

# A TEOLOGIA POLÍTICA COMO HERMENÊUTICA DO POLÍTICO

**Luis Fernando Barzotto**

Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo (1998).  
Atualmente é professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).  
E-mail: luis.barzotto@ufrgs.br.

**Resumo:** O artigo pretende desenvolver um argumento sobre o estatuto do político. Trata-se de demonstrar a tese de que a consideração adequada sobre a contingência do político exige um ponto de vista não-contingente, a saber, o teológico. A segunda parte do artigo tem por objeto uma análise crítica da teologia política de Thomas Hobbes.

**Palavras-chave:** Política. Teologia. Teologia Política. Thomas Hobbes.

**Abstract:** This article intends to develop an argument about the Politics statute. It is about demonstrating the thesis that the suitable consideration about the Contingency of the political demands a non contingent point of view, which is the theological one. The second part of the article is a critical analysis of Thomas Hobbes' political theology.

**Keywords:** Politics. Theology. Political theology. Thomas Hobbes.

**Resumen:** El artículo pretende desenvolver un argumento sobre el estatuto del político. Se trata de demostrar la tesis de que la consideración adecuada sobre la contingencia del político

exige un punto de vista no-contingente, a saber, el teológico. La segunda parte del artículo tiene por objeto un análisis crítico de la teología política de Thomas Hobbes.

**Palabras clave:** Política. Teología. Teología Política. Thomas Hobbes.

**Sommario:** Questo articolo ha lo scopo di discutere sullo statuto del politico. Cerca dimostrare che la considerazione adeguata sulla contingenza del politico esige un punto di vista non contingente, vale a dire, quello teologico. La seconda parte dell'articolo mira ad una analisi critica della teologia politica de Thomas Hobbes.

**Parole chiave:** Politica. Teologia, Teologia politica. Thomas Hobbes

**Résumé:** L'article vise à développer un argument sur le statut du politicien. S'agit de démontrer la thèse selon laquelle la réflexion appropriée sur la contingence du politicien nécessite un point de vue non-contingent, à savoir, le théologique. La deuxième partie de l'article a comme objet une analyse critique de la théologie politique de Thomas Hobbes.

**Mots-clés:** Politique. Theologie. Thomas Hobbes.

*Uma concepção do direito que identifique o que é justo com a noção do que é “bom para” (good for) – para o indivíduo, para a família, para o povo ou para uma maioria – passa a ser inevitável quando perdem sua autoridade as medidas absolutas e transcendentais da religião ou da lei da natureza (law of nature). E este problema não fica de nenhum modo resolvido ainda que a unidade a que se aplique o “bom para” seja tão ampla quanto a humanidade. Porque resulta completamente concebível, e se acha inclusive dentro do terreno das possibilidades políticas práticas, que um dia a humanidade muito organizada e mecanizada chegue à conclusão totalmente democrática – isto é, por decisão majoritária – de que para a humanidade em conjunto seria melhor proceder à liquidação de alguma de suas partes. Aqui, nos problemas das realidades de fato, nos enfrentamos com uma das mais antigas perplexidades da filosofia política, que pôde permanecer inadvertida só enquanto uma teologia cristã estável proporcionou o marco (framework) de todos os problemas políticos e filosóficos, mas que, há muito tempo atrás, levou Platão a dizer: ‘Não o homem, mas um deus, deve ser a medida de todas as coisas.’*

(Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo*)<sup>1</sup>

*Os tolos dizem em seu coração que a justiça não existe (...). Os mesmos tolos dizem em seu coração que Deus não existe.*

(Hobbes, *Leviatã*)<sup>2</sup>

## 1. PRELIMINARES: O POLÍTICO E O TEOLÓGICO-POLÍTICO

A questão que este texto pretende abordar, de um modo bastante sintético, foi formulada pelo professor da Universidade de Paris, Charles Yves Zarka, nos seguintes termos: “saber se o teológico-político (...) constitui o horizonte insuperável e decisivo do político”<sup>3</sup>. A resposta do presente artigo é afirmativa. Deste modo, o artigo opõe-se frontalmente ao projeto de Zarka de “pensar o político sem o teológico e o teológico

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p. 299; *Origens do Totalitarismo*, p. 333.

<sup>2</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Parte I, cap. XV, p. 86-87.

<sup>3</sup> ZARKA, Charles-Yves. “Por uma crítica de toda teologia política”, p. 412.

sem o político, portanto de operar uma crítica radical do teológico-político para reconduzir a política à sua relatividade, à sua historicidade e à sua precariedade, que definem seu estatuto ontológico próprio. Trata-se de subtrair todo caráter sagrado ao político”<sup>4</sup>.

A tese que pretendemos sustentar é a de que precisamente a teologia constitui o fundamento da “relatividade, historicidade e precariedade” do político. Isto é, a dessacralização do político, a defesa de seu caráter mundano e contingente, só é possível a partir da teologia, e “teologia significa aqui a consciência de que este mundo é um fenômeno, que não é a verdade absoluta, que não é o último”<sup>5</sup> e por isso que o político, na sua mundanidade, “não é possível sem o pensamento de um transcendente”<sup>6</sup>.

De fato, a teologia “define uma estrutura do mundo”<sup>7</sup>. Esta “estrutura do mundo” consiste em uma visão bidimensional da realidade. Ao lado de uma dimensão mundana do real, na qual está situada o político, há uma dimensão teológica, transcendente, a partir da qual o político é interpretado como algo relativo e contingente. A teologia política é precisamente a localização do político no “reino deste mundo”, tornada possível por uma interpretação dele a partir da perspectiva “de um reino que não é deste mundo”.

A teologia política constitui-se assim, como uma hermenêutica do político, instaurando uma compreensão da realidade política como algo contingente. Ela tem sua origem histórica no período que Karl Jaspers denominou de “era axial”, em que emergiu na consciência humana a distinção imanente/transcendente.

