação de todos seus componentes (individualmente) como representantes da verdade da sociedade, através da persuasão. As descobertas a respeito da psique como centro de percepção da transcendência possibilitaram ao filósofo

compreender esses dois ramos do problema da representação. Voegelin se refere aos símbolos dessa experiência do filósofo como o centro de uma teoria da ordem social (Ibid).

Ainda com relação a essas experiências, Voegelin termina por explicar a constituição do procedimento do esclarecimento crítico, dizendo:

“Geneticamente ele consiste na descoberta da psique e de sua verdade antropológica e teórica, enquanto que criticamente consiste na mensuração de símbolos da realidade pelos padrões da nova verdade.” (VOEGELIN, 1988, P: 63).

Assim observamos um movimento que vai das verdades cósmicas (representadas pelos impérios) para a verdade antropológica (obtida pelas experiências ligadas à compreensão da psique como centro de percepção da transcendência). Esse movimento continua com a passagem da verdade antropológica para a verdade soteriológica (que surgiu com o cristianismo). O surgimento da verdade soteriológica do cristianismo completou o movimento iniciado pela verdade antropológica. Através da orientação à medida invisível, a verdade antropológica tinha autoridade para criticar a verdade da sociedade. Agora a própria medida divina foi revelada historicamente em Cristo, o *Logos* encarnado. A inércia do *nous* divino, na concepção grega, com a psique humana se dirigindo a ele para se aperfeiçoar, foi substituída pela graça divina do cristianismo que vai até os homens e transforma sobrenaturalmente a natureza deles. Dessas conclusões, Voegelin observa que fica um princípio subentendido sobre a substância da história. Segundo essa premissa a constituição da substância da história abarca as experiências através das quais a compreensão do homem sobre sua humanidade e seus limites é alcançada. A seguir veremos como essa premissa traz consequência sobre a teoria até aqui desenvolvida (Ibid).

Voltando ao início da exposição sobre Voegelin, lembramos que a ciência política aborda a existência humana na sociedade política. Seguindo mais, lembraremos que a teoria deve fazer referência a um quadro definido de experiências. Com os resultados da discussão anterior sobre a substância da

história, Voegelin sintetiza que a teoria dessa existência humana na sociedade deve fazer referência às experiências históricas através das quais essa existência conseguiu a autocompreensão. Essas experiências são chamadas de experiências diferenciadoras. Uma vez que o grau máximo de diferenciação dessas experiências de autocompreensão foi alcançado historicamente com a filosofia grega e com o cristianismo, a teoria tem de abranger as experiências clássica e cristã. O retrocesso vindo do desprezo para com essa diferenciação máxima resulta nos diferentes tipos de super-homens – o progressista de Condorcet, o materialista de Marx, o dionisíaco de Nietzsche, ou o positivista de Comte, bem como no niilismo anticristão (Ibid).

O restante da análise de Voegelin é dirigido por essa correlação entre teoria e o grau máximo de diferenciação experiencial atingido na filosofia grega e no cristianismo. Através do estudo sobre a luta pela representação no império romano, Voegelin demonstra como as experiências diferenciadoras do cristianismo tiveram impacto nas instituições políticas. Naquele contexto a representação era disputada entre os defensores da teologia civil romana e os defensores do cristianismo. Esse embate também podia ser visto como o embate entre uma sociedade baseada em experiências compactas e a pressão das experiências diferenciadas do cristianismo (Ibid). Em outro livro, *Reflexões autobiográficas*, Voegelin fala sobre esses conceitos. As experiências compactas se referem às experiências primárias do cosmos (como as simbolizadas nos mitos); já as experiências diferenciadoras se referem à verdade da existência (tal como entendida nas experiências clássicas dos gregos, da revelação em Israel, e no cristianismo) (VOEGELIN, 2007).

O resultado dessa parte da análise demonstrou como o cristianismo, com seu caráter revolucionário, desdivinizou a esfera do poder. Esse processo se moveu no rumo dado por Agostinho em *A cidade de Deus* e moldou a divisão entre o poder temporal (no império) e o poder espiritual (na Igreja) (VOEGELIN, 1982).

