



Theo Magalhães Villaça

Unidos por Aversões em Comum:

Um Debate entre Hannah Arendt e Eric Voegelin

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Pedro Duarte de Andrade

Rio de Janeiro
Abril de 2022

Theo Magalhães Villaça

**Unidos por Aversões em Comum:
Um Debate entre Hannah Arendt e Eric Voegelin**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Dr. Pedro Duarte de Andrade
Orientador
Departamento de Filosofia — PUC-Rio

Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto
Departamento de Filosofia — PUC-Rio

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto
Departamento de Filosofia — UNIRIO

Rio de Janeiro, 11 de abril de 2022

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Theo Magalhães Villaça

Graduou-se em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela PUC-Rio em 2019.

Ficha Catalográfica

Villaça, Theo Magalhães

Unidos por aversões em comum : um debate entre Hannah Arendt e Eric Voegelin / Theo Magalhães Villaça ; orientador: Pedro Duarte de Andrade. – 2022.

118 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Totalitarismo. 3. Gnosticismo. 4. Teoria política. 5. Modernidade. 6. Secularização. I. Andrade, Pedro Duarte de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Pedro Duarte de Andrade, cujo curso sobre o pensamento de Hannah Arendt ministrado em 2019 despertou meu profundo interesse na obra da autora e pelos dois anos de orientação nada fáceis durante uma pandemia global.

Agradeço aos membros de minha banca avaliadora, Edgar de Brito Lyra Netto e Rodrigo Ribeiro Alves Netto. Ambos contribuíram com comentários desde a minha qualificação para que o presente trabalho se aprimorasse.

Agradeço aos colegas e amigos do grupo de pesquisa “Pensar sem Corrimão” da PUC-Rio, sobre o pensamento de Hannah Arendt. Camila Crispim, Luis Rodrigues, Marcelo Capello, Matheus Baliú, Mauro Braga e Raphael Castro. Sem nossos debates e reuniões essa dissertação não seria possível.

Agradeço ao meu amigo de longa data e mestrando em Filosofia pela UFF, Raphael K.K. Torres, pelas constantes trocas e pela leitura minuciosa do meu texto.

Agradeço à minha família, em especial meus pais e meus avós, meus amigos e minha namorada pelo apoio moral durante um mestrado feito inteiramente dentro de um contexto de pandemia global.

Agradeço à Capes e à PUC-Rio pela concessão da bolsa de estudos para o desenvolvimento da presente dissertação. Sem tal apoio, esta pesquisa não existiria.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Villaça, Theo Magalhães; Andrade, Pedro Duarte de (Orientador). **Unidos por Aversões em Comum: Um Debate entre Hannah Arendt e Eric Voegelin.** Rio de Janeiro, 2022. 118 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação pretende explorar o debate entre os pensadores germano-americanos Hannah Arendt e Eric Voegelin sobre os fenômenos dos regimes totalitários, em especial o Nacional-Socialismo cuja ascensão ao poder foi presenciada por ambos. A correspondência entre os autores revela a discrepância de análises, que julgamos ser benéfica para a compreensão dos eventos. Arendt observava no totalitarismo uma “originalidade terrível” ao passo que Voegelin ressalta que o fenômeno era apenas o clímax de uma crise espiritual que assola a modernidade. Para levar à cabo a análise, foi estudada a teoria de cada um dos autores sobre o totalitarismo, de modo a aprofundar o entendimento sobre as questões levantadas.

Palavras-chave

Totalitarismo; gnosticismo; teoria política; Hannah Arendt; Eric Voegelin; modernidade; secularização

Abstract

Villaça, Theo Magalhães; Andrade, Pedro Duarte de (Advisor). **United by Common Aversions: A Debate between Hannah Arendt and Eric Voegelin.** Rio de Janeiro, 2022. 118 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present dissertation intends to explore the debate between the German-Hannah Arendt and Eric Voegelin thinkers about the phenomena of totalitarian regimes, especially National Socialism, whose rise to power was witnessed by both. Correspondence between the authors reveals the discrepancy of teams, which we judged. Arendt observed a “terrible originality” in totalitarianism, while Voegelin emphasizes that the phenomenon was just the climax of a spiritual crisis that plagues modernity. To carry out the analysis, it was studied on the theory of each of the authors the way to deepen totalitarianism, the understanding as raised.

Key-words

Totalitarianism; gnosticism; political theory; Hannah Arendt; Eric Voegelin; modernity; secularization.

Sumário

1. Introdução	8
2. O Debate	16
2.1. Contexto Histórico	16
2.2. A Correspondência	22
3. Totalitarismo em Hannah Arendt	29
3.1. Elementos Cristalizantes	29
3.2. Massas	31
3.3. Exclusividade do Bolchevismo e do Nazismo	33
3.4. Originalidade Terrível	36
3.5. O Caráter Total	38
3.6. O Terror	44
3.7. As Leis do Movimento	45
3.8. Ideologia	50
4. A Crítica de Voegelin	56
5. A Gnose Totalitária segundo Eric Voegelin	63
5.1. Religiões Políticas	63
5.2. Gnosticismo Histórico	70
5.3. Gnosticismo Político Moderno	73
5.3.1. O Terceiro Reino	76
5.3.2. O Líder	79
5.3.3. O Profeta Gnóstico	81
5.3.4. A Fraternidade	82
5.3.5. Fontes Cristãs	83
5.3.5.1. A Imanentização do Eschaton	84
5.2.5.2. A Ideia de Perfeição	90
5.4. Críticas ao conceito de Gnosticismo	92
6. Resposta de Arendt	95
6.1. Resposta a Voegelin	95
6.2. Secularização	101
6.3. História em Arendt	105
6.4. Mal-Entendidos	111
7. Conclusão	114
8. Referências Bibliográficas	116

1 Introdução

O século XX foi de tal maneira marcado por catástrofes que Eric Hobsbawm chamou o período entre 1914 e 1991 de “Era dos Extremos”. Dentre guerras e revoluções, a emergência dos chamados regimes totalitários chocou o mundo pelas atrocidades cometidas. Os horrores do totalitarismo no século XX exigiram que pensadores da época refletissem sobre o que acontecera. Não demorou para que inúmeras explicações emergissem, visando compreender terrores até então inimagináveis. Uma parcela significativa de autores se voltou para os regimes nazista e bolchevista e buscou inquirir sobre suas origens. O que, afinal de contas, levou àquele estado de coisas?

Dentre os autores que se propuseram a ponderar sobre os horrores do totalitarismo estão Hannah Arendt e Eric Voegelin, que não puderam ficar indiferentes ao que ocorria ao redor. Arendt na Alemanha e Voegelin na Áustria presenciaram a ascensão do regime nazista ao poder e tiveram que fugir para salvar suas vidas. Essa situação extrema fez com que ambos se preocupassem em suas obras com o fenômeno totalitário.

Arendt e Voegelin compartilham muitas semelhanças em suas trajetórias. Ao escaparem do regime nazista, terminaram por se estabelecer nos Estados Unidos, onde publicaram obras que fizeram sua reputação, escritas em inglês e não no alemão. Não obstante suas similares vivências, suas perspectivas sobre o que se deu na Europa foram distintas. Essa divergência fica nítida ao se analisar a breve correspondência entre ambos os autores e a formalização desse debate com uma resenha de Voegelin e uma resposta de Arendt na revista “*The Review of Politics*”.

A principal distinção entre as análises dos autores e o que norteia todas as críticas que um tenha do outro é a originalidade ou não do fenômeno do totalitarismo. Ao buscar compreender o que aconteceu na Europa, Arendt concluiu que se tratava de um acontecimento inaudito, uma “originalidade terrível”, nas palavras da autora, que nenhuma ferramenta à disposição estaria capacitada para compreender. Voegelin, por outro lado, enquadra o totalitarismo dentro de uma crise ampla que permeia toda a modernidade e que, se não temos as ferramentas capazes de lidar com esses eventos, é porque nós as esquecemos.

Apesar de suas intransponíveis diferenças, há de se constatar um respeito entre ambos os autores. Voegelin por ler atentamente e se dar ao trabalho de analisar o livro de Arendt, e Arendt por responder a Voegelin. Se houve uma correspondência, mesmo que breve, quer dizer que ambos reconheceram a importância das análises do outro. Além disso, suas respectivas obras mostram que ambos leram as obras de seu par. Em “Origens do Totalitarismo”, o estudo sobre ideias raciológicas de Voegelin é citado na parte sobre Imperialismo (ARENDT, 2012). Em “Hitler e os Alemães”, aparece referência ao trabalho de Arendt em “Eichmann em Jerusalém” (VOEGELIN, 1999).

Os próprios autores reconheceram a relevância das ideias um do outro, seja para um elogio ou uma crítica. Confrontar suas ideias é algo, então, que eles mesmos se deram ao trabalho de fazer. Ademais, ao opor suas diferenças, acreditamos que as teorias de cada um sobre o fenômeno do totalitarismo podem se tornar mais claras por contraste. São dois dos mais profundos e originais autores do século XX se debruçando sobre os mais terríveis eventos que eles presenciaram.

O presente trabalho pretende se aprofundar no breve debate entre Arendt e Voegelin a partir da distinção entre ambos sobre o totalitarismo. Com isso em mente, há de se deter nas teorias de ambos os autores no que diz respeito a esse fenômeno.

Para isso, em primeiro lugar, situaremos historicamente o debate entre os autores, já que foram os eventos históricos que impeliram ambos a indagar sobre a questão do totalitarismo. O contexto histórico revela que a trajetória de Arendt e Voegelin foi compartilhada por muitos outros intelectuais germânicos e, como eles, acabaram por absorver dois caldos culturais distintos, o alemão e o americano. Essa mistura aparece frequentemente ao longo de suas obras.

Em um segundo momento, no capítulo 2, analisaremos a correspondência entre Arendt e Voegelin que, mesmo breve, antecipa todos os tópicos tratados na resenha e na resposta publicadas na *“The Review of Politics”*. Arendt escreveu uma longa carta para Voegelin, mas que acabou não sendo enviada. Segundo a própria autora, alguns temas ali discutidos ainda não estavam suficientemente formulados. Essa omissão é relevante, pois Arendt havia tocado na questão da pluralidade humana, tema central em sua obra futura e que, como veremos, evitaria um mal entendido por parte de Voegelin. A autora acabou por enviar uma breve carta em que mantém sua firme posição de que o totalitarismo fora uma novidade.

No capítulo 3, nos deteremos sobre a formulação de Arendt sobre o totalitarismo. Para um panorama geral do fenômeno, dividimos a análise em quatro pontos: 1. Situações sociais e econômicas sem as quais não seria possível a emergência dos regimes totalitários, como o imperialismo, o antissemitismo e o surgimento das massas; 2. A "originalidade terrível" do totalitarismo, tanto a exclusividade do nazismo e do bolchevismo, bem como sua distinção para formas clássicas de governo,

especialmente a tirania; 3. As características da forma totalitária que a fazem uma novidade e as distinguem, especificamente o caráter total, o domínio global e a aplicação do terror. No que se refere ao caráter total, além da teoria de Arendt, serão usadas formulações de outros autores para uma maior clareza do assunto; 4. As ideologias e as leis de movimento, traços teóricos por trás das ações do governo.

Para o capítulo 3, a principal referência é o livro “Origens do Totalitarismo”, onde Arendt se detém sobre essas questões e obra para a qual a resenha de Voegelin é direcionada. No entanto, deve ser ressaltado que a última parte do livro, “Ideologia e Terror”, essencial para a análise de Arendt, só foi publicado em 1953, o que significa que Voegelin não o havia lido antes de escrever sua resenha. Também foram consultados para esse capítulo alguns ensaios de Arendt do início da década de 50, compilados na coletânea “*Essays in Understanding*”, que complementam as formulações da autora sobre o totalitarismo.

Uma vez explicado o fenômeno do totalitarismo em Arendt, podemos nos deter na crítica que Voegelin faz na sua resenha, intitulada “*Origins of Totalitarianism*” e publicada na “*The Review of Politics*”. O capítulo 4 tratará das principais objeções de Voegelin a sua compatriota, todas desenvolvidas a partir da constatação de que o totalitarismo é o clímax de um processo amplo, no qual houve uma perda progressiva da dimensão transcendente, desde a Idade Média. A perda da dimensão transcendente constitui uma crise por si só, e o totalitarismo é seu auge, pois busca substituir a dimensão perdida com conteúdos da esfera imanente, ou seja, políticos, sociais ou econômicos. Tal formulação enquadra Voegelin como um teórico da secularização, isto é, alguém que vê que a recessão de aspectos religiosos na modernidade fez com que

aspectos propriamente políticos ou sociais fossem elevados à realidade última, lugar reservado a Deus durante a Idade Média.

Em sua crítica a Arendt, Voegelin então destaca sua própria análise sobre os fenômenos totalitários. O capítulo 5 se deterá nas considerações do filósofo sobre o totalitarismo. Em um primeiro momento, será considerada sua primeira formulação, de 1938, segundo a qual o nazismo e o comunismo seriam religiões políticas, ou seja, movimentos políticos que, na falta de uma dimensão religiosa, erigiram o próprio movimento ou elementos dele à condição de novos deuses.

Mas o próprio Voegelin, na época do debate com Arendt, já havia abandonado seu conceito de religião política e passou a definir a crise espiritual como gnosticismo, em referência as seitas do cristianismo primitivo. O filósofo não desenvolveu essa teoria a partir do nada e se apoiou em autores que pesquisaram antes o fenômeno. A principal fonte usada por Voegelin foi o livro de Hans Jonas e nos deteremos nele antes de analisar a extrapolação do conceito de gnosticismo empregado por Voegelin.

O restante do capítulo 5 se deterá nos símbolos que as correntes gnósticas desenvolveram desde a Idade Média, a partir de Voegelin. Serão explorados aglomerados simbólicos de modo a conseguir uma definição do gnosticismo moderno e, portanto, do totalitarismo. O primeiro agregado consiste em quatro símbolos primeiramente desenvolvidos pelo abade calabrês Joaquim de Fiore: O Terceiro Reino, o Líder, o Profeta Gnóstico e a Fraternidade de Pessoas Autônomas. Todas essas quatro figuras aparecem na especulação de autores como August Comte e Karl Marx e também nos regimes totalitários como o nazismo. Desses quatro símbolos, será dado maior destaque para o Terceiro Reino, pois remete ao segundo agregado que Voegelin descreve, e lida diretamente com o problema da história, central ao aparato teórico

totalitário, como será visto no capítulo 3 ao analisarmos ideologia e leis de movimento em Arendt.

O segundo agregado de símbolos são dois de origem no cristianismo. O primeiro é o “eschaton” ou a imanentização dele. Escatologia, resumidamente, é o fim dos tempos e também o começo de uma nova era, por isso a íntima conexão com o símbolo joaquimita do Terceiro Reino. Para esse símbolo será recorrido a dois outros autores, Jacob Taubes e Karl Löwith que lidam diretamente com a questão da escatologia e com a secularização de símbolos cristãos feita por autores como Hegel, Marx e Comte.

Segundo Voegelin, os regimes totalitários carregam esses símbolos que compartilham com outras formas gnósticas, como positivismo e liberalismo. Há, então, uma continuidade em conteúdo, pelo menos simbólico, que faz com que o totalitarismo não seja uma novidade, mas o auge de um processo iniciado anteriormente. Tal formulação vai em oposição ao que Arendt havia afirmado e no capítulo 6 vamos lidar com a resposta da autora.

Em um primeiro momento, analisaremos a resposta de Arendt publicada na “*The Review of Politics*”, onde ela não apenas justifica alguns pontos criticados por Voegelin como aproveita para desaprovar algumas formulações do filósofo. Arendt critica seu compatriota por não prestar atenção no que faz com que o totalitarismo seja uma originalidade, sua “aplicação prática” (ARENDT, 1994, p.309). A busca pelo controle total e domínio global por meio do terror e o desenvolvimento dos campos de concentração marcam uma ruptura na história e a autora considera como óbvia a diferença que distingue o totalitarismo do positivismo e do liberalismo, quanto mais de seitas antigas.

Para completar as críticas de Arendt, dois outros pontos para além da resposta da autora ajudarão a esclarecer sua posição. O primeiro é a crítica à ideia de secularização, indissociável da teoria de Voegelin sobre os regimes totalitários. O segundo é a visão da história em Arendt, em especial seu conceito de acidentalidade (*haphazardness*) que elimina qualquer causalidade necessária no processo histórico e permite a autora criticar teorias que pretendem deter conhecimento da história. Estão incluídas nisso as ideologias que forneceram arcabouço teórico para os regimes totalitários, filosofias da história do século XIX e também a própria ideia de secularização como proposta por Voegelin. Para essas duas questões de Arendt serão usados principalmente ensaios compilados no “*Essays in Understanding*” e “Entre o Passado e o Futuro”, que lidam diretamente com os temas da religião ou da história.

Após analisada a posição de Arendt, a última parte do capítulo 6 lidará com mal entendidos entre os autores. A princípio, a própria teoria de Voegelin sobre os regimes totalitários parece se enquadrar em uma filosofia da história como as que ele critica em Marx e Comte, mas ao invés de um progresso haveria um declínio. A posição de Arendt se faria então mais coerente. No entanto, Voegelin estava consciente desse problema e em sua obra abandonou qualquer tentativa de uma visão linear da história. Por outro lado, o filósofo acusa Arendt justamente de descrever o totalitarismo como uma fatalidade a partir de situações sociais que os indivíduos não teriam escolha e nada poderiam fazer. Ou seja, Voegelin critica Arendt não apenas por ver no totalitarismo algo que não poderia ser evitado, mas também por não considerar a diversidade dos seres humanos e suas possíveis respostas. Esse mal entendido seria resolvido se Arendt enviasse a carta mais longa escrita para Voegelin, na qual ela lida com a questão da

pluralidade humana, central em sua obra, mas ainda não plenamente desenvolvida na época do debate.

Esses mal entendidos apontam para uma surpreendente convergência entre os autores. Ambos desconsideram e criticam concepções de causalidade necessária na história, seja um progresso ou um declínio, característica de todas as ideologias, inclusive as que forneceram o aparato teórico dos regimes totalitários.

2 O Debate

2.1 Contexto Histórico

Antes de entrar detidamente no conteúdo das cartas que Hannah Arendt e Eric Voegelin trocaram, uma breve apresentação do contexto histórico do debate é frutífero. Afinal, as teorias de ambos os autores e seu debate não acontecem isoladamente. São, antes, respostas aos acontecimentos do século XX, especialmente a emergência dos regimes totalitários.

O totalitarismo, seja em sua versão alemã ou russa, marcou profundamente a vida de milhões de pessoas e fez com que muitos estudiosos se debruçassem sobre o tema a fim de compreender o que estava acontecendo. Diversas teorias foram publicadas antes, durante e depois da Segunda Guerra Mundial cujo fim terminou com a forma nazista de totalitarismo.

A emergência do nazismo impeliu Arendt e Voegelin a buscarem compreender o que acontecia na Alemanha. Em entrevista a Günter Gaus, a autora diz que a partir dos anos 30 era impossível ser indiferente à situação política (ARENDR, 1994). Com a ascensão do Nacional-Socialismo ao poder em 1933, Arendt se vê forçada a ir embora de seu país, em um primeiro momento para a França e, depois, aos Estados Unidos, já que a França começa a ser invadida pela Alemanha em 1940.

O motivo da fuga era simples. Arendt era de origem judia e, portanto, uma inimiga objetiva do regime de Hitler. Era previamente culpada por ser judia, mesmo sem haver cometido crime algum.

Os acontecimentos de 1933, como a queima do Reichstag¹, e a posterior descoberta da existência dos campos de concentração, que nada mais eram do que fábricas de cadáveres, fizeram com que Arendt se preocupasse de maneira sistemática com essas temáticas uma vez emigrada. O livro “Origens do Totalitarismo” é fruto dessa tentativa de compreensão dos eventos do século XX (Ibidem).

A história de Eric Voegelin carrega muitas semelhanças com a de Hannah Arendt. O filósofo também nasceu na Alemanha e, por causa da emergência do Nacional-Socialismo, teve que finalmente se estabelecer nos Estados Unidos. Assim como Arendt, Voegelin se tornou fluente em inglês e muitas das obras de ambos os autores foram escritas na língua inglesa em vez de sua língua materna, o alemão.

Diferentemente de sua compatriota, Voegelin não estava em solo alemão quando o Nazismo assumiu o poder em 1933. Desde 1910, o jovem Erich morava em Viena, de onde fugiu em 1938, após ter sido demitido no mesmo ano com a anexação da Áustria pela Alemanha (VOEGELIN, 2008).

Voegelin não era judeu, um inimigo objetivo do Nacional-Socialismo e sua fuga é explicada pela sua oposição intelectual ao regime instaurado. Em 1933, o filósofo publica duas obras que contrariam diretamente a ideologia racista do nazismo: “*Rasse und Staat*” (Raça e Estado) e “*Die Rasseidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*” (A História da Ideia de Raça). O trabalho de Voegelin sobre teorias racistas foi, inclusive, elogiado por Arendt em “Origens do Totalitarismo” como uma das mais importantes obras na área. Em 1936 é publicado “*Der Autoritäre Staat*” (O Estado Autoritário), uma crítica ao autoritarismo do governo austríaco na época que inclui uma

¹ O Reichstag era o parlamento alemão até o ano de 1945. Hoje, apenas o palácio onde uma das câmaras do atual parlamento alemão se reúne é chamado assim.

crítica ao conceito de “estado total”, que apresentaremos no capítulo 2 do presente trabalho. Por fim, em 1938, Voegelin lança “*Die Politischen Religionen*”, uma crítica direta ao regime de Hitler, definido como uma religião política, conceito que teve um amplo alcance na história das ideias políticas do século XX. Esse último livro marca a primeira tentativa de Voegelin de compreender o que se passava na Europa, antes mesmo da Segunda Guerra Mundial eclodir. Essas quatro obras foram suficientes para o filósofo ser demitido e ter que fugir para por fim se estabelecer nos Estados Unidos (Ibidem).

A vida de ambos os autores foi diretamente influenciada pelos acontecimentos do século XX. Arendt nasceu em 1906 e morreu em 1975; Voegelin nasceu em 1901 e morreu em 1985. Portanto, nasceram junto com o século XX e não conheceram outro. Além disso, ambos se encontraram no epicentro de eventos de proporções mundiais. Em um primeiro momento de suas vidas, acompanharam a emergência do nazismo na Alemanha e na Áustria, e, posteriormente, estavam nos Estados Unidos durante a Guerra Fria. Esse movimento não foi exclusivo deles e foi acompanhado por tantos outros autores germânicos que influenciaram o pensamento do século XX, dentre os quais Ernst Cassirer, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Leo Strauss, Hans Jonas e Karl Löwith, que em momentos diferentes também residiram pelo menos temporariamente na América do Norte.

