

Gnosticismo político: três teses de Eric Voegelin sobre Joaquim de Fiore

Political gnosticism: three theses by Eric Voegelin on Joaquim de Fiore

Noeli Dutra Rossatto¹

Resumo: O artigo examina três teses atribuídas por Eric Voegelin (1901-1985) a Joaquim de Fiore (1162-1205), que estão na base da elaboração do chamado gnosticismo político. São elas: a tese do imanentismo histórico ou da redivinização da sociedade, a do fim do cristianismo e a do simbolismo gnóstico da política moderna. Entre os resultados, destacamos que o imanentismo histórico se baseia em uma espécie de maniqueísmo ao afirmar que a providência divina não mais atua no curso da história, do que resulta que o mundo não tem mais sentido e significado. Em segundo lugar, destacamos que o fim do cristianismo, atribuído ao pensamento joaquimita com base na supervalorização do estado espiritual e do Evangelho eterno, apenas se sustenta a partir da aceitação de que a teoria trinitária de Joaquim de Fiore acentua a tríade pessoal em detrimento da unidade. Por fim, destacamos que a simbólica do gnosticismo político também carrega as mesmas distorções projetadas na Filosofia da História do abade, as quais se derivam em grande medida da leitura deficitária do seu pensamento trinitário.

Palavras-chave: Gnosticismo político. Eric Voegelin. Joaquim de Fiore. Filosofia da História. Política.

Abstract: The article examines three theses attributed by Eric Voegelin (1901-1985) to Joaquim of Fiore (1162-1205), which are the basis for the elaboration of the so-called political Gnosticism. They are: the thesis of historical immanentism or the redivination of society, that of the end of Christianity and that of the Gnostic symbolism of modern politics. Among the conclusions, we highlight that historical immanentism is based on a kind of Manichæanism in stating that divine providence no longer works in the course of history, with the result that the world has no more sense and meaning. Therefore, we conclude, secondly, that the end of Christianity, attributed to Joaquinite thinking based on the overvaluation of the spiritual state and the eternal Gospel, can only be sustained

¹ Docente e Pesquisador de Filosofia Medieval no departamento de Filosofia – CCSH da Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: rossatto.dutra@gmail.com

through the acceptance that Joaquim of Fiore's Trinitarian theory emphasizes the personal triad at the expense of unity. Finally, we conclude that the symbolic of political Gnosticism also carries the same problems pointed out in the Philosophy of History of the Abbot that are largely derived from the skewed reading of his Trinitarian thought.

Keywords: Political Gnosticism. Eric Voegelin. Joachim of Fiore. Philosophy of History. Politics.

1 Posição do problema

A tese de que o gnosticismo político moderno está radicado em Joaquim de Fiore foi formulada inicialmente por Eric Voegelin no início do século XX e voltou ao cenário acadêmico e político, além de ganhar destaque nas discussões das redes sociais, em meio a acusações mútuas polarizadas entre conservadores e progressistas, direita e esquerda, liberais e socialistas. Na esteira dessas discussões, muitos irão tomar como certo que um Joaquim de Fiore, herético, heterodoxo e revolucionário, deu início à ideia do que aqui denominamos por gnosticismo político.

Será que Joaquim de Fiore foi mesmo o criador do gnosticismo político contemporâneo?

Mais explicitamente, Voegelin (1982, p. 85), ao enunciar seu programa de uma nova ciência da política, tenta nos convencer de que Joaquim está na raiz do gnosticismo político, nos seguintes termos: "o movimento (gnóstico) tinha uma longa pré-história social e intelectual, mas o desejo de redivinizar a sociedade produziu um simbolismo próprio, bem definido, somente por volta do fim do século XII. A presente análise iniciará-se com a primeira expressão clara e abrangente da ideia, na pessoa e obra de Fiore".

No entanto, o primeiro encontro entre Eric Voegelin e a obra de Joaquim de Fiore é mais antigo e está registrado em seu texto de 1938 *As religiões políticas* (2004), em que o teor do impacto deste primeiro momento pode ser medido pelo próprio *Prefácio* da tradução francesa de Jacob Schmutz (1988), intitulado *A profecia de Fiore*. Depois disso, temos o importante reencontro em seu texto de maior impacto *A nova ciência da política*, de 1952, em que, entre outras coisas, ele volta a relacionar os três reinos do joaquimismo com os diferentes sistemas modernos e contemporâneos articulados por tríades, entre os principais as filosofias da história positivista, hegeliana e marxista. Além disso, temos a seção *Joaquim de Fiore* (2002, p. 145-156), em *História das ideias políticas II* de 1979, que apresenta de forma

resumida a estrutura da história cristã, os três reinos e os quatro símbolos joaquimitas supostamente presentes nas especulações políticas modernas.