A segunda tarefa da teologia política é operar a mediação entre um transcendente e um imanente que ela separou de modo irreduzível. Este tópico será analisado na segunda parte do artigo, cujo objeto é a teologia política de Thomas Hobbes<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> ZARKA, Charles-Ives. “*Por uma crítica de toda teologia política*”, p. 412.

<sup>5</sup> HORKHEIMER, Max. *Anhele de justiça*, p. 169.

<sup>6</sup> Ibid., p. 193.

<sup>7</sup> ZARKA, Charles-Yves. “*Por uma crítica de toda teologia política*”, p. 413.

<sup>8</sup> A primeira parte do artigo foi publicada em espanhol com o título “*Política y transcendencia*”.

## O POLÍTICO ENTRE IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

### 1. A ERA AXIAL E O SURGIMENTO DO POLÍTICO

Karl Jaspers cunhou a expressão “era axial” para designar o período entre os anos 800 a.C e 200 a.C. Neste período, três áreas culturais, a China, a Índia e o Ocidente (Grécia e Israel) sofrem uma transformação radical. Na China, vivem Confúcio e Lao-tsé. Na Índia, surgem os Upanishades e Buda. Em Israel, surgem os profetas. Na Grécia temos a filosofia e a tragédia<sup>9</sup>. Este período é o “eixo” da história, porque nele se dá a mais radical inflexão histórica, um processo que Jaspers denomina “espiritualização” e do qual nossa auto-compreensão depende até hoje.

Jaspers caracteriza a novidade deste período nos seguintes termos: “o homem se eleva à consciência da totalidade do Ser, de si mesmo e de seus limites. Sente o caráter terrível do mundo e a sua própria impotência. Ele passa a formular perguntas radicais. Aspira desde o abismo à liberação e salvação, e enquanto toma consciência de seus limites, propõe-se as finalidades mais altas. E, por fim, chega a experimentar o incondicionado (...) na claridade da transcendência”<sup>10</sup>.

A era axial permite assim a distinção entre imanência e transcendência, que são distinguidas nos seguintes termos: na dimensão imanente da realidade, o homem sente “o caráter terrível do mundo e a própria impotência” e “toma consciência de seus limites”. Na dimensão transcendente, encontra-se “o incondicionado.” Será denominada “axial” esta visão da realidade que a considera como cindida em duas dimensões: imanência e transcendência. Nas palavras de Eric Voegelin, “um mundo desdivinizado toma o lugar de um cosmos cheio de deuses, e correlativamente, o divino é concentrado num fundamento transcendente do mundo do ser”<sup>11</sup>. Em outros termos: há uma “dissociação do cosmos no mundo e no

<sup>9</sup> JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*, p. 20.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> VOEGELIN, Eric. “O que é a realidade política?”, p. 445.

fundamento”<sup>12</sup> do mundo, isto é, há uma diferenciação entre “o mundo de coisas no espaço e no tempo, e o ser divino do fundamento para além do espaço e do tempo”<sup>13</sup>.

A visão axial é a condição de possibilidade do político. O político é a “pergunta radical” acerca da ordem da sociedade ou o auto-questionamento de uma sociedade sobre a sua própria ordem. De fato, Jaspers menciona que na era axial, “a catástrofe está diante dos olhos”, isto é, a existência em comum é vista sob a ameaça da desordem, e a ordem se torna um problema: “pretende-se controlar o curso dos acontecimentos mediante planejamento, pretende-se restabelecer a boa situação ou criá-la pela primeira vez (...). Medita-se sobre a maneira em que viveriam melhor os homens juntos e seriam melhor administrados e governados”<sup>14</sup>.

Nas sociedades pré-axiais, o princípio de ordem é imanente à própria sociedade. Utilizando uma expressão de Voegelin, pode-se falar de uma sociedade “compacta”: a sociedade contém em si o seu princípio ordenador. Ao contrário, as sociedades axiais, na terminologia de Voegelin, são “diferenciadas”: o princípio de ordem é exterior à existência empírica da sociedade. Nos termos da distinção axial: o que deve ser ordenado pertence à dimensão imanente da realidade, ao passo que o princípio de ordem encontra-se na dimensão transcendente. Ora, somente em sociedades diferenciadas, a ordem passa a ser vista como um problema, pois é a distinção axial que cria a tensão entre transcendência como princípio de ordem e a imanência ou o mundo como matéria a ser ordenada. Em outros termos: somente em sociedades axiais pode emergir o político.

## **2. A VISÃO AXIAL E A DESDIVINIZAÇÃO DO MUNDO**

Para o homem de sociedades pré-axiais, não há realidade profana: “todos os atos que possuem significado definido (...) de

<sup>12</sup> VOEGELIN, Eric. “O que é a realidade política?”, p. 447.

<sup>13</sup> Ibid., p. 445.

<sup>14</sup> JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*, p. 24.

algum modo participam do sagrado”<sup>15</sup>. Em termos de organização social, isso significa que a onipresença do sagrado torna a ordem social expressão direta da ordem divina. O surgimento de culturas urbanas não representa nestas sociedades a emancipação do homem em relação à divindade, ao contrário: a cidade, ente social que permitiria o surgimento do político, é apenas uma reprodução de um arquétipo extra-terreno. Assim, por exemplo, as cidades tem protótipos divinos: “todas as cidades babilônicas tinham seus arquétipos nas constelações: Sippara em Câncer, Nínive na Ursa Maior, etc”<sup>16</sup>. Todos os atos políticos relevantes são vistos como reproduções rituais de atos extra-terrenos. Assim, a condução de uma guerra no Egito era vista como a reprodução do conflito entre Osíris e Seth<sup>17</sup> e a coroação de um rei na Índia era reprodução da coroação de Varuna<sup>18</sup>.

