

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO – UFMT  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – ICHS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**LUCIANO DOS ANJOS COSTA**

**O CONCEITO DE RELIGIÃO POLÍTICA EM ERIC VOEGELIN**

**CUIABÁ**

**2022**

**LUCIANO DOS ANJOS COSTA**

**O CONCEITO DE RELIGIÃO POLÍTICA EM ERIC VOEGELIN**

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para obtenção do título de licenciatura em filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal De Mato Grosso – UFMT.

Orientador: Prof. Dr. Wendell Evangelista Soares Lopes

**CUIABÁ**

**2022**

**LUCIANO DOS ANJOS COSTA**

**O PROBLEMA DAS RELIGIÕES POLÍTICAS EM ERIC VOEGELIN**

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para obtenção do título de licenciatura em filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal De Mato Grosso – UFMT.

Orientador: Prof. Dr. Wendell Evangelista Soares Lopes

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Wendell Evangelista Soares Lopes – Orientador Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT

Prof. Dr. Walter Gomide do Nascimento Junior – Examinador Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço o fundamento último de todas as coisas “o considerado”.

A minha família pelo o apoio durante minha trajetória na graduação.

Ao meu orientador por aceitar conduzir o meu trabalho de pesquisa.

Aos professores do curso de licenciatura em filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT pela excelência e qualidade de ensino.

E, todos que participaram de forma direta ou indireta para realização deste trabalho

## Resumo

O propósito do presente trabalho é apresentar com base na obra *As Religiões Políticas* (1938) o problema das religiões políticas em Eric Voegelin (1901-1985) e avaliar se a utilização do conceito Religiões Políticas é válido para se referir aos movimentos de massas modernos. De modo mais específico, o que se almeja é defender que os movimentos políticos utilizam-se da mesma forma da religião, contudo esvaziado de sentido transcendental, como Voegelin nas *Reflexões Autobiográficas* (1980) abandona o conceito por ser muito amplo, será especulado outro termo para se referir a esse evento. O conceito serve para explicar os problemas da modernidade, em especial, os movimentos ideológicos do final século XIX; a partir da análise da *consciência* através dos documentos auto-interpretativos, se certifica que esses movimentos repetem a mesma forma simbólica de linguagem das antigas religiões, do cristianismo e das heresias gnósticas, como se comprova ao analisar o caso egípcio de Akhenaton, passando pela era cristã com o messianismo e fé metastática, pelo gnosticismo e suas variantes, até chegar no Terceiro Reich de Hitler. O trabalho está dividido em cinco capítulos, o primeiro trata dos princípios e métodos da filosofia política de Voegelin e do problema: Estado e Religião; o segundo versa a respeito de dois conceitos centrais: o de religiões intra-mundana e supramundana; o terceiro fala sobre gnosticismo, suas variantes, o problema do *eidos* da história e fé metastática; o quarto sobre a semelhança de todos esses símbolos com o terceiro Reich de Hitler, o comunismo e o fascismo. E por fim, no último, apresenta-se uma definição do conceito de religiões políticas, o problema em relação a sua utilização e possíveis termos que possam substituí-lo.

**Palavras-chave:** Religião Política; Forma Simbólica; Intra-mundana e Supramundana; Fé Metastática; Gnosticismo.

## **Abstract**

The purpose of the present work is to present, based on the book *Political Religions* (1938), the problem of political religions in Eric Voegelin (1901-1985) and to assess whether the use of the concept of political religions is valid to refer to modern mass movements. More specifically, the aim is to defend that political movements use religion in the same way, however empty of transcendental meaning, as Voegelin in *Autobiographical Reflections* (1980) abandons the concept for being too broad, another term will be speculated to refer to that event. The concept serves to explain the problems of modernity, especially the ideological movements of the late 19th century; from the analysis of consciousness through self-interpreting documents, it is confirmed that these movements repeat the same symbolic form of language of the ancient religions, of Christianity and of the Gnostic heresies, as evidenced by analyzing the Egyptian case of Akhenaten, passing through the Christianity era with messianism and metastatic faith, through Gnosticism and its variants, until reaching Hitler's Third Reich. The work is divided into five chapters, the first dealing with the principles and methods of Voegelin's political philosophy and the problem: State and Religion; the second deals with two central concepts: intra-mundane and supra-mundane religions; the third talks about Gnosticism, its variants, the problem of the eidos of history and metastatic faith; the fourth on the similarity of all these symbols to Hitler's Third Reich, communism and fascism. And finally, in the last one, a definition of the concept of political religions is presented, the problem in relation to its use and possible terms that can replace it.

**Keywords:** Political Religion; Symbolic Form; Intramundane and Supramundane; Metastatic Faith; Gnosticism.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>8</b>
<b>2. A CONSCIÊNCIA DO ENTREMEIO E O PROBLEMA DAS RELIGIÕES POLÍTICAS: ESTADO E RELIGIÃO</b>	<b>11</b>
1.1 Consciência e o entremeio	11
1.2 O problema	14
1.3 O Estado	15
1.4 A Religião	18
<b>3. A PRIMEIRA RELIGIÃO POLÍTICA E A TRANSFORMAÇÃO DO FUNDAMENTO SUPRA-MUNDANO PARA O INTRAMUNDANO</b>	<b>21</b>
3.1 Akhenaton	21
3.2 Hierarquia	27
3.3 Ecclesia	30
3.4 Temporal e Espiritual	33
<b>4. O Gnosticismo e suas variantes como fundamento do mundo moderno: o problema do Eidos da História e da Fé Metastática</b>	<b>36</b>
4.1 Apocalipse	37
4.2 Joaquim de Fiore	39
4.3 Eidos da História	41
4.4 Variantes da Imanentização	44
<b>5. A SEMELHANÇA ENTRE OS SÍMBOLOS</b>	<b>47</b>
5.1 O Símbolo do Leviatã	47
5.2 A Ciência Enquanto Mito	52
5.3 A semelhança entre as simbólicas	55
5.4 Auto-sacrifício pelo Reich e glorificação do Führer	58
<b>6. A UTILIZAÇÃO TERMINOLÓGICA DO CONCEITO</b>	<b>61</b>
6.1 O problema da utilização do conceito	61
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>64</b>
<b>8. REFERÊNCIAS</b>	<b>67</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Morticínio em massa, violência, censura e repressão são características intrínsecas dos movimentos totalitários do século passado, como: nazismo, fascismo e comunismo. Ao redor do mundo, a possibilidade de imanência de movimentos políticos desse tipo, ainda hoje causam medo, angústia e terror nas pessoas. Uma questão que sempre vem à tona é: como foi possível a aceitação desses movimentos nocivos à humanidade? Muitos intelectuais procuraram o fundamento desses movimentos num ponto de vista político, ético e moral, ou que tentaram encontrar a razão de seu surgimento em um momento de crise, ou ainda tentaram defender que eles não passam de uma regressão à barbárie. Neste estudo, será indicado que o fundamento, como apresenta Voegelin, encontra-se para além das coisas políticas, a saber: na religiosidade.

Nesse sentido, o estudo se justifica pelo fato de que é sempre importante estar atento a esses tipos de movimentos, pois, não se trata apenas de questões políticas, mas de vida e morte. Com vista a fortalecer o debate, apresenta-se aqui uma nova maneira de identificar a forma como esses movimentos se estabelecem, isto é, por um ponto de vista religioso, tal como defende o filósofo Eric Voegelin (1901-1985), no livro “As Religiões Políticas” editado em 1938.

No entanto, tratar a política como religião não é algo inédito, seja na área da filosofia ou da literatura, outros pensadores já interpretaram os movimentos de massas de diversas correntes como religiões. Um autor que representou muito bem essa corrente, e que é citado pelo próprio Voegelin no livro *Reflexões Autobiográficas* (VOEGELIN, 2007), foi o Filósofo "Louis Rougier, em seu renomado *Les mystiques politiques* [As místicas políticas]”.

Portanto, para quem não for sensível ao tema política e religião, este escrito versa exatamente sobre isso. O propósito do presente trabalho é apresentar com base na obra *As Religiões Políticas* (1938) o problema das religiões políticas em Eric Voegelin (1901-1985) e avaliar se a utilização do conceito Religiões políticas é válido para se referir aos movimentos de massas modernos. De modo mais específico, o que se almeja é defender que os movimentos políticos utilizam-se da mesma forma da religião, só que esvaziada de sentido transcendental. Como nas suas *Reflexões Autobiográficas* (2007), Voegelin abandona tal conceito, por ser muito amplo, será especulado outro termo. O conceito serve para explicar os problemas da modernidade, em especial, os movimentos ideológicos do final do século XIX.

O texto foi elaborado com base na pesquisa bibliográfica das obras de Voegelin, e como os elementos que constituem o conceito não foram desenvolvidos em apenas uma obra, o trabalho tomou como referência diferentes escritos do filósofo; a delimitação do tema e o

conhecimento de outras obras foram orientadas pela leitura do livro *Reflexões Autobiográficas* (2007), onde se teve acesso a uma introdução ao pensamento de Voegelin. Com base nesta obra e na *Anamnese - da Teoria da História e da Política* (2009), foi exposto o problema da utilização do conceito e os princípios básicos que fundamentam a filosofia política de Voegelin. Além disso, a produção deste estudo se deu quase que integralmente através da leitura dos livros de Voegelin: *As Religiões Políticas* (1938), *A Nova Ciência da Política* (1952), *Ordem e História, vol. I* (1956) e *A Filosofia Civil de Eric Voegelin* (2010) de Mendo Castro .

As discussões deste trabalho dividem-se em quatro capítulos. No primeiro, intitulado “A consciência do entremeio e o problema das religiões políticas: Estado e religião”, para um melhor entendimento da filosofia política do autor, apresenta-se inicialmente os principais conceitos, princípios e métodos. A ideia central é a de que a consciência do homem reside no entremeio (*princípio do metaxo*) do que é divino e humano. O homem busca um fundamento último de todas as coisas, e através de símbolos da linguagem ele expressa a sua experiência. Essa experiência da consciência que reside no entremeio pode ser acessada pela análise auto-interpretativa. Nos subcapítulos seguintes, é apresentado o problema, e o conceito de religiões *supra-mundanas e intramundanas*.

No segundo capítulo, “A primeira religião política e a transformação do fundamento supra-mundano para o intramundano”, é apresentado a forma como a civilização egípcia legitimava o poder, e a influência desse simbolismo no desenvolvimento da Europa. É debatido a passagem de uma sociedade fundada sobre uma ordem *supra-mundana* para a ordem *intramundana*. Na última seção do capítulo, apresenta-se o motivo dessa transformação, a falta de distinção entre o que é espiritual e o que é temporal.

No terceiro capítulo, “O gnosticismo e suas variantes como fundamento do mundo moderno: o problema do eidos da história e da fé metastática”, debate-se a tentativa de redivinização da sociedade, defende-se a influência dos simbolismos gnósticos e as concepções proféticas de um fim beatífico do mundo através da transfiguração pela *Fé-metastática* no surgimento dos regimes totalitários modernos. Além, da apresentação da falácia do *eidos da história*, tentativa de dotar o curso da história de um significado – presente em várias filosofias da história, como na de Marx, Comte e Hegel.

No quarto capítulo, “A semelhança entre os símbolos”, além de apresentar uma nova fase da transformação da ecclesia supramundana em intramundana e a maneira como ela se justifica na modernidade, pelo caráter do científico, apresenta-se os aspectos comuns entre o simbolismo intramundano do Leviatã de Hobbes, a religião política de Akhenaton, a relação

direta de Deus com Abraão, com os regimes totalitários do século passado: o fascismo e o nacional socialismo alemão. No fim do Capítulo, busca-se entender como uma alma politicamente agitada cria símbolos totalmente *intramundanos*, através da análise voegeliniana de *Os Chants du Reich* (1932), de Gerhard Schum (1911).

No quinto e último capítulo, “A utilização terminológica do conceito”, apresenta-se uma tentativa de definição do conceito de *Religiões Políticas*. Tendo em vista que Voegelin abandona o conceito, pelo fato do termo religião ser muito amplo e vago, indica-se outros termos que possam substituí-lo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Questão inspirada no artigo *From “Political Theology” to “Political Religion”*: Eric Voegelin and Carl Schmitt de Thierry Gontier disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-politics/article/abs/from-political-theology-to-political-religion-eric-voegelin-and-carl-schmitt1/094584FB448EACF09A35EEB7EFE3AC44>

## 2. A CONSCIÊNCIA DO ENTREMEIO E O PROBLEMA DAS RELIGIÕES POLÍTICAS: ESTADO E RELIGIÃO

### 1.1 Consciência e o entremeio

O conceito chave para o entendimento da filosofia política de Eric Voegelin (1901 - 1985) é o de *consciência* que o acompanhou até a publicação do livro *Ordem e História*. A filosofia da consciência foi desenvolvida através de trocas de correspondências com Alfred Schütz e pela leitura de “A crise das ciências europeias” de Edmund Husserl. Voegelin, então, passa a elaborar uma crítica da concepção da consciência Husserliana, uma vez que, o ponto central, em seu modelo é que a “[...] consciência é a percepção sensível de objetos do mundo exterior” (VOEGELIN, 2007, p. 112).

Embora concordasse que o modelo Husserliano da percepção pode revelar uma grande sofisticação analítica, para Voegelin, parecia “limitado” afirmar que consciência é apenas consciência de objetos do mundo exterior. Voegelin conhecia as filosofias clássicas, patrísticas e escolásticas. Tendo isso em vista, percebe que há um procedimento incompatível com a experiência meditativa valorizada pela tradição filosófica<sup>2</sup>. Voegelin, então, seguirá um caminho parecido com o da tradição.

No livro *Anamnese*, Voegelin vai investigar quais eram, de fato, as experiências formadoras da consciência de um homem. Ele faz isso através do que ele conceitua como *anamnese*<sup>3</sup>, isto é, como uma rememoração de experiências decisivas de sua infância, onde ele descreve experiências remotas que o ajudou a definir a maneira como se relaciona com a realidade. Nas “Reflexões autobiográficas”, o filósofo faz um esboço dessas experiências de outrora, e sua relação com a constituição da consciência:

Os fenômenos descritos eram definitivamente fenômenos da consciência, pois descreviam minha consciência, durante a infância, de diversas áreas da realidade. Essas experiências tinham muito pouco a ver com objetos apreensíveis pelos sentidos. Uma delas foi a história do Monge de Heisterbach. [...] O Monge de Heisterbach era um místico que se perdera, apenas para retornar depois de mil anos e descobrir que, para ele, esse milênio transcorreria um só dia. Essas compreensões e abreviações do tempo, embora não sejam experiências sensíveis, constituem parte importante de minha consciência, se não da de Husserl. [...] A consciência é feita de experiências desse tipo. Essas experiências de participação em diversas áreas da

<sup>2</sup> Segundo Mendo Henriques (1953) no livro *A filosofia civil de Eric Voegelin* (2010), o filósofo grego e o escolástico exercitavam-se para suspender a objetividade do mundo que o cerca, isto é: “Se a linguagem utilizada for de ordem religiosa, a realidade eminente recebe o nome de “Deus”. Se for noética, refere-se a um ser ou fundamento. Uma vez que a meditação pode ser comunicada, origina um diálogo entre quem inicia e quem é iniciado. A meditação no sentido clássico resulta de uma atitude de *contemptus mundi*, exercida no horizonte cosmológico que envolva o pensar”(HENRIQUES, 2010, p. 104).

<sup>3</sup> O termo *anamnesis* pode ser aproximadamente traduzido para o português por reminiscência ou rememoração, no sentido de Platão (Cf. SANDOZ, 2007, p. 113)

realidade são o horizonte da nossa existência no mundo. O que deve ser sublinhado são as experiências (no plural) da realidade, a abertura do homem a todas elas e seu esforço de mantê-las em equilíbrio (VOEGELIN, 2007, p. 112- 113).

A análise fenomenológica da consciência centrada na ideia de experiência de objetos é incompleta, uma vez que, no sentido voegeliniano, há uma redução da experiência de transcendência. Ele descobriu que o centro da consciência era a experiência da participação, ou seja, o contato com uma realidade que está fora do homem. Mas essa realidade é consubstancial a ele, pois se não fosse, o homem não poderia experimentá-la. Voegelin encontra suporte no empirismo radical de William James (1842-1910), no estudo de James sobre a questão “Does ‘Consciousness’ Exist?” [A Consciência Existe?] (1904) e na filosofia de Platão, em especial no conceito de *metaxo* ou o Entremeio:

Ao desenvolver seu conceito de experiência pura, James identificou de modo certo a realidade da consciência da participação, pois o que ele chama de experiência pura é aquilo que pode ser situado no contexto seja do fluxo de consciência do sujeito, seja dos objetos do mundo exterior. Nesse insight fundamental de James, a experiência é o que está entre o sujeito e o objeto da participação. Descobri depois que a mesma análise já fora feita, em escala muito mais ampla, por Platão, e que isso dera origem a seu conceito de *metaxy* – o Entremeio (VOEGELIN, 2007, p. 114).

A consciência não é constituída apenas pela experiência dos objetos do mundo exterior; para além de uma percepção subjetiva da relação sujeito e objeto, a experiência reside no “Entremeio”, isto é, o princípio do *metaxo*: entre a psique do homem e a realidade que ele experimenta. A consciência, portanto, significa: “a realidade do Entremeio, da experiência pura de participação, que podemos analisar criticamente usando conceitos como o dos polos da tensão experiencial e o da realidade da tensão experiencial no *metaxo*”. (VOEGELIN, 2007, p. 115).

O caráter de Entremeio da experiência é importante para compreender as reações humanas aos movimentos da presença divina. Uma vez, segundo ele, "a experiência desses movimentos não está, justamente, situada no fluxo de consciência do homem, mas no Entremeio entre o divino e o humano" (VOEGELIN, 2007, p. 115). É com base nessa ideia que Voegelin vai desenvolver as suas obras, pois, para ele “Toda sociedade vê-se encarregada da tarefa de, sob condições concretas, criar uma ordem que dote de significado o fato de sua existência em termos dos fins divinos e humanos” (Voegelin, 2014, p. 27).

Diferente de Husserl, que concebe a consciência através da relação de sujeito e objeto, e afirma que a consciência é a percepção sensível de objetos do mundo exterior, Voegelin acredita que a consciência surge não apenas através da relação sujeito e objeto, mas da participação do sujeito na realidade, e essa consciência se forma a partir do momento em que ela aceita não apenas a presença do objeto, mais a sua própria presença ao objeto. A

consciência é a participação num processo que é auto-evidente, e, por isso, a experiência é por sua própria natureza auto-interpretativa.

Uma vez que Voegelin percebe isso, surge aí seu método de estudo da história como também de sua filosofia política, ele vai dizer que: “[...] o princípio básico de toda minha obra mais tardia é que a realidade da experiência é auto evidente. Os homens valem-se de *símbolos* para expressar suas experiências, e os *símbolos* são a chave para compreender essas experiências” (VOEGELIN, 2017, p. 124).

Ele tira essa conclusão ao analisar as antigas civilizações *cosmológicas*, a civilização israelita e a grega; todas elas têm algo em comum, tendiam a buscar o ser último de todas as coisas, seja através do mito cosmogônico, de maneira racional como os pré-socráticos buscando a (arché), ou de maneira espiritual como os cristãos buscam a Deus. Em cada uma dessas civilizações é possível encontrar as formas simbólicas que expressam a experiência da tensão existencial entre os pólos divinos e humanos: “[...] todas as interpretações explicam a ordem com vista a um *fundamento*. [...] a interpretação da ordem é sempre acompanhada pela consciência que expressa a experiência do *fundamento único*”. (VOEGELIN, 2009, p. 431).

Esse Método, como o próprio Voegelin afirma foi inspirado no método do historiador alemão Eduard Meyer (1855-1930), que só baseava em documentos que são auto-interpretativos, ou seja, os documentos utilizados são apenas documentos escritos em linguagem teórica, inscritos pelos próprios agentes que participam dos acontecimentos históricos: “Mayer [...] trata as situações históricas do ponto de vista dos homens engajados na ação” VOEGELIN, 2017, p. 36. Voegelin afirma: “a técnica de Mayer de compreender uma situação histórica pela forma como os indivíduos nela enredados a pensavam foi incorporada ao meu trabalho como um fator permanente” (VOEGELIN, 2017, p. 36). De fato, é possível perceber a aplicação dessa metodologia quando se analisa as obras de Voegelin, desde *As religiões políticas* (1934), passando *A nova ciência da política* (1979), até chegar em suas últimas obras, como “*Ordem e história*” (2009). Em suma, método pressupõe que:

- a) A realidade é consubstancial ao homem;
- b) A consciência reside no entremeio, isto é, o princípio do *metaxo*: entre a psique do homem e a realidade que ele experimenta;
- c) O homem busca um *fundamento* último, pode ser natural ou divino;
- d) O homem explica a sua existência através de símbolos de linguagens;
- e) Os símbolos são fenômenos de linguagem criados pelo processo de participação;

f) É através de documentos auto-explicativos que é possível ter acesso aos acontecimentos históricos, filosóficos, sociais e políticos;

O método, exposto a grosso modo, surge da impossibilidade de extrair das ciências sociais axiomas ou princípios fundamentais como os das ciências exatas, Voegelin afirma que a filosofia política, ao contrário da matemática, não tem nenhum corpo de proposições que pode ser reduzido a axiomas. (Cf. VOEGELIN, 2009, p. 425-426).

O objetivo da exposição da metodologia é facilitar o entendimento do conceito *religiões políticas*, pois, esse movimento nada mais é do que uma manifestação da tensão existente no *entremeio* do que é divino e humano.