A julgar por algumas notas esparsas ao longo de suas obras, é bem provável que Voegelin tenha lido as principais obras do abade, a saber: o *Psalterium decem chordarum*, que trata a doutrina trinitária; a *Concordia novi ac Veteris Testamenti*, que traz o método da concórdia entre os dois testamentos; e a *Expositio in Apocalypsis*, que faz as leituras dos apocalipses bíblicos, aplicada à história. Com certeza, ele conhece uma das obras incompletas do abade, o *Tractatus super quatuor evangelia*, editado e introduzido por Ernesto Buonaiuti. Fora isso, ao que tudo indica, as ideias do abade foram assimiladas mediante a historiografia joaquimita de início do século XX. Entre os estudos se destacam principalmente: o de Herbert Grundmann, *Studien über Joachim von Floris (Estudos sobre Joaquim de Fiore)*, de 1927; o de Ernesto Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio (Joaquim de Fiore. Os tempos, a vida, a mensagem)*, de 1931; e o de Karl Löwith, *The Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History (O sentido da história. Implicações teológicas da filosofia da história)* de 1949.

Três são as teses atribuídas ao abade de Fiore por Voegelin que, a nosso ver, estariam nas origens do gnosticismo político. São elas: a tese teleológica do chamado imanentismo histórico e a conseqüente redivinização da sociedade, a tese do fim do cristianismo e, por fim, a de que quatro símbolos da escatologia joaquimita presidem até hoje a interpretação da sociedade e da política.

Examinaremos a pertinência da atribuição destas teses a Joaquim de Fiore, que o colocam na gênese do chamado gnosticismo político moderno e contemporâneo. Além disso, avaliaremos o impacto da historiografia joaquimita de corte modernista na recepção das ideias políticas do abade de Fiore pelo filósofo judeu-alemão.

2 O imanentismo histórico e a redivinização da sociedade

Seria Joaquim de Fiore o criador do imanentismo histórico e da conseqüente redivinização da sociedade?

A tese do imanentismo histórico é teleológica e traz implicada consigo a tácita oposição entre a filosofia da história de Agostinho de Hipona e Joaquim de Fiore. Tal tese, formulada por Voegelin no decorrer de sua obra, assume como pressuposto a crença de que a primeira filosofia cristã da história, construída no decorrer do século V por Agostinho em seu *De civitate Dei*, fora indevidamente substituída pela proposta

do abade calabrês, que viveu na segunda metade do século XII. Certamente, teríamos muitos pontos polêmicos a destacar na simples comparação entre essas duas filosofias cristãs da história. Também teríamos muito a dizer a respeito da fidelidade que o abade mantém em relação ao pensamento agostiniano, especialmente no que toca a sua doutrina trinitária. Não obstante, aqui nos limitaremos a tratar alguns dos aspectos problemáticos da recepção voegelianiana destas duas filosofias.

Ao que tudo indica, a primeira vez que Voegelin se refere a uma oposição entre a concepção de história dos dois autores cristãos foi em seu texto de 1938 *As religiões políticas* (2004). Nesta ocasião, especialmente no terceiro capítulo, que tem como subtítulo *Espiritual e temporal* (2004, p. 51-58), ele apresenta os principais aspectos que irão subsidiar a sua tese de que a filosofia da história de Joaquim de Fiore é imanentista e provoca a redivinização da sociedade moderna e contemporânea. Entre outros aspectos, o principal apoio de sua argumentação é que Agostinho em seu *De civitate Dei* (XXII, 30), dividia a história da humanidade em sete idades (*aetates*), sendo que Cristo estaria situado no final dos tempos, isto é, na passagem da quinta para a sexta idade. A sexta idade seria a última, pois, a sétima estava prevista para ser vivida além deste mundo como um eterno *Sabbath*. No interior deste mundo, dois reinos se digladiam: o Reino de Cristo e o Reino do Anticristo, como máxima encarnação do mal no mundo. Como Agostinho acredita que a humanidade está vivendo no período da passagem da quinta para a sexta idade, que é a última etapa terrena, não haveria mais revelação divina na história a não ser o fatídico final dos tempos, antecedido pela segunda vinda de Cristo para lutar com o Anticristo.

De outro modo, Joaquim de Fiore propõem uma nova divisão da história em substituição à divisão proposta por Agostinho. O Reino de Cristo e a sexta idade do mundo não serão mais os últimos sobre a terra, pois um terceiro reino, o Reino do Espírito, lhe haveria de suceder. Voegelin insiste que a teoria dos três reinos, introduzida por Joaquim com base na ideia de Trindade, irá substituir a divisão agostiniana, um tanto quanto decadentista (e, acrescenta-se: maniqueísta), dos dois reinos. De acordo com o esquema trinitário, para o abade, o primeiro estado ou reino foi o do Pai; o segundo é o do Filho; e o terceiro será o do Espírito Santo. Por sua vez, Joaquim de Fiore acredita estar vivendo na passagem do Reino de Cristo para o do Espírito, que descortinava uma longa, nova e próspera primavera da humanidade.

A nosso ver, o que Voegelin constata na comparação entre os dois autores cristãos, nada mais é que o produto dos diferentes contextos históricos de produção

da obra desses autores, em que há a conseqüente recepção de distintos recortes do platonismo pelo pensamento patrístico e medieval. O método de interpretação da escritura e da história em Agostinho está fortemente vinculado aos exageros do platonismo alegórico da Escola de Alexandria do século IV, que opõe carne e espírito, literal e espiritual; e que serve perfeitamente para a justificação de um cristianismo que quer se afirmar no momento de decadência do império romano. Um cristianismo culpado diante de um mundo que se esfacela; um cristianismo que, em decorrência disso, acabava por negar radicalmente o mundo (BENJAMIN, 1990, p. 220).