O caráter sagrado das instituições fornecia a elas a estabilidade necessária à conservação social: “apenas o que é sagrado existe de maneira absoluta, agindo com eficiência, criando coisas e fazendo com que elas perdurem”<sup>19</sup>. Nestas sociedades, o político não tem lugar pois não há problematização da ordem social, uma vez que esta é expressão direta do divino.

Por sua vez, a sociedade axial é uma sociedade desdivinizada. Na ausência dos deuses, o que vai caracterizar a cidade é a presença do outro homem. A cidade não é mais uma realidade divina, mas profana, uma mera comunidade de pessoas: “Toda cidade se oferece a nossos olhos como uma comunidade”<sup>20</sup>. O vínculo entre as pessoas não é sagrado, mas profano, a amizade: “a amizade é o motivo da vida em comum”<sup>21</sup>. Ora, a amizade é uma realidade contingente, não garantida cosmicamente, e portanto sempre ameaçada pela inimizade: “a amizade mantém unidas as cidades e os legisladores consagram

<sup>15</sup> ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*, p. 33.

<sup>16</sup> Ibid., p. 20.

<sup>17</sup> Ibid., p. 34.

<sup>18</sup> Ibid., p. 35.

<sup>19</sup> Ibid., p. 23.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Política I*, 1, 1252 a 1.

<sup>21</sup> Pol III, 5, 1280b 38-39.

mais esforços a ela que à justiça. Com efeito (...) o que com mais empenho procuram expulsar é a discórdia (*stasis*) que é a inimizade”<sup>22</sup>. A ordem (*taxis*) mais adequada à conservação da amizade e ao controle dos fatores de inimizade tornou-se o problema central da existência humana na cidade, problema que a filosofia clássica pensou sob o conceito do “melhor regime”. Na cidade desdivinizada, a ordem não se apresenta mais como imanente ao convívio. Ela é objeto da deliberação e ação humanas.

A cidade axial não é uma realidade sagrada, mas uma obra humana, uma obra comum dos que a habitam: “são animais políticos os que realizam uma obra comum (*koinon ergon*), o que não ocorre sempre com os animais gregários. Pertencem a esta categoria o homem, a abelha, a vespa, a formiga, o grou”<sup>23</sup>. Os animais políticos não apenas convivem, como os animais gregários, mas criam as próprias condições de convivência, o que no caso do homem significa: criar a ordem que possibilita a convivência.

Se a *polis* é vista como uma obra humana, e portanto contingente, isso só é possível porque a era axial viabilizou o desencantamento do mundo, sua dessacralização, que não ocorreu na forma de uma abolição do divino, mas seu deslocamento para a esfera transcendente. Como veremos no próximo tópico, o absoluto tem um caráter inelutável, e quando é negado na forma do divino, reaparece com traços humanos.

### 3. METAFÍSICA E POLÍTICA

Para Carl Schmitt, a explicação cabal dos fenômenos sociais exige que seja explicitado o fundamento metafísico da sociedade. O que é inevitavelmente metafísico na existência humana é que esta não pode prescindir de “uma postura característica e determinada a respeito do mundo e, em segundo lugar, em uma representação não

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155a 22-26.

<sup>23</sup> Idem. *Hist. Anim I*, 1, 448a.

sempre consciente de uma instância última, de um centro absoluto”<sup>24</sup>, da qual “não se pode escapar renunciando a tomar consciência dela”<sup>25</sup>. A metafísica, ainda que inconsciente, é um dado antropológico: “o pensamento e o sentimento de cada homem contém sempre um determinado caráter metafísico; a metafísica é algo inevitável”<sup>26</sup>. Ou seja, o pensamento e a o sentimento humanos movem-se em torno de uma visão da realidade e na determinação daquilo que nesta realidade serve de instância última, de centro absoluto, a partir do qual se ordenam a vida individual e coletiva.

Podemos distinguir três posturas metafísicas que podem ser classificadas segundo seu impacto sobre o político: pré-axial, axial e pós-axial.

Na metafísica pré-axial, o mundo é visto como um todo sagrado, e os atos políticos são pensados como reiteraões de paradigmas divinos. O profano e o relativo não tem lugar na sociedade. Se a entronização de um rei ou a declaração de uma guerra são vistos como atos divinos ou divinizados, não há lugar para o político: a ordem não representa um problema para a sociedade. A ordem desta sociedade manifesta-se no “eterno retorno do mesmo” que ocorre quando os atos singulares são abolidos na sua historicidade mediante sua subsunção em um paradigma divino atemporal. O absoluto se faz imediatamente presente nesta sociedade dissolvida no sagrado. Aqui, a configuração social que impede a emergência do político pode ser denominada teocrática: o divino ou o absoluto impõe imediatamente a ordem ao mundo.

Na era axial, o sagrado é remetido a uma esfera transcendente e a realidade imanente, mundana, é diferenciada como profana. A ordem surge como um problema na medida em que se tem clareza da existência de um princípio de ordem, o absoluto, mas ao mesmo tempo, sabe-se que ele está ausente deste mundo, que é visto como

<sup>24</sup> SCHMITT, Carl. *Romanticismo político*, p. 57.

<sup>25</sup> Ibid., p. 58.

<sup>26</sup> Ibid. A utilização deste texto de Schmitt devo à sugestão do prof. Hugo Herrera, da Universidad de los Andes (Chile).

relativo e contingente. A esfera mundana, livre da presença do sagrado, está aberta à ação e iniciativa humanas, não sendo a ordem do convívio considerada como reprodução de uma ordem garantida pelos deuses, mas resultado da escolha e ação humanas. O político emerge na distinção axial entre imanência e transcendência. Michele Nicoletti, interpretando o pensamento de Carl Schmitt, tematiza este ponto com o conceito de “teologicidade do político”, que ele explica nos seguintes termos: “isto não significa que a política seja algo sagrado, ao contrário, ela é totalmente mundana, mas justamente porque é mundana ela não se resolve em si mesma, não se explica na sua pura imanência, mas remete a um elemento transcendente que a constitui e a torna possível. Este elemento transcendente pertence, segundo Schmitt, ao político enquanto tal, e não deriva de uma dependência sua em relação à religião ou à ética”<sup>27</sup>. Isso porque este elemento transcendente está ligado à estrutura metafísica do político, à sua vinculação com a distinção axial, e portanto, não depende de qualquer fundamentação em uma visão baseada em uma ética ou religião particulares.