## 1.2 O problema

Na primeira parte do livro *As Religiões Políticas* de 1938 temos a apresentação do problema, Voegelin (1938) afirma que versar a respeito de religiões políticas “é interpretar os movimentos do nosso tempo não apenas como políticos mas também, e sobretudo, como religiosos”, (VOEGELIN, 1938, p. 23 ). No entanto, o debate sobre religiões políticas não é dado de maneira clara, e a resistência em aceitar a política como religião encontra-se “no uso simbólico da língua, tal como foi estabelecido ao longo dos últimos séculos com a dissolução da unidade do Império do Ocidente e a constituição do mundo dos Estados modernos” (VOEGELIN, 1938, p. 23 ), pois, com a dissolução do sacro-império, a diferenciação entre *temporal e espiritual* desapareceu.

Para Voegelin falar de religião é falar da instituição da Igreja, e falar de política é falar de Estado. Segundo ele, estas organizações encontram-se solidificadas em unidades distintas e os espíritos dos dois corpos são distintos. Os símbolos linguísticos que foram desenvolvidos na luta entre o Estado e Santo Império da Idade Média “não exprimem a realidade como tal, mas procuram somente manter e defender os antagonismos desta luta” (VOEGELIN, 1938, p. 24). Ou seja, a linguagem desenvolvida por essa luta entre o Estado e a igreja não gerou conceitos científicos verdadeiros, mas sim fomentou os antagonismos.

Esse embate linguístico acompanhou as instituições e seus símbolos, e ainda hoje subsiste antagonismo no conhecimento dos conceitos de religioso e de político. Ele diz que quando se faz o exame de seus meios conceituais “não encontra-se aí senão diferentes casos da efetividade de forças humanas fundamentais mas, no entanto, deveras aparentadas” (VOEGELIN, 1938, p. 24). Ou seja, dado os meios dos quais foram gerados os símbolos linguísticos, o conhecimento dos conceitos não tem um efeito real, mas apenas aparenta ter o

caráter de verdadeiro. O conceito de religião e estado que se tem hoje, possui um amparo na ciência e na linguagem europeia, e surgiu dessa luta:

Os conceitos de religião e de Estado, tal como hoje se associam no uso geral das línguas europeias, e com igual profundidade no domínio mais estreito da ciência, orientam-se sobre modelos bem definidos que encontram o seu significado particular no combate espiritual europeu. Por ‘religião’ entende-se as manifestações do tipo do cristianismo e das outras grandes religiões redentoras; por ‘Estado’ entende-se as organizações políticas do tipo do Estado-Nação moderno. (VOEGELIN, 1938, p. 24).

Dada a definição científica da linguagem europeia de Estado e religião, e o fato dessas concepções terem surgido da luta entre o Estado secular e a religião, Voegelin afirma que para entender o conceito de *religiões políticas* deve-se primeiro: “alargar o conceito do religioso de maneira a poder explicar não somente as religiões redentoras mas também as outras manifestações que percebemos como religiosas no desenvolvimento dos Estados” (VOEGELIN, 1938, p. 24); e, segundo: “examinar o conceito de Estado, a fim de saber se este não diz verdadeiramente respeito a mais nada senão às relações de organização mundanas e humanas, sem relação com o domínio do religioso” (VOEGELIN, 1938, p. 24). Será apresentada uma definição de Estado e outra de religião, a fim de saber se o Estado ultrapassa o político ou se o religioso adquire uma natureza humana.

### 1.3 O Estado

Voegelin inicia trazendo uma definição escolar de Estado: “o Estado constitui uma união associativa de homens sedentários, dotada de um poder soberano originário” (VOEGELIN, 1938, p. 24), a respeito dessa definição, ele afirma que: “até hoje ninguém suspeitou de ter pretensões religiosas”, e, é claro, que boa parte dos elementos dessa definição diz respeito a coisas da experiência concreta, como: “homens, associados, sedentários, sobre um território.” No entanto, a segunda parte da definição: “dotada de um poder soberano originário”, é para o filósofo, suspeita e desperta dúvidas: “*Originário* não pode significar senão o facto de o poder não ter outra fonte senão a do próprio Estado, que não pode derivar de nenhuma outra parte, que é absoluto” (VOEGELIN, 1938, p. 24), para ele, basta olhar a realidade para perceber que essa afirmação é falsa:

Um poder absoluto, originário, é um poder acima de todos os poderes; não há outro poder ao seu lado, nem acima dele e, abaixo dele, somente os poderes que lhe são devotos. Ora, apesar disso, o poder do soberano tem barreiras no seu interior, porque existem coisas que nenhum soberano pode fazer sem ser derrubado, e barreiras para o exterior, face aos outros poderes soberanos (VOEGELIN, 1938, p. 25).

Ou seja, não pode existir um poder absoluto e originário quando existe outro poder soberano que detém do mesmo poder. Além disso, pode ser derrubado tanto internamente

como externamente. É necessário colocar em xeque de onde provém esse poder originário e absoluto que emana do Estado<sup>4</sup>, uma vez que seu caráter originário tem o sentido de ser o mais alto dos poderes. Voegelin afirma que para Dante: “[...] O pluralismo dos poderes exigia a questão da sua legitimação e da sua ordem, com o objetivo de encontrar a fórmula para a unidade dos numerosos poderes e de depor a supremacia no princípio divino da unidade da ordem do poder” (VOEGELIN, 1938, p. 25). No entanto, na definição escolar apresentada no início não é possível encontrar essas características. O que se tem é uma supremacia que se apresenta como verdadeira, passível de verificação, que na verdade é falsa, e acaba cortando “a completa desarticulação da ordem da criação, [...] a cabeça divina é abatida e no lugar do deus transcendente, o Estado impõe-se no mundo como a condição última e a origem do seu próprio ser” (VOEGELIN, 1938, p. 25). Ou seja, o Estado enquanto portador de um poder originário, justifica o seu poder de maneira circular; a legitimação de sua ordem provém dele mesmo.

Além da pluralidade dos poderes que se apresenta de forma experienciável, “associação de homem sedentários” e não experiencial “originário”. Voegelin diz que a definição traz a ideia de uma unidade englobante - não seria “se acreditássemos que o mundo era povoado de poderes demoníacos, todos igualmente originários, e que a questão da unidade fosse desprovida de sentido” (VOEGELIN, 1938, p. 25). O filósofo afirma que é necessário descrever as origens do caráter “originário” da definição escolar, uma vez que:

A afirmação do ser originário afasta-se da via o pensamento analítico: desloca-se para além das regras do exame, submetido a raciocínio, das matérias conhecidas; recusa o discurso racional; o espírito que a pensa deixa de ser um parceiro da discussão para se tomar no facto de uma outra ordem [...]. (VOEGELIN, 1938, p. 25- 26).

Procurando os rastros simbólicos da origem do caráter originário da definição de Estado, ele vai dizer que foi “Hegel quem estabeleceu esta tese segundo a qual o povo, enquanto Estado, constituía o Espírito na sua realidade imediata e, conseqüentemente, o poder absoluto sobre a terra” (VOEGELIN, 1938, p. 26). Desse enunciado Voegelin vai extrair algumas deduções:

---

<sup>4</sup> Segundo Henriques (2010), “Essa definição habitual de Estado [...] justapõe à descrição aceitável de factos uma qualificação inaceitável da ‘soberania originária’. Na realidade, todo o poder tem limites internos e exteriores. A afirmação de um “poder absoluto” revela que o estado moderno conquistou a sua *Geltsberreichung* contrapondo-se à *ordo* medieval. Decapitando o princípio de ordem, o estado propõe-se como causa e objeto da sua própria existência e absorve toda a ordem humana na circularidade da sua legitimação. Quer seja qualificado “poder originário”, quer seja “poder absoluto na terra”, instrumentaliza a existência pessoal. Essa dissolução do elemento concreto constitui um processo religioso; além de aparelho de poder, é um símbolo que todo homem faz parte.” (HENRIQUES, 2010, p. 58-59)

Se o Estado é o poder absoluto, então não pode haver barreiras no seu seio. Do mesmo modo, é dele que depende a mecânica da ordem e do dever, da total obediência e da abdicação do pensamento e do raciocínio individual, a ausência do espírito individual e ao mesmo tempo a intensa presença do espírito que se dilui no Estado. (VOEGELIN, 1938, p. 26).

O espírito individual do povo, enquanto componente formador do estado perde a sua individualidade, “a coragem do particular no Estado não é pessoal mas mecânica, não é a de uma pessoa particular mas a de um membro do todo” (VOEGELIN, 1938, p. 26). É isso, dirá Voegelin, que justifica as atrocidades cometidas pelo Estado, uma vez que: “O espírito, tornado Estado inventou efetivamente os mecanismos do assassinio para transformar a figura pessoal da coragem em forma impessoal; a intenção do assassinio dirige-se contra o inimigo no abstrato e já não contra um pessoa” (VOEGELIN, 1938, p. 26).

Para Voegelin, o que está em jogo não é uma tentativa de validação do conceito, mas é sobretudo, uma questão de vida ou morte; para além disso: “trata-se de saber se o homem pode existir pessoalmente, ou se deve diluir num *Realissimum*<sup>5</sup> (o ser mais verdadeiro) que o ultrapassa” (VOEGELIN, 1938, p. 26). O que justifica os atos maléficos cometidos pelos homens, é o fato de o espírito humano não possuir, enquanto representante do Estado, sua individualidade. Uma vez que o espírito humano é instrumentalizado, a relação de homem para homem é cortada, figuras espirituais lutam entre si e o homem passa a agir “mecanicamente, batendo-se e matando abstratamente para o exterior” (VOEGELIN, 1938, p. 26).

Voegelin afirma que o fato de o poder do Estado “ser originário ou absoluto deixa de ser um juízo de um sujeito conhecedor, tornando-se no dogma de um crente” (VOEGELIN, 1938, p. 27). Ou seja, a relação dos homens com o Estado é totalmente religiosa e mística, uma que:

A existência do homem perde uma parte da realidade na sua vivência própria, o Estado restituir-lha e afirma-se como o único real verdadeiro, do qual emana um fluxo de realidade para os homens e os faz reviver de maneira englobante, como as partes de uma realidade sobre-humana (VOEGELIN, 1938, p. 27).

A relação entre Estados forma o espírito do mundo e os homens devem, se for necessário, proteger a soberania do estado com sua própria vida, uma vez que, o espírito do povo representa o Estado.

“Face ao exterior, os espíritos dos povos que se manifestam nos Estados apresentam-se em relações mútuas bem determinadas e erguem-se,

---

<sup>5</sup> Ao erigir o Estado, a ciência, a raça ou a classe como o Realissimum, “O ser mais verdadeiro”, tais religiões políticas imanentizam o sentido da existência e tornam-se dispensadores de uma certeza absoluta quanto à ordem das coisas. (VOEGELIN, 1938, p. 10).

consequentemente, em espírito do mundo. Mantém-se face a ele como os momentos da sua realização na história, numa relação semelhante à dos homens face ao Estado, e funcionam como as suas peças. A ascensão e o declínio dos Estados na história constituem o derradeiro julgamento do espírito, face ao qual o espírito de cada povo está condenado à morte mal tenha cumprido a sua hora na terra” (VOEGELIN, 1938, p. 27).

A luta pelo poder dos Estados não ocorre por acaso, mas “é nele que se cumpre a Razão do mundo” (VOEGELIN, 1938, p. 27). Para o poder absoluto dos Estados “os destinos dos povos, tal como são vividos por eles próprios enquanto actores do desenvolvimento da história mundial” (VOEGELIN, 1938, p. 27), possuem o mesmo valor diante da ordem superior da razão, isto é, o homem perde a sua individualidade seu espírito é instrumentalizado em detrimento de uma causa coletiva: “Os homens afundam-se perante o Realissimum do Estado mas, perante o Realissimum do espírito do mundo, é o povo, como o Estado, que se afunda no nada impessoal da sua instrumentalidade” (VOEGELIN, 1938, p. 27).

Para Voegelin, o sistema hegeliano se alimenta e se mantém na busca de uma realização coletiva, e “sua ordem severa curva-se sobre um abismo de niilismo humano” (VOEGELIN, 1938, p. 28), o que pode ser mais surpreendente nesta etapa da especulação hegeliana: “o imperioso entendimento que rege o mundo forçando a matéria da história na revelação do espírito ou a falta de compreensão para o problema profundo da teodiceia: o espírito do mundo não dispor de outro meio senão os do sangue e da miséria da humanidade para realizar a sua intenção” (VOEGELIN, 1938, p. 27- 28).

#### **1.4 A Religião**

Voegelin afirma que no fundo da alma, onde o homem se agarra ao cosmo, reside um dilaceramento. É aí, segundo ele, que habita “o cerne de todas as agitações” que se “confundem facilmente com os movimentos superficiais da alma” (VOEGELIN, 1938, p. 28), e que é dado de maneira insatisfatória o nome de sentimentos. Não é fácil entender a natureza desses sentimentos, uma vez que, os homens religiosamente agitados “descrevem-nos através de imagens que apenas correspondem aos impulsos que eles reconhecem nas suas próprias agitações” (VOEGELIN, 1938, p. 28). Voegelin traz alguns conceitos da filosofia existencial alemã para explicar a agitação do homem enquanto criatura perpetuante no mundo:

Falam de ‘sentimento-primitivo’ - para indicar a profundidade do estrato - ancorado no fundo da vida, mais profundo que os outros sentimentos, e que a partir desse fundo se dilui em toda a existência. Falam da ‘infinitude do sentimento’ para dizer que não se fixa em objectos precisos, mas que se trata de uma palpitação sem direcção, sobre toda a extensão do fundamento. Também o nomeiam ‘Um sentimento da mais pura dependência’, para marcar a experiência do vínculo a qualquer coisa de sobrepessoal, de todo-poderoso. Falam de ‘ser atirado’ e de ‘abandono’ quando as agitações da existência, outrora encerradas nas suas entranhas,

foram agora libertadas e o arrastaram. Reúnem-se a partir da *distentio*, da explosão do ser, para voltar a este ponto da sua origem e para que, através do ato da *intentio*, do retomo a Deus, se possam encontrar a eles próprios e encontrar a Deus. E a experiência da reunificação pode elevar-se até à iluminação, na visão do divino (VOEGELIN, 1938, p. 29).

Segundo Voegelin, todas essas agitações que se manifestam no espírito humano “desdobram-se numa única dimensão da experiência religiosa e, podem, segundo as situações, ser matizadas de medo, de esperança, de desespero, de felicidade, de calma contemplativa, de inquietude indagadora, de indignação, de resignação, etc.” (VOEGELIN, 1938, p. 29). Todas elas encontram-se desmultiplicadas e as agitações manifestam-se e libertam-se conforme as mutações e estado do ser.

Parece que o homem, enquanto criatura existente no mundo, sempre buscou algo onde se escorar para dar sentido à sua existência, “em todas as direcções face às quais a existência humana está aberta ao mundo, o além circundante pode ser procurado e encontrado: no corpo e no espírito, no homem e na comunidade, na natureza e em Deus” (VOEGELIN, 1938, p. 29). Ou seja, o homem busca um fundamento e esse fundamento pode ser encontrado dentro dessa estrutura: ou no corpo, no espírito, na natureza, na comunidade ou em Deus. Voegelin afirma que:

“O grande número de possibilidades elementares e a infinitude das possibilidades historicamente concretas que se revelam aqui ligam-se às tentativas do conhecimento de si, com todos os seus malentendidos e dilaceramentos para tender em direcção a uma plenitude inesgotável de experiências, com as suas racionalizações e formações de sistemas.” (VOEGELIN, 1938, p. 29)

Voegelin traz dois exemplos: o primeiro entende que a existência humana possui uma hierarquia e uma ordem bem estruturada, construída racionalmente, que parte da experiência até chegar à ideia de Deus e; o segundo vê o fundamento do mundo no próprio mundo, e acredita ter encontrado o ser mais verdadeiro ou o Realissimum. Escreve Voegelin:

Para um, as portas da existência estão abertas de par em par para o deixar contemplar as etapas do ser, depois a natureza inanimada até Deus. O mundo desdobra-se largamente nele, os seus significados confrontam-se numa relação bem refletida e dão assim lugar a uma ordem ontológica, depois, com a valorização destas etapas do ser, formam uma ordem hierárquica e como resposta à questão da razão do ser, reenviam a uma ordem da criação. Um máximo de acolhimento da realidade encontra-se ligada com um máximo de racionalidade na ordem e no encadeamento, e encontra-se coroada pela transfiguração dogmática da experiência espiritual e religiosa numa ideia de Deus, tal como o Ocidente a desenvolveu na doutrina da analogia entis. A outro, só foi dado o prazer de olhares áridos sobre a realidade, talvez mesmo apenas um único: sobre a natureza, um grande homem, um povo, a humanidade - o que ele tenha visto tomar-se-á para ele em Realissimum, o ser mais verdadeiro, que se eleva ao lugar de Deus e lhe esconde, assim, todo o resto - nomeadamente, e sobretudo, o próprio Deus. (VOEGELIN, 1938, p. 30).

Sabemos agora, mais claramente, o que o filósofo quer dizer com experiência religiosa: nada mais é do que ver o *realissimum*, o fundamento do ser, em algo natural, algo que faz parte do mundo; “onde quer que um ser real se deixe reconhecer na experiência religiosa como sagrado, transforma-se em *Realissimum*, no ser mais verdadeiro” (VOEGELIN, 1938, p. 30). Ele diz ainda que: “esta transformação primitiva do natural em divino tem por consequência uma recristalização sagrada e axiológica da realidade em torno do que foi assim reconhecido como divino” (VOEGELIN, 1938, p. 30). Para Voegelin, a falsificação da realidade se encontra na linguagem<sup>6</sup>, ele afirma que: “universos de símbolos, de signos linguísticos e de conceitos ordenando-se em torno deste centro sagrado, consolidam-se em sistemas, impregnam-se do espírito da agitação religiosa e serão fanaticamente defendidos como a ordem justa do ser” (VOEGELIN, 1938, p. 30). O mundo está cheio de ordem religiosas deste tipo, “e a consequência disso é uma confusão babilônica das línguas pelo fato de os signos de uma língua possuírem qualidades sagradas, mágicas e axiológicas profundamente diferentes, segundo o locutor que as emprega” (VOEGELIN, 1938, p. 30). O que Voegelin está dizendo é que a linguagem que antes se referia às coisas tal como era, foi “dilacerada em linguagens particulares segundo as linhas das clivagens político-religiosas” (VOEGELIN, 1938, p. 30).

Voegelin diz que os políticos e partidários de movimentos que são ateus não veem em suas atitudes fanáticas um ato completamente religioso, eles “erguem-se violentamente contra a ideia de que se possam revelar experiências religiosas nas raízes da sua atitude fanática, quando eles simplesmente veneram algo diferente da religião, contra a qual se batem” (VOEGELIN, 1938, p. 31). Voegelin chama de religiões *supra-mundanas* as religiões espirituais que encontram o *Realissimum* (fundamento) no além do mundo, e de religiões *intramundanas* todas as outras, que encontram o divino em elementos parciais do mundo.

Para clarear o entendimento desses dois conceitos, Voegelin utiliza-se de duas figuras importantes na história: uma é a do príncipe, que só se tornou Buda quando teve contato com um mendigo, um doente e um morto. E a outra é a do escritor contemporâneo que experienciou as atrocidades no pós-guerra na Rússia e dessas experiências percebe que “o mundo não está em ordem e tira daí uma série de romances muito comedidos” (VOEGELIN, 1938, p. 31). Voegelin, Afirma que:

---

<sup>6</sup> No livro *Reflexões Autobiográficas*, ele diz que no século XX, desde o fim da primeira guerra, o mundo foi inundado por uma *linguagem ideológica*. Por linguagem ideológica ele entende “símbolos de linguagem que se pretendem conceitos, mas na verdade são *topoi*, ou lugares comuns, sem depuração crítica. [...] a linguagem se degenerou e corrompeu a ponto de não poder mais ser usada para expressar a verdade da existência” (VOEGELIN, 2007, p. 139).

Um, vê no sofrimento a essência do ser e procura uma libertação no fundamento do mundo; o outro, vê-a como uma situação de infelicidade à qual se pode, e deve, remediar ativamente. Tal alma sentir-se-á mais fortemente interpelada pela imperfeição do mundo enquanto a outra sê-lo-á pelo esplendor da criação. Um, só vive o além como verdadeiro se ele se apresentar com brilho e com grande barulho, com a violência e o pavor de um poder superior sob a forma de uma pessoa soberana e de uma organização; para o outro, o rosto e os gestos de cada homem são transparentes e deixam transparecer nele a solidão de Deus. (VOEGELIN, 1938, p. 31-32).

Ou seja, um ver o fundamento do mundo no próprio mundo e apenas o aceita se for representado por uma pessoa ou uma organização, enquanto o outro, ver o fundamento em elementos parciais do mundo. Voegelin afirma que:

é sobre este vasto horizonte que se estendem os lugares da alma de onde se elevam os êxtases, experiências em que o homem ultrapassa a sua existência: da *unio mystica* no espírito, pela elevação na alegria da comunidade, na dádiva da união com os semelhantes, pela plena dispersão do amor de si próprio na natureza, nas plantas e nos animais, até aos mais profundos sobressaltos do instinto no acto sexual e na embriaguez do sangue. (VOEGELIN, 1938, p. 32).

A alma humana reside entre a experiência mundana e a divina; alguns veem o fundamento no mundo e outros no além do mundo. O espírito humano, para voegelin, reside não no infinito e muito menos no finito, mais entre esses dois; é da experiência que o homem busca dar sentido à sua existência através de signos de linguagem, é através de elementos parciais da realidade ou da totalidade que o homem busca fundir sua natureza com a natureza divina.