Joaquim de Fiore, por sua vez, vivendo no período posterior ao primeiro milênio cristão, que assimila perfeitamente o neoplatonismo do Pseudo-Dionísio Areopagita (s. VI), recebido por via do grande intelectual do império carolíngio, Escoto Eriúgena (s. IX), seu tradutor do grego ao latim, não terá os mesmos problemas em relação ao mundo. De acordo com este neoplatonismo, complementado pela própria leitura das poucas páginas do *Timeu* de Platão na tradução latina de Calcídio, Joaquim, do mesmo modo que já fizera um pouco antes o também monge e papa Gregório Magno (pont. 590-604), não mais reconhece a brusca e radical oposição entre dois mundos, entre o espiritual e o físico, a hierarquia celeste e a terrestre, o sagrado e o profano; ou, nas categorias voegelianas, o transcendente e o imanente.

Da síntese destes diferentes modelos de platonismos, resultam dois tipos de cristianismo que, a longo prazo, marcarão a história do ocidente. Um cristianismo institucional e clerical baseado em Agostinho. Para este cristianismo, desencarnado do mundo, conservador e autoritário, em que a providência divina não mais atua na história e a salvação só é alcançada fora do mundo, cabe a seus integrantes a tarefa de esperar passivamente pela segunda vinda de Cristo e o fatídico Juízo Final. Este cristianismo, que será reforçado pelo agostinismo político medieval, pelo papa Inocêncio III, pela escolástica tomasiana do século XIII e pela contrarreforma católica do século XVI, será chamado por Voegelin de transcendente. Para o outro cristianismo, que tem entre seus representantes Joaquim de Fiore, os espirituais franciscanos do século XIII, o dominicano espanhol Bartolomeu de las Casas (1474-1566), o jesuíta luso-brasileiro Antônio Vieira (1608-1697), entre outros, a providência divina atua constante e continuamente no curso da história, e a salvação não é alcançada sem a conseqüente transformação efetiva deste mundo pela construção de um reino de paz, de justiça e de caridade.

Atualmente, a filósofa Marilena Chauí (2000, p. 58) situa com acerto estes dois modelos de cristianismo entre as quatro constituintes do mito fundador da sociedade

brasileira. Segundo ela, a constituinte recebida da matriz agostiniana traz uma ideia de história teológico-providencial já acabada, que vai ser assimilada perfeitamente pelas elites conservadores dominantes. Por outro lado, a concepção de história profético-apocalíptica de Joaquim de Fiore, ao propor a salvação em uma vida terrena, irá subsidiar a resistência política e a luta por justiça social dos movimentos populares.

De qualquer modo, o que surpreende na leitura de Voegelin (1982, p. 85) não é tanto haver entendido que a filosofia da história de Agostinho e Joaquim são radicalmente antagônicas. O surpreendente é que ele sobrevaloriza a concepção transcendente de história, atribuída a Agostinho, como sendo a única, a verdadeira e a ortodoxa, em detrimento da vertente imanentista de Joaquim, considerada como um desvio do próprio cristianismo; e, por isso, seria uma visão de história herética e heterodoxa. Ao lado disso, Voegelin (1982, p. 95) agrega que, na raiz do pensamento joaquimita, está encravada a crise espiritual da modernidade, decorrente do chamado progressismo científico, do niilismo e do ateísmo, os quais desencadearam toda sorte de totalitarismos do século XX. É com base neste enfoque enviesado que alguns conservadores, tais como Glenn Hughes (2003), irão retomar a questão.

Entre as referências em que Voegelin (2012, p. 58) afirma o pressuposto de que há uma vinculação inerente entre o simbolismo baixo-medieval e a modernidade, sublinhamos a seguinte: “o simbolismo do *Apocalipse* perdura no simbolismo dos séculos XIX e XX, nos três estados da filosofia da história de Marx e Engels, no Terceiro *Reich* do nacional socialismo, na Terceira Roma fascista, depois da Antiga e da Cristã.”

A julgar pela bibliografia utilizada por Voegelin (1982, p. 89), no que toca mais precisamente à continuidade entre a filosofia da história joaquimita e a moderna, neste particular ele se vale principalmente do *Apêndice I – Moderna transfiguração do joaquimismo* do livro de Karl Löwith (1963). Posteriormente, outros estudiosos levarão adiante a longa posteridade espiritual do joaquimismo, baseada no esquema triádico dos estados. É o caso de Henri de Lubac em seus célebres dois volumes de *La postérité spirituelle de Joachim de Flore (Tomo I – de Joachim à Schelling; Tomo II – de Saint Simon à nous jours)* (1979; 1981), seguido de perto por Henry Mottu (1980; 1983), entre outros. Uma das críticas dirigidas contra esta tendência dominante na historiografia joaquimita de corte modernista de início do século XX, que pode ser estendida ao próprio Voegelin, é a de Bernard McGinn (1986, p. 233). O estudioso norte-americano rejeita a utilização deste padrão triádico da história

(*triadic pattern of history*), que é ampliado e aplicado indefinidamente a uma série de autores e textos, acabando por desfigurar e tornar insignificante a própria teoria da história de Joaquim de Fiore.