Assim, Voegelin conclui a parte de seu livro que tratava da teoria da representação e passa para a análise dos problemas tipicamente modernos da representação. Veremos que esses problemas estão relacionados intrinsecamente com uma ruptura para com os moldes cristãos de desdivinização da política.

3.4 Gnosticismo, imanentização do *eschaton* e redivinização da política

Se, por um lado, foi através do cristianismo que se deu o processo de desdivinização da esfera temporal, por outro lado, os movimentos modernos caracterizados como movimentos de redivinização tiveram sua raiz em heresias cristãs. Voegelin explica como a esperança escatológica da realização do reino de Deus na terra sempre foi uma tensão presente no cristianismo. Tal tensão foi potencializada com a adição do livro do Apocalipse de João ao cânone bíblico da Igreja, de modo a sancionar a influência da literatura apocalíptica judaica dentro do cristianismo. No decorrer do tempo houve um processo de mudança dentro do cristianismo, saindo da expectativa de realização escatológica do reino de Deus na história para uma escatologia rumo à perfeição trans-histórica e sobrenatural. A solução teórica desse movimento está em Santo Agostinho e no modo como ele rejeitou a crença literal no milênio. Dessa forma, Agostinho proclamava que o reino de Deus já havia chegado e se estenderia até o dia do julgamento final e o início do reino eterno no além. A Cidade de Deus seria representada na história pela Igreja, sendo um vislumbre da eternidade na história. Com isso a sociedade se desdivinizou, restando apenas a presença espiritual de Cristo na Igreja. Já a ordem da organização política da sociedade seria uma representação da natureza temporal do homem, sua parte não eterna (Ibid).

Os problemas modernos da representação surgem com o retorno das escatologias do reino. Nessa nova parte da análise, Voegelin identifica que foi no século XII que surgiu um simbolismo bem definido acerca desse retorno, que é encontrado na obra de Joaquim de Fiori. Esse simbolismo apresentava uma divisão da história em três grandes eras (de modo que a última era seria o reino final na Terra), sendo que cada era contava com a figura do profeta que precedia o líder da época e, por fim, a realização na terra de uma irmandade de pessoas autônomas. Para Voegelin, o simbolismo de Fiori estabeleceu um marco, guiando a autointerpretação da sociedade política moderna. O autor demonstra como essas concepções são ecoadas nas obras de Comte, Hegel e Marx, bem como no terceiro *reich* do nacional socialismo e até mesmo no simbolismo democrático contemporâneo (Ibid).

Do ponto de vista da teoria, a hipótese da imanentização do *eschaton* é falaciosa, lembrando que a teoria tem de se referir a um quadro definido de experiências para que possa ter sua validade testada (Ibid). Ainda sobre esse assunto, Voegelin diz:

“Contudo, tal hipótese imanentista do *eschaton* é uma falácia teórica. As coisas não são coisas, nem possuem essência, em virtude de uma declaração arbitrária. O curso da história como um todo não é objeto de experiência; a história não possui um *eidos*, e isso porque seu curso se estende ao futuro desconhecido. Assim, o significado da história é uma ilusão; e esse *eidos* ilusório é criado ao se tratar um símbolo de fé como se fosse uma proposição relativa a um objeto da experiência imanente” (VOEGELIN, 1982, P: 92).

O exame dos aspectos teóricos dá lugar, então, para o exame do motivo que levou esse fenômeno a ter tanta força. Para o autor a resposta está no abandono da incerteza da fé pelo desejo de certeza, tornando-se um fenômeno de massas. A incerteza é essencialmente ligada ao cristianismo. Num mundo desdivinizado, o único acesso a Deus é pela fé, e a própria fé trata da certeza das coisas que não podem ser vistas. Logo, o crescimento do cristianismo na civilização (englobando grande número de pessoas que não terão força para perseverar na fé) e o maior nível de educação só tendiam a aumentar a tentação de se obter certezas a partir de experiências neste mundo. Os desdobramentos gnósticos são muito variados, podendo ser conflitantes entre si. As diferentes ênfases desses movimentos podem recair sobre as diferentes faculdades humanas, como a gnose intelectual, a gnose emocional e a gnose volitiva do ativismo revolucionário. Segundo Voegelin, o núcleo da redivinização da sociedade está nas diversas experiências gnósticas, substituindo a fé por formas mais concretas de participação na divindade. Dessa maneira é possível compreender o desenvolvimento gnóstico iniciado nos imanentistas da Idade Média, passando por vários movimentos como humanismo, iluminismo, progressivismo, liberalismo, positivismo e marxismo (Ibid).