### **3. A PRIMEIRA RELIGIÃO POLÍTICA E A TRANSFORMAÇÃO DO FUNDAMENTO SUPRA-MUNDANO PARA O INTRAMUNDANO**

#### **3.1 Akhenaton**

Voegelin afirma que a religião política mais antiga que se tem conhecimento de uma grande civilização é o culto do Sol dos egípcios. Seu desenvolvimento até o seu apogeu se deu através do culto de Akhenaton. A maneira como os reis justificavam sua soberania era colocando-se como sucessores dos Deuses. “Os reis das primeiras dinastias compreendiam-se já como os sucessores do deus-Sol Hórus, um dos soberanos da dinastia divina que governava o país no começo mítico” (VOEGELIN, 1938, p. 33). Os reis eram designados como ‘servidores de Hórus’, além disso “os primeiros reis históricos, enquanto sucessores de Hórus, usarão com predileção o seu nome como título, e já, juntamente, o título de ‘bom Deus’” (VOEGELIN, 1938, p. 33). Uma vez que os primeiros reis se colocavam como os sucessores de Hórus, quando morriam eram também venerados como deuses.

Neste entremeio, a *forma estadista da religião* já aparece no início dos tempos históricos: o rei é tido como mediador entre os homens e os deuses, e apenas ele tem o direito de venerar os deuses. No entanto, segundo Voegelin, quem faz essa mediação são os grandes sacerdotes e colégios de sacerdotes dos diversos templos (VOEGELIN, 1938, p. 34).

Dentro disso, são apresentadas as principais nuances da luta política e religiosa pela busca do poder. Uma vez que existem várias divindades locais, que em relação a outras divindades seu poder não é determinado, pois “nas grandes cidades não existe somente um deus-sol mais muitos outros” (VOEGELIN, 1938, p. 34). Os sacerdotes e colégios de sacerdotes lutam para elevar a consideração do seu deus diante do mediador, o rei, uma vez conseguido tal reconhecimento, o rei, reconhecerá o deus dos sacerdotes como *deus de Estado*. Como escreve o filósofo: “cada colégio de sacerdotes deve esforçar-se por ganhar uma influência tal sobre o rei que o seu deus possa apresentar-se como o mais próximo do faraó, como o *deus de Estado*” (VOEGELIN, 1938, p. 34).

Segundo Voegelin, no ano de 2700 a.C., entre a passagem da quarta para a quinta dinastia, existia a luta entre os colégios de sacerdotes pelo deus-sol de Heliópolis, Ré. Hórus de Ediful foi progressivamente substituído, “e o culto de Ré tomou-se no culto de Estado” (Cf. VOEGELIN, 1938 p. 35), no meio dessa luta política e também religiosa, os mitos divinos antigos são revisados e atualizados: “Ré torna-se no rei do Alto e do Baixo Egípto, e teria governado outrora o Império como soberano terrestre, tendo Tot como vizir” (VOEGELIN, 1938, . 35).

No ano de 2000 a 1788, na época da décima segunda dinastia, um período de conflitos internos que separam o Antigo do Médio Império, uma nova fase parecerá estar próxima do fim. Uma vez que, o culto de Ré, que perdurou durante séculos — a fim de participar de seu sucesso; diversos cleros intitularam os seus deuses como forma particular de Ré. Como no caso do clero de Amon de Tebas, que pegou o poder político do culto de Ré e passou de uma simples divindade local, transformando-se em Amon de Ré. (Cf. VOEGELIN, 1938, p. 35).

O centro de gravidade política deslocou-se de Mênfis, ao Norte, para Tebas, ao Sul, e é por esta razão que o deus da nova capital do Império, Amon de Tebas, que até agora não era mais do que uma insignificante divindade local, se transforma em Amon-Ré, por estar à altura do seu novo significado político (VOEGELIN, 1938, p. 35).

Esta unificação de deuses locais na figura de um único deus-sol, acontece justamente com a renovação política. Segundo Voegelin, completa-se aí “um novo passo no caminho da formação do mito monoteísta” (VOEGELIN, 1938, p. 35).

Na época do Novo Império, depois dos Hicsos, com a vitória do clero de Amon, Amon de Tebas, tornou-se na mais alta divindade do Estado. “A rainha torna-se na esposa do deus e a mulher do sacerdote de Amon na sua primeira concubina” (VOEGELIN, 1938, p. 36). Com Amon de Tebas o estado irá seguir uma nova organização militar:

Os sacerdotes dos diversos santuários nunca tinham estado unidos entre si por qualquer laço oficial; existiam como corporações individuais e completamente separadas, não tendo qualquer relação umas com as outras. Todas estas corporações de sacerdotes foram doravante reunidas numa vasta organização sacerdotal que se estendia por todo o país. O deão do templo oficial de Tebas, o grande sacerdote de Amon, era o chefe supremo do conjunto da corporação e, deste modo, a sua autoridade primava no presente, e de muito longe, sobre a dos antigos rivais de Heliópolis e de Mênfis (VOEGELIN, 1936, p. 35-36 apud J. H. BREASTED, 1926, p. 254).

O novo estado Militar expandiu seu território para além das fronteiras do Alto e do Baixo Egito do antigo império.

O Egito entrou no seu período de império mundial; a sua expansão territorial, a descoberta de novos países e de novos povos, o afluxo de espólio de ouro e de escravos, o novo luxo e o desabrochar cultural, a sua nova situação política global como potência mundial, mantendo um comércio activo com os impérios asiático e mediterrânico (VOEGELIN, 1936, p. 35).

Segundo Voegelin, essa nova fase política, a expansão territorial, a relação comercial com outros impérios etc. irá mudar, igualmente, a religião de Estado. Uma vez que nos tempos que nasceram os mitos a soberania do Estado não ultrapassava as fronteiras do Nilo. Já os faraós da era imperial miram num governo mundial:

No tempo em que nasceram os mitos, os deuses encontravam-se identificados com os faraós, reinando sobre o vale do Nilo porque aqueles que haviam criado esses mitos viviam sob os faraós, cuja soberania não se estendia, efectivamente, para além destes territórios. Mas o sacerdote da era imperial vive sob os faraós que governam um domínio mundial; o que tem na sua presença, realizado de uma forma tangível, é um império mundial, são ideias mundiais: todas as noções prévias à concepção de um Deus mundial (VOEGELIN, 1936, p. 36 apud J. H. BREASTED, 1926, p. 370).

Os cleros dos deuses importantes, vendo o novo simbolismo que dá base para um império mundial, começaram também a trabalhar nos “mitos de seus deuses por meio de especulações cosmológicas e demiúrgicas” (VOEGELIN, 1938, p. 36) a fim de criar também um governo mundial.

É com Amenófis III (1405-1370), que a tentativa de unificação dos deuses-sol nas formas particulares de Ré único, iniciado no período do Médio Império chega ao fim. Nessa época, 'Aton', um antigo nome do deus-sol, passou a ser mais utilizado do que Ré. “Amenófis IV, introduziu Aton como o deus mais alto” (Cf. VOEGELIN, 1938, p. 37). Amenófis não nega a sua identidade com Ré, no entanto, sua intenção é superar o culto do Sol, uma vez que: “Aton não é o disco solar, mas sim «o fogo que anima o Sol». Aton é o «senhor do Sol», o

novo deus é o princípio dispensador de vida enquanto tal, tal como se apresenta nos efeitos do Sol” (*Idem*).

O conflito político entre os antigos deuses e o novo, inicia quando Amenófis constrói um templo para Aton, o resultado disso é o afastamento dos antigos sacerdotes e também dos antigos deuses, tendo em vista que:

Os seus cultos extinguem-se e os seus nomes são apagados de todos os monumentos — mesmo o nome do pai do rei, Amenófis III, desaparecerá de todos os monumentos de Tebas, por ainda conter o nome do deus Amon - e finalmente o próprio rei irá transformar o seu nome em Akhenaton, [espírito de Atom] (VOEGELIN, 1936, p. 37).

Segundo Voegelin o feito terminará quando o rei fizer de Aton o novo deus de três novas cidades nas três partes do império: Egito, Núbia e Ásia. Em substituição à cidade de Amom, Tebas, o rei construirá no Egito a cidade da resistência Real (Tell El-Amarna) (*Cf.* VOEGELIN, 1938, p. 37).

Voegelin diz que ainda na época da expansão territorial, as funções que eram exercidas pelas antigas divindades, passam agora a ser exercidas por Aton. No período da expansão territorial, os deuses que reinavam apenas no vale do Nilo “conduziram, eles próprios, durante a época das guerras de conquista, as tropas do rei além das fronteiras do antigo país” (p. 37-38). Ao mesmo tempo que se estendia a expansão territorial, se estendia também o poder do deus sobre esse território: “o avanço dos limites egípcios na Núbia e no Egito estendia ao mesmo tempo o domínio do deus” (VOEGELIN, 1938, p. 38).

Segundo Voegelin a teologia estadista diz que: “o rei conquista o mundo para o deus e a ajuda de deus foi solicitada para dilatar ainda mais este mundo conquistado, que simbolizava o poder de Deus” (VOEGELIN, 1938, p. 38), afirma ainda que a figura do divino e do humano às vezes se confundem, não sendo possível distingui-las:

E como o próprio rei é deus, as esferas do divino e do humano fundem-se uma na outra. O império conquistado pelos homens e o mundo criado pelos deuses, soberania humana e soberania divina, criação humana e criação divina, não se deixam distinguir de forma clara (VOEGELIN, 1938, p. 38)

É a partir desse esquema que Akhenaton irá conceber a imagem de Aton, tal como é possível observar em seus hinos. Voegelin diz que: “pelo seu esplendor luminoso, Aton é fonte de toda a vida; é o criador dos homens e dos animais, da terra e do Nilo, das estações do ano e da sua sucessão” (VOEGELIN, 1938, p. 38). E o representante de todo esse esplendor é Akhenaton: “e coroa a criação como ela se revela no coração de Akhenaton” (VOEGELIN, 1938, p. 38).

Voegelin traz partes dos hinos que narram o nascimento de Aton, ele acredita que os seguintes versos descrevem a origem de aton: “As trevas são dissipadas, Quando lanças os teus raios; Nos dois países, festeja-se o dia” (VOEGELIN, 1938, p. 38), segundo ele os ‘dois países’ fazem referência ao Alto e Baixo Egito. Em outra parte, a criação será estendida: “Tu criaste a terra segundo o teu desejo, Quando estavas só: As terras da Síria e da Núbia, E a terra do Egito” (VOEGELIN, 1938, p. 38). As terras foram criadas em um momento de solidão, as três terras diz respeito às três partes do império, sendo o Egito descrito por último.

Aton é tido como o deus do mundo, seu amor estende-se sobre todo o mundo, todos os povos e homens, “sem distinção de raça nem de língua” (VOEGELIN, 1938, p. 39): “Tu estabeleceste o lugar de cada homem E provéns às suas necessidades. Cada um tem o que lhe é devido. É feito o cômputo dos seus dias. As suas línguas são diversas Tal como o seu aspecto e a sua pele, Porque tu, Distribuidor, separaste os povos” (VOEGELIN, 1938, p. 39).

Para Voegelin, Akhenaton, foi a primeira grande individualidade religiosa do mundo, uma vez, que ele conseguiu uma ruptura radical com a tradição egípcia, libertado-se de “seu enraizamento num mundo correspondente ao país do Nilo e de englobar, assim, a imensidade do mundo e a sua diversidade numa criação ordenada.” (VOEGELIN, 1938, p. 39).

Apesar de Voegelin considerar que o rei fez um grande feito, ele não rompeu com a forma estadista tradicional do Egito, o rei ainda é o único representante do poder divino na terra:

“Aton é o deus único, mas não é um redentor de homens; é o deus do Império egípcio; dirige a sua solicitude para cada um na sua existência, mas não se baixa senão a um só homem, o rei, que lhe diz: Tu vives no meu coração, Mais ninguém te conhece, Senão o teu filho Akhenaton” (VOEGELIN, 1938, p. 39).

Como o rei é o único que tem uma relação direta com deus, apenas ele conhece a vontade do senhor: “Tu meteste-me no segredo dos teus desígnios” ele também é possuidor do poder divino: “Tu meteste-me no segredo [...] do seu poder” (VOEGELIN, 1938, p. 40).

Segundo Voegelin “as idades do mundo e o fluxo de força estabeleceu-se de uma maneira muito precisa” (VOEGELIN, 1938, p. 40): “Ó tu, deus único, que apenas tu deténs o poder. Tu criaste a terra segundo o teu desejo, Quando estavas só”(VOEGELIN, 1938, p. 40). Mais uma vez reafirmando que apenas o deus único detém de todo o poder, e reafirmando que criou o mundo só; “Aton criou o mundo a partir da sua solidão” (VOEGELIN, 1938, p. 40).

A criação vai além, o mundo é criado e recriado eternamente, seguindo o nascer e o pôr do sol: “O mundo está na tua mão, Tal como o criaste. Assim que te levantas, ele vive; Assim que te deitas, ele morre; Porque tu és a duração da existência, É por ti que os homens

vivem E os seus olhos contemplam a tua beleza Até que tu desces sobre o horizonte” (VOEGELIN, 1938, p. 40).

Voegelin diz que quando o sol nasce “o fluxo vital que se derrama sobre o mundo não faz nascer vida inútil mas o agir útil” (VOEGELIN, 1938, p. 40), tanto para o rei como para deus, pois o rei nasceu, como diz o verso, do corpo de deus: “Todo o trabalho é suspenso Quando te pões no Ocidente. Mas assim que te levantas, eles prosperam para o rei desde que criaste a terra, Tu os fizeste crescer para o teu filho, Que é do teu próprio corpo” (VOEGELIN, 1938, p. 40-41).

O império e o mundo não se distinguem, são um só, o rei é filho de deus, por isso possui poder divino, ele é o único que tem contato direto com deus, assim sendo, conhece a sua vontade:

O império e o mundo são um, o filho de Deus é o rei, o fluxo de força divina cria o mundo e conserva-o através do esplendor do sol e das ordens do rei, que é o único que conhece a vontade divina; e é desde a base da criação, através da sua obra, que se eleva de novo para Deus. (VOEGELIN, 1938, p. 41)

Para Voegelin as reformas de Akhenaton deixam transparecer os limites da religião política. Logo após a morte do rei, em poucas gerações, tem-se, novamente, a veneração das antigas divindades. Esse retorno das antigas divindades foi causado, em parte, pelos antigos cleros e militares que foram excluídos e oprimidos durante a reforma do rei, sendo a causa mais importante da restauração, o abalo sofrido pelo povo com a implantação do deus único:

Os poderosos agentes da reacção irão ser os cleros e os militares que, durante muito tempo, tinham sido reprimidos e tinham observado, com cólera, a decadência do império e do seu poder militar sob o reino do reformador. Mas a razão mais profunda da restauração residia no facto de todo o povo ter sido fortemente abalado pela reforma religiosa (VOEGELIN, 1938, p. 41).

Esse abalo ocorreu porque os antigos deuses foram afastados por Akhenaton e seus cultos foram impedidos. É claro, que isso era um assunto dos cleros e das camadas da sociedade que adoravam o deus do Estado vigente até então. Em paralelo com a Religião política, na cultura politeísta do Egito, existiam deuses não políticos, Voegelin aponta, sobretudo, o culto a Osíris:

[...] Com a instauração do culto de Aton, os antigos deuses foram afastados e o seu culto interrompido. Isto tinha sido, sobretudo, na medida em que dizia respeito ao deus do Estado venerado até então, um assunto do clero e das camadas da sociedade que estavam próximas do deus de Estado. Porém, na cultura politeísta do Egito, a par da religião de Estado e dos seus deuses, existiam igualmente deuses não políticos com os seus cultos, sobretudo o de Osíris, com todos os seus jogos de Mistério (VOEGELIN, 1938, p. 41).

O culto a Osíris dizia “respeito ao destino da alma individual” (VOEGELIN, 1938, p. 42) era a “principal religião das camadas inferiores da população” (VOEGELIN, 1938, p. 42), já o culto do deus-Sol não fazia sentido para essa camada, uma vez que, dizia respeito a uma religião de Estado e não possuía nenhum “significado para a sua existência pessoal” (VOEGELIN, 1938, p. 42), por ser direcionado às camadas dominantes da sociedade. Voegelin afirma que era possível, no politeísmo, a “coexistência de domínios religiosos sem que isso desembocasse em conflitos ou na necessidade de os fundir, encerrando-os na construção racional de um sistema”(VOEGELIN, 1938, p. 42). No entanto, com a Reforma de Akhenaton, o culto de Osíris, junto com seu clero e outros deuses foram completamente destruídos, fazendo com que a harmonia existente até então com o politeísmo fosse abalada. A Religião de Estado produziu efeito apenas nas camadas dominantes, a racionalização monoteísta não foi capaz de conservar a força da expansão do Estado. Talvez porque o culto de Osíris foi destruído sem que o culto de Aton pudesse substituí-lo:

“[...] O culto de Osíris e o seu clero foram liquidados da mesma maneira que o dos outros deuses, de forma que a vida religiosa do Egípto, equilibrada socialmente através do politeísmo, sofreu um violento golpe. No domínio da religião política, só se produziram modificações ao nível pessoal da camada dominante e a racionalização monoteísta ter-se-ia talvez podido impor se, por outra via, o rei se tivesse mostrado capaz de conservar a força de expansão do Estado. Mas a religião popular tinha sido destruída sem que o culto de Aton a tivesse podido substituir (VOEGELIN, 1938, p. 42).

Para Voegelin todas as nuances que envolveram a criação de Akhenaton, desde do seu apogeu à queda, contribuíram para entender as condições e os limites do desenvolvimento de sua religião política. Ele afirma que o objetivo do rei de criar uma religião estadista “não foi além do desenvolvimento do mito do Sol, pois não continha elementos de ética pessoal ou uma solução para as questões pessoais sobre a vida ou a morte”. Trava-se apenas de um:

Culto estadista puro, com a sua hierarquia da substância sagrada e o afastamento da vida dos sujeitos em relação a Deus, não podia funcionar eficazmente senão no sistema politeísta, no qual os outros elementos da essência do homem podiam desenvolver a sua própria religião a par da religião política (VOEGELIN, 1938, p. 42).

### **3.2 Hierarquia**

Nesta parte do texto, Voegelin, vai traçar o que ele considera alguns dos simbolismos sagrados mais importantes para se entender o estabelecimento da ligação do domínio humano e político com o domínio divino.

O símbolo de legitimação de poder do homem sobre o homem, possui, segundo Voegelin, uma história muito ramificada — ele indicará as formas que considera mais

significativas. No culto do sol de Akhenaton já é possível observar como o soberano justificava seu poder: ele se colocava como um representante de deus na terra. Como o próprio Voegelin diz: “uma forma elementar da legitimação do poder do homem sobre o homem cumpre-se no símbolo da irradiação que parte do cume divino para se lançar sobre toda a hierarquia dos soberanos, e dos seus ofícios, até ao mais humilde dos súbditos” (VOEGELIN, 1938, p. 43).

Para Voegelin, a forma elementar de legitimação de poder de Akhenaton influenciou também no desenvolvimento da Europa: “[...] encontramos-lo já no mito do Sol de Akhenaton e a evolução egípcia não devia ter deixado de influenciar o ulterior desenvolvimento da Europa” (VOEGELIN, 1938, p. 43).

Segundo Voegelin, as imagens do Sol relacionadas com a doutrina da *emanação*<sup>7</sup> ocupam um lugar importante no egípcio de Plotino. E, é possível observar na obra Filon de Alexandria, sobre a monarquia, até que ponto o mito naturalista dos astros sujeitou o mito espiritual no período ptolomaico, por se opor a ideia, de que o Sol e a Lua eram deuses soberanos “e reafirmar o facto de os soberanos se submeterem ao logos invisível no exercício da sua função” (VOEGELIN, 1938, p. 43).

Para o autor, o símbolo da emanação sagrada foi desenvolvido e trazido para Europa ocidental por Maimônides, responsável por absorver toda a cultura do Mediterrâneo oriental:

A imagem da emanação sagrada foi completamente desenvolvida por um homem que tinha assimilado intensamente em si toda a cultura do Mediterrâneo oriental, Maimônides, e é através dele que estas correntes de ideias irão chegar à Europa ocidental, por caminhos muito dispersos. (VOEGELIN, 1936, p. 44)

É possível observar o simbolismo da emanação, também, segundo voegelin, na Monarquia de Dante, sobre a irradiação luminosa:

Assim é, pois, claramente evidente que a autoridade do Monarca temporal desce nele, sem nenhuma intromissão, da Fonte da autoridade universal; a qual Fonte, digo eu, ela própria ao abrigo no palácio da sua simplicidade, jorra em mil canais pela sobreabundância da sua bondade, [e o imperador,] iluminado pela luz da sua graça paternal, alumia com os mais virtuosos raios o globo da terra (VOEGELIN, 1936, p. 44 apud DANTE, Monarchie, 1965, p. 738-740).