Além disso, acrescentamos que a aplicação deste padrão tripartido traz consigo o esvaziamento da unidade substancial da Trindade. Em consequência, também não reconhece o movimento inerente às próprias pessoas trinitárias, indo ao encontro da velha acusação de heresia triteísta, dirigida outrora ao pensamento do abade. Em outros termos, afirmamos que, tal como é defendido por Voegelin, o triteísmo trinitário, aos poucos, é transformado forçosamente em triteísmo histórico. Por fim, destacamos que, em última análise, os próprios termos “herético”, “heresia” e “ortodoxia” não resistem a uma análise crítica, pois que são categorias construídas no seio do magistério da Igreja e, como tais, são arbitrárias e dogmáticas.

3 Fim do cristianismo e Evangelho eterno

A hipótese a respeito de que Joaquim de Fiore defende o fim do Reino de Cristo, que acompanha praticamente toda a obra de Voegelin (2004, p. 57), é bastante fiel a uma certa literatura que trata a obra do abade. Em um primeiro momento, ele identifica o suporte das doutrinas que, de algum modo, vão de encontro ao cristianismo, na teoria dos três reinos de Joaquim de Fiore. Entende que, diferentemente de Agostinho, para o qual o Reino de Cristo seria o último na luta contra o Reino do mal, contra o paganismo e a cidade dos homens, a história da salvação passa a ser dividida por Joaquim em três reinos, e não mais se descola da *historia calamitates*, profana, pagã e secular. A propósito, Voegelin observa que o apóstolo Paulo também utilizava a mesma divisão por três reinos – a saber: reino da lei natural, da lei mosaica e do cristianismo – no entanto, o terceiro reino não seria atribuído ao Espírito Santo, mas ainda concebido como Reino de Cristo.

Em um segundo passo, Voegelin (2004, p. 105; 2012, p. 154) justifica a proposta joaquimita de fim do cristianismo com base na mobilização de outro conceito polêmico da obra do abade: o Evangelho eterno. Em decorrência da lógica que, para cada um dos reinos, está associada uma escritura, decorre daí que o testamento do Pai fora escrito de forma literal no Antigo Testamento; o testamento do Filho, de forma literal e simbólica no Novo Testamento; e, conseqüentemente, haveria um terceiro testamento, um Evangelho eterno, uma escritura espiritual para o Reino do Espírito.

Não vamos nos deter na análise da vasta literatura que trata o tema do Evangelho eterno em Joaquim de Fiore e sua longa e dispersa recepção posterior (REEVES; GOULD, 2000). Basta ter em vista que, na Idade Média, consta, por primeira vez, nas atas do *Protocolo de Anagni de 1255*, em que são analisados diferentes temas polêmicos de Joaquim, por ocasião do julgamento do jovem franciscano Geraldo de Borgo que, em 1254, publicara um pequeno texto intitulado *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, desaparecido depois da condenação de 1255, em que ele identificava a própria obra do abade de Fiore com o Evangelho eterno. Depois disso, o tema voltará a aparecer de forma confusa e imprecisa, pois, às vezes se refere ao título de uma obra de Joaquim, o que não é verídico; outras se remete ao mito criado ao longo de sua recepção na cultura ocidental.

Restringimos nossa análise aos três lugares em que o tema aparece na obra do abade, pois é a um deles que Voegelin se reporta.

O tema aparece em uma passagem do *Psalterium decem chordarum* (JOAQUIM DE FIORE, 1964b, f. 259d-260a) de Joaquim de Fiore em que, depois de assegurar que estaria vivendo no início do quinto tempo (*de tempore quinto in cuius initius sumus*), ele acrescenta: neste mesmo tempo, deveríamos esperar a vinda do Espírito, enviado para completar a obra do Filho e operar de modo mais perfeito. Ao que conclui: devemos aprender a honrá-lo de acordo com o seu Evangelho, do qual fala o *Apocalipse*: «eu vi um anjo de Deus que voava no meio do céu e a ele foi dado o Evangelho Eterno» (Ap 14,6). O outro lugar mencionado, segundo algumas fontes (pois não aparece explicitamente a expressão Evangelho eterno), é o segundo livro da *Concordia* (JOAQUIM DE FIORE, 1964a, f.7b), em que o abade diz compreender simbolicamente por terra, o Antigo Testamento; por água, o Novo; e por fogo, o Evangelho eterno. Neste caso, o Evangelho eterno está identificado com a própria compreensão espiritual dos dois testamentos, resultante da aplicação do método por concórdia. O terceiro lugar, que é o mencionado expressamente por Voegelin, figura no primeiro capítulo da obra incompleta de Joaquim, o *Tractatus super quatuor Evangelia*. Depois de falar da segunda vinda de Elias, da nova ordem monástica (*ordo monachorum*) e da Igreja Espiritual (*Ecclesia spiritualis*), Joaquim identifica o Evangelho do reino ao Evangelho eterno; e, na sequência, distingue os dois evangelhos ao precisar que Cristo se referiu ao Evangelho do reino e João, (o suposto autor do *Apocalipse*) ao Evangelho eterno, devido a que os sacramentos, antes transitórios e temporais, passariam a ter um significado eterno.