Voegelin reconhece que a raiz gnóstica, por si só, não leva ao desdobramento das falácias históricas modernas. Outro motivo para a modernidade ter seguido nessa direção teria sido a necessidade da civilização ocidental de se atribuir um significado após sua expansividade durante a Idade Média. Tais movimentos

geraram diversos tipos de porta-vozes, e esses tipos variavam de acordo com o grau de articulação e diferenciação da civilização ocidental. Entre esse tipos encontraríamos desde os camponeses, passando pelos burgueses progressistas, chegando até os proletários socialistas e os cientificistas (Ibid).

Com essa análise dos símbolos gnósticos será possível entender, em nível existencial, como o gnosticismo determinou a articulação política da sociedade ocidental de acordo com o simbolismo do Terceiro Reino (Ibid).

Vimos da análise dos símbolos gnósticos, então, que a modernidade é caracterizada por um movimento com bases gnósticas de redivinização da esfera temporal do poder. O autor se volta, novamente, para o aspecto existencial da representação e encontra na reforma protestante um período no qual é identificável uma vitória existencial decisiva para o gnosticismo. Isso porque, com a reforma, além de haver a divisão da igreja universal, houve a conquista de instituições políticas por movimentos gnósticos dentro dos Estados nacionais (Ibid).

Com a descrição feita por Hooker sobre os puritanos do séc. XVI na Inglaterra, Voegelin demonstra alguns traços gerais encontrados nos movimentos gnósticos. Os puritanos eram um grupo altamente adestrado de devotos de uma causa com raízes religiosas, baseada em interpretações de trechos isolados da Bíblia. Eles denunciavam publicamente os erros do governo e o modo de vida imoral de partes da sociedade. Seu ressentimento contra o governo era acompanhado por uma proposta vaga de um novo governo. Eles viam a sociedade como fundamentalmente dividida entre os “irmãos” e os “mundanos”. Evitam se relacionar com pessoas que não fossem do meio dos adeptos de suas crenças. A influência da reforma também é vista nesse movimento através da importância que eles davam à livre interpretação da Bíblia, de modo que apenas os que fossem iluminados pelo Espírito Santo compreenderiam como correta a mensagem que os puritanos passavam. Eles também se valiam de dois mecanismos que são frequentemente usados até hoje por movimentos gnósticos. O primeiro mecanismo é o uso de alcorões (Voegelin utilizou o termo por não haver outro mais adequado) como codificações da verdade que deviam orientar os membros do movimentos. Um exemplo dessas codificações seriam as “Institutas” de Calvino, que, através da

interpretação de um homem, representariam a verdade das Escrituras. O segundo mecanismo era a transformação em tabu dos instrumentos de críticas à verdade do movimento. O resultado era a insuscetibilidade dos puritanos a qualquer argumento contrário a suas crenças. Se lembrarmos do limite dialético da representação abrangendo cada indivíduo como representante da verdade através da persuasão, teremos ideia da gravidade desses defeitos intelectuais gnósticos numa sociedade política. A função social da persuasão é completamente destruída, conjuntamente com o discurso racional (Ibid).