Essas experiências moldaram muito do pensamento de Arendt e Voegelin. Por um lado carregavam consigo um caldo cultural alemão. Eram profundos conhecedores dos gigantes que os antecederam, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Jaspers, Heidegger e os problemas filosóficos que esses autores propuseram e buscaram resolver. O

conceito de “gnosticismo” usado por Voegelin, por exemplo, já tinha uma história no pensamento alemão desde pelo menos o século XIX.

A grande diferença entre Arendt e Voegelin nesse sentido é que o último também foi decisivamente influenciado por círculos intelectuais de Viena que, apesar de não ser mais à época a capital de um império, seus cidadãos ainda se comportavam como se fosse. Voegelin teve contato próximo com a Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen, seu orientador, e da Escola Austríaca de Utilidade Marginal, na época representada por Leopold von Wieser. Além desses círculos, havia também os estudiosos e discípulos de Freud e de Wittgenstein, pensadores austríacos decisivos para a história do século XX. Tudo isso somado, não é surpresa a densidade intelectual de Hannah Arendt e Eric Voegelin (Ibidem).

Se somou a esse caldo cultural germânico, um conhecimento da experiência americana, incluindo seu pensamento político. A Revolução Americana e as figuras dos pais fundadores foi uma influência em Arendt, notadamente em “Sobre a Revolução”, e experiências de autogoverno nos Estados Unidos pré-revolucionários são discutidas por ambos os autores em suas obras (ARENDT, 1990; VOEGELIN, 2017).

Outra semelhança foi o afastamento de temas propriamente políticos no fim de suas vidas. No início de suas trajetórias foram impelidos em seus estudos aos temas que envolviam o totalitarismo, mas, sempre abertos e incessantes em seus trabalhos intelectuais, foram direcionados, a partir de suas próprias obras, a explorar outras temáticas. O último trabalho de Arendt, incompleto, foi “A Vida do Espírito”, obra preocupada com a *vita contemplativa*. O volume um sobre o pensar, o volume dois sobre o querer e o terceiro, não publicado, sobre o julgar. Já Voegelin no final de sua

vida desenvolve a sua filosofia da consciência, especialmente após rever seu trabalho pregresso e discordar de algumas posições tomadas anteriormente.

As semelhanças nas trajetórias de ambos são por si só instigantes. Mas suas divergências, a despeito de aspectos em comum, revelam a originalidade de dois dos maiores pensadores do século XX.

O debate entre Arendt e Voegelin tem como início a publicação do livro “Origens do Totalitarismo” que alça pela primeira vez a autora a ser uma das mais célebres pensadoras da política do século XX. Após o lançamento do livro de Arendt, Waldemar Gurian, fundador da revista “*The Review of Politics*”, incumbiu Voegelin de escrever uma resenha sobre o livro. Na mesma revista, alguns meses mais tarde, Arendt publica sua resposta. Antes dos ensaios formalizados na revista, Voegelin envia uma carta para sua conterrânea antecipando alguns tópicos que apareceriam na resenha e é respondido com uma breve carta (BAEHR, 2012).

A figura de Waldemar Gurian é central para o debate por alguns motivos. Em primeiro lugar, foi ele que propôs a resenha de Voegelin e, portanto, fez o debate ser possível. Para além disso, Gurian compartilha a trajetória de ambos os autores. Nasceu na Rússia, mas cedo se mudou para a Alemanha, onde estudou com Carl Schmitt e terminou por escapar do regime nazista em 1939, se estabelecendo nos Estados Unidos. Como visto acima, essa é uma história comum na época. O que destaca Gurian é a proximidade teórica com ambos os autores.

Também preocupado com a emergência dos regimes totalitários, Gurian se dedica a três temas centrais de importância para Arendt e Voegelin. O primeiro tema é o totalitarismo de maneira geral, cujo tratamento como um fenômeno religioso é próximo do de Voegelin e rejeitado expressamente por Arendt. O segundo tema é o

bolchevismo, uma das formas totalitárias. Desde a década de 30, Gurian escreve ensaios sobre o tema e correlatos como marxismo e a União Soviética, anos antes da publicação da obra de Arendt em 1951. Por fim, Gurian também se deteve sobre política católica, seja na sua relação com o nazismo, seja de maneira independente. Embora não explorado no presente trabalho, esse tema também é central na obra de Voegelin e ambos são influenciados por Jacques Maritain, pensador católico francês.²

A figura de Gurian foi importante, então, não só pela possibilidade do debate mas também porque suas teorias estão intimamente ligadas com assuntos tratados por Arendt e Voegelin em suas obras. Mas, antes do debate propriamente, ambos os autores já estavam engajados na tentativa de responder sobre a questão mais urgente naquele momento para um alemão: como aquela catástrofe foi possível?

A troca de correspondência começa na década de 50, após a derrota de Hitler na Segunda Guerra Mundial e em um ponto específico de suas obras. Foi na década de 50 que, passado o evento que marcou a juventude de ambos, os autores publicaram suas grandes tentativas de explicação da catástrofe do totalitarismo.

Por parte de Arendt, em 1951 é publicado “Origens do Totalitarismo”, e ao longo da década outros textos sobre a questão totalitária como “Ideologia e Terror” e “A Revolução Húngara e o Imperialismo Totalitário” também são lançados. No caso de Voegelin, em 1952 é publicada sua obra mais famosa sobre o processo que culminou no totalitarismo, “A Nova Ciência da Política” (baseada em palestras dadas em 1951) e, em 1959, “Ciência, Política e Gnosticismo” aprofunda a última parte da obra anterior sobre o gnosticismo como a doença da modernidade.

² Para uma relação entre Eric Voegelin e Jacques Maritain ver HERZ, 2005.

O debate, então, acontece por um lado, em um momento oportuno, pois é quando os autores estão com suas teorias sobre os regimes totalitários bem estabelecidas. Por outro lado, Arendt e Voegelin ainda estavam por desenvolver partes fundamentais de suas obras, que podem ser chamadas aspectos positivos, pois, ao contrário dos textos sobre totalitarismo, não consistem principalmente em críticas, mas em teorias propositivas. É o caso da teoria de Arendt sobre ação humana e pluralidade que, na época do debate, entre 1951 e 1953, ainda não estava desenvolvida como em 1958, com a publicação da “A Condição Humana”.

2.2 Correspondência Voegelin-Arendt de 1951

No início da década de 1950, Eric Voegelin escreve uma carta para Arendt comentando sobre o livro que a autora acabara de lançar: “Origens do Totalitarismo”. A mensagem de Voegelin foi respondida por Arendt, que de alguma forma buscou se defender das críticas de seu compatriota.

Em 1953, esse breve debate foi formalizado quando foi publicada uma resenha crítica do livro “Origens do Totalitarismo”, escrita por Voegelin para a revista *The Review of Politics*, fundada por Waldemar Gurian. As críticas de Voegelin contidas no pequeno ensaio suscitaram uma resposta de Hannah Arendt também para o mesmo periódico, e intitulada “A Reply to Eric Voegelin” na compilação “*Essays in Understanding*”, publicada posteriormente.

Essa troca entre os autores revelou certas afinidades, mas sobretudo, suas intransponíveis diferenças sobre o que foram os movimentos totalitários do século XX.

Comentando sobre o debate, o cientista político Peter Baehr (2012) disse que os autores eram “ligados mais por aversões em comum do que por entusiasmos compartilhados.” (p.365).

As cartas, apesar de poucas, já revelam discordâncias que seriam posteriormente aprofundadas na resenha de Voegelin e na resposta de Arendt. No presente capítulo o conteúdo das cartas será exposto, mas tendo em vista que nenhum dos autores se aprofunda nos temas. Nos capítulos subsequentes, algumas das questões tratadas serão exploradas mais detidamente.

A primeira carta data de março de 1951 e nela Voegelin começa agradecendo o recebimento do recém-lançado “Origens do Totalitarismo”. O conteúdo de suas divergências já se faz presente nessa carta. O filósofo alemão discorda de uma das teses centrais do livro, a de que os regimes totalitários seriam fenômenos novos. Para Voegelin, o surgimento do totalitarismo está relacionado intimamente com o declínio da cristandade e essa proposição permeia boa parte de sua obra, desde o livro “As Religiões Políticas” de 1938 até o “Ciência, Política e Gnosticismo” de 1959 (BAEHR, 2012, p.372-373). A essa altura do debate, Voegelin já tinha abandonado o conceito de religião política (que será tratado no capítulo 3) e estava prestes a apresentar seu refinamento dessa noção na palestra que se tornaria o livro “A Nova Ciência da Política”.

Um pouco mais a frente na carta, o filósofo indica pais espirituais para as catástrofes do século XX e sugere que estes são as causas históricas delas:

O clérigo liberal que contesta o pecado original, o intelectual secular que sustenta que o homem é bom, o filósofo que justifica a ética utilitária, o positivista legal que contesta a lei natural, o psicólogo que

interpreta os fenômenos da mente em termos da vida dos instintos - nenhum deles comete crime como um assassino da SS em um campo de concentração - mas eles são seus pais espirituais, *sua causa histórica imediata*. (BAEHR, 2012, p.373) [grifos meus]³

A expressão “pais espirituais” já sugere uma continuidade entre teorias e eventos que Arendt recusa. Mas, para além disso, há de se notar que o adjetivo “espiritual” não é usado por Voegelin para meramente explicitar uma continuidade. São pais espirituais, pois o que aflige o século XX é uma crise espiritual.

Nessa explanação já aparecem os principais alvos de Voegelin, que posteriormente serão todos vistos pelo autor como frações de um mesmo fenômeno que assola a modernidade: o gnosticismo. Por ora, apesar de existirem nítidos apontamentos de uma crise espiritual nas cartas, ainda não há uma sistematização do problema.

Segundo Voegelin, o livro da teórica alemã falha em perceber a crise espiritual da modernidade que resultou no totalitarismo, visto que ela faz uma análise fenomênica, que se preocupa com fatos e situações históricas sem procurar por uma essência entre eventos distintos. (BAEHR, 2012, p.373).

A falha em perceber a crise espiritual faz com que Arendt sugira que “novas verdades morais” devem ser encontradas, e isso revela que a autora padece da mesma crise. Para Voegelin, as verdades morais já foram estabelecidas pelos “profetas judeus, filósofos gregos e Cristandade”, e a crise se deve ao fato dessas verdades terem sido esquecidas. Arendt também sofre desse esquecimento. (BAEHR, 2012, p.374). No

³ Traduzido de “The liberal clergyman who disputes original sin, the secular intellectual who maintains that man is good, the philosopher who justifies utilitarian ethics, the legal positivist who disputes natural law, the psychologist who interprets the phenomena of the mind in terms of the life of the instincts—they, none of them, commit crimes like an SS murderer in a concentration camp—but they are his spiritual fathers, *his immediate historical cause*.”

ensaio “Sobre a Natureza do Totalitarismo”, Arendt afirma que o simples fato de que um movimento totalitário pode ter influência em indivíduos no mundo não-totalitário já demonstra a falência “de toda estrutura da moralidade” tradicionalmente definidas. (ARENDT, 1994, p.328).

Para exemplificar verdades morais que foram destruídas, Voegelin recupera uma passagem de “Origens” na qual Arendt contempla a possibilidade de uma transformação na natureza humana. Segundo a autora, os regimes totalitários buscavam essa transformação. Mas apenas essa sugestão, por mais que crítica, é suficiente para o comentário de Voegelin, para quem o conceito de natureza equivale ao de essência. Se a natureza humana é o que define o ser humano, uma transformação dela equivaleria a uma destruição do homem enquanto tal. Antecipando formulações posteriores de Voegelin, os regimes totalitários buscaram essa mudança, mas em todos os casos falharam, pois tal transformação é impossível (BAEHR, 2012, p.374).

No ensaio “*Mankind and Terror*”, Arendt chega a dizer que os homens nos campos de concentração são menos que animais, pois se comportam como cães de Pavlov. Os indivíduos nos campos se comportavam simplesmente por reações pré-determinadas por situações específicas. (ARENDT, 1994)

A resposta epistolar de Arendt a Voegelin veio no dia 22 de abril de 1951. Mais uma vez, as questões expostas são posteriormente desenvolvidas na resenha e resposta publicadas por Gurian na revista *The Review of Politics*. No entanto, há uma carta de Arendt datada do dia 8 de abril, mas que nunca foi enviada a Voegelin. Segundo a própria autora, ela queria ter escrito uma resposta completa às objeções de seu interlocutor, mas percebeu no meio do caminho que o conteúdo iria extrapolar os limites de uma carta.

Podem ser destacados três pontos da resposta de Arendt: “a) o questionamento sobre a ‘falha’ da tradição do pensamento político em ‘evitar’ ou tentar responder às questões referentes ao totalitarismo; b) as consequências dessa falha como o não reconhecimento da importância da pluralidade humana; c) a forma como ela lida com as ideologias.” (ECCEL, 2017, p.159) O primeiro e o último pontos estão presentes em ambas as cartas, assim como na resposta, mas o segundo ponto, fundamental para o pensamento posterior de Arendt, é omitido na segunda carta que foi enviada. Portanto, Voegelin não teve acesso às questões relacionadas à pluralidade humana.

O primeiro ponto surge em oposição ao argumento voegelianiano de que os totalitarismos devem ser entendidos dentro do contexto do declínio da Cristandade e, conseqüentemente, da secularização. Arendt inverte a proposição de Voegelin com uma pergunta: “Como é que em nossa tradição nós não fomos capazes de responder e ‘solucionar’ as questões e problemas políticos colocados pelo nosso tempo?”⁴ (BAEHR, 2012, p.379). Ou seja, todo o pensamento desenvolvido no ocidente, que perpassou a Antiguidade, a Cristandade e a Modernidade não foi capaz de solucionar as questões trazidas à tona pelos eventos do século XX. A tradição do pensamento, tão cara a Voegelin, é posta em cheque por Arendt, que a viu inapta a enfrentar com sucesso as catástrofes cometidas pelos movimentos totalitários.

Sobre o terceiro dos pontos identificados por Eccel, Arendt começa concordando com Voegelin e diz que “como você, eu acredito que sua origem pode ser traçada em alguma medida para uma parte da grande tradição e do contínuo de

⁴ Traduzido de ““How is it that in our tradition we were not able to answer and ‘solve’ the political questions and problems posed by our time?”

‘heresias’.”⁵ (BAEHR, 2012, p.379). No entanto, a autora diz estar preocupada com a ruptura promovida especialmente pelos campos de concentração e outros aspectos totalitários, e não com uma história das ideias que explicariam suas origens. Para Arendt, essas explicações são inadequadas e a ruptura (não uma continuidade) moldou a realidade na qual se encontravam.

Na carta de Voegelin, o autor afirma que as ideologias propagadas por pensadores (os “pais espirituais”) do século XIX não são ‘inofensivas’ como Arendt supõe. Aqui se encontra a principal divergência entre os autores, a ser explorada ao longo do presente trabalho. Ao dizer que Arendt trata as ideologias como ‘inofensivas’, Voegelin se refere ao fato de que a problemática para a autora é a questão da ruptura e não de uma continuidade. A pensadora vai explicitar isso ao diferenciar o pensar do agir, aludindo a uma distinção usada por Herder entre um crime possível e um crime real. Exemplificando, essa distinção significa que elaborar teorias racistas não é o mesmo que cometer um genocídio. Há, para Arendt, um abismo entre as ideologias do século XIX e os regimes totalitários. (BAEHR, 2012, p.377).

Em suma, para Arendt, os eventos do século XX, como os campos de concentração, foram uma novidade a qual a tradição do pensamento ocidental não soube responder. Por isso, a autora responde Voegelin em relação a “novas verdades morais” de maneira bem simples: os crimes cometidos não podem ser encaixados nas “velhas categorias religiosas e morais”. Novamente, Arendt parece crer que a tradição do pensamento, incluindo suas verdades morais, não deram conta da originalidade dos totalitarismos. (BAEHR, 2012, p.380)

⁵ Traduzido de ““like you, I believe that their origin can to some degree be traced back to a part of the great tradition and the continuum of ‘heresies’.”

Todas essas questões são aprofundadas na resenha e na resposta. Mas antes de adentrar na análise de Voegelin, será necessário explicitar as formulações de Arendt contidas em seu livro, especialmente sobre como ela define os movimentos totalitários do século XX. As principais características apontadas por Arendt que discutiremos, divididas em quatro pontos, são: 1. Fenômenos sociais históricos que permitiram a ascensão do totalitarismo, especificamente o imperialismo, o antissemitismo e o surgimento das massas; 2. a novidade da forma de governo do totalitarismo, tanto a exclusividade do nazismo e do bolchevismo, quanto sua diferenciação para formas clássicas de governo, especialmente a tirania; 3. o caráter total e o domínio global, características próprias dos regimes, além da prática do terror como método; 4. Leis do movimento e ideologias, a parte doutrinária dos regimes, isto é, seu arcabouço teórico.

O primeiro ponto é importante pois remete diretamente à crítica de Voegelin. Por mais que o filósofo elogie a parte histórica da pesquisa de Arendt, ele considera que tais elementos históricos são menos relevantes do que a constatação da crise espiritual da modernidade. O segundo trata de distinções que Voegelin não faz, especialmente a sutileza em separar o bolchevismo do comunismo de maneira geral. O terceiro mostra aspectos originais dessa forma de governo e, portanto, sustenta a tese de Arendt de uma “originalidade”. O quarto e último é o ponto de encontro entre Arendt e Voegelin, mas é importante salientar que sua descrição está exposta de maneira acabada em “Ideologia e Terror”, capítulo escrito em 1953 e adicionado apenas em 1958. Deve-se ter em mente, então, que a crítica de Voegelin não leva em consideração formulações do que hoje compõe o último capítulo de “Origens do Totalitarismo”.

3 Totalitarismo em Hannah Arendt

3.1 Elementos Cristalizantes

Hannah Arendt divide o seu livro em três partes: Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo. As duas primeiras partes compõem o que seriam propriamente as "origens" do totalitarismo. Antes de se preocupar com as características específicas do regime que o caracterizam como uma "nova forma de governo", a autora se debruça sobre "condições sociais que se mostraram, retrospectivamente, mais diretamente relacionadas ao aparecimento daquele fenômeno" (DUARTE, 2000, p.44).

A palavra "origens" aqui não pode ser entendida no sentido de causa, como se o totalitarismo fosse consequência necessária do antissemitismo e do imperialismo. O que Arendt quer dizer é que esses últimos são elementos que foram subitamente cristalizados no século XX. Pode-se falar em "origens" na medida em que elementos dos séculos anteriores "cristalizam-se em formas fixas e definidas." (ARENDT, 1994,p. 325)

O antissemitismo começa a se impregnar na Europa a partir da relação dos judeus com o Estado-nação. Com o surgimento dos Estados-nações, indivíduos judeus ascenderam economicamente e passaram a ser os financiadores dos negócios e transações do Estado. Com o avanço dessa configuração geopolítica, pequenos grupos de judeus ricos passaram a ser identificados com o próprio Estado. Segundo Arendt, o antissemitismo impregnou aos poucos todas as classes sociais na medida em que elas entravam em conflito com o Estado. Os judeus eram o único grupo que parecia representar o Estado. (ARENDT, 2012)

Mas antes da elaboração de ideologias, o antissemitismo era mero preconceito. É a partir dos movimentos de unificação étnicos que o antissemitismo deixa de ser apenas um preconceito e se torna parte de uma ideologia.(ARENDT, 2012) Os movimentos de unificação anteciparam o racismo ideológico presente no totalitarismo. Havia uma centralidade no povo, visto como tendo uma origem divina e, portanto, sendo superior a qualquer partido ou organização política.

O racismo alemão caminhou junto com o sentimento nacionalista alemão, propagado pelos movimentos de unificação étnicos como o pangermanismo, sendo durante algum tempo quase que indistinguíveis. A ideologia racista na Alemanha surgiu em momento de tentativas de formar uma unidade nacional, não concretizada a partir de história e idioma comuns, mas a partir de uma pretensa ideia de raça única, não miscigenada.

O pangermanismo, com o pan-eslavismo, foram intensificados pelo nacionalismo exacerbado do imperialismo do final do século XIX. Além de antecipar elementos sentimentais e intelectuais do totalitarismo, o imperialismo também inaugurou práticas como os campos de concentração. A diferença é que na época do imperialismo eles ainda não teriam a característica que tanto chocou Arendt, a da “fabricação de cadáveres” (ARENDT, 1994, p.14).

O mais importante de salientar é que esses elementos, o antissemitismo e o imperialismo, não são propriamente origens, o que antecipa uma resposta de Arendt às objeções de Eric Voegelin. O filósofo alemão critica a abordagem que coloca situações econômicas e sociais como origens. Mas esse esclarecimento de que se tratam de elementos cristalizantes mostra que a visão de Arendt sobre a história não é uma

causalidade na qual podemos encontrar fontes que necessariamente desencadearam eventos posteriores.

3.2 Massas

Além de ambos os elementos cristalizantes, o principal fator social que aparece como condição para o surgimento dos totalitarismos é a sociedade de massas. O totalitarismo é um movimento de massa, e sem ela, o caráter total, o terror, as leis de movimento e as ideologias que serão discutidas a seguir não encontrariam terreno fértil.

Esse ponto é importante para o debate entre Arendt e Voegelin por um motivo. Como veremos adiante, uma das principais críticas de Voegelin à análise de sua contrerrânea é sua descrição demasiado sociológica e econômica, quando na verdade as origens dos movimentos de massa do século XX poderiam ser traçadas, pelos menos, desde o final da Idade Média, com a proliferação de movimentos heréticos cristãos anteriores à Reforma Protestante. Ou seja, Voegelin interpreta Arendt como tendo colocado as origens do totalitarismo em transformações sociais e econômicas, dentre as quais uma das mais importante seria a ascensão da sociedade de massas.