Por sua vez, as sociedades modernas caracterizam-se por uma profunda secularização. Como nas sociedades pré-axiais, perde-se a diferenciação entre transcendente e imanente, mas ao contrário daquelas, dominadas pela esfera religiosa, agora a superação da dicotomia se faz em benefício do profano. De fato, nas sociedades modernas, há uma crescente tomada de posição pós-axial, pela imanentização do absoluto.

Há dois modos principais pelos quais a modernidade pretendeu ultrapassar a distinção axial: o liberal e o totalitário.

O liberalismo nega o absoluto. Ele perdeu a consciência de que a alternativa perante a metafísica nunca é *apofântica*, isto é, de afirmação

---

<sup>27</sup> “Cio non significa che la politica sia qualcosa di sacro, al contrario essa è del tutto mondana, ma proprio in quanto mondana essa non si risolve in sè, non si spiega nella sua pura immanenza, ma rimanda a un elemento trascendente che la costituisce e la rende possibile. Questo elemento trascendente appartiene per Schmitt al politico stesso in quanto tale e non gli deriva da una sua dipendenza della religione o dall’etica” (Michele NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, p. 627).

ou negação do absoluto, pois este sempre está presente. A alternativa de fato é *topológica*: trata-se de saber onde *situar* o absoluto: “pode mudar o que os homens consideram como instância absoluta, última, e Deus pode ser substituído por fatores mundanos e do aquém”<sup>28</sup>. Assim, “o lugar de Deus para o homem moderno foi ocupado por outros fatores, certamente mundanos, como a humanidade, a nação, o desenvolvimento histórico ou também a vida como vida por si mesma, em sua total banalidade, mero movimento”<sup>29</sup> e ainda “o Estado, o povo, o também o sujeito individual”. O liberalismo é cego para o fato de que negar o absoluto significa apenas uma mudança na consciência, não na realidade: deixa-se de estar consciente do absoluto, que continua a ser efetivo na existência humana. De fato, o próprio liberalismo, nada mais é do que a entronização do “sujeito individual” como absoluto.

De efeitos muito mais devastadores para o convívio humano é a outra postura pós-axial, o totalitarismo. Ao contrário do liberalismo, o totalitarismo afirma o absoluto. Mas como postura pós-axial, eliminando a esfera transcendente, só pode ser uma afirmação de um absoluto intra-mundano, como a natureza, entendida em sentido biológico, ou a história. Com a atuação imediata destes absolutos na vida comunitária, a ordem social passa a ser entendida como produto imediato da biologia – o caso do nazismo – ou como produto da história, no caso do comunismo. A ordem da vida em comum deixa de ser um problema proposto à deliberação humana e à decisão humanas e assim, o político deixa de existir<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> SCHMITT, Carl. *Romanticismo político*, p. 58.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 512-531.

## A TEOLOGIA POLÍTICA DE HOBBS

### **PRELIMINARES**

Na primeira parte deste artigo, focamos a necessidade do ponto de vista teológico para poder situar o político na sua especificidade ontológica, a contingência. Foi observado que a condição de possibilidade da teologia política e do político é a distinção axial entre transcendência e imanência. A partir de um ponto de vista transcendente, a realidade política é interpretada como mundana e contingente. Mas a teologia política não se contenta com dessacralizar o político, separando o divino do humano. Se o político é o auto-questionamento radical da sociedade, e a sociedade pode ser posta em questão porque não é divina, a própria atividade de pôr em questão exige a referência a um critério transcendente, sob pena do questionamento não ser radical. A sociedade não tem em sua própria estrutura interna a verdade que pode libertá-la de seus próprios condicionamentos. Por isso a teologia política tem como tarefa reconduzir a contingência do político ao seu fundamento necessário. Ou seja: além de demonstrar que o político não contém sua verdade dentro de si – dessacralização – a teologia política deve mostrar como o político deve orientar-se por esta verdade – a legitimidade. A teologia política, como hermenêutica do político, deve captar o político como signo contingente de uma verdade necessária. Sua tarefa como hermenêutica é dupla: não só distinguir sentido necessário/teológico e referência mundana/contingente, mas também vinculá-los. A verdade e a justiça não são imanentes a este mundo (distinção), mas devem se fazer presentes nele, o que torna o político uma praxis de mediação entre transcendente e imanente.

Nesta segunda parte do artigo, dedicada a Hobbes, pretendemos mostrar como ele coloca no transcendente o fundamento do político (leis naturais como leis de Deus) e como ele interpreta a atividade política como mediação (cristologia política e soberania).

Das três obras políticas de Hobbes, *Elementos de lei natural*

e política é a única que não possui nenhuma seção dedicada especificamente à questão religiosa. A sua obra *Do cidadão* (1642) dedica uma terça parte (intitulada precisamente "Religião") a essa temática. E o *Leviatã* (1651) tem praticamente metade de seu texto dedicado a argumentos fundados nas Sagradas Escrituras. Após duas seções em que o tratamento do fenômeno político é realizado somente a partir de argumentos cuja origem é a razão ("O Homem" e "O Estado"), Hobbes passa a discorrer sobre a legitimidade do Estado à luz de argumentos escriturísticos, na seção "O Estado Cristão" e "O Reino das Trevas".