Transformar a discussão teórica em tabu é um requisito para a manutenção da existência dos movimentos gnósticos, uma vez que estão baseados em uma farsa teórica, como evidenciado anteriormente sobre o *eidos* da história (o fim da história). Esse controle torna impossível o debate teórico público sobre a verdade da existência em lugares em que os movimentos gnósticos dominaram muito a comunicação e a educação, pois vedam o uso de argumentação teórica. É o caso das sociedades progressistas de nossos dias, bem como dos regimes totalitários. A mera existência de garantias constitucionais sobre as discussões teóricas não é o bastante para lhes assegurar a existência quando não há disposição de se aceitar a discussão teórica. O próprio Hooker tinha essa crença, vendo que a propaganda gnóstica dos puritanos era uma ação política insuscetível de discussão teórica. Nesse caso, a solução encontrada foi o cerceamento do debate, uma vez que era impossível debater com os puritanos, que estavam engajados em uma revolução para obter a representação existencial subvertendo a ordem social (Ibid).

3.5 Hobbes, uma solução gnóstica contra os gnósticos

Voegelin considerou Hobbes como alguém à altura de repensar o problema da ordem pública, isso num contexto de revoluções gnósticas que ameaçavam a representação existencial da sociedade inglesa. Por mais que a teoria da representação de Hobbes estivesse imbuída, em certa medida, de erros gnósticos, Voegelin considera que Hobbes proporcionou uma contribuição positiva e permanente abordando problemas da relação entre a representação existencial e transcendental (Ibid).

Baseada na ideia de que a única verdade era a verdade pública (a da lei, da paz e da concórdia na sociedade), a teoria da representação de Hobbes via toda discórdia como mentirosa. Segundo Voegelin, as bases para essa teoria derivam da seguinte argumentação: primeiro, Hobbes entende que o único meio de o homem obter felicidade é vivendo em paz com seus semelhantes. De igual forma, essa paz só pode existir na medida em que as paixões dos homens são contidas dentro de limites pela força do governo. Dessa maneira, o homem é, por sua natureza, orientado pelo ditame da razão para a convivência pacífica e a obediência a uma ordem civil. Em segundo lugar, esse ditame da razão tem força à medida que é visto como uma ordem divina. Somente então será uma lei da natureza. Por último, tal lei da natureza governará os homens apenas quando eles houverem se organizado sob um representante público, o soberano. Pelo fato de a lei da natureza só se realizar sob a forma de uma lei civil, podemos dizer que uma está contida na outra (Ibid).

Dessa teoria da representação, conclui Voegelin, segue que há uma existência ordenada da sociedade que é gerada pela articulação entre representação existencial e transcendental. Nessa sociedade a ordem divina do ser na esfera humana é realizada através da representação de um soberano. Outro ponto é que a interpretação das Escrituras, o cânone sagrado, os debates públicos, os temas dos debates, as publicações, enfim, todo o conteúdo da civilização ocidental seria filtrado pela sanção do representante público, o soberano (Ibid).

Hobbes argumenta em favor da censura das opiniões, posto que as opiniões geram as ações. Logo, opiniões de descontentamento com o governo resultarão na desobediência às leis, ameaçando a ordem da sociedade, sendo que o objetivo dos governos é zelar por essa ordem. Hobbes também assevera que a privação dos governantes de seu direito de manutenção da paz, bem como da defesa interna e externa do seu reino, não pode ser o objetivo do cristianismo. Voegelin percebe que Hobbes traça uma relação de identidade entre a substância do cristianismo e a da lei da natureza e que o cristianismo derivaria sua autoridade da sanção governamental. O cristianismo serviria, para Hobbes, como uma teologia civil inglesa, usando a tipologia de Varro. Segundo Voegelin, isso revelaria uma incompreensão de Hobbes a respeito do cristianismo como uma verdade da alma (Ibid).