---

<sup>7</sup> Segundo Abbagnano, (1901-1990), o conceito de *emanação*, foi cunhado pela primeira vez por Plotino e permaneceu inalterado na história da filosofia: "Todos os seres, enquanto permanecem, produzem necessariamente em torno de si e de sua substância uma realidade que tende para o exterior e provém de sua atualidade presente. Essa realidade é como uma imagem dos arquétipos dos quais nasceu: é assim que do fogo nasce o calor e que a neve não retém em si o frio. Mas são principalmente os objetos perfumados que provam isso, pois, enquanto existem, algo emana deles e em torno deles, uma realidade de que usufruem todos os que estão próximos. Além disso, todos os seres que chegaram à perfeição geram; por isso, o ser que é sempre perfeito gera sempre: gera um ser eterno, mas inferior a ele" (ABBAGNANO, 2007, p. 310)

Com Luiz XIV, a imagem do Sol será mais uma vez relacionada com o símbolo do monarca. Para Voegelin, essa parte relembra os hinos de Akhenaton (VOEGELIN, 1996, p. 44):

Escolheu-se para o corpo o Sol, o qual, nas regras desta arte, é o mais nobre de todos e, pela qualidade de único, pelo esplendor que o envolve, pela luz que comunica aos outros astros, os quais lhe compõem como que uma espécie de corte; pela partilha igual e justa que ele faz desta mesma luz a todos os climas do mundo; pelo bem que faz em todos os lugares, produzindo sem cessar de todos os lados a vida, a alegria e a acção; pelo seu movimento sem cessar onde, contudo, aparece sempre tranquilo; por esta marcha constante e invariável de que nunca se afasta e nunca se desvia é, seguramente, a mais viva e a mais bela imagem de um grande monarca (VOEGELIN, 1936, p. 44 apud LOUIS XIV, Mémoires historiques et politiques, 1806, p. 196).

Bodin, foi o responsável no século XVI, em algum grau, baseado na ideia de Luiz IX, a de que: “o rei recebe o poder só de Deus e de si mesmo” (VOEGELIN, 2013, p. 67) e influenciado por Maimônides “por criar o símbolo da hierarquia sagrada, até nos detalhes da ordem estadista e jurídica” (VOEGELIN, 1936, p. 45).

Bodin, utiliza a noção da emanção e faz com que a hierarquia desça em graus sucessivos. A estrutura é dada da seguinte forma: o poder emana de Deus, passa pelo príncipe, passa pelos graus de hierarquia do estado e chega até o povo (Cf. VOEGELIN, 2012, p. 235), os graus inferiores dependem dos superiores, pois o poder emana de Deus:

O mais alto poder do mundo é Deus; Ele é o Senhor dos príncipes, que não são mais do que seus vassallos. O príncipe não é soberano num sentido absoluto, mas somente aos olhos dos seus súbditos; ele próprio permanece ligado a Deus e aos seus mandamentos do mesmo modo que o súbdito está ligado às ordens do soberano. Desde o soberano, o direito de mando irradia sobre toda a pirâmide dos órgãos de Estado, até ao mais baixo dos súbditos (VOEGELIN, 2012, p. 235).

Dada a estrutura, é necessário estabelecer os limites de cada componente da hierarquia, cada um deve estar ciente de seu compromisso: os súbditos em relação aos magistrados, a soberania do príncipe em relação à natureza e Deus:

Da mesma maneira que os contratos e os testamentos dos súbditos não podem modificar as leis dos magistrados, nem os éditos dos magistrados o costume, nem o costume as leis do príncipe soberano, as leis do príncipe soberano não podem modificar as de Deus nem as da Natureza (VOEGELIN, 1936, p. 44 apud, BODIN, Os Seis Livros Da República, 2011, I, VII, p. 225-226).

Segundo Voegelin, o ponto que diferencia a hierarquia estabelecida por Bodin, na racionalização da emanção da vontade divina sobre as categorias dos poderes, em relação a hierarquia estabelecida por Akhenaton, é o fato de que, em Bodin, é introduzida a ideia cristã que permite que os súbditos tenham uma relação direta com Deus, diferentemente da maneira

como a forma estadista de Akhenaton justificava sua soberania, uma vez que apenas o rei era o responsável por mediar a relação de Deus e homens:

[...] o rei só está ligado a Deus, mas os magistrados estão ligados a Deus e ao rei, os súbditos a Deus (Porque é necessário colocá-lo sempre em primeiro lugar), ao rei e aos magistrados. Neste ponto, no reconhecimento da pessoa humana na sua imediatidade em relação a Deus, a hierarquia sacro-política separa-se da hierarquia de Akhenaton, na qual o soberano era o mediador exclusivo entre Deus e os homens (VOEGELIN, 1936, p. 44).

A ordem estabelecida por Bodin, o teórico da monarquia francesa, segundo Voegelin: “permaneceu como modelo da ordem interna dos Estados europeus e perdurou até às modernas teorias secularizadas das ordens jurídicas” (VOEGELIN, 1936, p. 45 - 46). No entanto, “a hierarquia das funções e das normas, imanente ao Estado, autonomizou-se” (VOEGELIN, 1936, p. 46) e, ao invés de Deus ser o símbolo da legitimação da soberania passou a ser qualquer coisa.

### 3.3 Ecclesia

Em Bodin, como dito, o rei está acima das leis dos magistrados e dos súditos, só não está acima das leis de Deus e da natureza. O soberano, ao criar leis, cria conforme as leis de Deus e da natureza, e por isso ele não pode infringi-las; assim sendo, na sua simbólica da hierarquia “o Estado não constitui uma unidade fechada sobre si própria mas encontra-se dissolvido em todas as categorias da soberania que se elevam para além do soberano terrestre, conduzindo até Deus”. Uma vez que a soberania terrena que emana de Deus cai sobre o rei e sobre a hierarquia do Estado, dirá Voegelin:

O súdito simples arrisca-se já aqui a ser separado de Deus pela função mediadora que representa a hierarquia, mas isto nunca será - mesmo se a sua imediatidade não é expressamente garantida em Bodin - mais do que um só e único fluxo de poder divino que se escoia, desde a sua fonte, sobre todos os degraus da pirâmide para atingir a base. (VOEGELIN, 1936, p. 46).

No entanto, apesar da hierarquia ser fundada com base no sagrado, não é ela que constitui o lugar mais sagrado. Voegelin diz que: “A divinização da hierarquia terrestre, o seu encerramento intramundano e, pelo mesmo motivo, a decapitação do deus transcendente, tudo isto permanece ligado a um grande número de condições”. (VOEGELIN, 1936, p. 46).

Uma das condições para que a hierarquia da comunidade supramundana se torne em intramundana é: ao invés de o fundamento partir de um polo divino ele se encerra nele mesmo: “encerramento de uma comunidade organizada soberanamente necessita, antes de mais, que a comunidade seja vivida em unidade com um centro da existência que repouse nela própria” (VOEGELIN, 1936, p. 46).

Voegelin afirma que o início de qualquer comunidade intramundana e sacro-política, se dá no período primitivo, mesmo que ela seja patriarcal ou matriarcal à comunidade de filiação (VOEGELIN, 1936, p. 46). E, os seus símbolos aparecem, segundo ele, em muitas partes “desde a história das culturas antigas até à nossa época” (VOEGELIN, 1936, p. 46). Como exemplo, o filósofo traz o caso de Sócrates<sup>8</sup> que chamado pela voz do seu demônio e pelo oráculo de Delfos, tentou ir além da ordem política estabelecida em sua comunidade, mas foi impedido, tendo em vista que a união estadista da *Polis* era fundada a partir de cultos tribais; não era permitido, portanto, uma relação direta com o divino, como no caso da era cristã:

A Polis grega era ainda solidamente fundada sobre as uniões tribais como unidades de culto, e o acesso à união estadista não se podia fazer senão por via da união do culto tribal. A par disso, existia no mundo grego - como no mundo egípcio -, sem dúvida sob a influência oriental, a religiosidade pessoal e apolítica dos mistérios. É à plena luz da história que se representa a tragédia político-religiosa de Sócrates, a do homem que, chamado pela voz divina do seu demônio e pelo oráculo de Delfos, procurou concluir a reforma político-religiosa da sua Polis e que pereceu em face da sua resistência; ele recusava-se a fugir porque a sua existência fora da comunidade sagrada lhe aparecia desprovida de sentido. Um historiador contemporâneo viu no seu caso, tal como em Platão e Aristóteles, um estágio do espírito ainda menos desenvolvido do que o da era cristã, porque ainda não era possível para estes pensadores romper com as barreiras da comunidade sacro-política intramundana e reconhecer a possibilidade da existência religiosa na sua imediatidade divina. (VOEGELIN, 1936, p. 47).

No entanto, Voegelin afirma que as transformações da substância da *ecclesia* foram mais determinantes para o desenvolvimento das comunidades intramundanas modernas do que o rastro simbólico das comunidades tribais Estadistas. Segundo ele, a organização da *Ecclesia*, fora desenvolvida por São Paulo em suas epístolas, que entende a organização da comunidade de maneira orgânica, baseado na ideia do *corpo místico de Cristo*<sup>9</sup>; onde os indivíduos que a compõem são o corpo e Cristo a cabeça. Essa ideia irá formar diferentes versões, como aponta o filósofo:

Para uma, os órgãos da *ecclesia* estão ordenados, uns em relação aos outros, como membros de um mesmo corpo e completam-se na unidade do corpo terrestre cuja

---

<sup>8</sup>O que está em jogo aqui é mostrar mais um exemplo de uma comunidade fundada de maneira análoga a ordem cósmica onde sua ordem recai sobre ela mesma, nesse caso não foi permitido uma ruptura: Sócrates (469-399 a.c) não consegue romper com a ordem estabelecida de sua época, porque não era permitido no sistema politéista da *Polis* a adoração de outros deuses que não fossem os deuses do Estado. Esse exemplo pode ser encontrado na obra de Platão (348-347 a.c.) em “Eutifron” e “Apologia de Sócrates”, o primeiro traz a causação e o segundo o julgamento; ele é acusado por Meleto de adorar outros deuses (*dáinom*) e de corromper os jovens, e por isso julgado e condenado, segundo ele mesmo, injustamente. (Cf. PLATÃO, 1999. p. 36 e 59. grifo nosso)

<sup>9</sup> Com vista ao um melhor entendimento da *Ecclesia* fundada com base na ideia do corpo místico de Cristo a qual Voegelin se refere, foi utilizado texto dos próprios integrantes da *ecclesia*, como por exemplo: “Constituição Dogmática - Lumen Gentium” e “*Mystici Corporis Christi*” ambos disponível em: [https://www.vatican.va/offices/papal\\_docs\\_list\\_po.html](https://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_po.html)

alma é Cristo; para outra, a analogia corporal estende-se para além dos membros visíveis do corpo até ao próprio Cristo que, assim, se torna na cabeça do corpo. (VOEGELIN, 1936, p. 47).

Inversamente, como diz o filósofo, pode também prevalecer a substância espiritual. É dessa forma que:

O pneuma de Cristo se derrama, pela força do seu pleroma, da sua plenitude, nos membros terrestres, de forma que a personalidade do pneuma do redentor é quase ultrapassada; a analogia é suportada pelos vestígios da simbólica da filiação, na ideia de Cristo como Segundo Adão, como segundo pai da humanidade, e pela ideia da Última Ceia [...]. (VOEGELIN, 1936, p. 47-48).

Voegelin aponta que as variações da *eclésia* da igreja, desenvolvida por Paulo, pode prefigurar outras possibilidades de desenvolvimento, de tal maneira que os membros que constituem o corpo podem ultrapassar as leis do próprio corpo, ocupando assim, funções político-soberanas. É assim, portanto, que deixa de existir uma diferenciação entre domínio político e religioso; “o *corpus mysticum* é uma unidade articulada sobre ela própria, na qual coexiste o sacramento da unção real a par do sacramento da ordenação dos sacerdotes” (VOEGELIN, 1936, p. 48); é dessa forma que o exercício do rei torna-se em algo sagrado.

Essa possibilidade, afirma Voegelin, realizou-se no *Sacrum Imperium* do século IX. Além disso, outras formas de organização dos ofícios da hierarquia do *corpo místico* serão desenvolvidas de maneira tal que “um dos ofícios se tome no mais elevado e que os outros não sejam integrados no corpus, nem nas suas *Charismata*, senão através da sua mediação, como na ideia da supremacia papal sobre os príncipes” (VOEGELIN, 1936, p. 48). No corpo místico desenvolvido por Paulo a igreja representa um corpo orgânico com vários membros, cuja cabeça é Cristo; no caso acima, o corpo da igreja é representada, numa escala hierárquica, pelos bispos, padres etc., cuja cabeça é o papa, representante de Cristo. A doutrina do *corpus mysticum* desenvolvida por Paulo, na conceituação voegeliniana, diz respeito a uma religião genuína, uma vez, que tem como seu fundamento algo transcendental, e, por isso, trata-se de uma religião supra-mundana. No entanto, ele aponta que: “o símbolo da comunidade constituída pelo *pneuma de Cristo* pode transformar-se em corpo intramundano quando a unidade espiritual, uma vez tomada realidade, se impregna de novo de significados naturais” (VOEGELIN, 1936, p. 48). Essa impregnação aconteceu, segundo ele, já nos primeiros séculos do cristianismo, “quando a ecclesia dos cristãos se toma, sob a forma do *populus Christianus*,” (VOEGELIN, 1936, p. 48-49) o povo de Cristo.

Voegelin, aponta, que a *ecclesia* constituída pelo corpo místico de Cristo, sofreu ao longo dos tempos diversas transformações, apesar disso, a sua forma estrutural permaneceu

identificável, tanto na organização das igrejas cristãs e, de certa forma, nas comunidades estadistas. É possível encontrar a continuidade da *ecclesia* em qualquer comunidade particular, intramundana, que reconheça como fundamento a igualdade e a fraternidade entre todos os membros, mesmo que essa se mostre anticristã e anti-ecclesiástica, como no caso da Revolução Francesa. (VOEGELIN, 1936, p. 49).

É possível ver o simbolismo da comunidade corporal cristã, segundo Voegelin, na solidariedade francesa, até mesmo pensadores laicos da terceira república reconhecem que “a ideia de solidariedade é designada como uma versão secularizada da caridade cristã” (VOEGELIN, 1936, p. 49). Voegelin também diz que a ideia do desmembramento do *corpus mysticum* em “funções complementares da comunidade encontra-se nas teorias da divisão do trabalho tal como são desenvolvidas pelos economistas e sociólogos ingleses e franceses” (VOEGELIN, 1936, p. 49). Além disso, a *ecclesia* paulinista na sociedade americana, foi bem menos modificada, é possível ver o mesmo simbolismo no conceito *Like-mindedness*, desenvolvido por John Dewey, que diz respeito: “a partilha do mesmo estado de espírito por todos os membros do corpo” (VOEGELIN, 1936, p. 49). Dito isso, dado o contexto social e histórico dos Estados Unidos, Voegelin, dirá que a ideia de igualdade é aprofundada, são considerados membros da comunidade apenas aqueles que “também são iguais no espírito; é por esta razão que a *ecclesia* intramundana reage aí com uma sensibilidade particular face a tudo o que poderia ameaçar este espírito que mergulhou na fonte da comunidade dos iguais.” (VOEGELIN, 1936, p. 50). Mesmo onde há negação do aspecto religioso, o que é apresentado é apenas mais uma versão secularizada da religião. Como no caso, também, do Nacional-socialismo, que apenas utilizou “a forma elementar do corpo místico unido pelo pneuma” (VOEGELIN, 1936, p. 50).

### 3.4 Temporal e Espiritual

O que contribuiu para o surgimento de comunidades intramundanas foi a separação da *ecclesia* a partir das perspectivas espiritual e temporal. Historicamente, essa oposição sofreu diversas mutações com numerosos significados diferentes, Voegelin vai apontar os principais tipos (Cf. VOEGELIN, 1936, p. 50).

Na filosofia da história, a primeira interpretação deste problema foi dada por Santo Agostinho. Para Agostinho, diz Voegelin, “a história mundial é o violento enfrentamento entre a *civitas celeste* e a *civitas terrena*, entre o reino de Cristo e o reino do Mal” (VOEGELIN, 1936, p. 50-51). O filósofo retifica ainda que esses dois reinos, o de Cristo e o do Mal, não podem ser entendidos enquanto instituições igreja e Estado, “mas como comunidades de

adeptos de Cristo ou dos seus inimigos.” (VOEGELIN, 1936, p. 51). Os cidadãos que seguem os preceitos de Deus, pertencem a *civitas Dei*, e, todos aqueles que preocupam-se apenas com o mundano, fazem parte da *civitas Terrena*. A igreja enquanto Estado de Deus na terra pode ligar através do sacramento cidadãos da *civitas Terrena* ao reino Cristo, fora da igreja, existem também cidadãos da *civitas Dei*:

A *civitas terrena* separa-se da *civitas Dei* através da queda do anjo do Mal; a *civitas Dei* começa como Estado dos anjos e acaba como o reino de Deus, cujos cidadãos são todos aqueles que vivem lealmente segundo os preceitos divinos. A Igreja é a representante do Estado de Deus na terra, encontrando-se também entre os seus membros, ligados pelo sacramento, cidadãos da *civitas terrena* e, fora da Igreja, existem cidadãos da *civitas Dei*. (VOEGELIN, 1936, p. 51).

Segundo Voegelin esses símbolos se desenvolveram assim que Roma fora conquistada pelos Visigodos em 410, a opinião do povo romano era que a nova religião de Estado, o cristianismo, não conseguia proteger o estado das desgraças. Sendo assim, a fim de evitar “esta perigosa opinião pública, o facto de o cristianismo não ser uma garantia em prol da vida ou contra os acidentes, Santo Agostinho desenvolve a imagem da verdadeira posição cristã e do significado do partido de Cristo.” (VOEGELIN, 1936, p. 51)., Ou seja, mesmo que no aspecto temporal Roma viva um momento de desgraça, no mundo espiritual, no reino de Deus, a existência será bem-aventurada.

Voegelin diz que a *civitas Dei* não é idêntica à igreja, constituída pela *corpo místico de Cristo*; nem à idade do mundo inaugurada pela obra redentora de Cristo, ou seja, a fim de livrar os seus filhos do mal, Deus manda em troca seu filho para purificar a humanidade do pecado; nem ao sabat eterno do divino reino final, profecia que diz que Deus virá para buscar os seus. Ela engloba em sua estrutura todos estes elementos, na sua totalidade ou apenas parcialmente. Voegelin afirma ainda que, em termos de sistemas, essa concepção, por não encontrar-se totalmente encerrada vai ser problemática no futuro, uma vez que

[...] as comunidades de adeptos pagãos; é levada ao extremo de todas as tensões, que resultam do facto de se ter tentado unificar pela força os elementos eclesiásticos e institucionais com os elementos apocalípticos da nova idade do mundo e os elementos escatológicos do reino final. (VOEGELIN, 1936, p. 51-52)

Ou seja, o que está sendo dito, é que a possibilidade de uma transfiguração divina nas instituições mundanas, foi desenvolvida dentro do próprio cristianismo e continuada pelos pagãos. Essa ideia de um reino final, será melhor explicada no capítulo seguinte, onde Voegelin, tratará sobre a escatologia de Joaquim de Fiori (1130- 1202).

Por enquanto, o fato é que a relação do homem com Deus abre a possibilidade da existência em um reino eterno e, exclui a possibilidade da existência de reinos, cidades e

Estados passageiros que ascendem e caem. No entanto, o reinado eterno não se realizou, em vez disso gerou uma tensão entre a existência temporal e espiritual. Como diz Voegelin:

Daí resulta a quantidade de dualismos, desde a comunidade de sacramento da Igreja e do mundo circundante, até à pertença neste mundo terreno e no além espiritual da civitas Dei, ou ainda do reino de Deus e do reino do Diabo. E, finalmente, nem a realidade institucional do Estado, nem a ideia de que para a felicidade do mundo são necessários reinos, de preferência pequenos e numerosos - da mesma maneira que uma cidadela se compõe de numerosas famílias de cidadãos -, ocupam um lugar muito claro no sistema. (VOEGELIN, 1936, p. 52).

Ele pontua que na ideia de Santo Agostinho “ainda não existem esquemas simplificados da oposição entre o poder espiritual e o poder mundano nas instituições da Igreja e do Estado, nem da oposição entre a vida pessoal terrena ou no além” (VOEGELIN, 1936, p.52). No entanto, Agostinho, diz Voegelin, encontra formas duras de consolar o povo romano, de tal maneira que, até despreza a vida daqueles que foram mortos pelos Visigodos: “Muitos sucumbiram vítimas de todas as formas de abomináveis maneiras de morrer. Sorte muito dura, certamente, mas comum a todos aqueles que foram criados para viverem neste mundo. O que eu sei é que não morreu ninguém que não devesse morrer um dia” ( SANTO AGOSTINHO, 1959, t. XXXIII p. 229 apud VOEGELIN, 1936, p. 52 ).

A segunda interpretação do problema, foi dado, segundo o filósofo, de maneira mais precisa por São Tomás de Aquino na sua teoria do Estado. Afirma ele: “o problema desenha-se de maneira mais estreita e mais precisa ao nível da escolástica, quando as linhas de fractura do *sacrum imperium* são já visíveis na teoria do Estado, de São Tomás de Aquino” (VOEGELIN, 1936, p. 53).

Segundo Voegelin, São Tomás utiliza-se da teoria de estado de Aristóteles, de maneira que lhe permite determinar o lugar da função eclesiástica em relação à função principesca. Fazendo com que a ordem espiritual sobreponha a ordem temporal, da seguinte maneira:

segundo a Política ao nível dos conteúdos, São Tomás de Aquino atribui ao príncipe a função de exercer a soberania mundana sobre os seus súbditos de tal maneira que a sua existência material e espiritual lhe permite perseguir o melhor possível a salvação da sua alma; o cuidado espiritual subsiste como assunto da Igreja. Em conformidade com a ordem superior da causa espiritual em relação à causa temporal, a função principesca está subordinada à função eclesiástica. (VOEGELIN, 1936, p. 53).