Destas três passagens resultam diferentes interpretações do que seja o

Evangelho eterno em Joaquim de Fiore. Em suma, o Evangelho eterno pode indicar uma nova escritura, no sentido de um novo evangelho não escrito, um Terceiro Testamento, um testamento para o terceiro estado espiritual. O Evangelho eterno também pode ser identificado com a compreensão espiritual (*spiritualis intellectus*) da escritura, decorrente da aplicação do método por concórdia em que dois significantes (Antigo e Novo testamentos) resultam em um único significado espiritual, ou seja: um Evangelho eterno. E, por último, o Evangelho eterno pode significar o cumprimento histórico do terceiro reino, o Reino do Espírito, levado a cabo por uma nova ordem monástica no terceiro estado do mundo.

As duas últimas interpretações são as seguidas por Voegelin. A prova mais evidente disso resulta da confrontação de algumas páginas de *A nova ciência da política* (1982, p. 87ss) e de *História das ideias políticas II* (2012, p. 149) com a seguinte passagem do *Tractatus super quatuor Evangelia* de Joaquim de Fiore (I,6, 1930; 1999, p. 71), que diz a respeito do Espírito:

... atuará (na nova ordem monástica) para que seja pregado o Evangelho do reino em todo o mundo (Mt 24; Mc 14,9), aquele Evangelho do qual fala João no *Apocalipse* (14,6), que afirma «Eu vi o anjo de Deus voando no meio do céu e a ele foi dado o Evangelho eterno». Mas por que o Senhor diz Evangelho do reino e João diz Evangelho eterno, senão que o mandato que recebemos de Cristo e dos Apóstolos, por meio da fé nos sacramentos, que são transitórios e temporais, adquire o significado de eterno?

A nosso ver, Voegelin lê corretamente está passagem ao indicar que Joaquim, em um primeiro momento, identifica o Evangelho eterno ao Evangelho do reino do Espírito, destacando o que é *próprio* ao Filho e ao Espírito em sua manifestação terrena. Decorre daí a distinção: Cristo diz Evangelho do reino ao se referir ao seu mandato, seu reino, seu evangelho, seus sacramentos e sua Igreja clerical; e João, de outro modo, ao dizer Evangelho eterno se remete ao terceiro estado, não mais parcial, nem aos cuidados do clero secular, mas de uma renovada Igreja espiritual, guiada por uma nova ordem monástica. Deste modo, o Evangelho do reino do segundo estado tem o significado de Evangelho de Cristo; e o Evangelho do reino do terceiro estado se reveste de um novo significado – o significado de eterno – próprio ao Espírito Santo.

No entanto, a leitura voegelianiana esquece que “reino” (*regnum*), de acordo com a teoria da Trindade, também se aplica à designação do que é *comum* aos três

estados do mundo. Assim, a sua interpretação não leva em conta que, no plano da história, Joaquim tem em vista uma dupla processão em que, na primeira, o Espírito procede do Filho; e, na segunda, Ele atua sozinho, ao proceder de si mesmo. Quando procede do Filho, o Evangelho do Reino, de algum modo estaria se consumando ao final do estado filial, que é parcial, figurado e de uma graça menor. Porém, de outro modo, o Evangelho eterno, que procede do Espírito, assume o protagonismo do Reino espiritual do terceiro estado.

A confusão provocada pela interpretação assumida por Voegelin é dupla: primeiro, apenas leva em conta os momentos próprios ao Filho e ao Espírito, sem considerar que, nesta etapa, eles também atuam de forma simultânea, e obedecem a dinâmica interna aos três estados; em segundo que, ao desconsiderar esta simultaneidade resultante do entrecruzamento dos dois estados, acaba eliminando o aspecto que é comum às duas figuras trinitárias, o aspecto da *homoousia*, da substância comum, tal qual a unidade intratrinitária, que vincula indissociavelmente as pessoas (no caso, o Filho e o Espírito). O termo “reino”, deste modo, indica tanto o que é *comum* (*ousia, substantia*) ao Filho e ao Espírito; como, e em igual medida, o que é *próprio* (*idios, proprie*) a cada um deles.