Os regimes totalitários não emergiram de uma sociedade de classes, segundo Arendt, mas de uma sociedade de massas, na qual o indivíduo é atomizado e solitário. (JARDIM, 2011) O sistema de classes, afinal, ruína junto com a estrutura dos Estados-nações. Uma das características do homem massificado é a falta de um interesse comum que os guiasse, como acontecia com as classes sociais. As pessoas que compunham a nobreza e a burguesia se uniam pelo interesse da respectiva classe. Sem uma preocupação em comum, as massas eram em grande parte “politicamente

indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDT, 2012, p.439). De acordo com Arendt, os partidos representavam os interesses de classes, então não é estranho que indivíduos desprovidos de classe não participassem do sistema partidário. Não apenas não participavam como havia nos homens de massa um sentimento difuso de antagonismo aos partidos. (ARENDT, 2012)

As massas eram formadas por indivíduos isolados e atomizados. Nas palavras de Arendt, [a] principal característica do homem da massa (...) é (...) o seu isolamento e sua falta de relações sociais normais”. (ARENDT, 2012, p.446) O indivíduo na sociedade de massas está isolado dos outros, mas não fisicamente ou geograficamente. Estão isolados justamente por não compartilharem um mundo em comum, que é a base para qualquer comunidade política.

Havia uma massa de indivíduos que não pertenciam a nenhuma comunidade política, eram apátridas ou refugiados, dentre os quais se encontravam os judeus que não pertenciam propriamente a nenhum país. O mundo em comum dependia da “estabilidade e as garantias legais das comunidades políticas europeias”, destruídas devido à I Guerra Mundial e suas consequências na Europa (ALVES NETO, 2007, P.27).

Os indivíduos atomizados tinham em comum seu egocentrismo, o que impedia qualquer compartilhamento de um mundo comum. Segundo Arendt, eles interpretavam a situação na qual se encontravam como “fracasso individual” e criticavam “o mundo em termos de injustiça específica”. Ou seja, por mais que inúmeras pessoas estivessem sofrendo dos mesmos males, não havia um interesse comum entre eles. Havia apenas

uma “amargura egocêntrica”, visto que enxergavam apenas a própria situação em relação ao mundo. (ARENDT, 2012, p.444).

As massas, portanto, foram o pano de fundo para o surgimento do totalitarismo. Em primeiro lugar porque os indivíduos isolados e atomizados são a matéria ideal para um regime que busca o controle total dos cidadãos e da sociedade. Em segundo lugar, a falta de relações normais e de um mundo compartilhado fez o homem da massa buscar uma fuga da realidade em direção às abstrações das ideologias, material teórico do totalitarismo.

Para a autora, os regimes totalitários forneceram “supostas ‘soluções’ para todos os impasses políticos do mundo moderno” (ALVES NETO, 2007, P.27). Os desafios gerados pelos desenvolvimentos históricos tratados por Arendt nas duas primeiras partes de seu livro forneceram o terreno no qual o totalitarismo emergiu. Tanto o surgimento das massas, quanto o antissemitismo, o imperialismo e suas consequências provocaram esses impasses.

3.3 Exclusividade do Bolchevismo e do Nazismo

Dadas as situações históricas que possibilitaram o surgimento dos regimes totalitários, pode-se voltar para as características propriamente ditas dessa nova forma de governo e também as justificativas e distinções para que seja tratado como uma “terrível originalidade”, a qual o estado da teoria política na época não estava capacitada a compreender.

Segundo Arendt, houve apenas dois regimes que podem ser denominados como totalitários: o nazismo, regime de Adolf Hitler que na época da publicação de “Origens

do Totalitarismo” já havia deixado de existir; e o bolchevismo, regime soviético liderado por Josef Stalin. No ensaio “A Natureza do Totalitarismo”, a autora enfatiza que regimes como o de Mussolini na Itália⁶, Tito na Iugoslávia, Lênin na União Soviética e Franco na Espanha não eram totalitários. Ou seja, mesmo outros regimes comumente denominados fascistas (Franco e Mussolini) não foram totalitários como o nazismo. Tampouco a União Soviética era um totalitarismo sob o regime de Lênin, predecessor de Stalin. (ARENDT, 1994, p. 346-347)

Isso significa que a equiparação que Arendt faz entre os dois regimes não é uma equiparação entre nazismo e comunismo, já que a maioria dos regimes comunistas não se enquadram na categoria de totalitarismo. Por isso mesmo, para o totalitarismo soviético é dado o nome de bolchevismo, para o especificar e o diferenciar de outras possíveis formas de comunismo, com as quais não compartilha alguns aspectos. Apenas o nazismo e o bolchevismo compartilham as características que serão expostas neste capítulo.

Se Lênin não era totalitário, o totalitarismo bolchevista, então, teria começado com Stalin, e não com a Revolução Bolchevique ou mesmo antes com o setor Bolchevique do Partido Social-Democrata Russo. Não obstante, em sua defesa às formas espontâneas de governo em um momento posterior de sua obra, Arendt salienta que Lenin esmagou os novos conselhos que surgiram na revolução de 1905. Segundo a autora, Lenin tornou os soviets impotentes após a rebelião de Kronstadt em 1921⁷,

⁶ Mesmo Mussolini tendo proferido a famosa definição: “Tudo dentro do Estado, nada fora do Estado, nada contra o Estado”, Arendt não configura o fascismo italiano como totalitário.

⁷ A rebelião de Kronstadt foi uma revolta na cidade russa homônima contra o regime do partido Bolchevique. Marinheiros, soldados e até mesmo civis se insurgiram contra o governo de Lenin demandando novas eleições nos conselhos, então aparelhados pelos bolcheviques.

pois representavam contestação ao poder central do partido Bolchevique. (ARENDT, 1990, p.257-258).

O elogio às formas espontâneas como os sovietes (conselhos em russo) no “Sobre a Revolução” pode explicar anacronicamente a escolha de Arendt de falar em “bolchevismo” (uma referência ao partido e, portanto, à política partidária) ao invés de soviétismo ou União Soviética. Para a autora, o uso do termo “União Soviética” era uma mentira desde o início da Rússia pós-revolucionária. (ARENDT, 1990, p.258)⁸

No entanto, ainda que desde Lenin tenha havido uma supressão de facções divergentes, como mencheviques e anarquistas, foi com Stalin que o setor conspirativo começou a tomar o poder do partido bolchevique. É essa situação que para Arendt é o primeiro passo rumo a um regime totalitário, quando setores conspiracionistas detém o controle do partido. (ARENDT, 2012, p. 515-516)

Se o totalitarismo começa em Stálin, por que então a pensadora não utiliza o termo stalinismo? A resposta para essa pergunta pode ser dada ao voltar-se para um artigo de 1958, que já fez parte de algumas edições de Origens do Totalitarismo: “*Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution*”.

A revolução húngara aconteceu em 1956, como uma revolta contra o regime local que era aliado à União Soviética. O dirigente dos soviéticos não era mais Stalin, que morrera três anos antes, mas Nikita Khrushchev. Apesar das diferenças entre o governo de Khrushchev e Stalin, Arendt caracteriza ambos como totalitarismos.

⁸ O anarquista Luigi Fabbri aponta para uma distinção entre bolchevismo e soviétismo, no livro *Dittatura e Rivoluzione*: “o bolchevismo não é mais do que uma doutrina de partido”, e o soviétismo “um sistema prático de organização das relações obreiras e revolucionários”. (FABBRI apud FERREIRA DOS SANTOS, 2018)

Segundo a autora, há dois fatores objetivos que mudaram as características do totalitarismo bolchevista: 1. a falta de trabalho, que fez com que campos de trabalho (tanto os de concentração como os de extermínio) se tornassem obsoletos e perigosos. Além disso, expurgos também custariam muito “material humano”; 2. A emergência da China com sua população maior fez com que a liquidação em massa de “inocentes” ou “inimigos objetivos” (de Hitler e Stalin) não fosse desejável. (ARENDT, 1958, p.13) Não obstante essas mudanças após a morte de Stalin, o regime de Khrushchev permanecia totalitário de acordo com Hannah Arendt.

Como será visto posteriormente, essa sutileza de Arendt e preocupação em distinguir bolchevismo de comunismo ou de soviétismo é uma importante diferença entre a autora e Eric Voegelin, que constata no comunismo de uma maneira geral o mesmo fenômeno que o nazismo.

3.4 Originalidade Terrível

Uma das formulações mais famosas de Arendt sobre os regimes totalitários é que se tratavam de uma “originalidade terrível”. As categorias da teoria política clássica, segundo a autora, falharam na sua tentativa de explicar o fenômeno totalitário. Decerto, as ideias que foram utilizadas pelos movimentos não eram uma novidade. O racismo e o antissemitismo não foram inventados pelo regime nazista. As “similaridades são inescapáveis”, conclui Arendt no ensaio *Compreender e Política* de 1954 (ARENDT, 1994, p.310). A originalidade do totalitarismo está, então, na sua prática, que não pode ser compreendida a partir de teorias do passado.

Para ilustrar a novidade do totalitarismo, Arendt compara tal forma de governo com outra já bem estabelecida na tradição do pensamento político ocidental: a tirania. Em um regime tirânico, a população não tem liberdade política, isso quer dizer que não podem agir na esfera pública. O modo pelo qual a tirania, em seu sentido clássico, suprime a liberdade das pessoas é isolando-os. Afastados uns dos outros, os cidadãos não podem agir em concerto e a dimensão da pluralidade deixa de existir. Na esfera privada, entretanto, o indivíduo é livre para perseguir seus fins. O tirano não está preocupado com o que seus súditos fazem no âmbito privado. (ARENDT, 2012)

O modo como opera o regime totalitário é distinto, pois há uma preocupação com a esfera privada de cada cidadão. Arendt lança mão de uma metáfora para esclarecer a diferença: em uma tirania, os indivíduos estão isolados, como em um deserto; já o totalitarismo funciona como um cinturão de ferro que comprime uns contra os outros. Não há um isolamento no sentido de um distanciamento físico. Mesmo assim, o caráter plural da política é suprimido, pois os homens comprimidos uns com os outros deixam de ser homens e se tornam “um-só-homem”. O espaço da liberdade é sufocado pelo cinturão de ferro que transforma os homens em um único organismo. Para Arendt, a autoridade em uma tirania “visa restringir ou limitar a liberdade, mas nunca aboli-la”. O totalitarismo abole a liberdade e toda a espontaneidade da ação humana. (ARENDT, 2012, p.543)

O material ideal para um regime que comprime todos em um só é o homem massificado. Sem interesses comuns ou individuais, estavam prontos para sacrificar a liberdade que tinham pelo conforto de pertencer a um único organismo. Por não participarem da vida pública e não terem interesse na política partidária, não é

surpreendente que as massas se alinharam com movimentos que procuravam suprimir a liberdade de ação política.

Um exemplo concreto da preocupação com a vida privada de um movimento totalitário está na candidatura a membros para o Partido Nacional-Socialista, que serve para ilustrar a questão. O partido nazista exigia uma comprovação de não-ascendência judaica para futuros membros. A partir de sua árvore genealógica, deveriam mostrar que não eram judeus e, portanto, eram puros. Segundo Arendt, essa maneira pela qual o antissemitismo aparece no nazismo foi distinta de formas anteriores de antissemitismo, justamente porque passou a ser “uma preocupação íntima de todo indivíduo na sua existência pessoal.” (ARENDT, 2012, p.491) A questão judaica não era mais sobre política nacional, era algo privado, de foro íntimo. Nesse exemplo fica clara a preocupação do movimento totalitário nazista com âmbitos da vida pessoal de cada indivíduo, deixada livre por regimes tirânicos do passado.

3.5 O Caráter Total

O que chama atenção na diferença entre uma tirania e o totalitarismo é a preocupação com a esfera privada de um indivíduo. A nomenclatura de “total” vem justamente da participação total da sociedade no movimento totalitário. Não se trata apenas de um partido ou um posicionamento político, já que a vida privada das pessoas também está submissa ao movimento e, posteriormente, ao regime.

Essa ideia antecede a formulação de Hannah Arendt sobre totalitarismo. O autor Michael Schäfer (2007) recupera três “pensadores do total” para conceitualizar essa categoria a partir de seus defensores e proponentes. São eles: Ernst Jünger, Carl Schmitt

e Erich Ludendorff, três autores vinculados ao regime nazista em maior ou menor grau. Nos três teóricos, o termo “total” implica a participação da sociedade como um todo ou dos indivíduos em todas as esferas da sua vida, antecipando o que os regimes totalitários concretizaram na prática.

O primeiro deles, Ernst Jünger, desenvolve o conceito de “mobilização total” no texto homônimo *Totale Mobilmachung*. Jünger se tornou célebre no período entre guerras na Alemanha com a publicação de “Tempestade de Aço”, um relato sobre suas experiências na I Guerra Mundial. A mobilização total foi pensada originalmente em um esforço de guerra, que consiste no engajamento de todas as energias disponíveis de um povo. Há um caráter quase místico na conceitualização de Jünger, presente no uso da palavra “energia”. Mas o mais relevante é a penetração desse esforço em todas as esferas da vida moderna. A vida do indivíduo deve ser canalizada “para o grande fluxo da energia guerreira” (Jünger apud Schäfer, 2007, p.115). Em poucas palavras, a vida multifacetada de um indivíduo moderno deve estar em função de uma mobilização. A mobilização é total, pois busca a energia de todos os âmbitos da vida para um único fim (no caso, a guerra).

O segundo teórico explorado por Schäfer é Carl Schmitt, por certo o mais famoso dos três. O conceito desenvolvido por Schmitt é o de “estado total”, principalmente desenvolvido no ensaio *Die Wendung zum totalen Staat* (A Virada para o Estado Total).⁹ Nesse texto, o autor alemão descreve um processo de transformação da forma do estado ao longo dos últimos séculos na história europeia. Houve “uma

⁹ Tradução livre feita pelo autor do presente trabalho. Não há uma tradução em português desse texto. Em inglês, o nome é “*The Way to the Total State*”, presente na compilação “*Four Articles (1931-1938)*”.

evolução que passa por três estágios: do estado absoluto dos séculos XVII e XVIII, pelo estado neutro do século XIX liberal, até o estado total da identificação entre estado e sociedade”. (SCHMITT, 1999, p.10)

O estado total de Schmitt é aquele no qual não há mais uma distinção entre a sociedade e o estado. A sociedade é definida pelo autor como tudo o que não faz parte do “concreto, monárquico estado militar-burocrático”, isto é, esferas como economia, religião e cultura. (SCHMITT, 1999, p.1). O estado, então, deixa de ser neutro, como a ideia liberal de estado propunha e passa a interferir na economia, na religião e na cultura. De acordo com Schmitt, esse processo de transição ao estado total estava ocorrendo no momento em que ele escrevia. Esclarecedora para o objeto da pesquisa presente é a síntese do autor: “É um estado que é o resultado da auto-organização da sociedade, e então não é mais separado desta, apodera-se de tudo que é social, isto é, tudo que é relacionado a vida comum dos seres humanos.”¹⁰ (SCHMITT, 1999, p.10) Toda a “vida comum” do indivíduo se torna um assunto do estado total. Não é, então, uma supressão da esfera privada, mas, antes, o transbordamento de atividades privadas para a esfera pública. A vida privada não deixa de existir, mas suas atividades características, como clubes e associações civis, são preocupações do regime. Tal concepção é fundamental para a prática posterior dos regimes totalitários.

Por fim, Schäfer analisa o conceito de “guerra total” (*Totalen Krieg*), título de um ensaio escrito em 1935 por Erich Ludendorff. Ludendorff foi um militar alemão que serviu tanto na República de Weimar quanto no Terceiro Reich. Sem a capacidade

¹⁰ Traduzido de “It is a state which is the result of the auto-organization of society, and so in fact no longer separated from it, that seizes all the social, that is to say, everything that has to do with the common life of human beings.”

teórica de Schmitt ou literária de Jünger, poucas palavras bastam sobre seu conceito, que é de fácil entendimento. A guerra total é uma guerra que envolve toda a população, não apenas o exército. Ou seja, toda a sociedade estaria engajada nos esforços da guerra, e não apenas a parte especificamente destinada para tal fim. Isso não quer dizer que civis deveriam pegar em armas e marchar nos campos de batalha necessariamente, outras funções poderiam ser exercidas desde que em prol dos esforços de guerra. (SCHÄFER, 2007).

As três formulações de total são uma antecipação teórica do que viria no regime hitlerista. Não à toa, as três figuras destacadas tiveram envolvimento direto, em maior ou menor grau, com o Terceiro Reich.

As conceitualizações de total, designando o envolvimento por completo da sociedade, foi definido como propriamente “totalitarismo” por Waldemar Gurian, autor de origem russa que se estabeleceu posteriormente nos Estados Unidos. A proximidade entre Gurian e Arendt justifica a análise de um texto do autor que sua colega certamente leu. No texto “*Totalitarian Religions*”, de 1952, a noção de totalitarismo é colocada de maneira clara e nos ajuda a compreender o sentido no qual Arendt usou o termo. Apesar da pensadora alemã ser contrária à tese central do texto, que vincula o regime de Hitler à forma de uma religião, o conceito de totalitarismo contido nele está de acordo com as ideias arendtianas. Nesse momento, então, o relevante será o conceito de totalitarismo independente de sua relação com formas religiosas. Tal relação, e a crítica de Arendt a essa teoria, será explorada quando forem discutidas as ideias de Voegelin sobre os regimes totalitários.

Os regimes totalitários para Gurian não são meros movimentos políticos, com ideias direcionadas a resolver problemas pelos quais a região ou país passa. Os

totalitarismos buscam uma completa transformação do homem e da sociedade e não uma mera mudança de instituições. Segundo Gurian, não se trata de acabar com a democracia liberal e instaurar um governo autoritário no lugar, apesar de as instituições democráticas serem derrubadas ao longo do processo. O Estado totalitário não é um fim, mas um instrumento para o objetivo de transformação da sociedade. Para esse fim, nada pode escapar do regime. A sociedade como um todo deve ser controlada pelo regime totalitário. (GURIAN, 1952)

Em artigo posterior, “*The Totalitarian State*”, publicado em 1978 já distante dos acontecimentos, Gurian discorre sobre o controle que um regime totalitário faz da opinião pública. Segundo o autor, o totalitarismo não emprega apenas o que chama de “controle negativo da opinião pública”, como censura e supressão, como faziam regimes absolutistas (GURIAN, 1978, p.518). Há também um modo “positivo” de controle como educação e outras maneiras de influenciar as pessoas não explicitadas por Gurian. Essas influências são ilimitadas e acabam por permear toda a sociedade. Nas palavras do autor: “Eles abarcam tudo, da vida religiosa até esportes, do mais insignificante hobby à família. Não apenas as horas de trabalho são abarcadas, mas também as horas de lazer.”¹¹ (GURIAN, 1978, p.518-519). De novo, há uma influência em todas as atividades sociais e privadas do indivíduo.

Para Arendt também o regime totalitário permeia toda a sociedade e não se preocupa apenas em modificar as instituições políticas. Todas as atividades deixam de ser autônomas e passam a ser subjugadas aos propósitos do regime. Para esclarecer

¹¹ Traduzido de ““They embrace everything, from religious life to sports, from the most insignificant hobby-club to the family. Not only working hours are embraced but also the hours of recreation”

essa situação, Arendt lança mão de um exemplo hipotético de um clube de xadrez. Em um regime totalitário não há espaço para um clube ou uma sociedade de “amantes do xadrez ‘por amor ao xadrez’”. (ARENDT, 2012, p.452) Toda atividade deve ser perseguida em prol do regime em vigor.

Novamente, essa característica evidencia a distinção do totalitarismo de uma tirania. De acordo com Arendt, o regime tirânico deixa tais atividades da sociedade intactas. O cinturão de ferro do governo totalitário impede qualquer associação entre indivíduos, mesmo em sua esfera privada, que não seja submetida ao próprio regime.

Ademais, o controle total requer um domínio global, uma conquista mundial. “Nem mesmo um homem sozinho pode ser dominado de forma absoluta e segura a não ser em condições de totalitarismo global.” (ARENDT, 2012, p.531) O domínio global é necessário para assegurar o controle sobre os homens, mesmo aqueles já dominados. Se há um mundo externo, ainda sem a influência do totalitarismo, há a chance daqueles dominados fugirem ou se informarem da realidade por outros meios. Enquanto houver um mundo não totalitário, a dominação do regime não está garantida.

Portanto, não apenas a distinção entre o privado e o público (como visto acima), mas também a entre o doméstico e o externo foi “resolvida” pelos totalitarismos. Devido a sua aspiração global, todo território conquistado está sujeito às mesmas leis e, conseqüentemente não há guerra contra um adversário externo, há apenas guerra civil (ARENDT, 1994, p.332-333). As vítimas dos regimes, sejam do próprio país ou estrangeiros, são tratados da mesma forma, “como se fossem rebeldes, culpados de alta traição.” (ARENDT, 2012, p.560).

É esse o motivo, segundo Arendt, pelo qual a polícia em um regime totalitário tem precedência sobre o exército. Se o regime totalitário tem uma aspiração global,

nada mais coerente do que ocupar os territórios conquistados com a polícia ao invés do exército. Se todo o planeta é potencialmente um território do regime, todos os assuntos devem ser tratados como questões domésticas. O órgão de segurança doméstica é justamente a polícia, e não o exército. A pretensão de domínio planetário está então intimamente relacionada à tentativa de domínio sobre os homens. (ARENDT, 2012).

4.6 Terror

Outra distinção dos regimes totalitários para outros autoritarismos e tiranias é o terror. Como visto acima, a novidade do totalitarismo reside em suas práticas, dentre as quais se encontra a tentativa de domínio total, pois nenhum indivíduo pode escapar, e global, pois todo o território do mundo deve ser conquistado. O método para conseguir tais objetivos é o terror totalitário.

Arendt concede que, decerto, o totalitarismo não inaugurou o terror, mas modificou sua forma. No ensaio “*Mankind and Terror*”, a pensadora afirma que existem diferentes formas de terror em diferentes regimes e grupos políticos, mas em cada uma, o terror desempenha uma função diferente.

Arendt ressalta dois tipos de terror concebidos historicamente: o terror da revolução e o da tirania. Ambos têm sempre um fim: Na revolução, o terror é um novo código de lei e supressão do adversário; na tirania é quando a vida pública dos cidadãos cessa de existir, como visto acima no presente trabalho. (ARENDT, 1994).

O terror totalitário não parece ter um fim, pois sua prática parece inútil para conquistar objetivos pragmáticos como esforços de guerra. Esse é um dos motivos

pelos quais Arendt esclarece que conceitos anteriores, como o de tirania, não são aplicáveis ao totalitarismo. (Ibidem).

É o terror totalitário que comprime as pessoas em um cinturão de ferro que as funde como se fosse um único homem, sufocando o espaço da liberdade. (Ibidem). A aplicação do terror é necessária para as aspirações globais e totais dessa nova forma de regime.