Voegelin compara o pensamento de São Tomás e Aristóteles, e aponta que esta ideia já estava em Aristóteles, no entanto, ainda não existia a divisão entre temporal e espiritual, pelo fato de que, a vida da Polis se baseava num sistema politeísta, e a forma do governo se

baseava conforme a essência dos povos, e além disso, a organização do governo se dava de maneira análoga à ordem cósmica. A existência da comunidade em dois reinos diferentes, espaço temporal e espiritual, igreja e Estado, vai se gerando, segundo Voegelin, quando a existência pessoal e espiritual deixa de existir de maneira análoga à ordem cósmica:

O alcance e os limites desta ideia aparecem aquando da comparação com o próprio Aristóteles. O pensador grego movia-se ainda no sistema político religioso da polis. O sentido da vida pessoal e o da vida de Estado são compreendidos analogamente e a analogia do homem e do Estado estende-se ao mundo e a Deus. A vida mais preciosa é a vida da actividade do espírito porque, enquanto actor espiritual, o homem torna-se mais auto-suficiente, faz menos apelo aos meios exteriores e, por isso, acerca-se mais de Deus que repousa em si mesmo e se basta a si próprio. E do mesmo modo, o Estado autárquico, vivendo nele próprio, pouco implicado em relações com os outros, será o melhor porque a sua vida é: nela própria o *analogon* do ser divino-cósmico. Este estado último de uma religião espiritualizada da polis cumpre-se em si mesmo. A reformulação no sistema tomasino deixará subsistir vastos domínios da política aristotélica mas destrói-lhe o sentido central. O cosmos do Estado análogo a Deus quebrou-se; a existência pessoal e a existência comunitária separam-se em dois reinos distintos e o domínio político-temporal é dirigido pelo espiritual. (VOEGELIN, 1936, p. 53-54).

Voegelin diz que o problema do Estado, que até então não tinha importância em Santo Agostinho, para São Tomás, ocupa um lugar bem determinado em mais uma fase da transformação da ecclesia.

#### **4. O Gnosticismo e suas variantes como fundamento do mundo moderno: o problema do eidos da história e da fé metastática**

Até agora, foi apresentado as fases e principais características da organização e história da *ecclesia*, com interesse de mostrar como isso influenciou na construção do imaginário político-religioso europeu. Voegelin, aponta que a história vista por cima, se apresenta como uma sucessão e transformação de símbolos religiosos. A fim de apresentar mais uma fase dessa evolução, ele parte de uma nova dimensão simbólica, ou seja, uma interpretação feita pelos próprios agentes históricos, “a partir do íntimo, feitas pelos homens pelos poderes nela implicados.” (Cf. VOEGELIN, 1936, p. 55).

Vale apontar que a “interpretação da história é simbólica, na medida em que os assuntos são ordenados e interpretados como sendo expressões da vontade divina na história” (VOEGELIN, 1936, p. 55).

A transformação simbólica da ecclesia vai culminar na principal característica do mundo moderno, que é o *gnosticismo*, que segundo Voegelin tem total influência de Joaquim de Fiori (Cf. VOEGELIN, 1936, p. 55). Neste capítulo trataremos sobre ele e suas variantes.

#### 4.1 Apocalipse

No capítulo quatro “Gnosticismo - Natureza Da Modernidade” do livro "A Nova Ciência Da Política" de 1982, Voegelin vai contrapor o cristianismo ao gnosticismo. Ele começa dizendo que, “o confronto entre os vários tipos de verdade no Império Romano terminou com a vitória do Cristianismo. A consequência disso foi a desdivinização da esfera temporal do poder” (VOEGELIN, 1982, p. 85). Ou seja, a maneira como se justifica o poder não é mais através da representação de deus pelo soberano. Isso vai gerar, na modernidade, o problema da representação que tem haver com a redivinização do homem e da sociedade. Para se entender o conceito de modernidade e também o de periodização da história, deve-se primeiro definir melhor o conceito de redivinização. Por redivinização se entende “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 à vida eterna numa visão beatífica” (VOEGELIN, 1982, p. 85). O politeísmo morreu de atrofia experiencial, pelo fato de que já não fazia mais sentido para a existência viver sob uma religião de estado politéista, sendo assim, foi substituída pelo Cristianismo. Esse caso é muito semelhante ao que ocorreu logo após a morte de Akhenaton, seu culto de Estado não perdurou porque não continha elementos de uma ética pessoal e questões sobre a vida pós morte. Contudo, a redivinização moderna não pode ser entendida como uma restauração da cultura politeista grego-romana, mas como tendo suas “raízes dentro do próprio Cristianismo, a partir de componentes que foram supridos como heréticos pela igreja universal” (VOEGELIN, 1982, p. 85).

Existe uma tensão interna na igreja entre as leis que são consideradas verdadeiras e às que são consideradas heréticas, Voegelin afirma que essa tensão surgiu:

“da origem histórica do Cristianismo como movimento messiânico judaico. A vida das primeiras comunidades cristãs, do ponto de vista existencial, não era fixa, e sim oscilava entre a expectativa escatológica da *Parusia*, que traria o Reino de Deus, e a compreensão da igreja como apocalipse de Cristo na história. Não tendo ocorrido a *Parusia*, da igreja em realidade evoluiu da escatologia do reino na história em direção à escatologia da perfeição trans-histórica e sobrenatural” (VOEGELIN, 1982, p. 85).

Dito de outro modo, como Cristo não voltou para reinar na terra com os seus, a igreja percebeu que isso não iria acontecer de forma imediata, a essência da vida cristã passou a ser baseada na expectativa da vinda de Cristo, não para reinar na terra, mas para reinar no além terreno. No entanto, com a vinda de Cristo e a revelação apocalíptica de São João, o Cristianismo separou-se de sua essência, renascendo novamente a ideia de que o reinado de cristo na terra seria imanente: “com a revelação, foi aceito o anúncio revolucionário do

milênio em que Cristo reinaria com seus santos nesta terra” (Voegelin, 1982, p. 86), e, também fez surgir o debate, de qual o lugar da igreja dentro do reino de mil anos de Cristo na terra? Voegelin dirá, que:

“Se o Cristianismo consiste em desejar ardentemente uma libertação das coisa do mundo, se os cristãos vivam na expectativa do fim da história não-redimida, se o destino dos cristãos só podia ser realizado pelo reino, no sentido do Capítulo 20 da revelação, a igreja ficava reduzida a uma comunidade efêmera de homens à espera do grande acontecimento, na esperança de que ocorresse no transcurso de sua vidas” (VOEGELIN, 1982, p. 86).

O fato é que se a igreja fosse fundida na ideia do reino de mil anos, seria ela esvaziada de sentido espiritual, passando apenas a ser uma associação de homens que espera um acontecimento na esfera temporal.

Dentro disso, a nível teórico, Santo agostinho, na obra a *Civitas Dei*, propôs, como vimos, que o reino de Cristo iria se realizar apenas no aspecto espiritual, ele rejeita a crença do milênio colocando-a “como ‘fábulas ridículas’, declarando que o reino dos mil anos era o reinado de Cristo em sua Igreja na época presente, que duraria até o juízo final e o advento do reino eterno no além” (VOEGELIN, 1982, p. 86). A partir daqui, Agostinho elaborou um conceito de igreja que permaneceu válido até o fim da Idade Média (VOEGELIN, 1982, p. 86).

O Conceito de igreja de S. Agostinho fez com que a crença de uma nova vinda de Cristo, que “transfiguraria a estrutura da história na terra, foi abandonada como ridícula” (VOEGELIN, 1982, p. 86) que por sua vez “o milenismo judaico foi excluído juntamente como o politeísmo, assim como o monoteísmo judaico fora excluído lado a lado como o monoteísmo metafísico pagão.” (VOEGELIN, 1982, p. 86). A sociedade então não será divinizada, uma vez que a única que detém a presença espiritual de Cristo é a igreja. Isso aponta, Voegelin:

“deixará a igreja como organização espiritual universal dos santos e pecadores que professavam a fê em Cristo, como representante da civitas dei na história, como o clarão da eternidade no tempo. Paralelamente, fazia da organização de poder da sociedade uma representação temporal do homem, no sentido específico de uma representação daquela parte da natureza humana que desaparecerá com a transfiguração do tempo em eternidade” (VOEGELIN, 1982, P. 86).

Assim sendo, a única maneira de se chegar ao reino de Deus é através da igreja que ao mesmo tempo que reside no mundo, representa o além espiritual. Foi assim que a comunidade Cristã se universalizou e se articulou em duas ordens: espiritual e temporal.

Voegelin afirma, que essa ideia da ordem temporal foi concretizada no Império Romano, inspirada pela profecia de Daniel<sup>10</sup>, sobre o quarto reino, acreditavam ser “o último reino antes do fim do mundo” (VOEGELIN, 1982, p. 86). Então a igreja, enquanto representante do destino espiritual na terra, encontrava um paralelo com o Império Romano, como representação historicamente concreta da temporalidade humana. Ou seja, o Papa representa o aspecto espiritual e o imperador o aspecto temporal. Por isso, dirá Voegelin: “a compreensão do império medieval como uma continuação de Roma constitui algo mais do que um vago vestígio histórico, pois era parte de uma concepção da história na qual o fim de Roma significava o fim do mundo no sentido escatológico” (VOEGELIN, 1982, p. 86). Essa concepção perdurou por séculos. Foi a partir desses simbolismos que surgiu os problemas da modernidade “com a ressurgência da escatologia do reino” (VOEGELIN, 1982, p. 86), que será tratado no próximo subcapítulo.

#### 4.2 Joaquim de Fiore

Por volta do século XII, com Joaquim de Fiore “o desejo de redivinizar a sociedade produziu um simbolismo próprio e bem definido” (VOEGELIN, 1982, p. 87). Esse desejo, terá um “significado decisivo para a dinâmica da *ecclesia* e dos seus destacamentos intramundanos” (VOEGELIN, 1936, p. 55). Joaquim, acreditando que “o reino de Cristo não seria o último reino sobre a terra, como defendia a antiga divisão, mas que um terceiro lhe devia suceder” (VOEGELIN, 1936, p. 55), rompeu com a concepção de Agostinho da sociedade Cristã “ao aplicar o símbolo da trindade ao curso da história” (VOEGELIN, 1982, p. 87). Joaquim dividiu a história com base na santíssima trindade: a era do Pai, do Filho e do Espírito Santo, onde cada uma das partes significa um momento significativo para o desenrolar da história que culminaria num Terceiro Reino. As três eras assim divididas tornam a matéria da história inteligível (Cf. VOEGELIN, 1936, p. 56), ou seja, a partir da analogia com a trindade o fim da história torna-se previsível. Voegelin apresenta como se deu essa divisão:

Na primeira era desdobrou-se a vida do leigo; a segunda suscitou a vida de contemplação ativa do sacerdote; a terceira traria a vida espiritual perfeita do monge. Ademais, as eras possuíam estruturas internas comparáveis e duração passível de ser calculada. Da comparação entre as estruturas, concluía-se que cada era tinha início com uma trindade de figuras proeminentes, isto é, dois precursores seguidos pelo líder da própria era; e, dos cálculos sobre a duração, inferia-se que a era do filho terminaria no ano 1260. o líder da primeira era foi Abraão; o da segunda, Cristo e predizia Joaquim que, por volta de 1260 apareceria o *Dux* e o Babilone, o líder da terceira era (VOEGELIN, 1982, p. 87).

---

<sup>10</sup> Daniel 2:44. “Mas, nos dias desses reis, o Deus do céu suscitará um reino que não será jamais destruído; nem passará a soberania deste reino a outro povo; mas esmiuçarà e consumirá todos esses reinos, e subsistirá para sempre.

Todas essas características presentes na escatologia trinitária de Joaquim, gerou símbolos que irão estar presentes nos movimentos revolucionários de hoje, tal como diz Voegelin: “Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna” (VOEGELIN, 1982, p. 87). O primeiro símbolo é a concepção da história dividida em três eras; o segundo é a figura do líder; o terceiro símbolo, às vezes metamorfoseado com a do segundo, é a figura do profeta; o quarto símbolo é o da irmandade. Dito isso, Voegelin vai mostrar as principais características e implicações de cada um desses símbolos.

O primeiro desses símbolos é a concepção da história como uma sequência de três eras: idade do início, idade do meio e idade do fim, sendo a última o Terceiro Reino Final. É possível ver também a variação desse símbolo na:

Divisão da história em antiga, medieval e moderna: a teoria de Turgot e de Comte acerca da sequência das fases teológicas, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios da liberdade e realização espiritual auto-reflexiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final, e, por último o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino (VOEGELIN, 1982, p. 88).

O símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino merece melhor explicação, pois trata-se de um caso singular. É óbvio que a estrutura de Hitler tem suas raízes na especulação de Joaquim. No entanto, a “aplicação concreta do esquema trinitário ao primeiro Reich alemão terminado em 1806, ao reich de bismarck encerrado em 1918 e ao Dritte Reich do movimento nacional-socialista soa falsa” (VOEGELIN, 1982, p. 88), isso porque a ideia do Dritte Reich não provém de uma especulação histórica-universal como no caso de Comte ou de Marx, mas de um encontro acidental dos propagandistas nacional socialistas com o panfleto de Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* (1923), os propagandistas acharam conveniente a utilização do símbolo enquanto trabalhava na edição alemã das obras de Dostoievski, quando encontraram a ideia russa de Terceira Roma: “a ideia russa da Terceira Roma caracteriza-se pela mescla de uma escatologia do reino espiritual com a sua efetivação por uma sociedade política, nos moldes da ideia nacional-socialista do Dritte Reich” (VOEGELIN, 1982, p. 89).

O segundo símbolo, o do líder, refere-se aos líderes espirituais que serão os condutores da nova era, na história, Voegelin aponta o surgimento desses líderes. Diz, ele:

Este símbolo teve eficácia imediata no movimento dos religiosos franciscanos que viram em S. Francisco a concretização da profecia de Joaquim, cuja eficácia foi ainda reforçada pela especulação de Dante acerca do Dux da nova era espiritual.

Posteriormente, o símbolo pode ser encontrado nas figuras paracléticas, os *homines spirituales* e os *homines novi* do fim da Idade Média, do Renascimento e da Reforma; pode ser vislumbrado como componente do *príncipe* de Maquiavel; e no período de secularização, surgiu nos super-homes de Condorcet, Comte e Marx, até que veio dominar o panorama contemporâneo através dos líderes paracléticos dos novos reinos. (VOEGELIN, 1982, p. 88).

O terceiro símbolo, às vezes combinado com o segundo, é o do profeta da nova era. O profeta através de uma gnose ou através de uma revelação, recebe o conhecimento da totalidade da história, Joaquim não é o agente da mudança histórica ele é apenas o profeta que recebe a revelação e anuncia o caminho. No mundo secularizado, o responsável por receber essa revelação é o intelectual moderno:

Afim de emprestar validade e convicção à ideia do Terceiro Reino Final, é necessário presumir que o curso da história, como um todo inteligível e significativo, seja acessível ao conhecimento humano, quer através de uma revelação direta ou, nos estágios posteriores da secularização, o intelectual gnóstico torna-se um acessório da civilização moderna. O próprio Joaquim é o primeiro exemplar dessa espécie (VOEGELIN, 1982, p. 88).

O quarto símbolo é o da irmandade de pessoas autônomas, na era do espírito santo a igreja deixará de existir pelo fato da perfeição dos homens, sendo assim, não há necessidade da mediação sacramental da igreja:

A terceira era de Joaquim, devido à nova descida do espírito, transformará os homens em membros do novo reino sem a mediação sacramental da graça. Nessa Era a igreja deixará de existir porque os dons carismáticos necessários à vida perfeita chegarão aos homens sem a administração dos sacramentos (VOEGELIN, 1982, p. 88).

Segundo Voegelin, essa ideia de uma comunidade de homens espiritualmente perfeitos sem a mediação de qualquer autoridade institucional foi formulada por uma questão de princípios. Variações dessa ideia podem ser encontradas em diferentes graus de pureza, “[...] sua forma secularizada, tornou-se um componente formidável no credo democrático contemporâneo; e constitui o núcleo dinâmico do misticismo marxiano do reino da liberdade e do gradual desaparecimento do estado” (VOEGELIN, 1982, p. 88), portanto, a ideia de Joaquim de uma sociedade de homens perfeitos sem mediação de uma instituição, pode ser encontrada claramente no pensamento de Marx.

### 4.3 Eidos da História

Até agora, realizamos uma exposição superficial dos simbolismos produzidos por Joaquim e sua influência sobre o apocalipse político moderno do terceiro reino final, de uma maneira auto-interpretativa e histórica, vamos agora, fazer uma análise crítica dos seus principais aspectos.

Voegelin, a fim de descobrir a diferença entre a especulação do fim da história de Joaquim, contrasta com a filosofia cristã da história, prevalecente na época, a de santo Agostinho. Agostinho rompe com a concepção judaica messiânica tradicional, a de que a escatologia apocalíptica de Cristo iria se realizar na história, e entende o fim da história como uma realização transcendental e, assim, a história é dividida em dois planos, o plano espiritual e o temporal.

Ao elaborar essa percepção teórica, Santo Agostinho distingue a esfera profana da história, em que os impérios crescem e decaem, da história sagrada, que culmina no surgimento de Cristo e no estabelecimento da igreja. Além disso, ele incorporou a história sagrada a uma história transcendental da *civitas Dei*, a qual inclui tanto os acontecimentos na esfera angelical quanto o descanso transcendental eterno. (VOEGELIN, 1982, p. 91-92).

Ou seja, apenas a história transcendental, representada através da igreja na terra, vai em direção à realização escatológica da *parusia*, enquanto a esfera profana, ao contrário, vive na angústia da espera do fim.

Não aceitando a concepção da história de Agostinho, que acabará por desdivinizar a esfera temporal, “a especulação de joaquim constituiu uma tentativa de dotar o curso imanente da história de um significado que não constava na concepção agostiniana” (VOEGELIN, 1982 p. 92). Ele fez disso, através da história prevalecente na época, o significado da história transcendental Cristão. Assim, essa primeira tentativa de imanentização da história não perdeu a conexão com o Cristianismo. “A nova era de Joaquim traria maior realização dentro da história, mas isso não seria devido a uma erupção iminente, e sim viria através de uma nova irrupção do espírito” (VOEGELIN, 1982 p. 92). A transformação do significado da história em *intramundano* aconteceu de forma vagarosa, Voegelin caracteriza esse processo, a grosso modo, como a transição do “humanismo ao iluminismo”; a passagem de uma leitura da história *supra-mundana* para *intramundana*, Voegelin chama de *secularização*. Como diz ele: “foi somente no século XVIII, com a ideia do progresso, que o aumento do significado na história tornou-se um fenômeno completamente intramundano, sem irrupções transcendentais” (VOEGELIN, 1982 p. 92).

O problema do *eidos* da história, surge da ideia imanentista de Joaquim, uma vez que ele tenta dotar o curso da história de uma significado inteligível, no entanto, a história não pode ser dotada de um significado inteligível, uma vez que os acontecimentos são muitos e desconexos e, portanto, seu futuro é incerto. Não é através de um simbolismo gnóstico que a história se torna previsível. Esse tipo de problema não existia no cristianismo ortodoxo, o homem seria salvo, através da graça, no além histórico. O problema do *eidos* na história surge

quando a realização transcendental cristã é imanentização. Ou seja, o fim apocalíptico que se realizaria no além é trazido para o aqui agora. Voegelin, afirma que:

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 da 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 fê como se fosse uma proposição relativa a um objeto da experiência imanente (VOEGELIN, 1982 p. 92).

A análise sobre o caráter falacioso do *eidos* da história – crença do conhecimento total do curso da história, deve ser aprofundada, pois, o simbolismo cristão de um fim sobrenatural da história, foi preservada nas variantes da imanentização. No Cristianismo “o avanço do peregrino, a santificação da vida, constitui um movimento rumo a um *telos*, uma meta; e essa meta, a visão beatífica, é um estado de perfeição” (VOEGELIN, 1982 p. 93), é possível distinguir desse movimento duas coisas: o aspecto axiológico, um estado de valor máximo que tente a um bem, e o teleológico, sobre o fim beatífico.

Voegelin, afirma que esses dois componentes reaparecem e podem ser classificados como variantes da imanentização, seja através do aspecto teleológico, ou do componente axiológico, ou ainda através da combinação de ambos:

No primeiro caso, quando a ênfase recai fortemente sobre o movimento, sem que haja clareza acerca da perfeição final, o resultado será a interpretação progressista da história. [...] No segundo caso, quando a ênfase é posta incisivamente sobre o estado de perfeição, sem nitidez acerca dos meios necessário para sua realização, o resultado será o utopismo, [...] como fruto de um crescente analfabetismo teórico, pode assumir forma de vários idealismo sociais, tais como a abolição da guerra, da distribuição desigual da propriedade, do medo e da necessidade. E, finalmente, a imanentização pode-se estender à totalidade do símbolo cristão. O resultado será então o misticismo ativo de um estado de perfeição, a ser atingido através da transfiguração revolucionária da natureza do homem, tal como, por exemplo, no marxismo (VOEGELIN, 1982 p. 93).

Dito de outro modo, no primeiro, caso os objetivos do movimento não precisam ser postos claramente, o fim não entra em questão, mas sim os meios para se chegar a esse fim, no segundo caso; basta determinar objetivos utópicos, ou seja, objetivos que são impossíveis de serem realizados pelo movimento. Esses objetivos irrealizáveis é o que faz com que o movimento subsista, quanto mais se luta por uma transfiguração da história realizada pelo homem em vista a um suposto bem, mais impossível esse objetivo se torna. É isso que faz com que o movimento subsista: ou o movimento luta por um fim que não está claro ou luta por objetivos que são impossíveis de serem realizados.