Nosso objetivo é demonstrar, brevemente, duas teses contidas na afirmação de Carl Schmitt: "Hobbes tem frequentemente e energicamente proclamado que Jesus é o Cristo, "that Jesus is the Christ", e esta afirmação não é para ele somente uma confissão subjetiva de fé, mas o eixo do sistema conceitual da sua teologia política"<sup>31</sup>. A primeira tese: Hobbes possui uma teologia política. Segunda tese: esta teologia articula a questão da mediação do soberano a partir de uma cristologia política.

### 1. Teologia política: as leis naturais como leis de Deus

A distinção axial que torna possível a teologia política, a saber, a distinção entre transcendência e imanência, Deus e o mundo, é estabelecida por Hobbes nos seguintes termos: "Mas o reconhecimento de um único Deus eterno, infinito, e onipotente pode ser derivado do desejo que os homens tem de conhecer as causas dos corpos naturais (...). Pois aquele que de qualquer efeito que vê ocorrer infira a causa próxima e imediata deste efeito, e depois a causa desta causa, e mergulhe profundamente na investigação das causas, deverá finalmente concluir que necessariamente existe (como até os filósofos pagãos confessavam) um primeiro motor. Isto é, uma primeira e eterna causa de todas as coisas, que é o que os homens significam com o nome de Deus"<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> SCHMITT, Carl. *Il compimento della riforma*, p. 162.

<sup>32</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 66.

Do reconhecimento da existência de Deus deriva o reconhecimento de sua onipotência, do qual deriva o direito de governar os homens: "O direito de natureza, pelo qual Deus reina sobre os homens, e pune aqueles que violam suas leis, deve ser derivado, não do fato de tê-los criado, como se exigisse obediência por gratidão por seus benefícios, mas sim de seu poder irresistível (...)"<sup>33</sup>. Quais são as leis que Deus deu aos homens, e cuja violação acarreta a punição divina dos transgressores? As leis de natureza: "As leis de Deus, portanto nada mais são do que as leis de natureza"<sup>34</sup>.

Deus, como causa de todas as coisas, é causa transcendente da natureza e das leis da natureza. Estas últimas são proposições estabelecidas pela razão acerca dos meios que o ser humano deve empregar para proteger sua vida, ameaçada no horizonte da "condição natural do homem", uma condição de guerra de todos contra todos. Os meios de preservar a vida (as leis naturais) ganham efetividade mediante um contrato de todos com todos, pelo qual se institui um soberano, encarregado de velar pela efetividade da lei natural.

Deste modo mostra-se como a verdade da política (leis da natureza) transcende a esfera da prática política. O critério do político não é imanente ao político. Em relação às leis de natureza, o político é contingente, pois pode realizá-las ou não. Se as leis da natureza forem implementadas, pode-se esperar a vida, a paz e a prosperidade, pois "todas as leis da natureza tendem para a preservação da natureza"<sup>35</sup>, ao passo que sua violação ou desconhecimento torna a vida humana "solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta"<sup>36</sup>. As leis naturais são necessárias à preservação da natureza. A prática de sua implementação (o político) é contingente.

O caráter necessário das leis deriva de sua origem divina. Deus que fez a natureza, criou também as leis que permitem preservá-la e tornou-as acessíveis à razão humana. Mas não só o conteúdo

<sup>33</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 212.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 76.

das leis, que podem ser conhecidas pela razão, mas também o seu caráter obrigatório, ou seja, normativo, possui um fundamento divino. Sem o autor divino, as leis naturais são meros expedientes estratégicos de autopreservação, carentes de normatividade. Elas não teriam a capacidade de “obrigar em consciência”. É a vontade de Deus que torna as leis naturais verdadeiras “leis”: “A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente, pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis”<sup>37</sup>.

Hobbes distingue aqui a ordem do conhecimento da ordem da fundamentação. O conhecimento das leis naturais advém de um exame das inclinações da natureza humana. Mas o seu fundamento reside no direito de Deus de governar os seres humanos. Assim, o conteúdo das leis naturais é obtido pela razão natural, mas sua imperatividade vem de Deus. O que significa que o fundamento da normatividade das leis naturais é transcendente. Com isso, Hobbes evita o equívoco de derivar proposições normativas (leis) de proposições descritivas (estratégias de sobrevivência).

A teologia política de Hobbes se articula em torno da interpretação da realidade política como contingente à luz das leis de natureza “imutáveis e eternas”<sup>38</sup>, e portanto, extra-mundanas, tendo uma origem e um estatuto que não depende da vontade dos homens, mas da vontade de Deus.

<sup>37</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 95.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 94.

## 2. Cristologia política: a soberania como mediação

A teologia política de Hobbes não é articulada apenas como teologia natural, isto é, a reflexão sobre Deus a partir dos dados da razão natural, mas ela se estrutura também como teologia revelada, isto é, como uma reflexão que se fundamenta na auto-manifestação de Deus na história ou revelação: "(...) o próprio Deus, através da revelação sobrenatural, implantou a religião"<sup>39</sup>. A revelação se torna cognoscível pelas Escrituras, e daí o recurso de Hobbes às Escrituras nas obras *Do Cidadão* e *Leviatã*.

Sem o pecado de Adão, a obediência às leis naturais seria suficiente para alcançar o beneplácito de Deus. Mas com o pecado, fez-se necessário um Redentor, que expiasse os pecados e reunisse os redimidos no Reino de Deus. Assim, além da obediência às leis de Deus (leis naturais) fez-se necessária a fé em Jesus como Messias/Cristo, isto é, na afirmação de que ele é o Redentor dos pecados dos homens e o Rei prometido pelas Escrituras: "O único artigo de fé que as Escrituras tornam simplesmente necessário para a salvação é este, que Jesus é o Cristo. Pelo nome de Cristo se entende o rei que Deus tinha antes prometido pelo pelos profetas do Antigo Testamento para reinar em seu nome eternamente, e para lhes dar aquela vida eterna que ficara perdida com o pecado de Adão"<sup>40</sup>. Ele também é o profeta soberano que revela a vontade Deus: "No tempo do Novo Testamento o único profeta soberano era Nosso Salvador, que era ao mesmo tempo o Deus que falava, e o profeta a quem ele falava" (p. 42).