Por fim, o terror também é a realização da lei de movimento. O terror totalitário é o complemento prático do conteúdo intelectual fornecido pelas ideologias e pelas leis do movimento, que serão discutidas a seguir. Em outras palavras, é um instrumento utilizado para dar coerência ao mundo a partir da ideologia. (Ibidem)

4.7 Leis do Movimento

Para Arendt, o domínio sobre os homens não é um fim em si mesmo, é apenas um meio. Se é um meio, qual seria esse fim? Quando Arendt afirma que o regime totalitário não busca apenas “dominar o homem como eles são”, como uma tirania buscar fazer, “mas transformar sua própria natureza”, parece sugerir que o fim é justamente essa transformação. (ARENDT, 1994, p.353). Sob essa perspectiva, a autora está de acordo com Gurian, para quem o Estado totalitário e suas estruturas de domínio são um meio para a transformação dos seres humanos e da sociedade.

O que justifica essa transformação da sociedade? Para a resposta a essa pergunta existem dois conceitos em Arendt que se complementam. O primeiro é o de leis do movimento; o segundo é de ideologia. Ambos conceitos são importantes, pois revelam um caráter lógico dos regimes totalitários. As leis do movimento e as ideologias

forneem explicações e até justificativas, mesmo que não ancoradas na realidade, para as práticas totalitárias. Atitudes vistas como pouco eficazes tomadas por esses regimes, ou mesmo verdadeiros obstáculos à manutenção do poder, muitas vezes só podem ser explicadas considerando as leis do movimento e as ideologias. Como salienta a autora em entrevista a Günter Gauss, quando as notícias sobre os campos de concentração chegaram, ela não acreditou num primeiro momento já que era “militarmente desnecessário e sem qualquer objetivo” (ARENDT, 1994, 13-14)

Como visto anteriormente, especialmente na parte sobre o caráter total, o regime totalitário busca a total transformação da sociedade. Mas surgem as perguntas: transformar do que e para o quê? E, mais importante, o que justifica tal mudança? Essa última pergunta é fundamental, pois tanto Arendt quanto Voegelin vão se debruçar sobre ela. Para Voegelin, como veremos adiante, as ideologias totalitárias partem do princípio que o mundo é um lugar ruim, e que, portanto, deve ser modificado para melhor. A justificativa para uma transformação está posta e qualquer meio empregado para atingir uma sociedade melhor está fundamentado. Afinal, quem seria contra a emergência de um mundo melhor, livre das mazelas que afligem a sociedade? Todas as ações praticadas estão absolvidas devido a sua finalidade.

Hannah Arendt introduz o conceito de “leis do movimento” em “Origens do Totalitarismo” para dar conta dessa justificação. Os horrores perpetrados pelos regimes totalitários respondem a uma necessidade imposta por uma lei que está acima do próprio governo e seus líderes.

Lei do movimento é a lei pela qual os regimes totalitários operam. São leis que regem o totalitarismo e estão acima de quaisquer outras leis. Elas justificam atos dos governos, pois esses são apenas instrumentos para a realização do que foi premeditado.

As leis de movimento são iminentes e necessárias, isto é, o que elas predizem vai acontecer no futuro independente dos meios. Indivíduos podem apenas acelerar ou retardar esse movimento. Os governos totalitários e seus líderes são instrumentos na medida em que buscam acelerar essas leis, que funcionam como a fonte de autoridade dos regimes. (ARENDT, 1994, p.340).

Os casos concretos dessas leis ajudam a entender melhor do que se tratam. Como existiram dois totalitarismos, Arendt explicita duas leis de movimento. No governo de Hitler, a lei de movimento é a “lei da Natureza”, que define uma superioridade e uma inferioridade das raças humanas, mas, mais do que isso, afirma que há um movimento natural na história que fará com que apenas as raças superiores sobrevivam. É natural porque esse movimento não depende de nenhum ser humano e seus artifícios. O governo nazista apenas aceleraria algo que seria consumado no futuro de qualquer maneira. As raças inferiores estão fadadas a perecerem, como previsto na lei do movimento. Os horrores do holocausto, sob essa perspectiva, seriam apenas um adiantamento de um futuro inevitável.

No caso do bolchevismo, Arendt denomina sua lei do movimento “lei da História”, pois é a história que funciona como uma “força sobre-humana” que prevê os rumos da humanidade. (ARENDT, 2012, p.618). A história é interpretada como uma eterna luta de classes que aponta para um fim. Se na lei da Natureza há uma raça inferior que irá se extinguir de qualquer maneira, na lei da História, são classes agonizantes que deixarão de existir. Dessa forma, a vítima do bolchevismo, alguém que se encontra na classe errada, já estaria fadada à morte. A ação do totalitarismo bolchevista apenas antecipa o fim das classes agonizantes.

Mas ambas as leis do movimento, segundo Arendt, dizem respeito ao curso da história. Mesmo a lei da Natureza dos nazistas opera conforme o fluxo do tempo histórico. No caso do nazismo, a raça é a noção a partir da qual a evolução histórica se dá. Mesmo que Arendt trate a lei do movimento nazista como lei da Natureza, “a natureza serve apenas para explicar as questões históricas e reduzi-las a elementos da natureza” (ARENDT, 2012, p. 627).

A lei do movimento é inevitável, pois está acima da ação humana. No poder, essa infalibilidade se torna profecia. Arendt lança mão de um exemplo de um anúncio de Hitler ao Reichstag alemão em 1939: ‘Desejo hoje mais uma vez fazer uma profecia: caso os financistas judeus (...) consigam novamente arrastar os povos a uma guerra mundial o resultado será (...) a aniquilação da raça judaica da Europa’. (ARENDT, 2012, p.482-483). A exterminação dos judeus pelos nazistas sob essa perspectiva nada mais foi do que o cumprimento da profecia de Hitler. Nas palavras de Arendt, “o extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo.” (ARENDT, 2012, p.483)

Se de fato existisse uma lei eterna, acima de tudo, a liberdade seria uma ilusão, tudo seria determinado. O futuro seria pré-estabelecido e, para conhecê-lo, seria imperativo o entendimento dessa lei. Ademais, seria necessário apenas um homem com o conhecimento dessa lei, e não homens agindo em concerto. A única necessidade seria “preservação de uma funcionalidade perfeita dentro de uma estrutura estabelecida pelo iniciado na ‘sabedoria’ da lei.” (ARENDT, 1994, p.357).

A lei do movimento, portanto, se situa não apenas acima das pessoas, mas também acima de qualquer lei positiva constituída por instituições humanas. O terror

também, como realização da lei do movimento, não respeita leis que estejam em vigor ou qualquer tipo de processo legislativo.

É por isso que os regimes totalitários não dão importância às constituições. O governo nazista, por exemplo, não se preocupou em dissolver a Constituição da República de Weimar. Mas não havia o cumprimento das próprias leis, mesmo os decretos dos próprios nazistas, o que gerava um “permanente estado de ilegalidade” (ARENDT, 2012, p.533).

Já a União Soviética promulgou uma constituição no início da década de 30, mas as leis lá contidas não tinham nenhum significado, não eram aplicadas na prática do regime soviético.

Nas palavras de Arendt:

Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter uma estrutura, e que um movimento — se tomarmos o termo tão sério e literal como o queriam os nazistas — pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção (ARENDT, 2012, p.536).

O que importa, então, é a direção do movimento, já predeterminado de acordo com uma lei sobre-humana. As leis, como qualquer outra ação humana, ou não tem importância para o grande esquema das coisas ou servem apenas para acelerar ou retardar o movimento.

4.8 Ideologia

Nunca se percebe tão claramente a origem ideológica do socialismo e do racismo como quando seus porta-vozes alegam ter descoberto as forças ocultas que lhe trarão boa sorte na ‘corrente da fatalidade’ (ARENDT, 2012, p.478)

Assim Hannah Arendt relaciona as leis do movimento com as ideologias. As forças ocultas são as leis sobre-humanas que operam na história e a “corrente da fatalidade” diz respeito ao curso iminente da história. A autora, com essa frase, quer dizer que o racismo e o socialismo, entendidos como ideologia, não são simplesmente opiniões, mas ideias dotadas de uma lógica interna que determinam o desenrolar dos eventos históricos. Nas palavras de Eduardo Jardim (2011), “a expressão intelectual dessa realidade em movimento são as ideologias”. (p.39)

O conceito de ideologia é mais detidamente analisada por Arendt no último capítulo de “Origens do Totalitarismo”, mas presente ao longo de todo o livro e também do ensaio “*The Nature of Totalitarianism*”, compilado no livro “*Essays in Understanding*”.

As ideologias não eram uma novidade no totalitarismo, apesar de sua história recente. No entanto, as ideologias do racismo e do socialismo foram evidentemente usadas pelos regimes para justificar os horrores perpetrados.

Apenas essas duas tiveram grande sucesso de tal modo que intelectuais e a massa negligenciaram fatos da realidade que não confirmassem suas crenças. Ambas caracterizam o processo histórico como batalhas: o socialismo como uma luta de classes e o racismo como uma luta entre raças.

A expressão mais famosa de Arendt é que a ideologia é “a lógica de uma ideia”. O que significa isso? A ideologia busca explicar toda a história, passado, presente e futuro, a partir de uma única ideia. Essa ideia serve como premissa de todo o desenrolar histórico. Ou seja, há um desencadeamento lógico a partir de um pressuposto inicial. Como exemplo, a sobrevivência do mais forte como uma ideia, levada por sua lógica, resulta no extermínio dos considerados mais fracos. Esse elemento pragmático está presente nas ideologias, apesar de aparecer de maneira mais cruel nos regimes totalitários. (ARENDT, 2012; 1994).

Dessa forma, a ideologia se distingue da mera opinião. Segundo a autora, o racismo como ideologia não é apenas uma opinião equivocada de indivíduos preconceituosos. Este passa a ser dotado de uma coerência que explica a realidade em sua totalidade. Isso significa que a superioridade de uma etnia e a inferioridade de outras passam a ser vistas como o motor da história. (ARENDT, 2012)

Segundo Arendt, algumas opiniões não chegaram a se desenvolver como ideologias e nesse momento a autora chega a defini-las como “sistemas baseados numa única opinião suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-los nas experiências e situações da vida moderna”. A ideologia “se pretende detentora da chave da história, e em que julga apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem”. Tais leis universais são justamente as leis do movimento acima descritos, são conteúdos das ideologias do racismo e do socialismo usadas pelos totalitarismos. (ARENDT, 2012, p.234)

Em “Ideologia e Terror”, publicado em 1958, Hannah Arendt elucida três elementos totalitários de uma ideologia. Essa questão surge ao constatar que nem todas

as ideologias são totalitárias como o Nazismo e o Bolchevismo, mas em todas elas existem esses componentes. Como dito anteriormente, as ideologias já existiam antes da novidade que foram os regimes totalitários. No entanto, já haviam nas ideologias, como as do racismo e do socialismo do século XIX, elementos totalitários.

O que ocorre com as ideologias, então, é análogo ao que já foi visto em relação aos elementos do antissemitismo e do imperialismo que se cristalizaram nos totalitarismos. Da mesma forma, as ideologias já continham elementos um tanto quanto difusos que se enrijeceram nas ideologias totalitárias dos governos.

O primeiro elemento é a preocupação com o movimento, com o que vem ainda a ser, e pretende uma explicação total sobre passado, presente e futuro. Em segundo lugar, essa explicação, por ser total, é “mais verdadeira” do que outras. Isso faz com que sejam independentes de novos acontecimentos, apontando às vezes para significados ocultos ou mesmo teorias da conspiração. O terceiro é a organização lógica da ideologia, que funciona como uma camisa de força. A partir de uma premissa, toda a realidade é explicada e nada fica de fora. Dessa maneira não há insegurança, mas também não há liberdade de pensar, visto que não há espaço para contradição a partir do encadeamento perfeitamente lógico (ARENDT, 2012).

Apesar de as ideologias conterem tais elementos totalitários, esses não são necessariamente revelados. Segundo a autora, tais aspectos apareceram, ou se cristalizaram, apenas com a emergência de movimentos totalitários (ARENDT, 2012). Isso significa que ideologias do século XIX não apresentaram esses elementos totalitários, pelo menos explicitamente, como o nazismo e o bolchevismo desenvolveram posteriormente.

Para Hannah Arendt, todavia, a partir da ascensão do regime, não são as ideologias que guiam as ações dos homens do Terceiro Reich, como foi o caso de Adolf Eichmann que afirmou estar apenas obedecendo ordens (ARENDT, 2006). Como esclarece Eduardo Jardim (2011), “Eichmann e outros criminosos nazistas não foram motivados por qualquer ideologia, como o antissemitismo ou o racismo, e tampouco estavam pressionados por sentimentos de ódio ou de desprezo pelos judeus. Eles obedeceram às ordens para matar, sem nunca pretender questioná-las” (p.200).

Analisando o regime soviético após a morte de Stalin, Arendt afirma que houve um relaxamento no terror e também na rigidez ideológica, as duas ferramentas principais do regime totalitário (ARENDT, 1958). O regime totalitário, ao longo do tempo, não dependeria então dos métodos os quais empregava na conquista do poder.

Juan Linz sugere, em “Regimes Totalitários e Autoritários” (2000), que há uma segunda fase no desenvolvimento do regime totalitário, na qual a ideologia passa a ter papel apenas instrumental. Nesse ponto há uma concordância entre Linz e Arendt, segundo os quais, as ideologias deixariam de ditar as ações dos membros do partido. O enfraquecimento da ideologia também isola a elite ou a vanguarda e o vácuo de poder que surge é preenchido por uma burocracia. Nesse ponto, contudo, o regime deixaria de ser totalitário e se torna uma variante de autoritarismo, segundo Linz.

O autor enumera exemplos, não apenas de totalitarismos mas também do fascismo italiano, de modo a demonstrar transformações que a ideologia pode sofrer ao longo do regime. Elas deixam de estar na mão de intelectuais e passam para personagens mais pragmáticos. Assim, na Alemanha Alfred Rosenberg deu lugar a Heinrich Himmler e Martin Bormann, e na Itália, Giovanni Gentile e Giuseppe Bottai deram espaço a Achille Starace (LINZ, 2000).

Waldemar Gurian, em artigo escrito em 1952 já exposto acima, sonda a hipótese de que uma doutrina universal (o autor não usa a palavra ideologia) serviria apenas para determinado grupo chegar a uma posição de poder. Ou seja, também uma teoria da instrumentalização da ideologia.

Mas, como o totalitarismo não visa o poder, mas sim a total transformação do ser humano e da sociedade, Gurian inverte a fórmula. O autor conclui que não uma ideologia, mas o próprio estado totalitário é o instrumento pelo qual a mudança de homem e sociedade é empreendida (GURIAN, 1952).

Não obstante o arrefecimento da ideologia quando o movimento totalitário assume o poder, sua importância para o totalitarismo é fundamental. Para Gurian, a ideologia justifica a própria existência da elite que ascende ao poder, além de prover uma estrutura coerente ao domínio totalitário (HÜRTEN, 2005).

De acordo com Linz, a ideologia, descrita como uma “concepção holística de homem e sociedade” é a fonte do “senso de missão, (...) legitimação, e frequentemente ações políticas muito específicas” dos líderes ou grupos totalitários (LINZ, 2000, p.76).

A ideologia se propõe a permear toda a humanidade. A caracterização de holística que Linz usa se aproxima da conceitualização de Arendt sobre totalitarismo, como um regime que invade toda a sociedade, mesmo atividades humanas que à primeira vista seriam consideradas neutras ou de foro privado.

Além desse arrefecimento da ideologia quando o movimento toma o poder, há de se perguntar se lideranças totalitárias realmente acreditavam no conteúdo ideológico de suas doutrinas. Esse impasse talvez nunca seja suficientemente contornado, mas a partir de escritos de líderes totalitários é possível perceber que eles eram, pelo menos em algum grau, ideológicos. Como exemplo, Arendt vai diretamente às fontes de

panfletos da época que teriam retirado formulações do Mein Kampf, de Hitler : ‘Quanto mais fielmente reconhecemos e seguimos as leis da natureza e da vida (...) maior será nosso sucesso’. Da mesma forma, ela encontra em escritos bolchevistas: ‘Quanto mais fielmente reconhecemos e observamos as leis da história e da luta de classes, mais nos conformamos ao materialismo dialético. Quanto mais conhecermos o materialismo dialético, maior será nosso sucesso’, que Arendt retira do livro “Leninismo” escrito por Stalin. (ARENDT, 2012, p. 479)¹²

No exemplo extraído de Hitler se encontra a lei da Natureza, já analisada acima e a expectativa do líder em reconhecer tal lei para obter sucesso em sua empreitada. Com Stalin se dá o mesmo, mas a natureza e a vida são substituídas pelo materialismo dialético como força histórica. As frases citadas por Arendt são adaptações, mas revelam as crenças das lideranças independentes de sua propaganda.

Em resumo, as ideologias e as leis de movimento guiam as práticas do regime totalitário e seus líderes. Elas fornecem a estrutura intelectual do objetivo de controle total e domínio global. E tal objetivo é perseguido com o terror totalitário. O terror é o método pelo qual as pretensões dadas pela ideologia dos regimes são buscadas.

Ademais, a “logicidade” da ideologia, como “lógica de uma ideia” funciona apartada da experiência do mundo e, por isso, encontrou terreno fértil no homem massificado, no qual o mundo comum da experiência estava ausente. As abstrações ideológicas funcionam como uma "fuga da realidade para a ficção”. (Ibidem, p.486).

Mas Arendt não está preocupada com as implicações de elementos totalitários das ideologias, tampouco busca uma origem histórica para o fenômeno. Sua

¹² Ver também nota 10 na página 729 em ARENDT, 2012

preocupação são os regimes, mesmo que admita que as ideologias tiveram um papel importante, especialmente na ascensão dos movimentos. Em outras palavras, sua preocupação é antes com o presente, ou um passado recente, do que um passado remoto ou um futuro incerto. Mas a própria autora admite que “os transe de nosso tempo” podem ainda “assumir sua forma mais autêntica — embora não necessariamente a mais cruel — quando o totalitarismo pertencer ao passado” (Ibidem, p. 611-612).

4. A Crítica de Voegelin

Em 1953, é publicada na *The Review of Politics*, a resenha crítica de Eric Voegelin ao livro “Origens do Totalitarismo” de Hannah Arendt. Com as principais características do totalitarismo descritas no livro delineadas no capítulo anterior, as análises de Voegelin ficarão claras. Todos os temas já foram antecipados na correspondência entre ambos dois anos antes, mas é na resenha e na resposta de Arendt que os assuntos são desenvolvidos com maior profundidade.

Logo no início da resenha de Voegelin, a perspectiva do autor sobre os acontecimentos e o atual estado de coisas é clarificado:

A putrefação da civilização ocidental como era, liberou um veneno cadavérico que espalhou sua infecção pelo corpo da humanidade. O que nenhum fundador religioso, nenhum filósofo, nenhum conquistador imperial do passado conseguiu atingir — criar uma comunidade humana a partir de uma preocupação comum para todos os homens — agora foi realizado através de uma comunidade de sofrimento debaixo da expansão planetária da impureza ocidental.¹³ (VOEGELIN, 2000c, p.15)

¹³ Traduzido de “The putrefaction of Western civilization, as it were, has released a cadaveric poison spreading its infection through the body of humanity. What no religious founder, no philosopher, no imperial conqueror of the past has achieved—to create a community of

Em primeiro lugar, há a metáfora cara a Voegelin, de que há uma enfermidade no mundo que infectou boa parte da humanidade. Essa imagem percorre todas as partes da obra do autor que lidam com essas questões.

Em segundo lugar, está posto que o problema dos regimes totalitários é, na verdade, parte de algo maior. A resenha é uma crítica ao livro de Arendt sobre o totalitarismo. Logo, se Voegelin viu uma necessidade de falar de maneira geral da civilização ocidental e sua putrefação, significa que o totalitarismo é parte desse fenômeno geral. A principal problemática de Voegelin, a da crise espiritual, que permeia grande parte de sua obra, e que é uma evitada por Arendt, já aparece, então, nos primeiros parágrafos da resenha. Tal constatação é fundamental, pois essa visão de Voegelin é o pressuposto para as subseqüentes críticas que o autor tece ao livro de Arendt. Todas as distinções que surgem no debate entre os autores, partem da observação de que há uma crise espiritual e de que os regimes totalitários foram, em sua época, o clímax desse movimento.

Ao apurar o problema geral, Voegelin afirma que “com o tempo, a investigação terá que traçar a gênese dos movimentos durante o curso de uma civilização que durou por um milênio”¹⁴ (VOEGELIN, 2000c, p.15). Isso implica que o autor não apenas quer buscar a origem da crise, como também vê isso como uma tarefa importante.

Ademais, a expressão “com o tempo” já indica que Voegelin crê que não estão à disposição as ferramentas para investigar a gênese da crise em um primeiro momento.

mankind by creating a common concern for all men—has now been realized through the community of suffering under the earthwide expansion of Western foulness”

¹⁴ No original: “in time the inquiry will have to trace the genesis of the movements through the course of a civilization that has lasted for a millennium.”

Tal trabalho só poderia ser feito posteriormente. A constatação de que não há ferramentas para lidar com os fenômenos totalitários do século XX pode parecer a princípio o que Arendt havia respondido nas cartas. Para a autora, os conceitos desenvolvidos pela tradição do pensamento são insuficientes para enfrentar essas catástrofes em sua originalidade. É por isso que a autora sugere a busca por “novas verdades morais”, que Voegelin repudiou em carta. A tradição não estaria apta a entender os horrores dos regimes totalitários.

Mas o argumento de Voegelin é o inverso, apesar de partir da mesma afirmação de insuficiência para lidar com fenômenos recentes. Para o filósofo alemão, a tradição do pensamento pode solucionar os problemas da época. A questão é que parte da crise espiritual por ele detectada foi justamente o esquecimento de determinados ensinamentos de pensadores antigos. As ferramentas existem, mas não são de fácil acesso. Percebe-se, então, porque nas cartas esse foi um ponto de fundamental discordância.

Essa discordância é fruto das visões distintas dos autores sobre o fenômeno. Para Arendt, o totalitarismo é um fenômeno inaudito, o qual a tradição do pensamento ocidental foi incapaz de compreender. Enquanto que, para Voegelin, o fenômeno totalitário é o auge de uma doença espiritual que infectou o ocidente de maneira geral. Mas além do totalitarismo, outro sintoma correlato é justamente o esquecimento consciente de verdades morais, descobertas por autores da tradição. O esquecimento é consciente, pois, para Voegelin, essas verdades foram preteridas nos séculos que antecederam o totalitarismo. Assim como Arendt busca “novas verdades morais”, os positivistas do século XIX, por exemplo, também buscavam, alegando que as antigas teorias não eram mais válidas. Com esse paralelo, é possível perceber um dos motivos

pelos quais Voegelin acusa Arendt de padecer da mesma condição que resultou nas catástrofes do século XX.