Mais tarde, em suas últimas obras, Voegelin conceitua essa concepção profética de uma transfiguração da realidade de *fé metastática*. “O problema metastático [...] a concepção profética de uma mudança na constituição do ser está na base de nossas crenças contemporâneas na perfeição da sociedade seja mediante o progresso ou uma revolução comunista” (VOEGELIN, 2019, p. 31), ele diz ainda que essa concepção está presente no mundo contemporâneo, e que não é só fonte de desordem mas também é uma questão de vida ou morte. “[...] A fé metastática é uma das grandes fontes de desordem, se não a principal, no mundo contemporâneo; e é uma questão de vida ou morte [...]” (VOEGELIN, 2019, p. 31).

A *fé metastática* é, então, uma visão de mundo que mudaria a estrutura do mundo sem deixar que o mundo seja mundo, no entanto, assim como o problema do *eidos* da história é falacioso, o problema da *fé metastática* também é, pois, como afirma o filósofo: “A Constituição do ser é o que é e não pode ser afetada por caprichos humanos. Assim, a negação *metastática* da ordem da existência mundana não é nem uma proposição verdadeira na filosofia nem um programa de ação que pudesse ser executado” (VOEGELIN, 2019, p. 508).

Esse problema também, nasceu dentro das comunidades cristãs, embora, foi resolvido ao longo do desenvolvimento do cristianismo, os símbolos *metastático* foram transformados em acontecimentos *escatológicos* para além da história, no entanto, formas desse simbolismo se mantêm em heresias gnósticas e também no mundo moderno através de movimentos políticos que tenta impor a metástase por meio da ação revolucionária (Cf. VOEGELIN, 2019, p. 508-512).

#### 4.4 Variantes da Imanentização

Já ficou claro que a tentativa de dotar a história de um *eidos* conduzirá a uma falácia, que é a imanentização do *eschaton* cristão. Cabe agora, se perguntar o que leva os sujeitos a não perceber essa falácia. Voegelin afirma que o que faz com que as pessoas se deixem levar pela falácia é o fato de “obterem uma certeza sobre o significado da história, e seu próprio lugar na história, que de outro modo jamais teriam” (VOEGELIN, 1982, p. 94). O homem, a fim de vencer a ansiedade causada pela incerteza, busca por certezas. Cabe agora colocar em voga uma outra questão: “que incerteza específica era tão perturbadora que se fazia mister superá-la mediante o recurso duvidoso à imanentização falaciosa?” (VOEGELIN, 1982, p. 94). Voegelin diz que não é preciso ir longe para encontrar a resposta, pois a incerteza constitui a própria essência do cristianismo e reside na desdivinização da esfera temporal:

A sensação de segurança num mundo repleto de deuses desaparece com os próprios deuses; quando o mundo é desdivinizado, as comunicações com o Deus que transcende ficam reduzidas ao tênue vínculo da fé, no sentido de Hebreus 11: 1, como substância daquilo que se espera e a demonstração do que não se ver.

Ontologicamente, a substância das coisas desejadas só pode ser encontrada na própria fé; e epistemologicamente, a única prova das coisas invisíveis está também na própria fé (VOEGELIN, 1982 p. 94).

De fato, o contato com o transcendente através de uma linha fina pode ser facilmente perdida – o vínculo da fé pode ser uma carga por demais pesada, principalmente para homens que desejam uma relação possessiva com o transcendente. Voegelin aponta dois processos históricos que contribuíram com a perda do vínculo com Deus através da fé. Ele diz:

O risco de um colapso da fé em grau socialmente significativo aumenta na medida em que o Cristianismo se converte em êxito temporal, isto é, cresce quando o Cristianismo penetra inteiramente numa área civilizacional, com o apoio de pressões institucionais, e, ao mesmo tempo sofre um processo interno de espiritualização, de realização mais plena de sua essência. Quanto mais pessoas são atraídas para a órbita cristã, de modo próprio ou sob pressão, maior será o número daqueles que não possuem a força espiritual exigida para a heróica aventura da alma que é o Cristianismo. A probabilidade da perda de fé aumenta na medida em que o progresso civilizacional da educação, da alfabetização e do debate intelectual faz com que toda a seriedade do Cristianismo seja compreendida por um número crescente de pessoas (VOEGELIN, 1982 p. 94).

Segundo Voegelin esses dois processos são características do apogeu da Idade Média. Se há uma perda em massa da fé, o homem deve então buscar uma outra coisa que sirva como modelo de ordem ou como fundamento de sua vida, isso vai depender “do conteúdo meio civilizacional em que estejam caindo os agnósticos” (VOEGELIN, 1982 p. 94). Se o homem buscar o fundamento dentro de si mesmo, logo ele entraria em desespero, pois ele mesmo é um nada; ele também não pode cair de volta ao sistema politeísta, pois, como vimos, morreu de atrofia existencial e foi substituído pelo cristianismo, ele só pode cair no que estava disponível naquele momento e que imitava a mesma forma da fé, que era o gnosticismo, tal como afirma Voegelin:

Um homem não pode cair dentro de si próprio, em sentido absoluto, pois, se o tentasse, muito cedo descobriria haver tombado no abismo de seu desespero e de sua insignificância; assim, ele terá de recorrer a uma cultura menos diferenciada de experiência espiritual. As condições prevaletentes na civilização do século XII impediam que recorresse ao politeísmo greco-romano, o qual desaparecera como cultura viva da sociedade; seus vestígios atrofiados dificilmente poderiam ser revividos, pois haviam perdido o encanto justamente para os homens que provaram do Cristianismo. A queda só podia ser evitada por alternativas experienciais, suficientemente próximas à experiência da fé para que apenas um olhar muito penetrante pudesse distinguir a diferença mas delas afastadas o bastante para aliviar a incerteza da fé em senso estrito. Tais experiências alternativas estavam disponíveis na gnose que acompanha o Cristianismo desde suas mais remotas origens (VOEGELIN, 1982, p. 94-95).

Ficou claro que no século XII a gnose era uma cultura viva a qual homens espiritualmente agitados poderiam recorrer. Mas qual o motivo da tentativa de imanentizar o

significado da existência? Para Voegelin a gnose propicia um conhecimento da transcendência que vai além da cognição da fé, ou seja, “as experiências gnósticas oferecem esse maior conhecimento na medida em que constituem uma expansão da alma até o ponto em que Deus é trazido para dentro da existência do homem” (VOEGELIN, 1982 p. 95). O que possibilita distinguir as diferentes variedades gnósticas é o meio pela qual o homem busca maior controle sobre Deus, pode ser pela via intelectual, emocional ou volitiva:

A gnose pode ser primacialmente intelectual e assumir a forma de uma penetração especulativa nos mistérios da criação e da existência, como o foram, por exemplo, as gnosés contemplativas de Hegel ou Schelling. Ou pode ser basicamente emocional, tomando a forma de uma presença da substância divina na alma humana, como, por exemplo nos líderes sectários paracléticos. pode ser ainda principalmente volitiva, tomando forma de uma redenção ativista do homem e da sociedade, tal como representada por ativista revolucionário como comte, Marx ou Hitler (VOEGELIN, 1982, p. 95).

Essas são as variedades das experiências gnósticas. Para Voegelin, elas constituem o núcleo da escatologia imanentista e da redivinização da sociedade, “pois os homens que recorrem a essas experiências divinizam-se ao substituir a fé, no sentido cristão, por formas mais concretas de participação na essência divina” (VOEGELIN, 1982, p. 95), – sua lógica interna influenciou o desenvolvimento político ocidental desde o “Imanentismo medieval até chegar ao marxismo, passando pelo humanismo, iluminismo, progressismo, liberalismo e positivismo” (VOEGELIN, 1982, p. 95).

Para Voegelin, as diversas variantes da imanentização gnósticas são conflitantes, como exemplo ele diz que as ideias de um liberal humanista tá uma passo do imanentismo das ideias marxistas, isso por uma questão de princípios, pois, tanto o liberal como o marxista acreditam que “a substância da história é encontrada ao nível das experiências, e não das ideias” (VOEGELIN, 1982, p. 95).

Vale apontar que a ligação entre o gnosticismo medieval com o gnosticismo contemporâneo se deu de maneira muito gradual. Por ser gradual, Voegelin reconhece a essência da modernidade como o crescimento do gnosticismo, uma vez que, fica difícil decidir “se os fenômenos contemporâneos devem ser classificados como cristãos, já que derivam claramente das heresias cristãs da Idade Média, ou se os fenômenos medievais devem ser classificados como anticristãos, por serem claramente a origem do anticristianismo moderno” (VOEGELIN, 1982, p. 96).

A gnose acompanhou o Cristianismo desde suas origens, é possível encontrar vestígios em S. Paulo e S. João. O Gnosticismo foi um grande oponente do Cristianismo nos primeiros séculos (VOEGELIN, 1982, p. 96). O ponto comum das variantes gnósticas está na especulação da história e, “provavelmente, a origem comum de todos esses ramos de gnose

deva ser buscada no tipo experiencial básico que prevaleceu na era pré-cristã.” (VOEGELIN, 1982, p. 96). É importante assentar que a gnose não leva à construção falaciosa do *eidós* da história, isso acontece pela busca de uma certeza existencial mais pragmática, que não era propiciada pela fé.

Para Voegelin, existe a representação existencial que se refere ao fundamento que guia a existência das pessoas, do povo, do mundo: as primeiras grandes civilizações organizavam sua vida pessoal e social em analogia com a ordem cósmica, como os egípcios; e os gregos, mas para os gregos existia um elemento que diferenciava, que era a filosofia; os primeiros cristãos viviam na expectativa da vinda de Cristo, que traria o paraíso. Como não ocorreu, a história foi dividida em espaço temporal e espiritual. Na idade Média, Joaquim, pegou a história espiritual cristã e intramundанизou-a, trazendo o fim da história para dentro do mundo imanente, a gnose assim se tornou no modelo existencial do mundo moderno e, talvez do mundo contemporâneo representado no pensamento de vários filósofos e na própria ciência. Tal como escreve Voegelin:

Nos primeiros estágios da modernidade [...] com o avanço prodigioso da ciência a partir do século XVIII, o novo instrumento de cognição iria transformar-se, dir-se-ia de forma inevitável no veículo simbólico da verdade gnóstica. Na especulação gnóstica do cientificismo, esta variante específica chegou ao ápice quando o pensador positivista substituiu a era de Cristo pela era de Comte. O cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos na sociedade ocidental; e o orgulho imanentista na ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixam sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia (VOEGELIN, 1982, p. 96).

## 5. A SEMELHANÇA ENTRE OS SÍMBOLOS

### 5.1 O Símbolo do Leviatã

Para Voegelin, o transcendente sobrepõe o imanente e, parece ser esse o objetivo de Voegelin ao demonstrar que a substituição da religião pelo estado como representação existencial, acaba por criar uma mudança na consciência humana de maneira tal, que o homem em busca de uma ordem existencial segura acaba por criar novas realidades, que no fim, são falaciosas e não passam de ideologias.

No mundo medieval, como vimos, existia uma distinção clara entre espaço temporal e espiritual, no entanto, com a secularização ou passagem do supra-mundano para o intramundano, essa distinção foi obscurecida: “o mundano-político e o sagrado foram de tal modo interpenetrados, o Estado e a Igreja de tal modo unificados, que as oposições entre o espiritual e o temporal aí se tomaram desprovidos de sentido” (VOEGELIN, 1936, p. 59).

Com objetivo de demonstrar mais uma fase da transformação da Ecclesia supramundana em intramundana, apresentaremos a análise que Voegelin faz do simbolismo do Leviatã<sup>11</sup> de Thomas Hobbes. Hobbes, diz o filósofo, foi o primeiro teólogo da ecclesia particular e imediata a Deus, isso porque, foi ele que “concebeu o símbolo do Leviatã, do Estado situado imediatamente abaixo de Deus e onipotente aos olhos dos seus súbditos, porque representante do poder divino” (VOEGELIN, 1936, p. 59).

A construção do símbolo se dá em duas etapas; “primeiro, com a construção da pessoa estadista, que pode ser aplicada a todas as épocas, e a seguir, pela construção da unidade natural, como uma ecclesia cristã no momento histórico do século XVII” (VOEGELIN, 1936, p. 60).

Hobbes, a fim de edificar a nova unidade política, utiliza-se de uma teoria de contrato fundada a partir da tradição bíblica da antiga aliança. Em vista de um bem maior, os homens se ligam entre si através de um contrato voluntário, e esse contrato “colocaria um soberano acima deles e que seria o detentor de todos os poderes” (VOEGELIN, 1936, p. 60). Pensadores que compartilham dessa ideia são considerados contratualistas, no entanto, para Voegelin, Hobbes utiliza-se do contratualismo apenas como instrumento de sua teoria, ligado à tradição de sua época, não diz respeito necessariamente à essência verdadeira de seu pensamento: “a este título poder-se-ia qualificar Hobbes como teórico contratualista - o que não é falso, mas de facto isso não diz respeito senão a um instrumento particular da sua teoria, ligado à tradição e à história e não à sua verdadeira essência” (VOEGELIN, 1936, p. 60). A essência de sua teoria revela-se pela forma pela qual o contrato se funda:

A multidão informe dos homens não escolhe um soberano, antes liga a sua pluralidade à unidade de uma pessoa. A multidão toma-se na unidade do *Commonwealth*, instituindo-se um portador da sua personalidade; o *Commonwealth*, e não o soberano eleito, é a personalidade que doravante se impõe como actor da história (VOEGELIN, 1936, p. 60).

Ou seja, Como vista ao bem comum, o poder da multidão é cedido a uma assembleia de homens ou a uma só pessoa, isso mostra como se dá a relação do soberano com seus súbditos, assim se forma a *Commonwealth* ou comunidade política, ou ainda, simplesmente, o Estado, tal como afirma Hobbes:

todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este

---

<sup>11</sup> O Leviatã que Hobbes coloca como representante do Estado é um monstro Bíblico descrito no livro de Jó Cap. 40-41.

homem, ou a esta assembléa de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações (HOBBS, 2003, p. 147).

Apesar da hierarquia se elevar a até Deus, pois o Leviatã é considerado mortal e está abaixo do Deus imortal e a comunidade se fundar sobre sua ordem, na hierarquia Hobbesiana as pessoas da comunidade enquanto indivíduos não são considerados, fazem parte da comunidade, apenas as que formam uma coletividade e que ver sua identidade representada no soberano, pois, o soberano não é o senhor de seus súditos, mas aquele que possui a personalidade da comunidade, “a hierarquia deixa de descer até às pessoas, que ocupam as classes da ecclesia, para descer até à comunidade, enquanto pessoa colectiva; aplica-se ao soberano não enquanto senhor dos seus súbditos, mas enquanto portador da personalidade do Commonwealth.” (VOEGELIN, 1936, p. 61).

O filósofo faz um paralelo entre a ideia apresentada por Hobbes e a formação da comunidade simbólica Cristã fundada por São Paulo. Na ecclesia de São Paulo, como dito anteriormente, a unidade da comunidade se dá através da pneuma de Cristo que se derrama por todo o corpo místico de forma hierárquica, tendo a igreja como representante da graça divina; em Hobbes, afirma Voegelin:

A nova comunidade adquire a sua unidade através do soberano, seguindo o mesmo procedimento simbólico-místico que a ecclesia paulinista através do pneuma e da cephalé de Cristo. O substrato mundano do Commonwealth são as nações particulares, mas a sua unidade é tanto um corpus mysticum como o corpus cristão (VOEGELIN, 1936, p. 61).

Tendo isso em vista, Voegelin faz ainda um paralelo de como se dava a constituição da personalidade das antigas tribos através da instituição de uma rei, e a perda dessa personalidade através de sua morte, com a ideia do soberano de Hobbes enquanto representante da personalidade da comunidade; na forma tribal “a instituição ou a perda do rei significa a vitória ou a perda da existência histórica imediata da entidade nacional” (VOEGELIN, 1936, p. 61). No mesmo sentido em Hobbes “o Estado como uma personalidade histórica, como o Mortal God, o deus terreno, que ao lado do Immortal God é o que garante da paz e da segurança dos homens.” (VOEGELIN, 1936, p. 61).

Vale lembrar, que uma das características das civilizações tribais-estadista, era o fato do centro da unidade de sua existência repousar nela mesma, diferente do símbolo do Leviatã de Hobbes, a unidade encontra-se fora:

A condição mais importante para o estabelecimento de uma religião comunitária intramundana era a autocompreensão de uma comunidade como unidade centrada sobre si própria. O símbolo do Leviatão de Hobbes deu um passo decisivo nesta

direcção; certamente não atinge o encerramento circular, análogo ao cosmos, do símbolo da Polis aristotélica, mas a articulação aberta da ecclesia cristã é doravante largamente ultrapassada (VOEGELIN, 1936, p. 61).

Mas como a distinção entre *espaço temporal* e *espiritual* deixa de existir? A partir do momento em que a ordem mundana enche-se de elementos sagrados, com objetivo de criar uma unidade pessoal própria. Como são Tomás de Aquino e Santo Agostinho, como vimos, as ordens *temporal* e *espiritual* possuíam uma distinção e uma definição própria na qual a primeira estava subordinada a segunda, o estado representa o mundano e a igreja o supra mundano. Hobbes, por outro lado, repudia completamente a ecclesia da igreja e sua hierarquia unificada pelo espírito de Cristo, e considera apenas a sua ordem verdadeira, pois teria uma relação direta com Deus:

O ataque de Hobbes dirige-se, assim, contra a parte do Sacrum Imperium que ainda mantém a pretensão à sua representação pessoal da cristandade e que dá prioridade ao espiritual, ou seja, à Igreja Católica. Utiliza a sua teoria do Commonwealth para demonstrar que a Igreja não correspondia a esta definição Commonwealth e, por isso, não dispunha de tal personalidade; assim, a nova ecclesia não poderia ser, em caso algum, um elemento de um reino divino que tudo englobasse mas, enquanto dotada de uma personalidade própria, estaria em relação imediata com Deus. A ideia paulinista do reino de Deus unificado pelo carisma real, que domina ainda o século IX, e segundo a qual o papa, o imperador, o rei, o clero e os leigos são outras tantas divisões de uma ecclesia, é energicamente repudiada. (VOEGELIN, 1936, p. 62).

O resultado disso é o seguinte: como Deus fala direto com o soberano é excluído a necessidade do intermediário como a igreja enquanto representante da esfera sagrada, o soberano assim, torna-se tanto representante da esfera temporal como da esfera espiritual, não há distinção entre o que é sagrado e o que é profano. Como subscreve o autor:

Cada Commonwealth deverá ser para si próprio uma ecclesia cristã, quando o seu soberano faz respeitar a Bíblia e o cristianismo pela lei estadista; o Estado seria então ao mesmo tempo Igreja, com o soberano como chefe eclesiástico, imediatamente submisso a Deus sem o intermédio do Vicarius Christi (VOEGELIN, 1936, p. 62).

Voegelin afirma que Hobbes desenvolveu seu símbolo baseado na história da Antiga e da nova Aliança<sup>12</sup>. É dessa forma que o poder da teocracia judaica se impregna na Reforma inglesa, “para se unificar com a consciência nacional no símbolo da personalidade sagrada da comunidade” (VOEGELIN, 1936, p. 63). Para Voegelin foi a partir da relação de Deus com Abraão que Hobbes criou a ideia de submissão dos súditos aos soberano, pois, como apenas o patriarca teve contato direto com deus, da mesma forma o soberano, e por isso, só ele pode ser o intermédio entre Deus e os Homens:

---

<sup>12</sup> A antiga aliança inicia-se com a Abraão, descrito na Bíblia em Gênesis 15:1-21; e a nova é descrita em Jeremias 31: 31-34 a ideia pode ser encontrada também em Hebreus 8: 6-13 , 10:16 ).

Os diferentes estádios da história judaica são minuciosamente seguidos desde a Aliança de Abraão e a submissão de Israel a Deus, passando pelo reino de Moisés e dos seus sucessores até à crise da Queda, quando Israel renuncia a Deus como senhor, para eleger um rei, como todos os outros povos. Foi a partir do exemplo de Abraão que se desenvolveu a imagem do chefe espiritual do Estado. Foi somente a Abraão, enquanto portador da imagem do seu povo, que Deus teria falado imediatamente, e é por isso que, no Commonwealth, cada súbdito enquanto ser a quem Deus não se revelou imediatamente - se deve submeter à lei do soberano em todos os credos e em todos os sinais religiosos exteriores. (VOEGELIN, 1936, p. 63).

O súdito só é livre ao soberano nas coisas que não podem ser vista, “somente no sentir e no pensar, que não se revelam exteriormente que não podem ser apreendidos pelo soberano humano, que o súbdito é livre e submisso unicamente a Deus” (VOEGELIN, 1936, p. 63), tudo que é percebido fica a cargo do soberano.

Voegelin faz um paralelo entre a ideia do soberano de Hobbes, a relação de Abraão com Deus e o império egípcio de Akhenaton. O que eles têm comum é o fato de apenas eles possuírem uma relação direta com Deus, e por isso, fazem o intermediário entre Deus e os homens:

O soberano do *Commonwealth* cristão ocupa o mesmo lugar que Abraão ocupava, em relação à sua família; é somente a ele que Deus fala, só ele conhece a sua vontade e só ele dispõe do direito de interpretar a palavra e a vontade de Deus. Seguindo o exemplo da ideia teocracia judaica, o símbolo do Leviatão ganha traços que lembram os da religião do império de Akhenaton. São de novo os soberanos os mediadores divinos; só eles transmitem a vontade divina ao povo - tendo por única reserva que na vida privada da alma se conservou um resto da personalidade imediata do homem para Deus (VOEGELIN, 1936, p. 64).