Em *O Leviatã*, a grande contribuição de Hobbes, segue Voegelin, seria a sua percepção da necessidade de uma teologia civil inquestionável para manter a ordem pública. Hobbes teria sido feliz em compreender a importância da teologia civil na manutenção da ordem social. Tal ideia já havia sido abordada por Celso (por volta de 180 d.C) em seu *Discurso da verdade*, enxergando que a intenção de destruir o culto nacional era a intenção de destruir as culturas nacionais. Ainda sobre Roma, Voegelin lembra que era uma civilização baseada em experiências de compactação, diferentemente da prevalência das experiências de diferenciação que se refletiam na *polis* ateniense. Essa diferença também foi expressa por Cícero em *De natura deorum*, no qual são contrapostas as opiniões do *princeps philosophiae* (na figura de Sócrates) com as do *princeps civis* (na figura de Cotta). Nessa contraposição, a defesa da religião romana argumenta que a grandeza de Roma está baseada nos rituais de Numa e nos auspícios de Rômulo. A verdade dos deuses é aceita com base na autoridade dos ancestrais, e não nas razões dos filósofos. Voegelin também reforça a importância da teologia civil para a representação existencial ao se referir ao papel crucial que o reconhecimento dos vínculos patronais como sagrados teve para a civilização romana. Esses vínculos patronais, tanto na figura do principado patronal como do principado imperial, foram as instituições que possibilitaram para que os governantes romanos se tornassem representantes existenciais do vasto conjunto de povos e territórios conquistados (Ibid).

Hobbes conseguiu compreender esse aspecto do problema, ao contrário dos pensadores cristãos que, não entendendo a importância da teologia civil, ignoraram que podiam abolir o politeísmo sem abolir a teologia civil. Esse vácuo deixado se faria sentir no futuro. O cristianismo conseguiu manter o equilíbrio entre poder temporal e espiritual por algum tempo, enquanto a expansão da civilização favorecia o interesse de ambos. Na saturação desse processo, a tensão devida ao vácuo deixado pela teologia civil se intensificou. Essa tensão se manifestou em períodos como no da luta pela investidura, bem como no da atuação da Igreja junto ao Estado durante a Inquisição. Para Voegelin, o ponto de ruptura no equilíbrio entre os dois poderes deu-se no período das guerras civis religiosas, com a eclosão de conflitos pela representação existencial com as igrejas cismáticas e movimentos gnósticos (Ibid).

Se, por um lado, Voegelin valoriza a contribuição de Hobbes, por outro ele vê que colocar o cristianismo como teologia civil foi um problema. Hobbes estava convicto de que o conteúdo da Escritura era igual à verdade social desenvolvida por ele mesmo, desde que interpretado corretamente, e que ele poderia acabar com as tensões históricas através da disseminação de sua nova verdade. Hobbes acreditava na educação do povo como forma de conseguir que ele entendesse que devia obediência ao soberano e que exercer essa obediência era obedecer à lei eterna. Hobbes optou pela educação por entender que a aceitação por parte do povo devia ser livre para ser genuína. Assim seria possível que a constituição se tornasse perene. Nesse ponto, Voegelin identifica as tendências gnósticas do próprio Hobbes no intento de congelar a história em uma constituição perene, sendo esse um traço característico de movimentos gnósticos (Ibid).

Outro aspecto gnóstico foi o fato de as experiências da transcendência, sendo parte da natureza humana, representarem um problema para Hobbes. Para resolvê-lo, continua Voegelin, ele recorreu à sua própria tentativa de aperfeiçoar a natureza humana, visando tirar dela as experiências de transcendência. Dessa forma não haveria mais uma tensão entre a verdade da sociedade e a verdade da alma. Porém, Voegelin afirma que é impossível desfazer essa tensão (Ibid).

Hobbes percebeu o perigo que o gnosticismo representava para a ordem social. Buscou fazer com que, através de uma teologia civil, a verdade representada pela sociedade fosse a ordem dela mesma. Com isso nenhuma outra verdade poderia ser sustentada. Voegelin vê alguma sensatez na iniciativa com base nos dados da existência. Porém, em questão de valor prático, a ideia se baseava no pressuposto de que poderia ser colocada de lado a verdade transcendente que os homens queriam representar em suas sociedades. Hobbes sustentava uma nova ideia sobre a natureza humana. Nessa nova ideia de natureza humana, a sua realização é dada na própria existência do homem (e não além dela). À imanentização do *eschaton*, por parte dos gnósticos, Hobbes contrapunha sua imanentização radical da realidade.