Voegelin, então, conclui: “o surto revolucionário do totalitarismo em nosso tempo é o clímax de uma evolução secular.”¹⁵ (VOEGELIN, 2000c, p.16). Como veremos no capítulo seguinte, a crise espiritual de que o filósofo fala está intimamente relacionada com o processo de secularização, ou seja, a perda de prestígio da religião em âmbito público e político. A crise não é recente, e Voegelin vê momentos de crise na Antiguidade em Israel, na Grécia, na Idade Média e outras épocas, mas é só na modernidade secular, quando qualquer noção de transcendente foi descartada, é que os horrores dos totalitarismos são possíveis.

Voltando à resenha, Voegelin enaltece a pesquisa histórica feita por Arendt, especialmente nas duas primeiras parte de seu livro: Imperialismo e Antissemitismo. Há no relato de Arendt um aumento de intensidade desde o antissemitismo e movimentos pan-germânicos e pan-eslavos que culmina nas atrocidades do totalitarismo. Voegelin vê isso com bons olhos já que essas primeiras partes revelam a “essência do totalitarismo” em suas “formas incipientes do século XVIII”. (VOEGELIN, 2000c, p.17)

O que incomoda Voegelin não é a busca por origens do totalitarismo, mas que tal busca como feita por sua conterrânea é insuficiente. A análise de Arendt é detida em aspectos institucionais que levaram à ascensão dos regimes totalitários, como a emergência das massas, a queda do Estado-Nação, e outras situações econômicas e sociais.

¹⁵ Traduzido de “the revolutionary outburst of totalitarianism in our time is the climax of a secular evolution”

Voegelin critica a abordagem institucional de Arendt. Segundo o filósofo, situações sociais e econômicas provocam mudanças e, por conseguinte, reações das pessoas a essas mudanças. Mas tais reações não são determinadas por causas sociais. Um determinado evento histórico pode desencadear inúmeras e diversas reações em indivíduos. O foco, portanto, não deveria estar nas situações sociais, mas antes nas respostas dos indivíduos às situações.¹⁶

Se a conduta não é entendida como a resposta de um homem a uma situação, e as variedades de respostas enraizadas nas potencialidades da natureza humana ao invés de na própria situação, o processo da história se tornará um fluxo fechado, no qual cada transversal, em qualquer tempo, é o determinante exaustivo do curso futuro.¹⁷ (VOEGELIN, 2000c, p.20)

O livro de Arendt é interpretado por Voegelin como contendo uma causalidade histórica, nas palavras do autor uma “aura de fatalidade”, justamente por não dar conta das possibilidades de reações individuais em cada evento histórico (VOEGELIN, 2000c).

No entanto, Voegelin concede que Arendt reconhece esse problema. A superfluidade dos indivíduos atomizados e suas reações não são causadas necessariamente por situações econômicas e sociais. No último capítulo, essa

¹⁶ O interessante dessa crítica de Voegelin é que revela-se um ponto de encontro entre os autores. A afirmação do filósofo revela uma imprevisibilidade do futuro a partir das ações dos homens. Os indivíduos reagem a uma determinada situação e tais reações são inúmeras e diversas. É nítida a relação com o pensamento de Arendt sobre a pluralidade humana. Aparentemente, esse ponto de encontro não foi percebido por eles próprios, talvez porque as teorias sobre pluralidade de Hannah Arendt ainda não estavam plenamente desenvolvidas como em “A Condição Humana”, publicado em 1958, cinco anos depois da resenha em questão.

¹⁷ Traduzido de “If conduct is not understood as the response of a man to a situation, and the varieties of response as rooted in the potentialities of human nature rather than in the situation itself, the process of history will become a closed stream, of which every crosscut at a given point of time is the exhaustive determinant of the future course.”

observação será importante, pois a concepção da história em Arendt vai à contramão de qualquer tentativa de estabelecer uma causalidade entre eventos históricos. Por ora, ficamos com a crítica de Voegelin, mas já percebendo que há uma má interpretação do que a autora quis dizer.

Segundo o autor, Arendt também admite que há uma doença espiritual e que horrores como os campos de concentração foram derivados dessa perda espiritual. Para demonstrar sua interpretação, Voegelin cita uma passagem na qual Arendt distingue as massas atuais como indivíduos que perderam a fé no Julgamento Final e passaram a buscar a fabricação de um paraíso terreno. As massas, segundo a citação da autora, eram atraídas pelas promessas de “paraíso que tanto ansiavam por”. O resultado, no entanto, foram infernos terrenos fabricados pelo homem. Os campos de concentração foram verdadeiras “imagens do inferno”. (VOEGELIN, 2000c).

Na interpretação de Voegelin essa passagem revela que Arendt relaciona intimamente a secularização, no caso a perda da fé em um Julgamento Final presente no cristianismo, com a fabricação de um paraíso.

Essa citação mostra porque Voegelin afirma no início de sua resenha que “Origens do Totalitarismo” “abunda em formulações brilhantes e *insights* profundos — como esperar-se-ia apenas de uma autora que dominou seus problemas enquanto filósofa — mas surpreendentemente, quando a autora persegue esses *insights* em suas consequências, a elaboração vira para um lamentável achatamento¹⁸.” (VOEGELIN, 2000c, p.16) Essa frase sintetiza a análise como um todo: Arendt, segundo Voegelin,

¹⁸ Traduzido de “abounds with brilliant formulations and profound insights—as one would expect only from an author who has mastered her problems as a philosopher—but surprisingly, when the author pursues these insights into their consequences, the elaboration veers toward regrettable flatness.”

tem bons insights, mas ela não os leva até suas últimas consequências — de que se trata de uma crise profunda desencadeada por um processo de secularização. O estudo adequado do fenômeno do totalitarismo deve, portanto, buscar as origens da crise espiritual. Nota-se que os elogios são os insights que justamente estão de acordo com as teses de Voegelin, que serão aprofundadas no capítulo seguinte. Além do insight da crise espiritual, há também o de que havia nos séculos anteriores formas incipientes do que se tornaram os totalitarismos.

Um terceiro insight de Arendt que Voegelin explicita é um já exposto na correspondência entre os autores, o de que o totalitarismo busca mudar a natureza do homem. Essa observação é compartilhada por ambos os autores e até mesmo Gurian, como já visto. A discordância se dá, pois, de acordo com Voegelin, Arendt admite que a natureza humana pode ser mudada.

Para Voegelin, os regimes totalitários buscaram mudar a natureza humana, mas, invariavelmente falharam como qualquer movimento que intentasse essa transformação. Isso se dá uma vez que o conceito de natureza concebido pelo filósofo alemão significa essência, ou seja, caracteriza algo como sendo especificamente esse algo e não um outro. Logo, a natureza de algo é imutável, já que, se transformada, o algo por ela caracterizado deixa de ser esse algo e se torna outro.

5 A Gnose Totalitária segundo Eric Voegelin

5.1 Religiões Políticas

Como visto acima, todas as críticas de Voegelin à Arendt partem de uma interpretação distinta sobre as origens do movimento totalitário. Apesar de tal crítica surgir de uma má interpretação sobre o que Arendt quis dizer com a palavra “origens”, Voegelin recusa a abordagem demasiado fenomênica da autora que aponta causas sociais, como o surgimento das massas, e institucionais, como o fim do Estado-nação, para os acontecimentos do século XX.

Mas onde, então, estariam as origens desses movimentos? Na troca de correspondências e na resenha ao livro de Arendt, Voegelin deixa claro que as origens do totalitarismo são antigas e começam pelo menos desde movimentos religiosos sectários do fim da Idade Média. Já vista a crítica do filósofo, passaremos, então, a teoria dele. No momento da conversação entre os autores, Voegelin já estava desenvolvendo seu conceito de gnosticismo, central para a compreensão dos totalitarismos. Não obstante, uma volta às proposições iniciais se faz necessária para o melhor entendimento de sua teoria sobre os movimentos de massa do século XX.

Os horrores do regime nazista impeliram muitos pensadores do século XX a se debruçarem sobre o evento. Afinal, como foi possível tamanha barbárie? Diferentes explicações e análises surgiram e uma das mais célebres foi a caracterização não só do nazismo, mas de outros movimentos de massa e totalitarismos como o regime soviético, de religião política. Dentro desse mesmo quadro interpretativo existem nuances que variam de autor para autor. Mas, em breves palavras, a religião política

seria um substituto da religião em um ambiente político. Na falta de uma religião tradicional, a necessidade por experiências dessa natureza fazem com que as pessoas as busquem na esfera política. As formas dos movimentos políticos, como seus símbolos, ritos e organização, segundo essa interpretação, seriam semelhantes aos de uma organização religiosa. É por isso que alguns autores alemães utilizaram o termo *ersatz religion*, literalmente, religião substituta. Voegelin foi um dos pioneiros a expor essa interpretação em seu livro “*Die politischen Religionen*”, de 1938, um dos livros que forçou o autor a fugir para os Estados Unidos.

Das abordagens mais comuns dessa leitura sobre o totalitarismo está a comparação entre as formas. Esclarecedora é a abordagem de um discípulo de Voegelin chamado Klaus Vondung em “*Magie und Manipulation: Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*”¹⁹, publicado em 1971. Nesse livro, o autor interpreta ritos e celebrações nazistas como cultos religiosos. As assembleias para as massas, os desfiles coreografados da polícia ou do exército tinham, para Vondung, caráter litúrgico, ou seja, uma participação conjunta de um número grande de pessoas prestigiando o movimento. (SEITSCHEK, 2007a). Eram milhares de pessoas agindo como um mesmo organismo.

Além dos ritos, Vondung também chama atenção para o uso de mitos pelo nazismo. O principal dentre os mitos era o de uma hierarquia entre raças humanas e superioridade dos arianos sobre os demais. O culto dos desfiles e assembleias públicas tinha como conteúdo esse mito racista. Pode-se falar em religião política, pois o nazismo tinha as características formais de uma religião, como mitos e ritos. (Ibidem)

¹⁹ Em tradução livre: “Magia e Manipulação: culto ideológico e religião política do Nacional-Socialismo”.

A substituição de uma fé religiosa por uma fé política só aconteceu porque a religião perdeu sua preponderância. Na ausência de uma religião, os indivíduos se voltaram para o culto de um movimento, um partido, uma ideologia, etc. A tese da religião política depende então do processo de secularização, entendido aqui simplesmente como o recuo do religioso para esfera privada e perda de poder político e social de instituições religiosas. Tal tese, ademais, pressupõe que há uma necessidade religiosa no ser humano, já que, na ausência de uma religião, ele se volta para outra coisa que cumpra a mesma função.

Waldemar Gurian esclarece que os regimes totalitários eram intolerantes contra qualquer outra doutrina, incluindo as religiosas. Tais regimes, portanto, buscavam competir pelo mesmo espaço que as religiões, implicando um desempenho das mesmas funções na sociedade. Havia, por causa disso, uma hostilidade à Igreja, já que a doutrina totalitária sozinha era capaz de explicar o mundo. E os meios pelos quais o totalitarismo agia não serviam, segundo Gurian, para controlar a vida da Igreja, mas para destruir a religião e substituí-la por uma nova fé, uma religião política. É por isso que o autor pode concluir que o nazismo era produto de uma crise espiritual, uma perda de fé, característica da modernidade. (GURIAN, 1952).

Klaus Vondung também recorre a esse exemplo de Gurian para dar sustento à tese de religiões políticas. Para o discípulo de Voegelin o Nacional Socialismo disputava espaço com o cristianismo e buscava derrotá-lo para instaurar um novo culto em seu lugar. (SEITSCHKE, 2007a). O próprio Voegelin expõe, em *Hitler e os Alemães*, um trecho de um monólogo de Hitler, compilado na versão em inglês de

*Conversas de Mesa de Hitler*²⁰: “O homem que vive em comunhão com a natureza necessariamente se encontra em oposição às Igrejas, e é por isso que elas estão em direção à ruína — pois a ciência está destinada a vencer.”²¹ (VOEGELIN, 1999). De acordo com o filósofo, a noção de uma substituição da religião cristã por uma nova estava muito presente na pequena burguesia alemã do século XIX, exemplificada no pensamento de Ernst Haeckel, origem do vocabulário empregado por Hitler.²²

Não se pretende aqui esgotar todas as interpretações derivadas da tese de religião política. As considerações de Gurian e Vondung, que tiveram contato com Voegelin e sua obra, são suficientes para demonstrar o que se quer dizer com religião política.

Em 1938, antes do artigo de Gurian e do livro de Vondung, Eric Voegelin publicou a sua formulação da tese, como o título explícito de “As Religiões Políticas”. Embora o filósofo fosse abandonar essa interpretação, seus temas aparecem posteriormente em suas obras maduras sobre o gnosticismo.

²⁰ *Conversas de Mesa de Hitler* (em inglês “*Hitler’s Table Talk*” e no original em alemão “*Tischgespräche im Führerhauptquartier*”) é uma compilação de monólogos transcritos do líder nazista proferidos 1941 e 1944.

²¹ Traduzido de “*The man who lives in communion with nature necessarily finds himself in opposition to the Churches, and that’s why they’re heading for ruin—for science is bound to win.*”

²² O autor francês Alain Besançon expõe discursos de Himmler que corroboram a luta contra o cristianismo: “Tudo o que fazemos deve ser justificado em relação a nossos ancestrais. Se não encontrarmos este vínculo moral, o mais profundo e o melhor porque mais natural, não seremos capazes a esse nível de vencer o cristianismo e de constituir esse Reich germânico que será uma bênção para toda a Terra. Há milênios é o dever da raça loura dominar a terra e sempre lhe propiciar felicidade e Civilização.” (HIMMLER apud BESANÇON, 2000). E ainda a caracterização da religião cristã como: “esta peste, a pior doença que nos tem atingido em toda a nossa história” (Ibidem). Apesar disso, em *Hitler e os Alemães*, Voegelin expõe como as Igrejas Católica e Protestante da Alemanha foram coniventes ou mesmo cúmplices de ideias expostas por Adolf Hitler e o partido nazista (VOEGELIN, 1999).

Voegelin, como Gurian, estava certo de que o nazismo se tratava do auge de uma profunda crise espiritual e se propôs a analisá-la por toda a sua vida. O pressuposto do ensaio de 1938 é o já expressado anteriormente: a religião faz parte da condição humana, o ser humano tem uma necessidade religiosa que não pode ser erradicada. Logo, a conclusão de Voegelin é que a tentativa de se livrar do aspecto religioso resultou na catástrofe do regime nazista. (O conceito de religião política é aplicado em outros regimes como o Bolchevismo e, de maneira geral, ao comunismo. A ênfase do livro de 1938 no Nacional-Socialismo se explica pela experiência do alemão Voegelin, que morava na Áustria na época do *Anschluss*²³.)

O ponto fundamental do livro de Voegelin é que a catástrofe ocorre pois ela nega a realidade da experiência humana. A vida das pessoas em comunidade não pode ser tratada apenas de maneira profana, isto é, considerando apenas suas legislações e instituições formais. A comunidade é também o lugar da ordem religiosa. Homens vivem sua vida política por inteiro, física e espiritualmente. (VOEGELIN, 2000a, p.70)

Quando o totalitarismo nega essa parte fundamental do ser humano, ela não desaparece. Nas palavras de Voegelin, “o ser humano pode deixar o mundo e deus desaparecerem atrás dele, mas nunca conseguirão erradicar a condição humana. Os conteúdos do mundo se tornarão novos deuses. E quando símbolos religiosos caem, novos são erigidos” (VOEGELIN, 2000a, p.60). O religioso faz parte da condição do homem e tentar erradicá-lo só pode resultar na destruição do próprio homem. O raciocínio é cristalino: se uma das características que constituem a experiência humana é o âmbito religioso, negá-lo é o mesmo que negar a própria condição humana. Esse

²³ Anschluss (em alemão, algo como “unificação”) foi a anexação da Áustria pela Alemanha nazista em 1938.

argumento será um que Voegelin nunca vai abandonar e será melhor formulado posteriormente quando o autor descartar o uso do termo religião.

Deve-se ressaltar que não há uma superioridade da religião ou da vida espiritual sobre a vida física, pois não se trata de privilegiar este ou aquele aspecto da existência humana. O totalitarismo nega a religiosidade do homem e, por isso, tem consequências terríveis. Se outro aspecto fosse negado, os resultados também seriam nocivos. Não há, para Voegelin, uma hierarquia entre esses dois âmbitos, são ambos fundamentais, já que fazem parte da condição humana.

O que acontece exatamente quando a religiosidade do ser humano é negada? A resposta está nas últimas frases da citação acima: “Os conteúdos do mundo se tornarão novos deuses. E quando símbolos religiosos caem, novos são erigidos”(VOEGELIN, 2000a, p.60). A necessidade da religião faz com que o ser humano a busque em algum lugar. Já que o transcendente foi veementemente negado e não é mais uma opção, os homens se voltam para símbolos da experiência imanente. No caso das religiões políticas, símbolos como o partido, o líder, o Estado, passam a ser dotados de sacralidade. Não à toa, algumas cerimônias nazistas apresentam semelhanças com as de um culto ou ritual religioso. Se são dotados de sacralidade, passam a ser adorados, venerados. No melhor dos casos, isso implica uma relação acrítica e de aceitação das pessoas em relação a um determinado regime. No pior, todas as ações do regime venerado serão santas e, portanto, legitimadas.

Houve, nos movimentos de massa do século XX, o que Voegelin caracterizou no “Nova Ciência da Política” como “redivinização”. Com a vitória do cristianismo no Império Romano, houve uma “desdivinização” do poder temporal. O imperador, ou o governante, não era mais dotado de características divinas. Havia um único Deus acima

de todos. O poder temporal, então, deixa de ser divino, foi desdivinizado. Os regimes totalitários são vistos por Voegelin como redivinizações, não porque haveria um retorno ao paganismo politeísta pré-cristão, mas porque governantes ou seus partidos, movimentos e ideologias foram restituídos de sacralidade. A esfera temporal deixa de ser profana para voltar a ser divina. (VOEGELIN, 1987).

No caso do Nacional-Socialismo, Voegelin aponta que o conteúdo imanente sacralizado foi o da comunidade que passou a ser cultuada no lugar de uma divindade. Essa característica da comunidade proveio da *ekklesia* cristã. A *ekklesia* é o corpo místico cristão que abarca toda a humanidade, na qual cada indivíduo tem uma relação pessoal com Deus, por oposição a sociedades que tinham um rei ou um faraó que faziam a mediação com o divino (VOEGELIN, 2000a).

O que acontece no regime nazista e na sua ideologia é que, como não há uma crença em algo para além da comunidade, a própria comunidade é erigida como o que Voegelin chama de *realissimum*, a “realidade mais alta”. Segundo o comentador Federici (2011), esse conceito é “empregado para representar o fundamento divino ou transcendente.” (p.207). Ou seja, no cristianismo o *realissimum* é Deus, mas para as ideologias racistas do Nacional-Socialismo é sua própria comunidade, que nada mais é do que a raça ariana.²⁴

Hans-Otto Seitschek resume o que a tese central desse momento inicial das reflexões de Voegelin sobre os movimentos totalitários e suas ideologias:

²⁴ Como visto no capítulo 3, Arendt também revela que ideólogos da época do imperialismo e dos movimentos de unificação propagavam a ideia de uma origem divina do povo. Tanto Arendt quanto Voegelin lançam mão do exemplo de Gobineau e sua teoria raciológica, que via na raça nórdica ou germânica um protagonismo de uma luta universal entre raças. (ARENDR, 2012; VOEGELIN, 2000a).

(...) a tese de uma comunidade intra-mundana, que permite o pneuma místico da ekklesia viver por meio do senso de predestinação do seu movimento. Isso acontece apesar de, ou mesmo porque o movimento rejeita a Igreja Cristã e a religião; nenhum regime totalitário se via como uma religião! As regiões espirituais do ser humano que anteriormente eram ocupadas pela religião agora são ocupadas por ideologias intra-mundanas que fazem das demandas desumanas de seus regimes um 'dever sacramental'²⁵ (SEITSCHKEK, 2007b, p.127).

Mas Eric Voegelin acaba por abandonar a tese das religiões políticas por um simples motivo. O conceito de religião pareceu a ele demasiado impreciso. A partir da década de 50, começaram a ser publicados textos que já continham o refinamento de suas teorias anteriores. É em 1952 que sai “*The New Science of Politics*”, transcrição de uma palestra sua onde aparece conceitualizado o problema da crise da modernidade: o gnosticismo.

5.2 Gnosticismo Histórico

O tema do gnosticismo não era novo na época, especialmente em círculos de autores alemães. O próprio Voegelin cita títulos que foram importantes para as suas conclusões sobre o tema, dentre eles: “*Le drame de l'humanisme athée*” (Henri de Lubac); *L'homme révolté* (Albert Camus); *Prometheus: Studien zur Geschichte des Deutschen Idealismus* (Hans Urs von Balthasar) e *Gnosis und spätantiker Geist*²⁶ (Hans Jonas), este último o mais importante para as conclusões de Voegelin.

²⁵ Traduzido de: “(...) the thesis of an inner-worldly community that allows the mystical pneuma of the ekklesia to live on through the sense of the predestined character of its movement. This occurs although, or even because the movement rejects the Christian church and religion; no totalitarian regime regarded itself as a religion! The spiritual regions of the individual human being that had previously been occupied by religion are now occupied by inner-worldly ideologies that virtually make the inhuman demands of their regimes a 'sacral duty'.”

²⁶ Derivado da tese de Jonas, orientada por Martin Heidegger e publicada posteriormente em inglês com o nome de *The Gnostic Religion*.

Antes de adentrar no conceito de gnosticismo empregado por Voegelin, uma breve introdução ao que são as seitas gnósticas se faz necessária. Para tal fim, a principal fonte usada será o já citado livro de Hans Jonas, que identifica nesse movimento muitas características absorvidas por Voegelin em seus escritos.

Apesar de Voegelin ter lido a tese original de Jonas, “*Gnosis und spätantiker Geist*”, aqui será tratada sua versão em inglês, “*The Gnostic Religion*”, cuja primeira publicação data de 1958.

Hans Jonas parte do trabalho feito por Irineu de Lyon que no seu escrito “Contra as Heresias” classificou uma diversidade de seitas do cristianismo primitivo como gnósticas. Jonas adere à generalização de Irineu e a extrapola. O gnosticismo para o autor alemão não se refere apenas a heresias cristãs, mas existiu também em formas judaicas e pagãs na antiguidade. Mesmo assim, existem características centrais que possibilitam o agrupamento dessas diversas seitas em uma única categoria. (JONAS, 2001).