Com a nova aliança com Deus, Cristo teria sido enviado para salvar os homens do pecado, depois da ressurreição, levaria os homens para o reino eterno; logo depois, o poder de Cristo, foi passado para os apóstolos através da revelação, e, por fim, com a adoção dos soberanos ao Cristianismo o poder da ecclesia se dava de forma direta com Deus, sem a mediação dos apóstolos, dessa forma que os soberanos cristão detêm o poder ecclesiástico. Tal como diz o filósofo:

Cristo teria sido enviado para a redenção dos homens do pecado da rebelião e para os conduzir para o reino de Deus; este reino seria, todavia, um reino de perdão e não seria deste mundo; só depois da ressurreição é que Cristo exerceria a soberania real. O poder eclesiástico neste mundo passou de Cristo para os apóstolos e destes, pela imposição das mãos, aos seus sucessores até que os soberanos adotassem o cristianismo submetendo-se, desta vez, imediatamente a Deus - e não aos apóstolos - enquanto ser revelado. Os soberanos cristãos são os detentores do poder eclesiástico, e é pela sua mediação que a soberania divina é restabelecida neste mundo sobre as ecclesia que lhe são submissas (VOEGELIN, 1936, p. 64).

A nova ecclesia está em luta com antiga ecclesia Cristã, ela, “enquanto obra da vontade divina, deve defender-se de ataques que não podem então ser compreendidos senão

como sendo obra do diabo” (VOEGELIN, 1936, p. 64). É por esse motivo, que o símbolo do Leviatã deve se opor ao símbolo do reino do diabo. Uma vez que a igreja é posta em questão, ela se dissolve em várias comunidades políticas; e, uma vez que ela é colocada como portadora do mal, pois, tentou construir e conservar uma ecclesia universal com personalidade própria, deve ela, ser combatida:

[...] A Igreja católica, com a sua pretensão de superioridade espiritual sobre todos os cristãos, seria então um reino das trevas que procuraria interromper a persecução da ideia do povo divino desde o período judaico pré-dinástico até à idade do Commonwealth cristão. O Estado é a Igreja, e quem se apresenta como opositor desta nova ecclesia, do Leviatão, torna-se Satanás - da mesma fonna que na história judaica a Palestina era o reino de Deus e as nações inimigas vizinhas eram o reino do inimigo jurado, do diabo (VOEGELIN, 1936, p. 65).

Voegelin afirma que essa luta perdurou por muito tempo, mas o que é interessante apontar é que, Hobbes, conseguiu criar o símbolo commonwealth e do diabo sobre um plano totalmente intra-mundano.

## 5.2 A Ciência Enquanto Mito

Segundo Voegelin, desde o século XVII até os dias de hoje os símbolos das religiões políticas não passaram por transformações consideráveis, permaneceram quase os mesmo: “Hierarquia e ordem, ecclesia universal e particular, reino de Deus e reino do diabo, profetismo e apocalipse, continuam a ser a linguagem das formas da religião comunitária, até hoje” (VOEGELIN, 1936, p. 67). O que aconteceu ao longo do tempo, foi apenas uma transformação lenta e gradual, a qual estamos indicando desde o início deste trabalho: a passagem do fundamento intramundano para o supramundano: “a ecclesia separa-se cada vez mais da união do reino universal com o seu cume hierárquico em Deus, até se automatizar em conjuntos particulares e se encerrar de maneira intramundana” (VOEGELIN, 1936, p. 67). Nessa parte do trabalho, continuaremos a demonstrar essas transformações “[...] que raramente são percebidos como expressões de religiosidade política” (VOEGELIN, 1936, p. 68).

É possível perceber a intramundanização do mundo, também, nos símbolos que foram desenvolvidos na passagem de uma visão de mundo metafísica e religiosa para uma visão puramente científica. Para Voegelin, essa visão de mundo iniciou desde a baixa idade média, o conhecimento do mundo passou a ser visto a partir de um “inventário de estados de coisas de todos os géneros e enquanto saber das suas relações de essência e de causalidade” (VOEGELIN, 1936, p. 68).

Essa nova maneira de explicar o mundo foge do da ordem divina, e acaba por ultrapassar, dessa forma, o mundo como conteúdo afasta-se do mundo enquanto existência, e a questão metafísica radical: “Por que é que há mais ser que nada?” não carrega nada para maioria, se não um conteúdo religioso. A ciência e seu método universal, acaba por limitar a explicação relativa à existência do ser, cria grupos restritos, e é somente sua fórmula que pode validar e justificar o conhecimento do mundo. Tal como diz Voegelin:

Os métodos da ciência, como formas de estudo do significado do mundo, tornam-se nos métodos universais em que se deve fundir a atitude do homem em relação a ele; durante longos períodos, desde o século XIX até hoje, o termo «metafísica» tomou-se numa injúria e a religião num «ópio do povo» ou ainda, numa formulação mais recente, uma «ilusão» de futuro incerto. Face às religiões espirituais e à sua visão do mundo, formaram-se contra fórmulas que se legitimam a partir da ciência como sendo a única forma válida da inteligência, por oposição à Revelação e ao pensamento místico; desenvolvem -se, assim, as «concepções científicas do mundo», o «socialismo científico», o «estudo científico das raças»; todos os «enigmas do mundo» são inventariados e resolvidos. Ao mesmo tempo, assiste-se ao declínio do saber relativo às questões fundamentais do ser e da linguagem simbólica da sua expressão, que se divide em círculos restritos. Indiferentismo, laicismo e ateísmo tornam-se nas características de uma nova imagem do mundo que se impõe, incontestavelmente, por todo o lado (VOEGELIN, 1936, p. 68-69).

O homem sempre há de buscar um sentido, seja ele transcendental ou não – o fundamento pode até ser substituído, mas para Voegelin, os homens, por mais que tentem, não conseguem fugir da problemática de sua existência:

Esta sobrevive em cada alma individual e quando o próprio Deus se torna invisível para o mundo, são os sentidos deste mundo que se tornam divinos; quando os símbolos da religiosidade supramundana são banidos, são os novos símbolos, nascidos da linguagem científica intramundana, que tomam o seu lugar. A comunidade intramundana reconhece o seu apocalipse do mesmo modo que a ecclesia cristã, com a única diferença que os seus anunciadores modernos dão relevo às suas criações simbólicas dos juízos científicos. (VOEGELIN, 1936, p. 69).

Já indicamos no capítulo anterior as diversas formas de variantes de imanentização, que foram frutos de uma ideia falaciosa de um *eidós da história*, e que está presente em diversas teorias do mundo moderno, como na de Comte, Marx e Hitler, todas elas são colocadas como um portadora de um bem, e quem se coloca contra, porta o Mal: “Para o apocalipse positivista, são a religião e a metafísica que constituem as forças do mal: para o proletário, o burguês; para a raça eleita, a raça inferior, sobretudo os judeus, designados como a «raça inimiga».” (VOEGELIN, 1936, p. 71). No caso de Hobbes, quem carregava o símbolo do diabo era a *ecclesia* da igreja, e, por isso, deveria ser substituída pela nova *ecclesia*, a do Leviatã.

Além delas serem fruto de uma ideia falaciosa da história e da gnose Joaquiniana, a nova simbólica moderna tem outra imagem comum, que é o de adotar o caráter de científicos

em suas teses: “O aspecto comum a toda a simbólica moderna é o seu carácter de «ciência».” (VOEGELIN, 1936, p. 71).

No entanto, desde o século XIX, no quadro das ideologias, segundo Voegelin, iniciou-se uma construção de uma crítica mais radical a esses apocalipses; o objetivo dessas críticas era provar que esses esquemas simbólicos não respeitava os limites dos métodos científicos, e que foram formados sobre interesses bem determinados.

Assim, esses apocalipses enquanto pseudociência, começam a fazer parte do debate científico; dentro da crítica, eles não se justificam enquanto ciência, pois, foram fundados sobre bases insólitas, no entanto, apesar dos apontamentos bem fundamentados da crítica científica, eles permanecem de pé, trazendo uma nova verdade. É o que afirma o filósofo:

Com esta pretensão científica, o apocalipse situa-se no terreno da discussão científica e encontra-se dissolvido a partir dos seus próprios pressupostos. No seguimento das diferentes decomposições instigadas por esta crítica ideológica, poder-se-ia supor que se prepara um retomo a imagens mais sólidas do mundo - mas é então que se produz a coisa mais estranha: a posição da religiosidade intramundana é tão forte, que os seus apocalipse não se desagregam sob o ataque da crítica científica e é o próprio conceito de verdade que se encontra radicalmente transformado. (VOEGELIN, 1936, p. 71).

Em um primeiro momento se reconhece o caráter não científico desses apocalipses, eles não caem por terra, “antes pelo contrário, tenta manter o símbolo face ao seu poder de unificação das massas, mesmo se cientificamente não se justificar” (VOEGELIN, 1936, p. 71-72).

Para Voegelin tudo aquilo que está no campo da política e não tem suas bases sobre um plano racional e teórico, nacionais e econômicas ou sociológicas, ele chama de mito. “o mito é criado conscientemente para unir afectivamente as massas e para as manter em estados de alerta e de redenção que serão politicamente eficazes.” (VOEGELIN, p. 72). No entanto, ele aponta que o mito não sobrevive a análise científica, e portanto, ele se desenvolve numa segunda fase, enquanto verdade orgânica. Essa tese já estava em Hobbes, quem defendia uma ideia antagônica: “a unidade e a paz do *Commonwealth* não poderia aspirar à verdade; esta teoria reformula-se agora numa versão em que se aceita por verdadeiro o que favorece a existência da comunidade nacional intramundana, organicamente fechada.” (VOEGELIN, 1936, p. 72). Ou seja, a ideia se resume de maneira dual; basta colocar-se como um portador do bem e da verdade, acusar todos aqueles que discordam de carregar o mal e a falsidade. Dessa forma, “o conhecimento e a arte, o mito e os costumes, são verdadeiros a partir do momento em que estão ao serviço do povo unido pelos laços da raça.” (VOEGELIN, 1936, p. 72). A formação do mito se dá dessa maneira, primeiro se tira aspecto racional e, depois

acrescenta um aspecto simbólico que aparenta possuir objetividade, assim “a experiência intramundana e a vivência transcendente se fundem numa unidade perceptível.” (VOEGELIN, 1936, p. 72).

Mesmo sabendo como se estabelece o mito, a fé do homem politicamente religioso não é abalada perante as refutações, muito pelo contrário, a ordem da comunidade não é fundada além dela, mas centrada nela mesma, e, por isso, a técnica de propaganda dos mitos a nível de afirmação social e psicológico não abala a sua existência:

se tudo o que pode promover a comunidade é verdadeiro, então os meios que permitem afirmar o mito fundador da comunidade não só são os bons meios, no sentido técnico, mas igualmente justificados, e mesmo necessários, no espírito religioso da comunidade. (VOEGELIN, 1936, p. 72).

Dessa forma, o homem de forma passiva é utilizado como engrenagem, submetendo-se, voluntariamente, aos meios técnicos que fazem parte da ordem da comunidade, ordem não mais eterna e supramundana, mas uma ordem passageira e momentânea, assim a maneira de ver o mundo muda e:

O saber relativo aos significados do mundo e à técnica que cria já não são os meios temporais subordinados ao fim eterno de uma vida unida a um Deus supramundano, mas formam aqui o sangue vital do próprio Deus intramundano; edificam o *corpus mysticum* do colectivo e religam os membros na unidade do corpo; não são rejeitados como atentados à dignidade da pessoa, não são mesmo simplesmente aceites como vindos de uma ordem do momento, são favorecidos e desejados ardentemente como métodos de união religiosa e extática entre o homem e o seu Deus. (VOEGELIN, 1936, p. 74).

Para Voegelin, a criação do mito e sua propaganda são formas de uma *união mística* intramundana, ela se propaga através dos meios de comunicação. O sujeito politicamente religioso, ocupa em nosso tempo o mesmo lugar que as antigas escolas de sacerdotes do antigo Egito, são eles os responsáveis por criar o mito e elevar ao mais alto nível de verdade ao ponto de não poder ser colocado em dúvida por outrem, se houver discórdia, o discordante é acusado de conceitos histórico bem definidos, como: nazista, comunista, fascista, etc. a fim de mais tarde, justificar qualquer tipo de mal contra o acusado; mesmo que os “ismos” não tenha nenhuma relação com a realidade, o que importa é significante e não o significado.

### **5.3 A semelhança entre as simbólicas**

Nesta parte do trabalho, será apresentado os aspectos comuns entre o simbolismo intramundano do Leviatã de Hobbes, a religião política de Akhenaton, e Abraão, com os regimes totalitários do século passado, o fascismo e o nacional socialismo alemão.

Na ideia de Hobbes, o soberano era o portador da unidade e da personalidade da comunidade, os homens unidos dessa forma eram subordinados ao soberano, pois ele mediava

a relação entre Deus e a comunidade. O ponto comum das *ecclesia intramundanas* é o fato de sua ordem ser centrada sobre si própria e o soberano ser o único mediador entre os homens e Deus. Essa característica está presente nas civilizações cosmológicas, como no caso de Akhenaton, também é possível ver no simbolismo de Hobbes e de Abraão. Segundo Voegelin, tanto Hitler como Mussolini compartilharam desta mesma linguagem simbólica para desenvolver a sua *ecclesia intramundana*:

Na simbólica intramundana acabada, esta união com Deus está agora interrompida e é doravante a própria comunidade que toma o lugar da fonte de legitimação da pessoa comunitária. A linguagem desta simbólica está muito bem desenvolvida racionalmente e relativamente uniforme, porque os teóricos das duas *ecclesiae* radicalmente intramundanas, a italiana fascista e a alemã nacional-socialista, extraem das suas fontes o mesmo vocabulário que o romantismo alemão. A substância sagrada é para ambas o espírito do povo, o *Volksgeist*, ou o espírito objectivo, um *Realissimum* intemporal, e que se torna realidade histórica através da obra de homens individuais enquanto membros do seu povo. Mussolini fala do fascismo como de uma ideia religiosa e da política do regime como de uma política religiosa, uma vez que o fascismo parte do pressuposto que o homem está ligado a uma *Volontà obiettiva*, e que, através deste laço, adquire a personalidade num reino espiritual, no reino do seu povo. (VOEGELIN, 1936, p. 75).

Em Hobbes, o poder do soberano se justificava, porque ele era o portador da personalidade da comunidade, antes disso o povo não era povo, era apenas uma multidão, torna-se povo pela organização política, “o povo é o povo da multidão, enquanto comunidade de língua, de costumes, de cultura, de trocas comerciais, e toma-se no povo da unidade, na pessoa histórica, graças à organização política.” (VOEGELIN, 1936, p. 76). A ideia do contrato social em Hobbes vem para controlar e por ordem ao instinto animal do homem, dessa forma todo o poder do cidadão é transferido para o soberano; na teoria italiana e alemã essa ideia é substituída por um outro princípio intramundano e sagrado: a união do líder com os cidadãos se dá através do *Volksgeist*, o espírito do povo:

Para os portadores da personalidade da comunidade, a hipótese do contrato social de Hobbes e a eleição do soberano vêm-se substituídos por um outro princípio de selecção intramundana e sagrada: tanto na teoria italiana como na alemã, a pessoa do compatriota relaciona-se muito com o *Volksgeist*, com o espírito do povo, porque é somente através desta relação que o compatriota possui um estatuto no povo, enquanto corpo espiritual. (VOEGELIN, 1936, p. 76).

No entanto, esse estatuto não é igualmente intenso em todos, existe uma hierarquia de poder de manifestação do *Volksgeist*: na multidão o espírito do povo se manifesta de maneira mais singela, enquanto que para uma certa quantidade de homens se manifesta de maneira mais forte, mas é somente em um homem que o *Volksgeist* se manifesta de maneira intensa, no *Führer*:

“O *Führer* é penetrado pela ideia; ela age através dele. Mas é igualmente ele quem pode dar a forma viva a esta ideia. É nele que se realiza o espírito do povo e se forma a vontade do povo; é nele que o povo, englobando todos os indivíduos, e por isso nunca completamente reunido concretamente na sua totalidade, adquire a sua forma visível. Ele é o representante do povo”, escreve um teórico alemão actual. O *Führer* é o lugar onde o *Volksgeist* penetra na realidade histórica; o Deus intramundano fala ao *Führer* como o Deus Supramundano falava a Abraão, e o *Führer* transforma as palavras divinas em ordens aos seus partidários e ao povo. (VOEGELIN, 1936, p. 75).

A linguagem simbólica utilizada aqui é muito semelhante ao simbolismo do Leviatã de Hobbes: O *Führer* é o representante do espírito do povo, assim como o soberano de Hobbes era o representante da personalidade da comunidade. É utilizado não apenas o mesmo simbolismo, mas também o mesmo conceito. Vale apontar a diferença entre o simbolismo italiano e o alemão, segundo Voegelin, essa diferença reside no fato de o *Volksgeist* italiano ser “compreendido de forma mais espiritual, enquanto que, na simbólica alemã, o espírito está ligado ao sangue e o *Führer* torna-se no porta-voz do *Volksgeist* e o representante do povo, graças à sua unidade na raça.” (VOEGELIN, 1936, p. 76-77).

Em última análise, existe um outro elemento na teoria que é preciso expor, que diz respeito ao estatuto da personalidade dos outros membros do povo. Por um lado, diz Voegelin, é uma elemento do povo, tendo em vista, que o *Volksgeist* reside no próprio povo, mas por outro lado, a relação organizacional e política com o *Volksgeist* se dá perante a mediação com o *Führer*.

Esse problema foi resolvido de forma mais radical com a religião de império de Akhenaton. Como apenas o faraó tinha relação direta com Deus, apenas ele tinha o direito de mediação entre deus e o povo, colateralmente, no caso da nacional socialista, o *Volksgeist* reside tanto no *Führer* como também no povo – Deus é o próprio homem – e por isso, sua vontade é divina. No entanto, esse problema é superado, apesar do espírito do povo se manifestar no próprio povo, ele não participa da organização do Estado, porque a vontade do povo é apenas o *Führer* que carrega. Como afirma Voegelin:

Ao atribuir ao Faraó a função de mediador e ao fazer descer, a partir dele, a vontade de Deus sobre o povo. Na simbólica intramundana, o *Führer* e o povo estão ligados pela substância sagrada que vive tanto num como no outro; o Deus não vive no além mas no próprio homem; e, conseqüentemente, seria possível que o *Volksgeist* se exprimisse igualmente na vontade do povo, que a voz do povo se tomasse na voz divina. Contudo, os teóricos ultrapassam este problema, reconhecendo, por um lado, a existência histórica do povo enquanto expressão do *Volksgeist* nos usos e costumes, na língua e na cultura, e - especialmente na teoria alemã - ao interpretar a organização estadista como o edifício ao abrigo do qual o povo nacional se pode desenvolver correctamente; por outro, afastam a determinação política da vontade pelo povo - de novo de forma especialmente clara na teoria alemã: o *Führer* é o único portador da vontade do povo. (VOEGELIN, 1936, p. 77).

Dentro desse escopo, a ideia do plebiscito enquanto um ato de vontade do povo é totalmente recusada, isso porque a vontade do povo não pode ser determinante para a política, pelo fato de o Führer representar a vontade objetiva do povo e a multidão de homens representar uma convicção subjetiva: “o plebiscito deverá reforçar e mostrar ao resto do mundo o acordo entre a vontade objectiva do povo, encarnado pelo Führer, e a convicção subjectiva dos membros do povo” (VOEGELIN, 1936, p. 77). Deverá sempre, também, ser uma manifestação a favor do líder e não de uma vontade geral: “é uma profissão de fé a favor do Führer e não a manifestação de uma vontade própria” (VOEGELIN, 1936, p. 77).

É por esse motivo, que se o plebiscito não for de acordo com o desejo do líder: “este não tem de recuar perante a vontade do povo, uma vez que a recusa não é a vontade objetiva do povo mas somente a expressão de uma subjetividade arbitrária” (VOEGELIN, 1936, p. 78). Aqui, novamente, Voegelin aponta, o fato de este simbolismo ser muito parecido com o caso egípcio: “é somente ao Führer que Deus fala e o povo conhece a sua vontade unicamente através da mediação do Führer. (VOEGELIN, 1936, p. 78).

#### **5.4 Auto-sacrifício pelo Reich e glorificação do Führer**

Seguindo o método apresentado no início deste trabalho, Voegelin vai utilizar da metodologia de análise auto-interpretativa para regressar às origens dos poderes circundantes que criam as formas simbólicas do terceiro Reich. Segundo ele, *Os Chants du Reich* (1932) de Gerhard Schum “são uma das mais fortes expressões destas agitações político-religiosas” (VOEGELIN, 1936, p. 78). É por meio da experiência do próprio poeta que Voegelin vai expor como uma alma politicamente agitada cria símbolos totalmente *intramundanos*.