Ao tomar uma perspectiva unilateral, Voegelin acaba não reconhecendo a unidade substancial nos diferentes momentos de atuação das pessoas na história, o que o leva a destacar apenas a dissociação entre os estados; ou mesmo, o que é mais grave, sua franca oposição, aspecto impensável do ponto de vista da teoria trinitária do abade, expressa pela fórmula: *tres sunt unum et unum tres*. Ao negar a pluralidade contida no *unum sunt*, isto é, na unidade substancial, é fácil admitir, em termos da teoria da história, que, de algum modo, o estado espiritual se dissocia, opõe ou nega o estado filial. Não há dúvida de que este pressuposto hermenêutico é o mesmo que resultou na atribuição da heresia trinitária ao abade pelo *IV Concilio Lateranense* de 1215, reeditada pelo *Protocolo de Anagni* em 1255. Também não é fortuito que a acusação de heresia, imposta *post mortem* à obra Joaquim de Fiore, recaia sobre a afirmação da unidade divina: o suposto erro consiste em admitir uma unidade por coletividade. O triteísmo, assim transposto para o plano da história (daí utilizarmos a expressão triteísmo histórico) ao longo da recepção das ideias joaquimitas, decorre justamente do esvaziamento da unidade substancial da Trindade. No entanto, é impensável que, para um monge, a unidade por coletividade, a exemplo da comunidade monástica, não seja anterior e superior aos indivíduos. Diferente disso é a unidade abstrata professada pela escolástica do século XIII, a

qual, a exemplo *societas* tomasiana, resulta da soma de indivíduos justapostos. E assim, ao acentuar apenas o caráter idiossincrático das três pessoas, Voegelin, como tantos outros, acaba impedido de reconhecer a abrangência da substancial unidade e sua conseqüente presença em cada uma e em todas as figuras trinitárias, conforme quer o abade de Fiore.

As poucas fontes utilizadas por Voegelin são suficientes para confirmar este pressuposto hermenêutico forjado, em primeira mão, pelo magistério da Igreja, reforçado paradoxalmente pela exegese franciscana e escolástica, e retomado em nossos dias pela historiografia modernista (protestante, marxista, católico progressista) e mesmo conservadora que, de diversos modos, acentua igualmente a imagem de um abade herético, heterodoxo e revolucionário.

Concluimos que, de um lado, Joaquim de Fiore, em troca da tradição agostiniana, que tem como paradigma a *doctrina christiana*, emprega a Trindade como modelo de sua filosofia da história; e de outro, que isso não implica automaticamente em uma oposição ou negação tácita do estado do Filho ou do cristianismo. É certo que ele prevê um novo estado espiritual em sucessão ao estado filial, que foi protagonizado por Jesus e sua Igreja, e desta perspectiva o cristianismo seria consumado e daria lugar a uma etapa mais elevada, conduzida pelo Espírito. Não obstante, isso não pode ser tomado no sentido de uma *oposição exclusiva* entre duas etapas de uma mesma dinâmica em que a Trindade se manifesta na história mediante todas e de cada uma de suas figuras. O que o abade faz é tirar todas as conseqüências da manifestação da ideia de Trindade na história.

Em qualquer caso, devemos sublinhar a atuação conjunta das três pessoas, sendo que, em cada estado, uma delas em especial assume o protagonismo e imprime suas propriedades individuais de maneira mais visível. Em relação à atuação de cada uma das pessoas em particular, em determinado momento da história, prognosticado por Joaquim para o final do século XIII, o Filho (Jesus ou Cristo), como segunda pessoa da Trindade, cederá seu lugar ao Espírito.

Seria isso o fim do cristianismo?

Se tomarmos “fim” no sentido de *consummatio*, de plenitude, de cumprimento e de realização histórica do estado filial, poderemos dizer com certeza que sim. No entanto, se tomarmos “fim” com o significado de exclusão ou de extinção do Evangelho de Cristo, teremos de dizer que não. Assim como Joaquim não descarta a letra do Antigo Testamento em sua hermenêutica por concórdia, tampouco descartaria a do Novo Testamento, o testamento do segundo estado. E, por fim, não

podemos projetar de maneira anacrônica para o pensamento medieval, o que ainda hoje choca a muitos: o fim do cristianismo como religião. Difícil seria admitir isso a partir da correta leitura da obra do abade. Mais difícil ainda seria justificar a tese de que, em pleno século XII, um monge e abade, integrante da ordem monástica cristã mais influente e poderosa naqueles dias, e que além disso escreve com a licença de três papas, estivesse pregando o fim do cristianismo. E mais: estaria defendendo o fim do cristianismo que, como quer Voegelin, desaguaria inevitavelmente nas águas turvas do niilismo, do ateísmo, do materialismo e das mais variadas formas de secularização contemporâneas.

Com isso, passamos ao último ponto que indaga a respeito do simbolismo gnóstico aplicado à política moderna e contemporânea.

4 O simbolismo gnóstico

Em *As religiões políticas*, Voegelin (2004, p. 57) afirma: “O apocalipse do reino cristão e o simbolismo da baixa Idade Média irão constituir a base histórica da dinâmica apocalíptica nas religiões políticas modernas”. Mais tarde, em *A nova ciência da política* (1982, p. 87), ele retoma de maneira conclusiva: “em sua escatologia trinitária, Joaquim criou o conjunto de símbolos que preside, até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna”.

Nos dois casos, temos uma estreita conexão entre a moderna política e o simbolismo escatológico-apocalíptico de final da Idade Média. Em qualquer caso, esta simbólica estaria identificada com Joaquim de Fiore e o gnosticismo político.

Perguntamos. Que símbolos constituem a apocalíptica trinitária de Joaquim de Fiore que, para Voegelin, deram origem ao chamado gnosticismo político?