Existem quatro principais características do gnosticismo que Jonas enumera no início do livro. Em primeiro lugar, tem uma natureza religiosa. Em segundo, não apenas se tratam de religiões, mas de religiões de salvação. Em terceiro lugar, o deus dessas religiões é transmundo e, por conseguinte, a salvação também está para além do mundo. Por fim, há um dualismo radical que caracteriza todas as formas de gnosticismo — “Deus e o mundo, espírito e matéria, alma e corpo, luz e trevas, bem e mal, vida e morte” (Ibidem, p.31). Jonas resume em suas palavras que se trata de uma “religião transcendente dualística de salvação”. (Ibidem, p.32).

O deus do gnóstico é uma “divindade absolutamente transmunda”, apartado do mundo em que os seres humanos habitam. Esse Deus não foi o criador do mundo e,

muitas vezes, desconhece sua existência. A ordem mundana foi criada ou por Arcontes, ou por um Demiurgo maligno²⁷ e esses seres são a origem de todos os males. O mundo é um lugar ruim, criado por divindades maléficas. Há um abismo entre o verdadeiro deus e o mundo, assim como um abismo entre tudo o que é considerado divino, como alma e espírito, e o considerado mundano, como corpo e matéria. É essa distância entre Deus e o mundo que causa o dualismo radical que, de acordo com Jonas, é um “traço cardeal do pensamento gnóstico” (Ibidem, p.42).

O gnóstico, então, busca a salvação deste mundo para um melhor, em outro plano e tal salvação passa pela gnósis. (Ibidem). O gnosticismo recebe seu nome da palavra em grego gnósis (γνῶσις) que significa conhecimento. É a partir desse conhecimento que a salvação pode ser obtida e quem não o detém não poderá ter sua alma salva. A necessidade de um conhecimento especial faz com que nem todos estejam aptos a recebê-lo ou procurá-lo e, conseqüentemente, formam-se pequenas comunidades de sábios (gnósticos) que detém o conhecimento. O resto da humanidade permanece na ignorância.

Ademais, Jonas ressalta que a gnósis não pode ser entendida como o que modernamente chamamos conhecimento. Como dito anteriormente, o gnosticismo tem uma natureza religiosa e a gnósis deve ser interpretada como revelada e não racional. (Ibidem).

Essas são, sucintamente, as principais características do gnosticismo segundo Jonas e que Voegelin vai se apropriar e, quando necessário, modificar. De qualquer modo Jonas forneceu método para Voegelin aplicar o conceito a movimentos da Idade

²⁷ Como dito anteriormente, sob o nome de Gnosticismo estão diversas seitas. Suas cosmogonias (criação do mundo ou do cosmos) variam de seita para seita.

Média e da modernidade, que a princípio não se enquadram. Há um alargamento do conceito de gnosticismo para dar conta dos regimes totalitários do século XX.

5.3 Gnosticismo Político Moderno

Apesar de se basear em fontes anteriores sobre os movimentos gnósticos, Voegelin dá sua própria definição. Mesmo porque, o autor buscou caracterizar sua forma moderna, cujo ápice foram os regimes totalitários do século XX. Não obstante, ele parte de aspectos já enumerados por Jonas. As conceitualizações de Voegelin se encontram sobretudo em dois livros publicados na década de 50: *A Nova Ciência da Política (The New Science of Politics)* e *Ciência, Política e Gnosticismo (Wissenschaft, Politik und Gnosis)*. É necessário então ir a esses dois textos para a compreensão do fenômeno central da crise espiritual moderna.

Na “Ciência, Política e Gnosticismo”, Voegelin descreve seis características que “revelam a natureza da atitude gnóstica”: 1. O gnóstico não está satisfeito com o mundo no qual vive; 2. A culpa da insatisfação não está no indivíduo, mas no mundo. “O mundo é mal organizado”, segundo o gnóstico; 3. A crença de que uma salvação é possível; 4. A salvação será conseguida no processo histórico; 5. A salvação “é possível por meio do esforço do próprio homem”; 6. A construção de uma fórmula para salvar o mundo, a partir de um conhecimento de tipo especial, geralmente exclusivo a um profeta. (VOEGELIN, 1997, p.67-68)

As três primeiras características aparecem nas descrições de Jonas. Como visto acima, o gnóstico vê o mundo como um lugar cheio de mazelas e crê que a salvação desses males é possível. O mundo, para o gnóstico, é “uma prisão da qual ele quer escapar.” (VOEGELIN, 1997, p.19).

Mas a salvação no relato de Jonas sobre os gnósticos antigos não acontece na história e nem nesse mundo. A partir da quarta característica, Voegelin extrapola os conceitos de Jonas para adequar aos fenômenos que tem em mente, dentre os quais os regimes totalitários e suas ideologias.

O filósofo alemão vai diferenciar o gnosticismo antigo do moderno justamente a partir da constatação de que a salvação pode ser atingida na história. Voegelin interpreta o gnosticismo moderno como um “parousianismo”, definido como “a libertação dos males da época a partir do advento (...) do ser construído como imanente”. (Ibidem, p.46). Nas palavras do autor:

O objetivo do gnosticismo parousiástico é destruir a ordem do ser, experimentada como deficiente e injusta, e através do poder criativo do homem, substituí-la por uma ordem perfeita e justa. Agora, seja como for entendida a ordem do ser - como um mundo dominado por poderes cósmico-divinos nas civilizações do Oriente Próximo ou Distante, ou como uma criação de uma Deus transcendente no simbolismo judaico-cristão, ou como uma ordem do ser essencial na contemplação filosófica - ela permanece algo que está dado, que não está sob o controle do homem. Para, então, que a tentativa de criar um novo mundo faça sentido, a determinação [*givenness*] da ordem do ser deve ser obliterada; a ordem do ser precisa ser interpretada como essencialmente sob controle do homem. E tomar controle do ser ainda requer que a origem transcendente do ser seja obliterada: requer a decaptação do ser - a morte de Deus²⁸ (Ibidem, p.47).

²⁸ Traduzido de “The aim of parousiastic gnosticism is to destroy the order of being, which is experienced as defective and unjust, and through man’s creative power to replace it with a perfect and just order. Now, however the order of being may be understood—as a world dominated by cosmic-divine powers in the civilizations of the Near and Far East, or as the creation of a worldtranscendent God in Judaeo-Christian symbolism, or as an essential order of being in philosophical contemplation—it remains something that is given, that is not under man’s control. In order, therefore, that the attempt to create a new world may seem to make sense, the givenness of the order of being must be obliterated; the order of being must be interpreted, rather, as essentially under man’s control. And taking control of being further requires that the transcendent origin of being be obliterated: it requires the decapitation of being—the murder of God.”

A insatisfação com o mundo resulta em um dualismo radical na interpretação gnóstica. Voegelin recupera de Jonas a noção de que o gnóstico vê o mundo como um lugar mal, ao passo que o deus absolutamente transmundano seria bom. Apesar dos movimentos gnósticos modernos não terem nenhuma noção de deus, seu próprio movimento é visto como o pólo do bem contra as forças do mal.

Voegelin constata nos regimes totalitários do século XX e em ideologias predecessoras esse dualismo radical, no qual forças da luz batalham contra as forças das trevas que precisam ser eliminadas. Como visto no capítulo 3, Arendt afirma que as ideologias do socialismo e do racismo viam na história uma batalha. A luta de classes e a luta entre raças são interpretadas por Voegelin como derivadas do dualismo gnóstico entre o bem e o mal. O mais fundamental dessa concepção é sua consequência. Se um movimento se interpreta como uma força do bem que combate o mal para salvar o mundo, todas as suas ações, por piores que possam parecer, são justificadas para esse fim.

Além dessas seis características, Voegelin descreve o gnosticismo moderno como um agregado de símbolos, tanto no “Nova Ciência da Política” quanto no “Ciência, Política e Gnosticismo”. Mais de uma vez, ressalta que o conjunto de símbolos é demasiado longo para uma análise exaustiva. Então ele se concentra apenas em alguns. Essa análise simbólica é importante, pois revela a origem cristã dos movimentos de massa do século XX, segundo a interpretação de Voegelin. Esses símbolos aprofundam a questão discutida acima sobre o dualismo gnóstico e sua interpretação de uma força do bem engajada em uma batalha épica contra as forças do mal desse mundo.

O primeiro agregado de símbolos são quatro com origem na especulação de um teólogo do século XII chamado Joaquim de Fiori. O segundo são duas modificações de ideias propriamente cristãs que sobrevivem nos movimentos gnósticos.

Os quatro símbolos inaugurados por Fiori e identificados nos textos de Voegelin são: 1. Terceiro Reino; 2. O líder; 3. O profeta; e 4. “A Fraternidade de Pessoas Autônomas”. (VOEGELIN, 1987, p.89)

O primeiro diz respeito a uma tripartição da história da humanidade em três momentos: uma era mais primitiva; a atual, ainda com mazelas e sofrimento humano; e uma terceira era, cuja vinda é iminente e que será superior às demais. Esse símbolo é o mais importante e o que será melhor detalhado pois exemplifica a visão que os movimentos de massa e suas ideologias tinham da história, ou seja, é propriamente seu conteúdo doutrinário.

5.3.1 O Terceiro Reino

Como já foi visto no capítulo 3, Hannah Arendt também ressalta a importância da visão histórica para as ideologias que fornecem o conteúdo intelectual dos regimes totalitários. Para a autora, há, nas ideologias, uma preocupação com o movimento histórico. Elas têm a pretensão de prever o futuro e dominar o passado a partir de uma “chave da história” que pode ser a luta de classes ou a luta entre raças. Apesar de Arendt discordar da equiparação do totalitarismo a religiões ou heresias, admite que esse elemento das ideologias que diz respeito ao processo histórico só pode ser desenvolvido a partir da noção de progresso.

Voegelin argumenta que os totalitarismos foram o clímax de um processo mais longo e que as origens das catástrofes do século XX são ideias que estão presentes desde pelo menos a Idade Média. O símbolo do Terceiro Reino é também importante já que revela tais origens. O primeiro uso identificado por Voegelin está no pensamento do abade da região da Calabria, Joaquim de Fiore, que viveu no século XII.

A evocação de Fiore é a primeira descrita na “Nova Ciência da Política”. Como explica Voegelin (1987), Fiore dividiu a história a partir da Santíssima Trindade cristã. A história da humanidade na especulação joaquimita é repartida entre a era do Pai, a era do Filho, e a vindoura era do Espírito Santo. Esta última caracterizada por uma perfeição espiritual que superaria as anteriores.

Da era do Pai até a era do Espírito há um “crescimento inteligível de realização espiritual” (VOEGELIN, 1987, p.88). Portanto, para Fiore, há um progresso na história que atinge seu ápice em um terceiro reino. E não apenas há um progresso, como esse progresso é apreensível, ou seja, é possível identificá-lo e conhecê-lo. Há um movimento histórico e ele é discernível.

Voegelin também encontra a simbologia das três eras em pensadores do século XIX que se enquadram como “pais espirituais” dos movimentos do século seguinte. Em Comte, influenciado por Turgot, a divisão da história se dá nas etapas teológica, metafísica e positiva, o estágio final; em Hegel, a “dialética dos três estágios de liberdade e realização espiritual autoreflexiva”; e, finalmente, em Marx, nos três estágios econômicos de “capitalismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final” (VOEGELIN, 1987, p.89).

A simbologia continua na visão de Moscou como uma Terceira Roma (depois da própria Roma Antiga e de Constantinopla), dotada de explícita religiosidade em seu

conteúdo. E, por fim, o símbolo das três eras se apresenta na especulação do Terceiro Reich, evocada pelo regime nazista. As três eras na ideologia nazista eram: O Sacro Império Romano-Germânico, que acabou em 1806; o Império Germânico de Bismarck, de 1871 até 1918; e por fim o *Dritte Reich* nacional-socialista.

A fonte original da divisão nazista em três impérios germânicos é um livro de Arthur Moeller van den Bruck, intitulado justamente “O Terceiro Reich”. Karl Löwith (1949) traça a inspiração de van den Bruck até Joaquim de Fiori, passando por Schelling e Lessing. Voegelin complementa que a ideia surgiu para van den Bruck a partir de seu trabalho de tradução de Dostoievski para o alemão. Mesmo influenciando um dos grandes símbolos do regime, o autor de *O Terceiro Reich* não tinha nenhuma intenção nazista (VOEGELIN, 1987).²⁹

Apesar de identificar a simbologia das três eras no regime hitlerista, Voegelin salienta que a ideologia nazista parece “rasa e provinciana”. As teorias marxianas e comtianas, por contraste, são mais complexas e profundas. Não se trata, então, de uma proximidade de conteúdo, pelo menos a princípio. O que deve ser ressaltado é que o símbolo do terceiro reino não foi uma novidade e suas implicações são justamente a de conhecimento total da história.

²⁹ A influência do simbolismo de Joaquim de Fiore em autores da modernidade não é exclusividade de Voegelin e Löwith. O historiador Norman Cohn também chama a atenção para isso: “it is unmistakably the Joachite phantasy of the three ages that reappeared in, for instance, the theories of historical evolution expounded by the German Idealist philosophers Lessing, Schelling, Fichte and to some extent Hegel; in Auguste Comte’s idea of history as an ascent from the theological through the metaphysical up to the scientific phase; and again in the Marxian dialectic of the three stages of primitive communism, class society and a final communism which is to be the realm of freedom and in which the state will have withered away. And it is no less true - if even more paradoxical - that the phrase ‘the Third Reich’, first coined in 1923 by the publicist Moeller van den Bruck and later adopted as a name for that ‘new order’ which was supposed to last a thousand years, would have had but little emotional significance if the phantasy of a third and most glorious dispensation had not, over the centuries, entered into the common stock of European social mythology.” (COHN, 1970, p.126).

O símbolo das três eras, além de implicar em um conhecimento total do passado e do futuro, revela que a terceira é superior às demais. Não apenas há um movimento histórico, mas cada uma das rupturas representa um avanço para a humanidade. Em outras palavras, há uma progressão da primeira era a terceira era, na qual problemas passados serão superados e o mundo será melhor.

Ademais, a terceira era é também a era final, o último estágio da história humana, e seu início marca o início de um novo mundo. Autor alemão contemporâneo de Arendt e Voegelin, Jacob Taubes argumenta que tanto em Joaquim de Fiori quanto em Hegel o último estágio é uma completude, no qual o conhecimento de todas as eras anteriores está presente. Ela detém a "completude do conhecimento espiritual" (TAUBES, 2009, p.93). Durante o processo, virá uma nova ordem, "maior, mais espiritual e mais pura" que a anterior (Ibidem). Taubes trata as teorias de ambos como escatologias, diretamente influenciadas pelo evangelho de João, no qual é descrito o fim dos tempos, o apocalipse. Tanto em Taubes quanto em Voegelin, é explícita a origem religiosa da simbologia do terceiro reino.

5.3.2 O Líder

O segundo símbolo é o do líder, a figura que vai guiar a vinda do Terceiro Reino. Na explicação de Mendo Castro Henriques (2010), o líder é uma “personalidade dirigente” (p.295). Essa especulação, segundo Voegelin, é comum na alta Idade Média e não exclusiva de Joaquim de Fiori. Na evocação do abade calabrês havia a figura do *novus dux*, “que lideraria a humanidade para longe do amor às coisas mundanas e em direção ao amor pelas coisas do espírito.” (COHN, 1970, p.127)

Ainda na esfera religiosa, Francisco de Assis foi visto como líder de um novo tempo que surgirá. No âmbito político, Frederico II, imperador sacro-romano, tomou para si o papel de líder. O imperador era visto, desde a morte do seu pai, como o “Imperador dos Últimos Dias”, um salvador que iria ser o guia para o próximo milênio. Com o seu coroamento, se tornou um messias no trono. Seu reino foi permeado de conflitos com a Igreja, o que fez com que o imperador parecesse para alguns como o castigador do poder religioso. Dessa forma a figura do Imperador dos Últimos Dias se misturou com a do *novus dux*. (COHN, 1970).

O símbolo também aparece na “Divina Comédia” de Dante Alighieri, como *Dux* (“líder” em latim), segundo Voegelin. No “Purgatório” o *Dux* é a figura temporal encarregada de inaugurar o novo império. Sua função é, portanto, a mesma do *novus dux* joaquimita, mas deixa de ser um líder espiritual. (VOEGELIN, 2013).

Com a secularização, o líder não representa mais Deus e passa a ser ele mesmo divinizado, dotado de características antes apenas atribuíveis a Deus. Esse tipo de homem “se experimenta como existindo fora de laços institucionais e obrigações.” (VOEGELIN, 1997, p.74). Leis positivas são desimportantes porque o líder está acima delas, o que lembra a constatação de Arendt sobre as leis de movimento que estão acima de quaisquer outras.

Nos movimentos gnósticos modernos, a figura do líder é um dirigente, o homem da ação. Nesse sentido, líderes de revoluções, como Lênin, guiariam as pessoas para a sociedade perfeita do futuro. Mas, em muitos casos a figura do líder também se confunde com a do profeta.

5.3.3 O Profeta Gnóstico

A figura do profeta é o terceiro símbolo gnóstico e diz respeito ao indivíduo capaz de entender o movimento da história. Ou seja, o profeta é anterior ao líder, ele detém o conhecimento sobre o passado, presente e futuro e anteviu a chegada do Terceiro Reino. Para Voegelin, o profeta é, na maioria das vezes, o próprio teórico que evocou esses simbolismos gnósticos seja textualmente, seja na fala. Na especulação joaquimita, Joaquim de Fiori se interpreta como o profeta, que vislumbrou o movimento histórico oculto. Em sua própria evocação, é ele mesmo que anuncia a vinda dos novos tempos.

Nos movimentos modernos, Voegelin interpreta Karl Marx como sendo um auto-proclamado profeta. Afinal, é o autor da especulação que teve o conhecimento para apreender a chave da história. No final das contas, todo autor que anuncia a iminente vinda do Terceiro Reino é um profeta de acordo com a análise simbólica de Voegelin. (VOEGELIN, 1997).

Posteriormente, Voegelin identifica a figura do profeta com a do intelectual, “que sabe a fórmula para a salvação das desgraças do mundo e pode prever como a história do mundo vai se desenrolar no futuro.” (VOEGELIN, 1997, p.75)³⁰. Na

³⁰ A figura do intelectual é de muita importância para Voegelin, que remonta aos escritos de Sigério de Brabante (1240-1284). Nos escritos de Sigério há um “ativismo ético” reservado para a figura do intelectual que, mesmo independente do poder vigente, procura intervir em questões sociais e políticas. Nas palavras de Voegelin (2012): “Podemos dizer que, na posição de Sigério, o intelecto ocidental, a-histórico e eticamente ativo anuncia sua pretensão de validade objetiva e o direito de distinguir entre o bem e o mal social, sem consideração pelos valores históricos. Podemos discernir as raízes da atitude que mais tarde se ramificará e duas; de um lado, a reforma social; do outro, a prontidão devastadora dos intelectuais para organizar o mundo” (p.230-231). Tal evocação é parte do que Castro Henriques (2010) designou como “surto de imanentismo” na Alta Idade Média (p.287).

contemporaneidade, o intelectual é o vidente que profetiza sobre os acontecimentos vindouros.

5.3.4 A Fraternidade

O quarto símbolo destacado é o da “fraternidade de pessoas autônomas”, uma comunidade de indivíduos perfeitos e que, por isso, não precisam de instituições. É por isso que nas especulações gnósticas as instituições presentes são sempre vistas como corruptas e precisam ser derrubadas para a inauguração do novo reino.

O líder, o *dux*, guiará a fraternidade contra as instituições de sua época. Assim, como já visto, Frederico II foi visto como líder quando se agravaram suas disputas com o poder estabelecido da Igreja Católica.

O Nacional-Socialismo e, anteriormente, o movimento pan-germânico, percebia o Estado e o sistema financeiro, ambos aparentemente impregnados de judeus, como forças das trevas que oprimem a raça ariana e a impedem de cumprir o seu destino grandioso.

Aqui se faz presente o dualismo radical do gnosticismo que Voegelin recupera de Jonas. A fraternidade é uma comunidade de pessoas boas e que, portanto, serão salvas com a vinda do terceiro reino. As instituições mundanas e os poderes estabelecidos são percebidos como fontes do mal e precisam ser derrotados.

O símbolo da fraternidade é uma repaginação da ideia de Voegelin de *ekklesia*, que, segundo seu livro de 1938, foi utilizada e imanentizada pelo Nacional-Socialismo. A comunidade cristã deixa de ser uma reunião de iguais sob Deus e passa a ser ela mesma sacralizada. No nazismo é a noção de “povo alemão” que toma o lugar sagrado,

anteriormente destinado ao divino. O povo alemão, ou a raça ariana, é a fraternidade de indivíduos perfeitos que será salva de forças do mal, como o povo judeu.

Ademais, a fraternidade é autônoma porque independe das instituições vigentes, visto que essas últimas são corruptas e decadentes. Os indivíduos da fraternidade não necessitam de ordens legais como as pessoas comuns, são livres de amarras e não tem obrigações com tais ordens.

5.3.5 Fontes Cristãs

Expondo sinteticamente os quatro símbolos, o líder (2) conduzirá a comunidade de indivíduos perfeitos (4) ao Terceiro Reino (1), como anunciado pelo profeta (3).

Esses quatro símbolos, segundo Voegelin, estão presentes em todos os movimentos gnósticos modernos. Isso permite ao autor germano-americano classificar sob esse conceito os mais variados fenômenos como especulações teóricas da Idade Média, movimentos político-religiosos como o puritanismo inglês, ideologias e intelectuais do século XIX e, por fim, os regimes totalitários do século XX, a mais acabada forma do gnosticismo moderno.

Mesmo que Voegelin tenha se distanciado do termo “religião política” por ser impreciso para designar o que ele tinha em mente, o quadro exposto sobre gnosticismo ainda carrega fontes religiosas, especificamente cristãs.³¹ Há, portanto, outro complexo de símbolos que o gnosticismo da modernidade herdou do cristianismo e será

³¹ Voegelin ressalta que existiram movimentos gnósticos em outras grandes religiões, mas foca no cristianismo.

necessário considerar de modo a evidenciar como os movimentos do século XX são o ápice de um processo mais longo.