O reinado de Jesus "não começará antes da ressurreição"<sup>41</sup> dos mortos e do Juízo Final. Aqueles que se deixam batizar como cristãos estão aguardando a vinda de Jesus para reinar sobre eles: "Jesus será rei, não apenas enquanto Deus, pois neste sentido ele já é rei, e sempre o será de toda terra, em virtude de sua onipotência, mas também peculiarmente rei dos seus eleitos, em virtude do pacto que

<sup>39</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 71.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 176.

com ele fizeram no batismo”<sup>42</sup>. O poder sempre deriva do contrato: e o batismo, para os cristãos, é o sacramento que expressa a vontade do batizado de ser súdito de Jesus Cristo.

Aqui há uma analogia entre Jesus Cristo e os reis deste mundo: propriamente falando, eles são vice-reis de Deus<sup>43</sup>, ou seus lugares-tenentes<sup>44</sup>, isto é, representantes de Deus: no mundo futuro, Jesus Cristo “será rei como subordinado ou vice-rei de Deus Pai, como Moisés o era no deserto, e os Sumos Sacerdotes o eram antes do reinado de Saul, e os reis depois disso”<sup>45</sup>. Assim como Jesus é o mediador entre Deus Pai e os homens, o soberano opera a mesma mediação, efetivando a vontade de Deus presente nas leis naturais por meio da lei civil. O soberano civil tenta assim ordenar o imanente (a sociedade) a partir do transcendente (a vontade de Deus manifestada nas leis naturais). Do ponto de vista teológico-político, o soberano (analogamente a Cristo), é lugar-tenente, o vice-rei<sup>46</sup>, isto é, o representante de Deus, tendo o supremo poder tanto em matérias civis como eclesiásticas<sup>47</sup>.

Que o soberano seja o representante de Deus, além de ser o representante dos indivíduos que o instituíram por contrato, é algo facilmente constatável pela análise da exposição que o Hobbes faz do conceito de representação no livro II do *Leviatã*.

Ali, a representação é definida a partir do conceito de “agir em nome de outrem” ou “ser autorizado a agir em nome de outrem”. O

<sup>42</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 76.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>46</sup> O soberano é vice-rei de Deus para a totalidade dos súditos do ponto de vista da teologia natural e vice-rei dos cristãos do ponto de vista da teologia revelada. Mas na teologia política de Hobbes, tanto o papel do soberano cristão como não-cristão torna-se inteligível a partir da mediação e da realeza de Jesus Cristo.

<sup>47</sup> Como se sabe, Hobbes não admite uma separação entre poder temporal e espiritual, pois isso cria a possibilidade de decisões contraditórias, que abririam as portas à guerra civil. Para ele, o soberano deve controlar a religião e a divulgação pública de todas as verdades que afetem a conduta humana, sob pena de opiniões insensatas levarem à guerra civil. O contexto das guerras religiosas deve ser considerado o motivo determinante desta tese, que somente o “desespero diante das discussões teológicas que incitavam à guerra civil” (Carl Schmitt) poderia explicar, mas não justificar. O triunfo das Revoluções Liberais mostrou que o monopólio estatal da religião não é um elemento necessário à paz civil.

representante é o ator, aquele que age, e o representado é o autor, aquele em nome de quem se age. O representante é um agente/ator que foi autorizado a agir pelo representado, que deve ser considerado como o verdadeiro autor da ação. Assim o soberano é considerado como representante dos seus súditos, o ator cujas ações devem ser imputadas aos indivíduos que o autorizaram pelo pacto social, e que portanto, devem ser considerados os autores propriamente ditos das ações do soberano.

Quando Hobbes afirma que tudo o que o soberano mandar deve ser considerado como “mandado por Deus mesmo”<sup>48</sup>, a partir da teoria da sua representação pode-se dizer que Deus é o autor das ações cujo ator é o soberano. Assim como na cristologia considera-se que Deus é o autor das ações realizadas por Jesus Cristo, o mediador entre Deus e o homem, o soberano procura realizar a mesma mediação entre transcendente e imanente, impondo as leis naturais-divinas a este mundo.

Este tipo de construção pareceria inviabilizar o projeto da teologia política, de dessacralização do político. O soberano parece adquirir atributos divinos, ao ser legitimado a partir do alto. Mas isso é uma ilusão. Ainda que Hobbes procure de modo obsessivo legitimar o poder político, o vínculo entre o soberano e a verdade divina permanece contingente. Isto é, sua legitimidade não é dada *a priori*, e a obediência a ele tem limites. O que significa que a mesma analogia com o Cristo mostra os limites do poder soberano: como o Cristo, o soberano é um vice-rei de Deus. A analogia, enquanto método da teologia política, estabelece uma relação e não uma identidade. O seu paradoxo é que ela sempre legitima deslegitimando: o soberano é um vice-rei como o Cristo, e portanto ele é legítimo. Mas ele não é o Cristo, e portanto, pode se tornar ilegítimo. Ao contrário da mediação do Cristo, a mediação do soberano é imperfeita. A verdade de fé é: “Jesus é o Cristo” e não “O soberano ou o Estado é o Cristo”. A perfeita representação só pode se realizar no homem-Deus, não no Deus mortal. Em termos mais explícitos: só o Cristo pode reclamar

<sup>48</sup> HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*, III, p. 282.

obediência incondicional, porque ele não é apenas o ator como homem mas também o autor, como Deus: Ele é o representante e o representado. A sua dupla natureza é uma representação que não apenas torna presente o ausente, como toda representação. Como a divindade está presente em Cristo, a representação aqui deve ser entendida também como manifestação de algo interior: o Cristo não apenas expressa a divindade além de si (o Pai) mas também a divindade em si (o Filho). A cristologia política estabelece a estrutura da soberania: ser a mediação entre transcendência e mundo, mas também a sua contingência. A mediação do soberano é precária, histórica e relativa.