No livro *O livro das religiões*, em umas das definições de religião apresentada, tem uma de Tiele (1830-1902) que diz que: “Religião significa a relação entre o homem e o poder sobre-humano no qual ele acredita ou do qual se sente dependente. Essa relação se expressa em emoções especiais (confiança, medo), conceitos (crença) e ações (culto e ética)” (GAARDER, 2000, p. 16). No caso de Voegelin, a religião a qual ele se refere é a Cristã, mas a maneira como a criatura se expressa é a mesma, o que muda é a substituição de Deus transcendente por algo natural. Tal como ele afirma:

Enquanto agitações religiosas encontram as suas raízes na experiência da condição de criatura; mas o Realissimum com que se libertam já não é o Deus da experiência cristã, mas o povo e a fraternidade dos companheiros de destino, e os êxtases já não são espirituais mas instintivos e conduzem à embriaguez sanguínea do gesto. (VOEGELIN, 1936, p. 78)

Em sua análise, Voegelin afirma que a agitação originária do abandono da criatura é descrito no poema como um sonho fantasioso, a solidão é circular, se dá sobre si própria; é daí

que a alma caminha em direção à unificação com o todo sagrado: “uma ardente corrente de agitação arranca-a da sua solidão e guia-a para a fraternidade de ‘Terra, Luz e Coisa’”. (VOEGELIN, 1936, p. 79). A alma agitada peregrina em direção à unificação de forma passiva e ativa: uma vez que participa da construção e ao mesmo tempo se deixa levar: “a alma pretende-se e vive-se a si própria como activa na construção dos obstáculos, mas ao mesmo tempo é levada pela corrente à qual não pode senão deixar-se ir.” (VOEGELIN, 1936, p. 79).

A solidão finda quando a alma unifica à totalidade do povo, o Eu é perdido e a unidade é formada, quando isso ocorre a alma tornar-se: “«boa e grande»; na perda do seu Eu, ascende à realidade maior do povo: «Perdi-me a mim próprio e encontrei o povo, o Reich.»” (VOEGELIN, 1936, p. 79). Mais adiante, a terra alemã renasce, “um novo céu curva-se por cima dela e do caos eleva-se agora o Graal, a imagem da nova ordem a quem a alma e os seus companheiros prometem obediência numa fraternidade de juramento.” (VOEGELIN, 1936, p. 79). No entanto, o sofrimento ainda permanece, o tempo pesa e o seu peso recai sobre o *Reich*: “o tempo pesa com todo o seu peso sobre o Reich, os «Justos» serão enfeitiçados magicamente pelo seu juramento, «no desejo da hora da chama, que esperam ardentemente»” (VOEGELIN, 1936, p. 79). A aflição torna-se cada vez mais forte, isso porque os justos vivem na espera da chamada e da salvação pelo Führer: “enquanto não surgisse, das brasas do último instante precedendo o desmoronamento, de mil goelas escancaradas, o grito: «Führer! Submete-nos! Senhor, liberta-nos!»” (VOEGELIN, 1936, p. 79).

De maneira messiânica o Führer aparece à noite para lutar e libertar seu povo “que o Führer tão esperado aceita de Deus o mando de libertar o seu povo” (VOEGELIN, 1936, p. 79).

E descendo lentamente  
 Ele brandiu a chama através da noite.  
 Os milhões inclinaram-se diante dele em silêncio.  
 Libertos. O céu inflamava-se com uma nova aurora .  
 O sol levantava-se. E com ele levantava-se o Reich. (VOEGELIN, 1936, p. 80)

Segundo Voegelin este verso mostra que apesar da unificação da alma individual como o povo, ela permanece ainda em aflição, pois, “a aflição é a aflição da alma que se perdeu estaticamente no povo, o sofrimento é o seu próprio sofrimento” (VOEGELIN, 1936, p. 80). A salvação alma individual e do povo será através da figura do Führer que firmará o *Reich*: “o Führer é o salvador que, após a sua luta com Deus, desce da montanha para libertar o povo, para libertar a alma individual que fez juramento de obediência ao Graal e à

edificação da grande catedral do Reich.” (VOEGELIN, 1936, p. 80). A agitação permanece mesmo como a unificação da alma individual com o povo, isso porque o espírito religioso necessita da tensão do combate e do êxtase. A libertação individual e do povo na constituição do *Reich*, se dá de forma separada, porque mostra que "o drama religioso pessoal e o drama do povo inteiro poderiam tomar de novo caminhos diferentes.” (VOEGELIN, 1936, p. 80). A separação se dá entre aqueles que têm pressa em se libertar do combate depois da constituição do Reich – esses que o poeta vai contra; e entre aqueles que aguardam por novas ordens, e que clamam por uma vida agitada e inquieta. Como mostra o filósofo, na sua interpretação do Poema:

No momento da tensão e da espera, os servidores do Graal são os portadores e os combatentes do futuro Reich; depois do seu estabelecimento político e organizacional, o fervor dos Justos separa-se dos assuntos do quotidiano e da azáfama libertada do combate. Do mesmo modo, o poema: «E depois das vitórias vêm os que as festejam - São então eles os grandes, e o soldado permanece mudo», o poeta volta-se contra estes atarefados tacanhos e ignorantes que pretendem explicar o sentido do passado, enquanto os combatentes interrogam o destino na espera de novas ordens; permanecem atormentados pelo desejo de voltar a combater: «Não é chegado o momento de se deixar declinar ao ritmo das festas. - Estamos ocupados a construir o novo Reich»; embora os outros não tivessem compreendido que é «o destino que se começou a cumprir. Ergue-se uma oração: Não permitais que me instale confortavelmente. Não permitais que me sacie e que aspire ao repouso. Impele sempre o meu coração para o desespero e a inquietude. (VOEGELIN, 1936, p. 80 - 81).

Em outra parte do poema, existe uma vontade de se perder a si mesmo no êxtase, essa entrega de si mesmo é marcada por uma profunda angústia existencial, pois, o verso ordena que se deve ir para além do seu desejo: “«Atira-te para além do teu Querer! Para além das estrelas! Sempre mais alto!»” (VOEGELIN, 1936, p. 81). Em outro poema exprime-se o mesmo – “o *Poème de la cathédrale*: E qualquer medo, qualquer horrível pavor Liberta-se: sucessivamente, sempre mais alto!” VOEGELIN, 1936, p. 81).

Voegelin traz outro poema, *Le Geste*, esse relata a agitação do gesto até à libertação última. “Não é na vitória que reside o sentido do gesto, mas no próprio gesto” o gesto é nocivo tanto a si próprio como ao amigo e ao inimigo; deve atingir a si mesmo para esgotar o seu próprio desejo e sua vontade, esse gesto centrando em si mesmo, sem objetivos expressa para Voegelin uma ação mística de comunhão com o mundo:

O sofrimento que se inflige ao inimigo deve regressar à alma de quem defere os golpes: «E quando bates, atinge o teu próprio coração»; o amigo deve ser aniquilado da mesma forma que o inimigo, até à mais completa solidão; no gesto, o gesto pernicioso e destrutivo, aquele que o comete atinge-se a si próprio até à extinção do seu próprio desejo e ao esgotamento da sua vontade; o gesto puro, sem objectivo, o encarniçamento sobre si e a dilaceração da sua própria carne, são actos místicos de dissolução de si próprio e de comunhão com o mundo até ao êxtase na embriaguez

do sangue: «e o gesto será bom, tão vermelho como o sangue. VOEGELIN, 1936, p. 81).

A vitória para esses homens não significa nada, a única coisa que importa é doar sua alma pelo *Reich* e ser submisso ao Führer, pois, são eles os portadores do Graal são eles os construtores do *Reich*:

Sob os seus passos ressoa a lei do sangue.  
Na sua alma levam o Graal.  
Servidores do Führer, guardiões e vingadores,  
É neles que ele arde,  
É com eles que se ergue, o Reich. (VOEGELIN, 1936, p. 81).

É dessa maneira que o poeta expressa o que ver, o que sente e interpreta de maneira messiânica. Os atos e os gestos não são gestos meramente terrenos, pelo contrário, são divinais; o mundo encontra-se em estado de caos, os homens aguardaram pelo messias o *Führer*, esse que será o responsável por trazer o paraíso na terra, o *Reich*.

## 6. A UTILIZAÇÃO TERMINOLÓGICA DO CONCEITO

### 6.1 O problema da utilização do conceito

Nesta parte do trabalho, com base no que foi exposto, será apresentado uma definição mais exata do conceito de *Religião Política* e, também, um problema existente no tocante a sua utilização, – será debatido se é válido se referir a esses eventos como sendo uma manifestação para além da política.

A consciência residente no entremeio do que é infinito e do que é finito, o homem quando passa a existir se pergunta sobre o lugar no qual faz parte. Através da linguagem cria símbolos que dão sentido à sua existência, esses símbolos tendem a um *fundamento*. Voegelin faz uma analogia com a religião do tipo cristã, essas tem o fundamento, o *Ens Realissimum* (o ser mais verdadeiro) no além do mundo, é com base nisso que os homens organizam sua vida social e política, quando o homem troca o *fundamento* por qualquer coisa que faz parte do todo e que dispensa a analogia com o ser, há uma mudança na consciência humana, gerando assim as *Religiões Políticas*. Numa definição inicial, as *religiões políticas* nada mais são do que: as religiões do tipo cristã esvaziadas de sentido transcendental. Enquanto que, nas religiões cristãs, o paraíso vai ser no além do mundo, as religiões políticas prometem *immanentizar* o *eschaton* cristão trazendo o paraíso para dentro da história através de uma transfiguração *metastática*. Portanto, numa definição final: as religiões políticas nada mais são

do que as religiões do tipo cristã esvaziadas de sentido transcendental que tem o seu fundamento no aqui agora. Para ele, esse elemento religioso existente na política é a base de todos os regimes totalitários como: fascismo, nazismo e comunismo. Na mesma direção, Henriques (1953) no livro *A filosofia civil de Eric Voegelin* (2010), afirma:

A realidade da religião é uma consequência da presença do homem como uma criatura que necessariamente se interroga sobre o lugar que ocupa no cosmo. As suas inquietações dirigem-se para a busca de um *fundamento* que transcenda as somas dos objetos. Tais sentimentos exprimem-se em símbolos que revelam uma infinita escala de variações da experiência. Para alguns, o *ens Realissimum* que transcende o mundo é um ser divino, compreensível apenas através da analogia do ser. Outros situam a realidade máxima nas partes constitutivas do todo; a natureza, uma grande figura histórica, um povo, a humanidade. Esta nova ligação entre a finitude da criatura humana e o fundamento supra-pessoal gera a atitude religiosa. Se esta diferenciação da realidade se restringir a um horizonte de exclusividade humana, então o Estado é divinizado como se comprova pela existência de símbolos políticos fundamentais derivados do âmbito religioso. As parcelas da realidade encobrem a visão do *ens realissimum*, turvam a concepção do universo e desordenam as instituições. (HENRIQUES, 2010, p. 58).

O que marca o mundo moderno, como foi apontado nos capítulos anteriores, é a passagem de uma leitura de mundo com o fundamento *transcendente* para uma leitura *imane*nte e, também a falta de distinção entre o que é *espiritual* e *temporal*. dessa forma, o estado passa a não ter “o monopólio do político nem a igreja do religioso. A ação do Estado ultrapassa sempre o âmbito da política e a experiência religiosa adquire sempre uma natureza intramundana” (HENRIQUES, 2010, p. 58).

Em suas obras posteriores, Voegelin não mais se refere a esses eventos através do conceito de *Religiões políticas*. Essa passagem de uma leitura *supra-mundana* para *intramundana*, ele chama agora de *secularização*.

Além disso, mais tarde, em uma entrevista de 1973 publicada no livro *Reflexões Autobiográficas* (2007), Voegelin aponta de onde veio a inspiração para o uso da expressão, e logo em seguida relata o motivo de seu abandono:

Ao empregar o termo *politischen Religionen* [as religiões políticas], segui a convenção dos autores que interpretavam os movimentos ideológicos como religiões. Um autor representativo dessa corrente era o famoso Louis Rougier, em seu renomado *Les mystiques politiques* [as místicas políticas]. (VOEGELIN, 2007, p. 86).

Existe um problema na utilização do conceito, tendo em vista, que o termo religião serve tanto para designar o fundamento existencial humano como também a organização hierárquica da sociedade. Voegelin explica a razão do abandono: “a interpretação não é de toda errada, mas eu não usaria mais o termo religiões, por ser muito vago e já deforma o problema real da experiência, misturando-o com outro, que é o da doutrina ou do dogma.”

(VOEGELIN, 2007, p. 86). Contudo, mesmo que Voegelin tenha posteriormente abandonado seu próprio conceito, isso não significa que o evento que fora tratado não seja verdadeiro: os regimes totalitários utilizam-se da mesma forma da religião só que esvaziada de conteúdo transcendental.

Além da vagueza do conceito, existe uma outra questão que circunda a utilização do conceito de *Religiões políticas*, que é o fato do termo “religiões” está no plural. Apesar de se referir às religiões de tipo redentoras, não existe apenas esse tipo de religião no mundo. No Ocidente, as principais religiões são: o judaísmo, o islã e o cristianismo, enquanto que no Oriente as principais são: o hinduísmo, o budismo e o taoísmo. De modo geral, as características das religiões são equivalentes: nas primeiras existe apenas um Deus, criador de todas as coisas, existe uma visão da história, com início, meio e fim, esse fim pode ser beatífico ou não; Enquanto que na segunda, a história se repete em um ciclo eterno, deus não é único, a salvação se dá pela libertação deste ciclo eterno de reencarnação. A tabela apresentada abaixo mostra melhor os diferentes tipos de religiões existentes no mundo:

	OCIDENTAL	ORIENTAL
Visão da história	Visão linear da história, isto é, a história tem um começo e um fim; o mundo foi criado num certo ponto e um dia irá terminar.	Visão cíclica da história, isto é, a história se repete num ciclo eterno e o mundo dura de eternidade em eternidade.
Conceito de deus	Deus é o criador; Ele é todo poderoso e é único. O monoteísmo é tipicamente ocidental.	O divino está presente em tudo. Ele se manifesta em muitas divindades (politeísmo), ou como uma força impessoal que permeia tudo e a todos (panteísmo).
Noção de humanidade	Há um abismo entre Deus e o ser humano, entre o criador e a criatura. O grande pecado é o homem desejar se transformar em Deus em vez de se sujeitar à vontade de Deus.	O homem pode alcançar a união com o divino mediante a iluminação súbita e o conhecimento.
salvação	Deus redime o ser humano do pecado, julga e dá a punição. Existe a noção de vida após a morte, no céu ou no inferno.	A salvação é se libertar do eterno ciclo da reencarnação da alma e do curso da ação. A graça vem por meio de atos de sacrifício ou do conhecimento místico
Ética	O fiel é um instrumento da ação divina e deve obedecer à vontade de Deus, abandonando o pecado e a	Os ideais são a passividade e a fuga do mundo.

	passividade diante do mal.	
Culto	Orar, pregar, louvar.	Meditação, sacrifício.

Fonte: Gaarder (2000)

Tendo em vista que Voegelin abandonou o conceito com a justificativa de que apesar da interpretação não ser toda errada, mas, o conceito “religião” ser muito amplo e, por isso, vago, cabe agora pensar em um outro termo que se referir a esse evento. A primeira tentativa de resolver esse problema é utilizar os termos apresentados pelo próprio Voegelin. Como por exemplo: *Secularização* ou *movimento intramundano*; ou ao invés de religiões no plural falar de religião no singular, apontando que trata das religiões do tipo cristã, nesse caso, pode-se falar de *religião política* e de um *religioso político*, por se tratar da mesma experiência religiosa.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho realizado a respeito do problema das *religiões políticas* em Eric Voegelin buscou defender que os movimentos políticos não são apenas políticos, mas sobretudo, religiosos. Como Voegelin, posteriormente, abandonou o conceito de *religiões políticas* por considerá-lo inválido para se referir aos movimentos políticos, pretendeu-se especular um outro conceito para substituí-lo.

Para isso foi necessário apresentar de antemão a metodologia utilizada por Voegelin e alguns princípios básicos de sua filosofia política: a ideia do homem buscar um fundamento último de todas as coisas, ser consubstancial à realidade, o *princípio do metaxo* e a análise auto-interpretativa da consciência do *entremeio*.

O problema das *religiões políticas* surge do antagonismo linguístico existente na definição de religião e política causado pela luta entre suas instituições: Igreja e Estado. Foi provado que na definição de Estado, apesar de haver uma negação, em sua definição existe um carácter originário que ultrapassa a análise empírica.

A Justificativa e o desenvolvimento do trabalho foram norteados pela definição de dois conceitos centrais: o de religião *supra-mundana e intramundana*. Mostrou-se a transformação simbólica, que se deu de forma lenta e gradual, desde a primeira religião política de Akhenaton até a modernidade, do fundamento *supramundano* para o *intramundano*.

As primeiras civilizações fundavam sua ordem política e social em analogia com a ordem cósmica, a soberania dos reis se justificava pelo fato de eles se colocarem como filhos dos deuses. Dessa forma, governavam como seus representantes divinos na terra. A principal característica das comunidades intramundanas é ter sua ordem estabelecida de maneira circular, ou seja, a soberania do poder recair sobre si mesmo.

Com Paulo, a comunidade passa a ser fundada na ideia do *corpo místico de Cristo*, onde os indivíduos que a compõem são o corpo e Cristo a cabeça. Dessa forma, a única maneira de se chegar ao reino eterno é através da Igreja que ao mesmo tempo que reside na terra representa o além espiritual através do *pneuma* de Cristo. Uma das características das comunidades *supramundanas* é fundar a sua ordem no transcendente.

O que possibilitou o surgimento das comunidades intramundanas foi a falta de distinção entre espaço *temporal* e *espiritual*. Os primeiros cristãos viviam na expectativa da vinda do reino de Cristo no mundo imanente, como não correu a *parusia* de forma imediata, a expectativa foi levada para o além terreno, a experiência da vida cristã foi reduzida ao vínculo pela fé. Santo Agostinho foi o responsável por essa divisão. No entanto, com desejo de re-divinizar a sociedade, Joaquim de Fiore produziu um novo símbolo. Foi ele o responsável por tentar tornar o fim da história inteligível (problema do *Eidos* da história), dividindo em três eras: a era do Pai, do Filho e do Espírito Santo, onde cada uma das partes é um momento significativo para o desenrolar da história que culminaria num Terceiro Reino.

O símbolo gnostico desenvolvido por Joaquin está presente tanto na divisão da história, como também nas filosofias da história de Comte, Hegel e Marx, como no símbolo do Terceiro Reino nacional-socialista. Essa falta de distinção entre espaço *temporal* e *espiritual* e a tentativa de re-divinização da sociedade influenciou todo o conceito de modernidade.

O problema da falácia do *eidos* e da *fé metastática* nasceu dentro do próprio cristianismo, contudo, foram transformados em acontecimentos para além da história. No entanto, formas desses símbolos se mantêm em heresias gnósticas e no mundo contemporâneo nos movimentos políticos que tentam impor a metástase por meio da ação revolucionária.

O ponto comum das comunidades *intramundanas* é o fato de sua ordem ser centrada sobre si própria e o soberano ser o único mediador entre os homens e Deus. Essa característica está presente nas civilizações cosmológicas, como no caso de Akhenaton, mas também é possível a ver no simbolismo de Hobbes, Hitler e também Mussolini. A semelhança entre os símbolos reside no fato de a substância sagrada ser para ambos o espírito do povo, o *Volksgeist*, ou o espírito objetivo.

Todo o exposto, foi apresentado com a intenção de provar que os movimentos de massas modernos e contemporâneos repetem a mesma forma de linguagem da religião e o fazem na medida que prometem *immanentizar* o *eschaton* na tentativa de trazer o paraíso para dentro da história através de uma transfiguração *metastática*.

Apesar do conceito de Religião *Política* se referir a algo verdadeiro no mundo, existe, em sua utilização um problema, pois, o conceito de religião é muito amplo e, por isso, vago. Além de apresentar o problema e definir o conceito, um dos objetivos desta pesquisa foi o de buscar um outro termo para substituí-lo. Contudo, apesar das indicações conceituais, essa questão fica em aberto.

## 8. REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA. **Palavras de Jesus em Vermelho**. Trad. João Ferreira de Almeida. Casa Publicadora Paulista, 2015.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 1º ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BODIN, Jean. **Os Seis Livros da República**. Livro Primeiro/Jean Bodin. Tradução, introdução e notas José Carlos Orsi Morel.; revisão técnica de tradução José Ignácio Coelho Mendes Neto. 1ª edição. São Paulo: Ícone, 2011.

**Constituição Dogmática. Lumen Gentium**. Sobre a Igreja (1964). Documentos Concílio Vaticano II. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html)>. Acesso: 03 jan. 2022.

GONTIER, T. **From “Political Theology” to “Political Religion”**: Eric Voegelin and Carl Schmitt. *The Review of Politics* 2013, 75 (1), 25. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-politics/article/abs/from-political-theology-to-political-religion-eric-voegelin-and-carl-schmitt1/094584FB448EACF09A35EEB7EFE3AC44>>. Acesso: 01 dez. 2021.

HENRIQUES, Castros. **A Filosofia Civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010.

Hobbes, Thomas. **Leviatã**; Tra. João Paulo Monteiro, et al. - Ed. brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Papa Pio XII. **Carta Encíclica Mystici Corporis, O corpo místico de Jesus Cristo**, 29 de junho de (1943). Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_29061943\\_mystici-corporis-christi.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html)>. Acesso: 6 de jan. 2022.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Nova Cultural, São Paulo: 1999. Coleção Os Pensadores.

PLATÃO. **Eutífron ou da Religiosidade**. Nova Cultural, São Paulo: 1999. Coleção Os Pensadores.

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. 2ª ed. Trad. José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Anamnese. Da teoria da história e da política**. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009.

VOEGELIN, Eric. **As Religiões Políticas**. Trad. Teresa Marques da Silva. Lisboa: Vega Limitada, 2002.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas Vol II. Idade Média até Tomás de Aquino**. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História Vol I: Israel e a Revelação**. Trad Cecília Camargo Bartolori. São Paulo: Loyola, 2009.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões Autobiográficas**. Trad. Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2007.