Símbolos provenientes do cristianismo foram, de acordo com Voegelin, secularizados na modernidade. Isso quer dizer que movimentos modernos, como os regimes totalitários, foram consequências de ideias cristãs em um mundo que se fechou ao transcendente. O argumento nos livros dos anos 50 é similar ao do livro “Religiões Políticas”: ao negarem o transcendente, símbolos que representavam tal ordem passam para o mundo secular.

Dentre símbolos cristãos, dois merecem atenção: o primeiro é o da escatologia, que faz Voegelin lançar sua famosa expressão de que movimentos modernos imanentizaram o eschaton, desenvolvido principalmente em “Nova Ciência da Política”, publicado em 1952; o segundo é a ideia de perfeição, explorada especialmente em “Ciência, Política e Gnosticismo” de 1959.

5.3.5.1 A Imanentização do Eschaton

A ideia mais famosa exposta na “Nova Ciência da Política” foi a “imanentização do eschaton”. Essa expressão foi muito influente no movimento conservador americano do século XX³² e revela as raízes religiosas dos movimentos totalitários de acordo com Voegelin.

O conceito de escatologia vem do grego *éskatos* [ἔσχατος], que significa, literalmente, “fim”. Se há um fim, então há também um começo e a ideia do eschaton pressupõe, então, um tempo unidirecional. Se uma direção é sempre rumo a um fim,

³² Para a influência de Voegelin no conservadorismo americano ver NASH, 2006 e MCALLISTER, 2017.

este fim é o eschaton³³, e a escatologia depende desse tempo unidirecional. Em poucas palavras, para existir um começo e um fim, é necessário a ideia de uma “via única”, que vá de um ponto “a” para um ponto “b”. A unidirecionalidade [*Einsinnigkeit*] do tempo e sua “direção [que] é sempre rumo a um fim” tem origem na doutrina cristã da escatologia (TAUBES, 2009).

Em “O Sentido da História”, Löwith vê três tentativas de interpretação histórica: uma cíclica, uma cristã, e uma moderna. A visão cíclica é representada pelos gregos, e Löwith dá destaque a Políbio e Heródoto. Nessa visão, o tempo se repete em ciclos e não há um fim, a não ser que seja interpretado como o fim de um ciclo. A visão cristã, por oposição, é escatológica, ou seja, admite um fim e consequentemente um começo. Escatologia é um fim, mas também um início. É um momento de transformação que, no cristianismo, corresponde ao juízo final que inaugura um novo tempo.

Os eventos históricos na visão cristã são, entretanto, desimportantes e o fim dos tempos é um evento suprahistórico, assim como os eventos da criação e da reencarnação. Assim, há uma divisão entre a *Weltgesichte* (história profana) e a *Heilsgesichte* (história sagrada), nas palavras do autor (LÖWITH, 1949). A história profana está preocupada com o mundo dos homens, a ordem mundana; já a história sagrada não é uma história linear, diz respeito a eventos que não necessariamente são localizados no tempo tal qual nós o experimentamos, está preocupada com o transcendente, para além deste mundo.

³³ A palavra ἔσχατος é transliterado como “eschatos”, mas autores alemães aqui estudados (Voegelin, Löwith, Taubes, etc) usam “eschaton”, portanto a última será a grafia utilizada.

Para a visão cristã, há escatologia apenas na história sagrada. A história profana é uma sucessão de ascensão e queda de impérios. Nas palavras de Voegelin, a história profana “é um esperar para o fim; seu modo presente de ser é o do *saeculum saenescens*, de uma época que envelhece” (VOEGELIN, 1987, p.93)³⁴.

Essa divisão agostiniana já não é mais encontrada em teorias da história modernas. Mesmo assim, de acordo com Löwith (1949) carrega os mesmos traços escatológicos. Da mesma forma que o apocalipse cristão antevê o julgamento final, teorias modernas prenunciam um fim da história.

A escatologia aparece tanto na doutrina cristã, quanto em filosofias da história seculares que preveem um fim dos tempos, mas também um começo. Após o apocalipse, o fim dos tempos, surgirá uma nova época, ilustrada pela evocação do terceiro reino, como já analisado. Esse traço de início e fim são encontrados em teorias cristãs e seculares modernas. A grande diferença reside no fato de que, ao contrário da especulação cristã, teorias sobre o progresso da história acreditam que esse momento de virada entre duas eras, esse apocalipse, acontecerá na ordem mundana, isto é, na *Weltgesishte*.

O que aconteceu para Löwith, Voegelin e Taubes foi um processo de secularização, isto é, doutrinas cristãs apareceram sob roupagens seculares, sem uma correspondência com o transcendente. Para Löwith, o processo de secularização é uma assimilação da visão de tempo linear inaugurada pelo cristianismo, ao mesmo

³⁴ “it is a waiting for the end; its present mode of being is that of a *saeculum senescens*, of an age that grows old.”

tempo em que as raízes cristãs são negadas. As filosofias da história fazem segundo o autor, esse movimento paradoxal (BARASH, 1998).³⁵

Um dos exemplos de Löwith é Karl Marx e seu Manifesto Comunista, um "documento profético". Alguns paralelos são traçados a fim de evidenciar essa tese. Em primeiro lugar, a interpretação da história como uma luta de classes nada mais seria do que a visão maniqueísta de conflito entre a luz e as trevas. E o último antagonismo de classes entre a burguesia e o proletário representaria a luta final entre Cristo e o Anticristo (LÖWITH, 1949).

Outra comparação é o papel do proletário, identificado com a missão do povo escolhido. O proletário é inserido no lugar concedido aos judeus no Antigo Testamento. Finalmente, o projeto como um todo do Manifesto é teleológico, isto é, trata a história como um progresso até um objetivo final, nesse caso o comunismo (LÖWITH, 1949).

Como não há o transcendente na teoria marxiana (é veementemente negado), o Reino de Deus será feito na terra. Nisso se encontra a distinção entre Marx e a interpretação cristã. Mas, não obstante essa diferença fundamental, para Löwith houve apenas uma secularização de conceitos bíblicos.

Outro exemplo compartilhado por Voegelin e Löwith é o de Comte. A vida de August Comte foi dividida por ele mesmo, e também estudos posteriores, em duas: a primeira diz respeito a sua teoria do positivismo e criação do conceito de sociologia; a segunda é quando Comte se vê como o sacerdote de uma nova religião (VOEGELIN, 1975).

³⁵ Secularização vista dessa maneira toma o nome, geralmente, de teorema da secularização, para diferenciar do processo de perda de espaço público da religião na modernidade. Blumenberg utiliza essa proposição com o objetivo de fazer essa distinção. (BLUMENBERG, 1999).

A “primeira vida” é na qual se desenvolve sua ideia das três eras (teológica, metafísica e positiva), que por si só já carrega um elemento escatológico, visto que a era positiva final é a última. Não havendo uma era posterior, se segue que a era positiva é a final, depois da qual não há mais progresso (Ibidem).

A “segunda vida” é mais explicitamente uma visão religiosa. Há a criação de uma nova religião, novas divindades, o que seria uma volta à era teológica. Ademais, a nova religião do Positivismo seria a religião oficial da República Ocidental, a forma de governo final do continente europeu. Há de se ressaltar que a ideia de fim está presente em ambas as “vidas” de Comte (Ibidem).

Para Eric Voegelin, não há distinção entre as duas vidas. O filósofo alemão diverge do que ele vê como a opinião corrente sobre Comte, de que haveria uma ruptura no pensamento do francês e a “segunda vida” seria uma decadência da mente. Assim, intérpretes como Emile Littré e John Stuart Mill puderam louvar as ideias iniciais de Comte e, ao mesmo tempo, descartar a nova religião (ibid.). O traço escatológico, entretanto, permeia tanto a lei das três etapas quanto a ideia de uma nova religião.

Em *O Apocalipse do Homem* (que aparece tanto no volume VII da *História das Ideias Políticas*, quanto na edição *Do Esclarecimento a Revolução*, editado por John Hallowell), Voegelin revela que o predomínio do positivismo a ele contemporâneo, em suas muitas vertentes, é descendente de Comte e das interpretações que dividem seu pensamento em dois (VOEGELIN, 1975).

Em escrito posterior, contudo, Voegelin ressalta que o positivismo vigente em sua época não pode ser entendido exclusivamente como doutrina comtiana. É, antes, uma tentativa de aplicar métodos científicos às ciências sociais (VOEGELIN, 1987). Portanto há um movimento mais amplo do que o comtiano. De qualquer forma, Comte

é uma figura central do século XIX, e um dos “pais espirituais” dos movimentos de massa do século seguinte.

Apesar da perda de ênfase do pensamento de Comte, ele continua sendo um exemplo marcante para Voegelin da doença espiritual moderna. Juntamente com Marx e Hegel, é um gnóstico que carrega as características centrais enumeradas por Voegelin. Os autores que imanentizaram o eschaton cristão compartilham os seis aspectos do gnosticismo moderno: há uma insatisfação com o mundo; a ideia de que os problemas estão no mundo e não no indivíduo; a crença na possibilidade de salvação; a ideia de que a salvação está no processo histórico; que ela depende do esforço humano; e que a salvação virá a partir de um método desenvolvido pelo conhecimento. Na interpretação de Voegelin, quem teria esse conhecimento para a salvação seriam os próprios autores que desenvolveram suas teorias escatológicas: Hegel, Marx e Comte.

Karl Löwith, no entanto, faz uma ressalva sobre o desenvolvimento de uma escatologia imanente a partir de uma estrutura cristã. Para o autor, os textos bíblicos apenas abriram os caminhos para as filosofias da história sistematizadas. Esses desenvolvimentos posteriores são dependentes das escrituras, mas as mensagens do evangelho não são um “apelo à ação histórica” (LÖWITH, 1949, p.196).

Da mesma maneira afirma que autores como Rousseau, Marx e Nietzsche apenas prepararam o terreno para ações políticas futuras, apesar de que estes não reconheceriam suas próprias teorias aplicadas (LÖWITH, 1949). Tal constatação é análoga à observação de Arendt, quando ressalta que os movimentos totalitários dependeram das ideias de pensadores como Marx e Darwin, mas não foram causas necessárias de suas teorias.

5.3.5.2 A Ideia de Perfeição

Outro símbolo importante que demonstra a raiz religiosa dos regimes totalitários é a ideia de perfeição do cristianismo. Segundo Voegelin, os movimentos gnósticos modernos modificaram a ideia cristã de perfeição, em seus componentes teleológico e axiológico. O primeiro diz respeito a um movimento para um objetivo final, o da plena realização da natureza humana. Por ser um movimento em direção a um fim, é teleológico. O segundo componente é o do fim, o telos da natureza humana, que é a perfeição. O estado alcançado tem um valor mais alto que o anterior e, por isso, é axiológico. A ideia de perfeição cristã, de acordo com Voegelin, é, então, um movimento teleológico em direção a um estado superior (VOEGELIN, 1997).

Ao longo da história, ambos os componentes foram retirados de seu contexto cristão e aplicados a diferentes teorias. A teleologia cristã foi modificada na ideia de progresso, muito presente nos séculos XVIII e XIX. Em “Ciência, Política e Gnosticismo”, Voegelin cita Kant e Condorcet como exemplos de autores que viram um movimento da história com uma direção. Mas, no caso de Kant, apesar de ser colocado uma sociedade cosmopolita racional como um objetivo, o processo não teria propriamente um fim. (Ibidem).

A segunda modificação é a ideia de um futuro estado de perfeição, derivado do componente axiológico. O exemplo mais nítido para Voegelin nesse caso é o de Thomas More e seu ensaio “A Utopia”, para a qual são dedicadas muitas páginas na obra voegeliana. O que caracteriza o estado de perfeição é o fim de todas as mazelas das quais o ser humano sofre. “[P]obreza, doença, morte, a necessidade de trabalhar, e

problemas sexuais” são listados como males que deixarão de existir no estado futuro. More, entretanto, vai além de apenas imaginar um mundo no qual os males foram erradicados. É o primeiro autor a oferecer um quadro complexo de uma sociedade ideal em grandes detalhes, e por isso é o primeiro utópico.³⁶ (Ibidem, p.70).

Aqui a primeira característica gnóstica enumerada por Voegelin e compartilhada por Jonas aparece em evidência. Há uma insatisfação com o mundo, tido como um lugar ruim e cheio de mazelas. O componente axiológico revela a possibilidade de um mundo perfeito, mas, em algumas evocações, não chega a conceber essa perfeição como praticável no atual estado de coisas. No cristianismo a salvação está para além da vida terrena e em More a utopia permanece como um “não-lugar”, algo que não existe e nem existirá.

É a partir de autores como Marx e Comte que o componente axiológico é transformado em possibilidade de ação no mundo e na história para o estabelecimento de um paraíso terreno. Para erradicar os males do mundo, é necessária uma transformação da realidade, algo não contemplado por autores anteriormente. More, para estabelecer a perfeição da utopia, exclui a característica humana do orgulho, ou *superbia*. Como a *superbia* é inextinguível, é parte essencial da realidade, o estado de perfeição do autor britânico permanece inatingível na sociedade. (VOEGELIN, 1997; VOEGELIN, 2000b; VOEGELIN, 2014).

Autores como Marx e Comte fazem parte de uma terceira variação possível a partir desses dois componentes originalmente cristãos. É o que Voegelin vai chamar de “misticismo ativista” e que reúne ambos os aspectos, o teleológico e o axiológico. “[O]s

³⁶ Alguns autores, como Karl Popper, vêem a República de Platão como um exemplo desse tipo. Voegelin nega veementemente a categorização da República como uma utopia.

dois componentes são imanentizados juntos, e se fazem presente tanto a concepção de um objetivo final quanto o conhecimento dos métodos pelos quais será cumprido.” (VOEGELIN, 1997, p.71).

Os dois grandes exemplos de misticismo ativista são Marx e Comte, já vistos como exemplos de autores que imanentizaram o eschaton. Essa terceira variação apresentada por Voegelin em “Ciência, Política e Gnosticismo” é justamente a “imanentização do eschaton”, mas reformulada sete anos depois. O eschaton dos movimentos gnósticos modernos diz respeito ao progresso do mundo rumo a um estado final de perfeição, ou seja, há o aspecto teleológico e axiológico contidos nessa formulação.

Todos esses símbolos cristãos, tanto do eschaton, quanto da perfeição, foram imanentizados, isto é, perderam sua correspondência ao transcendente. Voegelin caracteriza os movimentos totalitários como religiões políticas e, mais tarde, como gnosticismos, porque se fecharam a um âmbito essencial da condição humana.

5.4 Críticas ao conceito de Gnosticismo

Antes de adentrarmos na resposta de Hannah Arendt e suas críticas à abordagem de Voegelin, é importante comentar sobre o uso do conceito de gnosticismo. Essa análise se faz útil já que revela os limites de uma categoria que foi usualmente empregada de maneira polêmica no século XX.

O uso da categoria de “gnosticismo” foi criticado por muitos autores. O próprio Voegelin, em 1978, repensou o termo e sugeriu que, se ele reiniciasse suas pesquisas naquele momento, abandonaria o termo. (WEBB, 2005).

Eugene Webb afirma que o que Voegelin propõe como gnosticismo não tem relação com as seitas ditas gnósticas da antiguidade. Isso se deve por dois motivos: as pesquisas sobre o gnosticismo ainda não estavam suficientemente avançadas na época e, ao longo do século XX, novos textos gnósticos foram descobertos; o próprio Voegelin extrapolou as conclusões de autores como Hans Jonas.

Pesquisas históricas recentes revelam que o gnosticismo não tinha uma essência, como Jonas propôs. Em primeiro lugar, as seitas gnósticas eram muito diversas entre si, divergindo em seu conteúdo. Gnosticismo seria, então, uma construção moderna e não um fenômeno concreto da antiguidade. Em segundo lugar, não há nenhum autor ou grupo de autores da antiguidade que se denominavam como gnósticos. A conclusão de Webb é, então, de que a palavra “gnóstico” foi usada para designar qualquer heresia cristã, como em Irineu de Lyon. As pesquisas nas quais Voegelin se baseou (como o livro de Jonas), portanto, estão ultrapassadas. (Ibidem).

Além disso, Voegelin extrapolou as próprias conclusões de Jonas sobre o gnosticismo para encaixá-lo nos movimentos de massa do século XX. Para os gnósticos antigos, segundo Jonas, a salvação não poderia ser buscada na ordem mundana. Logo, os membros das seitas se voltavam ao transcendente, para além das mazelas do mundo no qual viviam. Essa atitude é oposta ao imanentismo sugerido por Voegelin que sacraliza conteúdos da ordem mundana. (Ibidem).

O filósofo britânico John Gray também constata uma diferença entre o gnosticismo antigo e gnosticismo apresentado por Voegelin. De acordo com Gray, na maior parte de sua história, os movimentos gnósticos buscavam escapar da história e não transformá-la. Para os gnósticos antigos, o mundo não podia ser aprimorado ou aperfeiçoado. Voegelin se equivoca ao considerar a crença na transformação por um

processo histórico como marca do gnosticismo, visto que não há melhoramento do mundo no gnosticismo antigo. É sua união com mitos milenaristas cristãos que resulta nos movimentos políticos modernos salvíficos. (GRAY, 2019).

John Gray, então, faz uma distinção entre um gnosticismo histórico e um gnosticismo moderno, que seria um movimento ocidental cujo fundamento é a crença na superação dos males através do conhecimento. É o gnóstico moderno que buscará a transformação do mundo em uma tentativa de criar o paraíso terreno (Ibidem).

Mesmo que a categoria de gnosticismo seja ambígua, pois remete a seitas antigas que não compartilhavam determinadas características, a disposição de transformação que culmina nos regimes totalitários se faz presente. Tanto para Gray quanto para Webb, o fenômeno descrito se sustenta, mas sua denominação provoca confusões desnecessárias.

6. Resposta de Arendt

6.1 Resposta a Voegelin

Eric Voegelin criticou a abordagem de Hannah Arendt sobre o fenômeno do totalitarismo. A grande discordância entre ambos se dá pois Arendt classifica os regimes totalitários como algo inaudito na história ao passo que Voegelin afirma serem o clímax de uma crise espiritual que perpassa grande parte da história ocidental.

Como visto acima, Voegelin inicialmente constatou nos regimes nazista e stalinista uma religião política, isto é, um movimento político que, por negar a dimensão religiosa, sacraliza elementos humanos como partido, classe e raça. No lugar de uma divindade foram erigidos novos conteúdos para adoração dos membros da comunidade.

Em um segundo momento, Voegelin classifica esses regimes como gnósticos, remetendo a heresias do cristianismo primitivo. As características dos regimes totalitários não eram, portanto, uma novidade, já que se faziam presente desde a antiguidade. Os movimentos do século XX foram apenas o auge de um fenômeno mais amplo que se intensificou a partir do fim da Idade Média. Tal fenômeno também se estende a outras ideologias forjadas no século XIX, como o positivismo, comunismo e mesmo o liberalismo. Voegelin vai ao ponto de dizer que a “verdadeira linha divisória na crise contemporânea não se dá entre liberais e totalitários, mas entre

transcendentalistas religiosos e filosóficos de um lado, e sectários imanentistas liberais e totalitários do outro lado.” (VOEGELIN, 2000c, p.22).³⁷

É por isso que Voegelin critica a metodologia de Arendt, que foca em situações sociais e econômicas, e falha em ver a amplitude do fenômeno. As origens do totalitarismo devem ser buscadas em fontes da Idade Média e da Antiguidade e suas consequências vão além dos regimes totalitários.

Em 1953, Arendt escreve uma resposta a Eric Voegelin a fim de responder às objeções apontadas na resenha de “Origens do Totalitarismo”. A autora começa respondendo sobre a questão relacionada às origens. A análise do anti-semitismo e do imperialismo se dá para caracterizar elementos que se cristalizaram nos regimes totalitários. Nesse sentido, não há um evento histórico definido que causou necessariamente o totalitarismo. (ARENDT, 1994).

Para Arendt, Voegelin trata de “diferenças fenomênicas” como menores ou mesmo irrelevantes. Isso para a autora, o faz não enxergar diferenças existentes. Tratar movimentos como tendo uma “semelhança essencial” é falhar em ver suas distinções específicas. (Ibidem). A “semelhança essencial” é o que faz com que Voegelin enquadre os totalitarismos à categoria de gnosticismo, juntamente com correntes do pensamento como positivismo, comunismo e liberalismo. Mas a equiparação por conteúdos semelhantes pode apagar uma distinção no âmbito da prática e também no âmbito dos fenômenos.

³⁷ Originalmente: “The true dividing line in the contemporary crisis does not run between liberals and totalitarians, but between the religious and philosophical transcendentalists on the one side and the liberal and totalitarian immanentist sectarians on the other side.”

Nas palavras de Arendt, “o que é sem precedentes no totalitarismo não é principalmente seu conteúdo ideológico, mas sim a própria dominação totalitária”³⁸ (Ibidem, p.405). Ou seja, não há originalidade no conteúdo intelectual dos regimes totalitários. Tanto é que a própria Arendt diz que existem elementos totalitários nas ideologias precedentes e a busca por uma chave da história que explique o passado e preveja o futuro não é uma novidade do nazismo e do bolchevismo. No entanto, a forma de dominação total e global com a aplicação do terror é uma originalidade que não pode ser ofuscada por uma semelhança doutrinária. Da mesma forma, fenômenos sociais e econômicos como surgimento das massas, decadência dos Estado-nação, práticas imperialistas, eram uma novidade que distingue essa época de outras na história.

Ambos, então, concordam no tocante ao conteúdo dos regimes totalitários. O nazismo e o bolchevismo usaram das ideologias do racismo e do socialismo que existiam anteriormente. Não foram os regimes que inventaram a ideia de superioridade das raças, de sociedade sem classes, e que raça e classe sejam as chaves da história. No entanto, a pretensão de domínio de todos os indivíduos e sua consequência de expansão global eram inauditas. Não em teoria, já que foram antecipados por autores como Schmitt e Jünger no período entre guerras, mas em sua tentativa de aplicação.

O controle total dos indivíduos só foi possível em uma sociedade atomizada. Sem a emergência da sociedade de massa e suas características, não haveria terreno fértil para a prática do totalitarismo. Por isso, Arendt enfatiza situações sociais como a emergência do indivíduo isolado e atomizado na sociedade de massa.

³⁸ Originalmente: “What is unprecedented in totalitarianism is not primarily its ideological content, but the event of totalitarian domination itself” (ARENDT, 1994, p.405).

Para Voegelin o que diferencia as massas atuais é uma doença espiritual que as acomete e, portanto, o autor chama a atenção para as respostas dessa massa às situações nas quais se encontravam. Para Arendt, massas são um fenômeno novo, caracterizado por indivíduos que não possuem nada em comum que os una, eles estão comprimidos como “um-só-homem” (Ibidem).