Ainda que Hobbes tenha sido o autor que mais longe foi na tentativa de legitimar o poder, na tentativa de obter a paz e evitar as guerras confessionais, o núcleo teológico-político de seu pensamento impede-o de dar o passo final e estabelecer uma obediência incondicional ao poder político. Cada indivíduo continua a ter uma relação direta com Deus e com o Cristo (como possui uma relação direta com sua própria auto-conservação, o que igualmente torna condicional sua obediência em matéria civil) que, em casos extremos, pode ser invocada contra o soberano. A transcendência é o fundamento do poder, mas também seu limite.

Na obra *Do cidadão*, Hobbes ensina que "há leis naturais relativas ao culto de Deus"<sup>49</sup>, isto é, a razão natural dita a cada homem o modo adequado de prestar culto a Deus. O ateísmo é um pecado<sup>50</sup>, isto é, uma violação da lei natural. No interior da cidade, o homem deve simplesmente atribuir ao soberano o poder de disciplinar o culto público (do contrário, a disparidade de cultos poderia ser causa de conflitos e guerra civil). Mas Hobbes põe a seguinte questão: "Devemos obedecer a cidade quando ela nos manda afrontar diretamente a Deus, ou quando nos proíbe de adorá-lo?" A sua resposta é inequívoca: "Afirmo que isso não se segue, e em tal

<sup>49</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão*, p. 279

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 285.

caso não devemos obediência. Pois ninguém poderá entender que fazer uma afronta, ou não prestar culto algum, possa constituir uma maneira de culto. Além disso, nenhum dos que confessam que Deus reina tinha, antes da constituição da cidade, o direito de negar a Deus a honra que lhe é devida; portanto, não pode transferir à cidade o direito de ordenar tais coisas”<sup>51</sup>. Não se pode esquecer que Deus é “rei supremo do mundo e de todos os reis deste mundo”<sup>52</sup>. O rei ou o soberano é sempre e apenas um vice-rei de Deus, é esse vínculo com a transcendência que o legitima: “certamente quem não obedecer ao vice-rei em todas as coisas estará pecando contra o rei”, mas essa transcendência também o limita: “a não ser que o substituto usurpe o trono para si mesmo, ou o dê a outra pessoa; quem obedecer de forma tão absoluta ao vice-rei, a ponto de segui-lo até nessas exceções, será réu de traição”<sup>53</sup>.

No *Leviatã*, Hobbes desenvolve de um modo mais amplo o fato de que o soberano é mediador da verdade “Jesus é o Cristo” para os súditos cristãos. São as deduções e conseqüências desta verdade que são o objeto dos cuidados do soberano. Desde que o soberano afirme esta verdade, ele é legítimo. Mas o que ocorre com um soberano pagão? Ele também é vice-rei de Deus, pois ainda que não se apóie na verdade revelada (“Jesus é o Cristo”), apóia-se sobre a verdade natural (leis naturais) que também possui origem divina. Mas se o soberano pagão ordenar que um súdito cristão negue que Jesus é o Cristo, o súdito está autorizado a desobedecê-lo de forma não violenta, isto é, deixando-se matar: se alguém “está em poder de um rei ou Estado idólatra, ao lhe ordenarem sob pena de morte que preste culto diante de um ídolo, detestar o ídolo em seu coração, procede bem, muito embora, se tivesse a força suficiente para suportar a morte em vez de lhe prestar culto, procedesse ainda melhor”<sup>54</sup>. Procede melhor o súdito que desobedece

<sup>51</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão*, p. 282.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 167. Cf. RHONHEIMER, Martin. *La filosofía política di Thomas Hobbes*. Roma: Armando Editore, 1997, p. 252-253.

porque, ainda que Hobbes tente excluir o quanto pode a possibilidade de contradição entre Deus e o soberano, o fato deles não se identificarem torna a possibilidade real. Nestes casos, o correto é obedecer a Deus e não ao soberano: “É bastante evidente que, quando alguém recebe duas ordens contrárias e sabe que uma vem de Deus, tem de obedecer a esta e não a outra, embora seja a ordem de seu legítimo soberano”<sup>55</sup>. Só o poder pode exigir obediência, e um poder limitado como o do soberano só pode exigir uma obediência limitada: “Pois se a ordem do soberano civil for tal que possa ser obedecida sem a perda da vida eterna, é injusto não lhe obedecer (...). Mas se a ordem for tal que não possa ser obedecida sem que seja condenado à morte eterna, então seria loucura obedecer-lhe e tem lugar o conselho do Nosso Salvador (Mt 10,28): Não temais aqueles que matam o corpo, mas não podem matar a alma”<sup>56</sup>. Aquele que mata o corpo (o soberano) é apenas um mediador precário daquele que pode matar a alma. Só este último pode requerer a obediência incondicional.

## CONCLUSÃO

A teologia política não consiste em uma sacralização do político, ou na legitimação de situações políticas particulares. Ela é uma “hermenêutica do político”<sup>57</sup>, uma aproximação do fenômeno político segundo uma certa “direção do pensamento”<sup>58</sup>, definição que Ricoeur propõe para o termo “sentido”.

Se a realidade política é a referência do “político”, qual poderia ser seu sentido, se aceitamos, com Ricoeur, a distinção fregeana entre sentido e referência? Para Frege, com efeito, a referência é a realidade designada pela linguagem, e o sentido o modo de apresentação desta realidade.