Quatro são os principais símbolos gnósticos atribuídos a Joaquim de Fiore.

O primeiro deles é o simbolismo dos três estados. Como já vimos, Joaquim divide a história da humanidade em três estados (*status*) conforme a imagem da Trindade, em que, cada um deles, reproduz as características de uma das pessoas em especial.

Na modernidade, para Voegelin (1982, p. 90ss; 2012, p. 150), a estrutura de base da dinâmica apocalíptica baixo-medieval estaria reproduzida no simbolismo dos três estados que se repete em diferentes sistemas filosófico-políticos. Ele destaca especialmente a sequência dos três estados no positivismo de Augusto Comte, com os estados teológico, metafísico e científico; no movimento da dialética hegeliana em

seus três passos: a tese, a antítese e a síntese; na dialética materialista do marxismo com os estágios do comunismo primitivo, da sociedade de classes e da sociedade sem classes; e ainda, a própria divisão da história em Antiga, Medieval e Moderna, entre outros casos semelhantes.

O segundo símbolo é o do Novo guia (*novus dux*). A figura do Novo guia resulta do pressuposto joaquimita de que a mesma *imago* trinitária se repete no interior de cada estado, reproduzindo assim o modelo de base em três tipos históricos proeminentes. Do mesmo modo que o período de frutificação do estado paterno foi protagonizado por três patriarcas do Antigo Testamento em especial, a saber, Abraão, Isaac e Jacó com seus doze filhos; o mesmo momento do estado filial também estava sendo conduzido por outros três, a saber: Zacarias, João Batista e Jesus com seus doze apóstolos; e em um igual momento do estado espiritual, teríamos outros três similares. No primeiro estado, Jacó é o personagem em destaque, que, segundo a concórdia joaquimita, é o mesmo que Jesus no segundo estado, um sinal dessa concórdia é que o primeiro tem doze filhos e o segundo doze apóstolos; no terceiro, um Novo guia conduziria o estado espiritual. Com base na divisão simétrica dos três estados, Joaquim estima que o Novo guia espiritual deveria surgir na quadragésima segunda geração do terceiro estado, por volta do ano 1260, em que começaria a frutificar o estado espiritual. O cálculo das quarenta e duas gerações inicia-se no ano um da era cristã e estabelece para cada geração um padrão de trinta anos, assim: $42 \cdot 30 = 1260$.

No decorrer do século XIII, a profecia joaquimita dos três grandes homens – ou em sua versão reduzida na mais conhecida profecia dos dois homens (*duo viri*) – que protagonizariam o terceiro estado do mundo, será retomada pelos franciscanos. Geraldo de Borgo que, como vimos, foi condenado em 1255, com base numa passagem da *Concordia* de Joaquim de Fiore (1964a, f. 60b), assim enuncia a profecia joaquimita em parte assimilada pelos franciscanos: no início do terceiro estado, aparecerão outros três grandes homens: “um homem vestido de linho” (Dn 12,7), “um anjo com a foice afiada” (Ap 14,14), e outro anjo trazendo o “selo do Deus vivo” (Ap 7, 2). (VERARDI, 1992, p. 61). Na mesma sequência, ele vincula o nome dos três grandes personagens que surgiriam no decorrer do terceiro estado joaquimita, a saber: o homem vestido de linho, que revelou os mistérios do profeta Jeremias, era o próprio Joaquim de Fiore; o anjo com a foice afiada se cumpriu com Domingos de Gusmão (1170-1221), o fundador da recém-criada ordem dominicana; e o anjo que traz o selo de Deus vivo se realizou com Francisco de Assis (1182-

1226), o fundador de sua ordem.

Na contemporaneidade, para Voegelin (2002, p. 57-58), “a crença na vinda daquele que há de inaugurar o novo reino, o «quinhentos, cinco e dez» de Dante (DUX), está presente nas figuras e nos mitos dos *Führer* de nosso tempo...” Esta passagem de Dante Alighieri foi por muitos associada ao Novo guia da profecia joaquimita. Não obstante, temos de fazer uma pequena ressalva, pois, apesar de que a literatura crítica admita a influência da obra do abade em Dante, e que o anagrama citado possa ser transcrito deste modo, não é tão claro que ele esteja associado ao Novo guia joaquimita. Em *La divina commedia* de Dante (Purgatório 33,43), lemos outra sequência numérica: «un cinquecento diece e cinque», isto é, um quinhentos dez e cinco, que seria assim criptografado pelos números romanos DXV, convertido por alguns no anagrama latino DVX, que, este sim, seria associado pela historiografia a diferentes líderes religiosos e políticos.