Voegelin classifica os resultados dos esforços de Hobbes como ambivalentes e explica que Hobbes tratou as lutas das seitas e igrejas sectárias como lutas pelo

poder. Hobbes atribuía uma natureza imanente aos objetivos desses grupos, negando que o zelo deles tivesse raiz religiosa. Ao caracterizá-los como movimentos que buscavam essencialmente questões existenciais, Voegelin vê que Hobbes teve êxito em discernir a *libido dominandi* presente naqueles movimentos gnósticos, que era mascarada como zelo religioso. No entanto, o diagnóstico acertado de Hobbes sobre a presença de uma paixão corruptora na vida espiritual daqueles movimentos não estava totalmente correto, posto que ele tratou a vida do espírito como extremo da paixão existencial e não que a corrupção da vida do espírito era causada pela paixão. Dessa forma, Hobbes desprezou a interpretação da natureza humana a partir do máximo de diferenciação pelas experiências de transcendência, segundo a qual a paixão é um risco constante de queda do estado de graça. Em vez disso, ele interpretou a própria natureza humana como uma vida de paixão e os fenômenos da vida espiritual como ápices da *superbia* (a paixão fundamental) (Ibid).

Se, por um lado, a ética aristotélica parte dos propósitos da ação e estuda a ordem da vida humana em termos do ordenamento de todas as ações com vistas a um propósito superior (o *summum bonum*), por outro Hobbes afirma que não há qualquer orientação dos homens para um bem superior. Os homens seriam orientados pelas suas paixões. Voegelin observa que isso traria um problema grave, tendo em vista que eliminaria não só a fonte da ordem na vida humana, como também a fonte da ordem da vida em sociedade. Isso porque a participação dos homens no *nous* comum, a *homonoia*, tanto no sentido cristão como no aristotélico, é a raiz da ordem da vida em comunidade. Nesse sentido, a dificuldade seria a de construir uma sociedade constituída apenas por indivíduos orientados por suas paixões individuais. A solução encontrada por Hobbes para impor ordem num mundo dominado por um mar de paixões, incluindo aquelas que levam ao clamor sedicioso, foi o medo da morte, o *summum malum*. Através desse medo surgiria a disposição dos homens para se associarem contratualmente de modo a submeterem suas vontades à vontade do governante, seja um homem ou uma assembleia (Ibid).

O soberano passa a representar não a união dos indivíduos, mas a nova pessoa sob a forma de comunidade, a qual une os impulsos de poder de todos os indivíduos. Voegelin lembra que o termo “pessoa”, na visão de Hobbes, trata do ente que representa a si próprio ou a outra pessoa. E não são os indivíduos que são

portadores dessa nova pessoa, e sim o soberano. O Leviatã surge quando as pessoas humanas individuais deixam de existir e são combinadas na única pessoa do soberano. As vontades e as opiniões dos indivíduos que participam do contrato são voluntariamente submetidas às opiniões e vontades do soberano. Através do terror, o Leviatã é capaz de moldar as vontades dos homens no sentido de proteger a paz interna e ajudar contra os inimigos externos.

Voegelin termina destacando três componentes da imanência radical na política moderna expressos nos conjuntos de símbolos criados por Hobbes. O primeiro componente está na psicologia formulada por Hobbes. Ele teria descartado a distinção feita por Agostinho entre o amor *sui* e o amor *Dei*. Eles seriam os centros volitivos da alma, segundo Agostinho. Hobbes descartou o amor *Dei* (dirigido a Deus), restando apenas o amor *sui* (dirigido ao orgulho ou autopresunção do indivíduo) como centro volitivo da alma. Nisso Hobbes consolida um desenvolvimento que já era corrente na civilização, que era o de uma psicologia moderna, dirigida ao homem desorientado moralmente e intelectualmente, restando apenas a motivação advinda das paixões, sem nenhuma referência a uma ordem transcendental. Em segundo lugar está o seu símbolo do homem. A frequência cada vez maior de homens desorientados fez com que surgisse uma antropologia filosófica que considerasse essa “enfermidade”, como diz Voegelin, como a natureza do homem. O último símbolo é o do Leviatã. Voegelin nega a adequação da correlação automática que é usualmente feita entre o Leviatã e a forma histórica da monarquia absolutista. O Leviatã seria uma resposta, no sentido da ordem, contra a desordem representada pelas revoltas gnósticas. Voegelin também não é simpático à identificação do Leviatã com o totalitarismo que busca a perfeição. O Leviatã é um símbolo que exhibe algumas características dos regimes totalitários. Voegelin cita especificamente a sanção governamental da verdade da Escritura, dizendo que esse é o destino que aguarda os ativistas gnósticos. Para tanto ele cita o exemplo da União Soviética, demonstrando como tal tendência se manifesta na proibição do debate a respeito da verdade dos textos “sagrados” do regime. Trata-se da canalização de uma verdade gnóstica como uma verdade da ordem pública na existência imanente (Ibid).