O político se apresenta (sentido) a nós como “precário, histórico, relativo”, porque o “momento teológico” do pensamento teológico-político garante, segundo Horkheimer, a consciência de “o mundo

<sup>55</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, p. 129.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>57</sup> NICOLETTI, Michele. *Trascendenza e potere*, p. 627.

<sup>58</sup> RICOEUR, Paul, *Do texto à ação*, p. 156.

em que vivemos deve ser *interpretado* como relativo (não há grifo no original)”<sup>59</sup>. E essa interpretação é possível porque “o mundo, que é relativo, pressupõe, segundo seu *sentido*, um Absoluto (não há grifo no original)”<sup>60</sup>. O pensamento cuja direção/orientação (sentido) rumo ao mundo é teológico, garante a mundanidade do mundo, isto é, sua relatividade, porque pressupõe um absoluto transcendente ao mundo.

Notocante à questão do político, isso significa que somente quando o político como realidade pertencente a este mundo (referência) vem interpretado como relativo a partir de um pensamento cuja direção (sentido) seja dado por um absoluto transcendente ao mundo, pode garantir a “historicidade, relatividade e precariedade” do político. O político só pode ser apreendido a partir de um sentido teológico, ou seja, o político só se constitui como objeto de experiência e de conhecimento no interior uma interpretação teológica.

A condição da teologia política é a distinção axial entre transcendência e imanência. Sem esta distinção, a teologia política não pode operar, pois não haverá um sentido a ser compreendido. Segundo Horkheimer, este é o destino do mundo futuro, “porque se suprimirá a teologia. E com isso desaparecerá do mundo o que denominamos ‘sentido’”<sup>61</sup>. O político só pode ter seu sentido decifrado pela teologia, pois o político é mundano, e só a teologia conhece o sentido do mundo: “Que sei sobre Deus (...)? Sei que este mundo existe (...). Que há nele algo (...) que chamamos seu sentido. Que este sentido não radica nele, mas fora dele. Que podemos chamar Deus (...) ao sentido do mundo”<sup>62</sup>.

A teologia política de Hobbes segue a distinção axial e afirma a distinção entre Deus e o mundo, transcendência e imanência, leis naturais e leis civis. O sentido do mundo está fora do mundo. Com isso, a contingência do político é garantida. Mas é necessário vincular o mundo e seu sentido, imanência e transcendência, e a teologia

<sup>59</sup> HORKHEIMER, Max. *Anhele de justiça*, p. 147.

<sup>60</sup> Ibid., p. 148.

<sup>61</sup> Ibid., p. 200.

<sup>62</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diário Filosófico*, 11.06.1916.

política de Hobbes permitiu-o pensar o político como mediação entre transcendente e imanente, mediação esta que o soberano atualiza à semelhança da mediação de Cristo.

No pensamento de Hobbes pode-se constatar o potencial da teologia política como hermenêutica do político. O político tem seu sentido em uma verdade transcendente que ele só alcança representar de uma maneira precária. Contudo, Hobbes falha em não explorar “o caráter político intenso da adoração de um Deus crucificado”<sup>63</sup>. A cristologia política de Hobbes enfatiza somente a dimensão gloriosa da mediação de Jesus Cristo, esquecendo sua dimensão sofredora. Ora, a cruz marca com clareza os limites do poder político, o que precisamente o torna inteligível: o ilimitado não pode ser conhecido, nem interpretado. A própria teoria da representação de Hobbes é mutilada pelo seu desconhecimento do mistério da cruz: o soberano representa apenas Deus como seu vice-rei. Ora, a cruz acrescenta à representação do Onipotente por parte de Cristo a representação de todos os sem-poder deste mundo. Uma cristologia política integral daria conta da complexidade da noção de representação, conceito central a todo pensamento político: assim como a mediação da divindade ou da verdade transcendente é o traço estrutural do poder político, o serviço aos sem-poder é a sua justificação funcional. O soberano representa a verdade ao expressá-la e representa o povo ao protegê-lo. O político constitui-se em uma dupla hermenêutica: interpreta a verdade à luz da proteção do povo e a proteção do povo à luz da verdade.

Se a filosofia política de Hobbes enfatiza o caráter “ascendente” da representação (do povo ao soberano), sua teologia política enfatiza o seu caráter “descendente” (da verdade ao soberano). Ora, sua teologia política também poderia esclarecer o caráter ascendente da representação se assumisse o caráter teológico-político da cruz. Aqui, ele veria que o sentido do poder está, além do serviço à verdade, no serviço aos sem-poder (algo que é claro na sua filosofia política). Com isso, Hobbes não avança de modo satisfatório na interpretação do poder como mediação

<sup>63</sup> SCHMITT, Carl. *Théologie politique*, p.174, nota.

imperfeita, um fenômeno que se torna plenamente manifesto somente quando iluminado pelo mistério da mediação perfeita sem poder.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *The origins of totalitarianism*. New York: Harvest Book, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Centro de estudos constitucionales, 1999.

\_\_\_\_\_. *Política*. México: Universidad Autónoma de México, 2000.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão* (trad. Renato Janine Ribeiro). São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Leviatã* (trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HORKHEIMER, Max. *Anhelo de justicia*. Madrid: Trotta, 2000.

JASPERS, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

NICOLETTI, Michele. *Trascendenza e potere*. Brescia: Morcelliana, 1990.

RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Lisboa: Res, 1989.

SCHMITT, Carl. *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

VOEGELIN, Eric. "O que é a realidade política?" in VOEGELIN, Eric. *Anamnese*. São Paulo: É Realizações Editora, 2009.

ZARKA, Charles-Ives. "Por uma crítica de toda teologia política" in ZARKA, C.Y. & LANGLOIS, Luc. *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diário Filosófico*. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini, 1986.