O símbolo do Precursor, Profeta gnóstico ou Pensador político decorre do anterior. São aquelas duas figuras da tríade que antecedem, anunciam ou pensam uma época, preparam o caminho e prognosticam o aparecimento do Novo guia. Voegelin (2012, p. 151) percebe, com razão, que o próprio Joaquim de Fiore não só estava preocupado em compreender a estrutura de sua época como tal, senão que também foi cauteloso ao definir o seu próprio lugar de intérprete no final do Segundo reino, legitimando assim a sua função de pensador e profeta, amparado na hermenêutica da concórdia entre os dois testamentos. Também é importante acrescentar que, além disso, Joaquim de Fiore (1964a, f.124a; 1964c, ff. 81a, 139c, 207c, 210a) tinha clara consciência de que ocupava um lugar de intérprete privilegiado em comparação com Agostinho (1963, CD,XXII,30,5-6) e os próprios textos neotestamentários, pois, diferentemente dos que viveram no período inicial (*initiatus* ou *germinatus*) do segundo estado do mundo, ele estava vivendo seu final (*consummatus*). E, por isso mesmo, os tempos futuros já não estavam mais reservados ao Pai, como assinalava os *Atos dos Apóstolos* (At 1,7), e que o bispo de Hipona confessava não poder conhecer, pois o estado paterno se havia concluído, e tais eventos passaram de profetizados a históricos.

Por fim, temos o símbolo da irmandade dos espíritos livres ou da comunidade espiritual da nova ordem. Voegelin compõe este símbolo com base na ideia de terceiro estado joaquimita, em que haveria uma transformação numa classe especial de indivíduos humanos, os quais integrariam a comunidade dos “homens espirituais” (*virii spiritualli*). A leitura dominante deste *locus* da obra joaquimita, sobretudo aquela

feita no século XIII pelo magistério da igreja, e que resulta das diferentes tentativas de censura ou condenação, se deriva em grande parte da ameaça contida no suposto de que não mais seria necessária a Igreja de Cristo, o clero e os sacramentos. A conclusão problemática – que possivelmente não resulta textualmente da obra de Joaquim de Fiore – é que a Igreja de Cristo deixaria de existir no decorrer do terceiro estado. Esta ideia, segundo Voegelin (1982, p. 88), pode ser encontrada nas seitas medievais e renascentistas, assim como nas igrejas puritanas e, “em sua forma secularizada, tornou-se um componente formidável no credo democrático contemporâneo; e constitui o núcleo dinâmico do misticismo marxiano acerca do reino da liberdade e do gradual desaparecimento do estado.”

Atualmente, os círculos conservadores aplicam o símbolo da comunidade dos espíritos livres de Voegelin a todos aqueles que questionam a ordem naturalizada da identidade pessoal (questões de gênero), da família patriarcal, da sociedade civil e do Estado, ou que projetam utopias escatológicas reguladoras, tais como a sociedade sem classes do comunismo, o estado científico do positivismo e mesmo os ideais mais tradicionais de justiça social, paz e caridade do próprio cristianismo.

Referências

AGOSTINHO. *Obras de Agustín. De civitate Dei*. Edição bilíngue com tradução de Jose Moran. Madrid: BAC, 1963.

_____. *Obras de Agustín. De doctrina christiana*. Edição bilíngue. Madrid: BAC, 1979.
JOAQUIM DE FIORE. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Venedig, 1519, reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964a.

_____. *Psalterium decem chordarum*. Venedig, 1527, reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964b.

_____. *Expositio in Apocalypsim (com Liber introductorius in Apocalipsis)*. Venedig:1527; reedição fac-símile Frankfurt: Minerva, 1964c.

_____. *Tractatus super quatuor Evangelia*. Edição de E. Buonaiuti. Roma: Istituto Storico Italiano, 1930.

_____. *Trattati sui quattro Vangeli*. Tradução L. Pellegrini e revisão G. L. Potestà. Roma: Viella, 1999.

BENJAMIN, W. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus, 1990.

BUONAIUTI, E. *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*. Roma: Meridionale Editrici, 1931.

CHAUÍ, M. Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

DE LUBAC, H. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Tomo I – de Joachim à Schelling*. Paris: Lethielleux, 1979.

_____. *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. Tomo II – de Saint Simon à nous jours*. Paris: Lethielleux, 1981.

GRUNDMANN, H. *Studi su Gioacchino da Fiore*. Trad. Italiana de Sergio Sorrentino. Genova: Marietti, 1989.

HUGHES, G. *Transcendence and History. The Search for ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*. Missouri: University of Missouri, 2003.

LÖWITH, K. *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar, 1963.

MCGINN, B. *Joachim of Fiore's tertius status: some theological appraisal*. In: Atti II Congresso Internazionale di Studi Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioacchimiti, 1986.

MOTTU, H. *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*. Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1997.

_____. *Joachim de Fiore et Hegel*. In: Atti I Congresso Internazionale di Studi Gioacchimiti. San Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioacchimiti, 1980, p. 153-175.

REEVES, M.; GOULD, W. *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*. Roma: Viella, 2000.

ROSSATTO, N. D. *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

VERARDI, L. *Gioacchino da Fiore – Il Protocollo di Anagni*. Tradução e reedição do texto latino de H. Denifle: *Protocol der Commission zu Anagni – Anno 1255*. Cosenza: Orizzonti Meridionali, 1992.

VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Tradução de José Viegas Filho. Brasília:

UnB, 1982.

____. História das ideias políticas II. Idade Média até Tomás de Aquino. Tradução Mendo Castro Henriques. São Paulo: É realizações, 2012.

____. As religiões políticas. Tradução Teresa Marques da Silva. Lisboa: Vega, 2002.