4 – CONCLUSÃO

Embora os autores tenham métodos de investigação diferentes, com Silva dando especial atenção às abordagens da fenomenologia da religião e Voegelin enquadrando todo o seu estudo junto a uma teoria da representação, ambos constatarem que a teologia civil de Hobbes teve um papel destrutivo para com a esfera das experiências transcendentais. Ainda sobre as convergências entre os autores, podemos citar as exposições que fazem sobre a antropologia filosófica de Hobbes, com Silva evidenciando a negação de Hobbes sobre uma natureza humana definida e Voegelin expondo o intento de Hobbes em abolir do ser humano as experiências de transcendência. Ambos os autores também identificam a oposição que a teologia civil de Hobbes fazia às experiências da filosofia grega e do pensamento medieval, sendo que elas não viam a ordem política como absoluta, de modo que a política poderia ser julgada por critérios vindos de experiências transcendentais. Silva enfoca como foi prejudicial a anulação da distinção entre a esfera civil e a religiosa e como esta anulação permaneceu como tendência nos pensadores e governos da sociedade moderna.

As convergências entre os autores são várias, inclusive pelo fato de Silva utilizar a obra de Voegelin como uma de suas fontes (o que não tira o crédito de Silva, uma vez que Voegelin é apenas uma das inúmeras fontes que ele utilizou). Por outro lado, se não por uma questão de conteúdo, mas por uma questão de ênfase, o contraste entre os autores é substancial em uma questão. Para Voegelin, um dos principais problemas abordados foi o da representação existencial, a representação que torna possível a existência da sociedade. Voegelin criticou duramente os intelectuais de sua época pelo que ele chamou de pressão do simbolismo democrático. Voegelin via que o debate sobre direitos ou símbolos democráticos não tocava a questão da existência das sociedades. Embora se pudesse debater sobre a representatividade na União Soviética, não se podia negar que de alguma forma aquela representação exercida pelos socialistas fazia a sociedade ser capaz de atuar na história. Sob o mesmo enfoque da representação existencial, Voegelin criticou a inércia dos países democráticos frente à crescente ameaça nazista. Uma vez que, em nome de valores abstratos, as potências deixaram de impedir o desastre do nazismo enquanto ainda podiam. O que quero dizer com isso é que a dimensão existencial da representação, por tornar visíveis as

unidades de poder atuantes na história, era de fundamental importância para Voegelin. Tamanha era a importância que Voegelin dava para essa dimensão da representação, que vemos que ele não escondia a admiração que tinha pela contribuição de Hobbes, pois a religião civil postulada por este teria sido, em grande parte, uma resposta adequada para lidar contra as revoltas religiosas de sua época. Também a existência de uma religião civil seria fundamental, segundo Voegelin, para a dimensão existencial de uma sociedade.

REFERÊNCIAS

LEHMANN da Silva, Nelson. *A religião civil do estado moderno*. Campinas, SP. Vide Editorial, 2016.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 1982, 2ª edição.

SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliniana, uma introdução biográfica*. São Paulo. Editora É Realizações, 2010.

VOEGELIN, Eric. *Reflexões autobiográficas*. São Paulo. Editora É Realizações, 2007.