Arendt também desaprova a busca de Voegelin por uma essência em comum não apenas entre movimentos distantes historicamente (nazismo e heresias cristãs da Idade Média), mas também entre ideologias modernas a princípio distintas (liberalismo e totalitarismo).

A discordância de Arendt também se torna clara na sutileza da distinção entre bolchevismo e o comunismo de maneira geral. Voegelin não os distingue, pois seu foco está no conteúdo das ideias propagadas, ao passo que Arendt observa no bolchevismo uma nova forma de governo devido à tentativa de domínio total e global, a aplicação do terror e a existência de campos de concentração. Tais aspectos de diferenciação não são teóricos, são práticos.

Além de não separar o comunismo do regime totalitário bolchevista, Voegelin coloca liberalismo e positivismo como tendo a mesma essência que o totalitarismo. Mas, de acordo com Arendt, são apenas elementos que podem ser semelhantes. Aspectos dessas outras ideologias podem estar presentes no totalitarismo. Novamente, a comparação nesse caso é estritamente teórica. Porém, justamente porque são apenas aspectos, Arendt argumenta ser necessário fazer uma distinção ainda maior entre o totalitarismo e ideologias não totalitárias. Se há como apontar aspectos semelhantes, então há também como ressaltar diferenças. A autora não expõe nenhuma característica específica na resposta a Voegelin, pois tem essa diferença como algo claro. Pode-se

dizer, no entanto, que a diferença está na supracitada prática totalitária que inaugurou uma nova forma de domínio sobre os homens. (Ibidem)

É em relação à novidade da forma de dominação do totalitarismo que Arendt vai dizer que nossos julgamentos morais e categorias políticas não são suficientes para descrever o fenômeno do totalitarismo.

No ensaio “Tradição e a Era Moderna”, Arendt salienta que o totalitarismo foi a grande ruptura na história. Os movimentos totalitários se cristalizaram em uma forma de governo e de dominação elementos anteriores como o caos da sociedade de massas. Os julgamentos morais e as categorias políticas tradicionais não se aplicam, pois o totalitarismo “quebrou a continuidade da história ocidental.” (ARENDT, 1961, p.26).

Os julgamentos morais tradicionais, para Arendt, não deram conta das atrocidades cometidas pelo regime de Hitler, que buscou transformar a natureza humana. O que incomodou Voegelin e o fez colocar Arendt do mesmo lado que os próprios totalitarismos, como já visto, foi o fato de que a autora concede que a transformação do ser humano seja possível.

A teoria sobre a ação humana e a pluralidade entre os homens de Arendt ainda não estava plenamente desenvolvida na época do debate. Mas, retrospectivamente, nos ajudam a compreender porque essa transformação era possível.

Para Arendt, a ação é parte fundamental da condição humana. Ação, juntamente com trabalho e labor são as três atividades da *vita activa* do homem. O labor diz respeito às necessidades de sobrevivência do homem, logo, se dá a partir de sua relação com a natureza. No labor, nenhum artifício é construído, há apenas a busca pela satisfação biológica. Já no trabalho, há produção, ou seja, há construção. Se o labor é a relação do homem com a natureza, o trabalho é a relação do homem com o mundo. Essa parte

da *vita activa* gera produtos que subsistem depois da morte de seu criador (ARENDT, 2014).

O labor é caracterizado pela sobrevivência do corpo, ou seja, diz respeito ao homem individualmente. O trabalho é a produção de coisas, portanto, a relação do homem com o mundo ao seu redor. Em ambas atividades não está presente a pluralidade, que define justamente a ação (Ibidem).

No trabalho, a atitude do homem é a do *homo faber*, que produz algo a partir de materiais dados pela natureza. Nessa atividade, há sempre um início e um fim estabelecidos. O fim do trabalho é o produto, que passa a existir independentemente do homem. A ação se diferencia do trabalho porque não deixa nada para trás, nenhum produto como marca determinada de um fim de um processo (ARENDT, 1961).

A ação ocorre sempre entre homens e, por isso, é o cerne da política. Por isso a pluralidade é a condição para a ação humana. O labor e o trabalho podem ser perseguidos por um único indivíduo, mas a ação se dá sempre na presença de outros iguais.

Muitas são as possibilidades de discussão do conceito de ação em Arendt. Mas importante aqui, além da pluralidade humana, são duas características da ação que se relacionam com a visão da história da autora e sua crítica a determinismos. Em primeiro lugar, a consequência de qualquer ação é imprevisível e, em segundo lugar, uma vez feita, não há como voltar atrás. (ARENDT, 2014).

Essas ideias expostas em “A Condição Humana” são fundamentais pelo fato de que nos regimes totalitários a ação deixa de existir. O terreno plural da ação permite a novidade, vista como perigosa por um governo com a pretensão de ter um controle total. As ideologias, com pretensões universais de explicação, também estão em direta

oposição com a inovação que a ação apresenta já que pretendem buscar a chave da história e discernir os futuros acontecimentos.

As práticas do totalitarismo buscaram extinguir a possibilidade da ação. Há uma transformação da natureza humana apenas no sentido em que acontecimentos como os campos de concentração reduziram os homens a sua mera naturalidade, “criaturidade”, apagando a característica humana da pluralidade e ação humana (DUARTE, 2000). Muito embora, a condição humana, na qual está inclusa a ação, não seja o mesmo que natureza humana no sentido de uma essência que o ser humano possui.³⁹

Nas palavras de Arendt, “uma vida sem discurso e sem ação (...) é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.” (ARENDR, 2014, p.219). Ao suprimir essa característica, as pessoas sob o totalitarismo deixam de ter uma vida humana. Por isso pode-se falar em uma transformação do homem, ou uma perda do que distingue o homem como tal, visto que a ação humana e sua condição de pluralidade são extintas.

6.2 Secularização

Além da crítica de Arendt exposta em sua resposta a Eric Voegelin, duas outras questões são importantes a fim de deixar clara a distinção de análise que ambos os autores empregam em relação ao totalitarismo.

³⁹ Para Arendt, a questão da natureza humana é insolúvel (ARENDR, 2014; DUARTE, 2000), ao contrário do que acredita Voegelin.

A primeira questão é a rejeição de Arendt sobre todas as tentativas de interpretar o totalitarismo como um fenômeno religioso ou político-religioso. A autora se confronta diretamente com as teses da religião política e, por conseguinte, sua variação voegeliana, denominada gnosticismo.

A segunda questão é a visão que Arendt tem da história. Os regimes totalitários são uma ruptura e não uma continuidade de movimentos sectários medievais ou mesmo ideologias do século XIX. Para a autora, não há uma necessidade causal entre eventos históricos, apesar de que os movimentos de massa do século XX dependeram de acontecimentos sociais, econômicos e mesmo intelectuais. Essas duas questões vão aprofundar as objeções de Arendt, com o auxílio de obras escritas posteriormente ao debate.

Sobre a primeira questão, a formulação mais explícita de Arendt está no ensaio “Religião e Política”. Nesse texto, a autora descarta o tratamento dos regimes totalitários e suas ideologias como uma religião. Segundo Arendt, o conteúdo de uma ideologia totalitária é distinto do de uma religião. Essa equivalência entre movimentos religiosos e políticos diz respeito meramente a funções que ambas exercem na sociedade e, portanto, não podem ser identificadas como semelhantes (Arendt, 1994).

Essa crítica de Arendt recupera a formulação de Waldemar Gurian já analisada em capítulos precedentes. Para o autor o totalitarismo era uma religião política justamente porque buscou ocupar a mesma função e competia pelo mesmo espaço na sociedade. Nota-se, nessa crítica, que a atenção de Arendt se volta mais ao caráter doutrinário, seu conteúdo, do que nos aspectos práticos, tão importantes na constatação da originalidade dos regimes totalitários. Se, para diferenciar uma religião do

totalitarismo, o fundamental é distinguir seu conteúdo, então, para distinguir o totalitarismo de outras formas de governo, o importante é separá-los por suas práticas.

Para respondermos diretamente à tese de Voegelin sobre a secularização, conceito incontornável na análise do autor, é necessário ir ao ensaio “O conceito de História”, compilado em “Entre o Passado e o Futuro” publicado em 1961. Nesse ensaio, Hannah Arendt não constata no conceito moderno de história uma escatologia e, portanto, nega as teorias de que pensadores modernos teriam “ imanentizado ” o transcendente. Arendt rechaça a ideia de secularização como um processo inteligível na história, em que conceitos cristãos persistem, mas sem o mundo que os dava significado. O conceito moderno de história, para a autora, foi construído sem início e sem fim (ARENDT, 1961). Isso significa que para Arendt não há o traço apocalíptico nessas teorias do século XVIII, como Voegelin e Löwith sugerem.

Arendt (Ibidem) ressalta que a semelhança entre o conceito moderno e cristão de história é falso, já que Agostinho não vê eventos seculares como únicos. Voegelin e Löwith também chamam a atenção para essa distinção, de que Agostinho e demais cristãos repudiavam a história profana. No entanto, ambos os autores mantêm suas teses de secularização, ao passo que Arendt percebe nessa distinção característica crucial para separar as duas visões da história.

Quanto a Hegel e Marx, alvos explícitos de Voegelin e Löwith, a teórica alemã se recusa a ver relevância nas interpretações de aspectos religiosos. A plausibilidade dessas teorias se encontra no distanciamento das ideias das experiências concretas. Ideias sem o devido contexto histórico do período podem se conectar com qualquer outra ideia. É por isso que Arendt rejeita a generalização proposta por Voegelin e

ênfatiza aspectos práticos dos regimes totalitários a fim de salientar a ruptura que promoveram.

Nas palavras da autora:

Se por ‘secularização’ significa-se nada mais que a ascensão do secular e o concomitante eclipse de um mundo transcendente, então é inegável que a consciência histórica moderna é intimamente conectada à ela. Isso, entretanto, de modo algum implica a duvidosa transformação das categorias religiosas e transcendentais em objetivos e normas mundanas imanentes que os historiadores de ideias tem insistido recentemente. Secularização significa, antes de tudo, a separação da política com a religião, e isso afetou ambos os lados tão fundamentalmente que nada é menos provável de ter acontecido do que uma gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares que os defensores da continuidade ininterrupta tentam estabelecer⁴⁰ (ARENDT, 1961, p.69).

Eric Voegelin e Karl Löwith podem ser prontamente identificados como dois dos “historiadores de ideias” os quais a teórica alemã critica. O aspecto histórico definidor que distancia as duas posições é a visão sobre a modernidade, ilustrada pelo conceito de secularização. Arendt percebe o evento histórico da secularização como algo fixamente marcado no tempo. Logo, não há uma “continuidade ininterrupta” entre o período anterior e o moderno, como pressupõem Voegelin e, menos enfaticamente, Löwith.

Não obstante, Arendt critica Marx justamente por meio do conceito de finalidade. Se o conceito moderno de história não tem começo nem fim, a história

⁴⁰ Traduzido do original em inglês: “If by “secularization” one means no more than the rise of the secular and the concomitant eclipse of a transcendent world, then it is undeniable that modern historical consciousness is very intimately connected with it. This, however, in no way implies the doubtful transformation of religious and transcendent categories into immanent earthly aims and standards on which the historians of ideas have recently insisted. Secularization means first of all simply the separation of religion and politics, and this affected both sides so fundamentally that nothing is less likely to have taken place than the gradual transformation of religious categories into secular concepts which the defenders of unbroken continuity try to establish”

marxiana tem. Segundo Arendt, Marx foi o primeiro a concluir que, se a história é uma fabricação, em algum momento o objeto deverá ser terminado. Daí se segue que um começo e um fim podem ser discernidos, uma lei de movimento pode ser determinada e seu conteúdo mais íntimo pode ser descoberto. Para reforçar seu ponto, Arendt explicitamente se refere aos conceitos marxianos de movimento dialético e luta de classes (ARENDT, 1961).

Para Eric Voegelin, o traço escatológico cristão está presente não apenas em Marx, mas na modernidade de maneira ampla. Para Arendt, a modernidade não tem esse caráter escatológico, pois não vê um fim, e se Marx tem ou não aspectos religiosos em sua teoria é de menor importância comparada a transformação de significados como a liberdade em produtos fabricados pela atividade humana.

6.3 História em Arendt

Mesmo discordando do teorema da secularização proposto por Voegelin, Arendt admite que a preocupação com o movimento e a história tida como objeto nas ideologias só foi possível graças a desenvolvimentos do conceito de progresso em séculos anteriores. Os regimes totalitários, portanto, não teriam seu conteúdo doutrinário característico se não houvesse, na história das ideias, a aparição do conceito de progresso. (ARENDT, 2012).

Como visto acima, Arendt afirma que os modernos veem a história como processo. Consequência dessa concepção é que qualquer ação ou evento seja desprovida de significado em si, passa a depender de um esquema maior, de uma totalidade. (ARENDT, 1961). Nos regimes totalitários, essa característica se faz

presente, já que as práticas dos governos eram medidas em relação à totalidade do processo histórico, ou às leis do movimento que guiavam e justificavam qualquer atitude. Como a autora constata, a veracidade só pode ser comprovada por sucessos e fracassos em um futuro distante, acessível apenas para quem conhece o motor da história. (ARENDT, 2012).

Quando Arendt descreve as leis de movimento, ou preocupações das ideologias com a história, é nítida a centralidade que a história linear desempenha. As leis do movimento pretendiam entender o processo histórico e as ideologias propagavam deter a chave da história. Ambas explicariam passado, presente e futuro de maneira infalível. Também Voegelin constata a importância da visão histórica linear ao analisar símbolos como o do Terceiro Reino e a imanentização do eschaton, que preveem o futuro.

Todas essas ideias de Arendt e Voegelin dependem de uma visão linear e progressista da história, pois revelam o processo histórico como algo que tem uma direção definida para um estado de coisas melhor que o presente e também do que o passado.

No ensaio “Da Violência”, Arendt afirma que antes do século XVII, não havia a noção de “progresso da humanidade como um todo”, e que, apenas no século XIX que o progresso se tornou ilimitado. Desde o progresso visto como acúmulo de conhecimento em Pascal, passando por um progresso na educação da humanidade em Lessing, até as teorias de Marx, esse processo não era percebido como ilimitado. A partir do século XIX, em autores como Proudhon, o movimento se torna eterno e o homem incapaz de se tornar perfeito. (ARENDT, 1972, p.127). Sob essa perspectiva, a vinda de um futuro perfeito — como visto ao tratarmos sobre o símbolo do Terceiro

Reino e do componente axiológico da ideia de perfeição cristã — não está presente na visão de progresso ilimitado gestada no século XIX.

A autora (1972) assinala, portanto, dois momentos: o início da ideia de progresso e o início da ideia de progresso ilimitado. Teorias como as de Marx, Hegel, ou as de iluministas que pressupunham um fim da história ruíram quando surgiram as ideologias totalitárias. Essas últimas não postulavam um fim, segundo Arendt, mas consideravam a história como infindável (JARDIM, 2011).

Para Arendt, o conceito de progresso pode tanto explicar o passado como pode guiar o futuro. Tanto no pensamento liberal, que depende da ideia de progresso, quanto em segmentos da esquerda, “nada de novo ou totalmente inesperado poderá acontecer” (ARENDT, 1972, p.130). Do mesmo jeito, os partidos nazista e bolchevista apenas aceleram o que já está em vias de acontecer, já que tudo está previamente dado pelas leis de movimento.

Para Arendt, progresso e desenvolvimento são conceitos-chave a partir da historiografia do século XIX. Em *Entre o Passado e o Futuro*, ela apresenta o conceito moderno de história como focado em processos. A sequência temporal para os modernos é tida como de extrema importância, e as ações individuais são deixadas em segundo plano, ao contrário do que ocorrera na antiguidade. O conceito moderno interpreta acontecimentos singulares como parte de um todo, de um processo. O significado dos eventos depende de sua relação com um grande processo global, para os modernos (ARENDT, 1961).

Os regimes totalitários e suas ideologias não pretenderiam ter encontrado a chave da história se não houvessem autores, principalmente no século XIX, preocupados com o movimento histórico. Mas, como já ressaltamos, as filosofias da

história, para Arendt, não causaram necessariamente os regimes totalitários. Da mesma forma, em “Origens do Totalitarismo”, a autora salienta que os regimes de Hitler e Stalin não seriam possíveis ou não tomariam a forma que apresentaram sem as ideias de Charles Darwin e Karl Marx. No entanto, daí não se segue que, uma vez lançadas suas teorias ao público, o surgimento do totalitarismo era iminente. (ARENDT, 2012).

Por causa dessa distinção, críticas de autores como Domenico Losurdo a Hannah Arendt são infundadas. Segundo o autor italiano, Arendt oscila entre ver no stalinismo uma consequência lógica de Marx e ver condições históricas particulares. Ademais, em sua interpretação do “Sobre a Revolução”, afirma que Arendt parece dizer que o totalitarismo veio de Marx, passando por Lenin, sob os ombros da Revolução Francesa, o que a aproximaria de autores como Jacob Talmon e Friedrich Hayek, que colocam como origem dos totalitarismos os movimentos revolucionários franceses e suas abstrações. (LOSURDO, 2003).

Mas não há essa oscilação no pensamento de Arendt. Como visto acima, o stalinismo ou o bolchevismo não são uma consequência lógica das ideias de Marx. Tampouco há na Revolução Francesa as origens dos movimentos totalitários, porque Arendt rejeita uma causalidade histórica, mesmo que a autora empregue o conceito de origens. O que Losurdo vê como uma oscilação se deve ao fato de que, evidentemente, o totalitarismo bolchevista não tomaria a exata forma que tomou sem os escritos de Marx.

No ensaio “Karl Marx e a Tradição do Pensamento Político Ocidental”, Arendt reúne ambas as críticas ao teorema da secularização e à questão da história e a concepção voegeliana de gnosticismo é identificável. Essa passagem resume os principais pontos explorados no presente capítulo:

Se tornou costumeiro nos últimos anos presumir uma linha ininterrupta entre Marx, Lenin e Stalin, assim acusando Marx de ser o pai da dominação totalitária. Muito poucos que se rendem a essa linha de argumento parecem estar conscientes de que acusar Marx de totalitarismo equivale a acusar a própria tradição ocidental de necessariamente terminar na monstruosidade dessa nova forma de governo. Quem quer que toque em Marx, toca também a tradição do pensamento ocidental; logo, o conservadorismo do qual muitos dos nossos novos críticos de Marx se orgulham é geralmente um auto engano tão grande quanto o zelo revolucionário do marxista comum. Os poucos críticos de Marx que estão conscientes das raízes do pensamento de Marx então tentaram construir uma corrente especial na tradição, uma heresia ocidental que hoje em dia é às vezes chamada Gnosticismo, em lembrança de uma das mais antigas heresias da Cristandade Católica. No entanto, essa tentativa de limitar a destrutividade do totalitarismo pela conseguinte interpretação de que ela cresceu diretamente dessa corrente na tradição ocidental está fadada a fracassar. O pensamento de Marx não pode ser limitado a um ‘imanentismo’, como se tudo pudesse ser corrigido se apenas deixássemos a utopia do próximo mundo e não assumir que tudo na terra pode ser medido e julgado por padrões terrenos.⁴¹ (ARENDT, 2018, p.37-38).

Essa passagem revela que não há uma causalidade necessária entre Marx e o regime totalitário de Stalin, assim como o filósofo alemão não pode ser interpretado como um “imanentista”. Tanto a oposição ao teorema da secularização quanto a concepção da história em Arendt estão, portanto, vinculadas.

⁴¹ Traduzido de “It has become fashionable during the last few years to assume an unbroken line between Marx, Lenin, and Stalin, thereby accusing Marx of being the father of totalitarian domination. Very few of those who yield to this line of argument seem to be aware that to accuse Marx of totalitarianism amounts to accusing the Western tradition itself of necessarily ending in the monstrosity of this novel form of government. Whoever touches Marx touches the tradition of Western thought; thus the conservatism on which many of our new critics of Marx pride themselves is usually as great a self-misunderstanding as the revolutionary zeal of the ordinary Marxist. The few critics of Marx who are aware of the roots of Marx’s thought therefore have attempted to construe a special trend in the tradition, an occidental heresy that nowadays is sometimes called Gnosticism, in recollection of one of the oldest heresies of Catholic Christianity. Yet this attempt to limit the destructiveness of totalitarianism by the consequent interpretation that it has grown directly from such a trend in the Western tradition is doomed to failure. Marx’s thought cannot be limited to “immanentism,” as if everything could be set right again if only we would leave utopia to the next world and not assume that everything on earth can be measured and judged by earthly yardsticks.”

As origens do totalitarismo não podem ser definidas como causas, pois não há um determinismo histórico no pensamento de Arendt. Um evento é uma cristalização súbita de elementos passados, mas que ocorre devido à liberdade humana que deixa o futuro sempre em aberto. Nas palavras de André Duarte (2000), “[n]ão é possível estabelecer de uma vez por todas o conjunto de causas passadas que determinam a emergência de qualquer fenômeno histórico em sua complexidade própria, pois uma tal noção de causalidade implicaria um determinismo histórico radicalmente oposto à compreensão da história como o espaço aberto em que a liberdade traz o inesperado.” (p.37).

História para Hannah Arendt não tem um fim definido e não pode ser completamente inteligível, pois implicaria que todos os acontecimentos históricos são meras consequências de eventos anteriores. Assim como o passado não foi uma causa necessária do presente, o presente também não acarretará um futuro determinado. Duarte explicita a metáfora da luz como o modo pelo qual Arendt relaciona o presente com o passado. Um evento histórico ilumina seu próprio passado. É a partir do presente que podemos estabelecer algum tipo de relação entre o evento histórico e suas possíveis causas. (DUARTE, 2000; ARENDT, 1994). As origens do totalitarismo podem ser reveladas a partir do próprio evento que pode servir como guia para perceber quais elementos já estavam presentes.

Por ser um evento, há no totalitarismo um elemento de acidentalidade (*haphazardness*), como em fatos históricos. Tanto os fatos quanto os eventos históricos poderiam ter acontecido de outro modo e, por isso, não estavam pré-determinados. Como esclarece Arendt no ensaio “Verdade e Política”:

É verdade que, retrospectivamente — isto é, em uma perspectiva histórica — toda sequência de eventos parece como se não poderia ter acontecido de maneira diferente, mas isso é uma ilusão ótica, ou melhor, existencial: nada pode ter ocorrido se a realidade não tiver matado, por definição, todas as outras potencialidades originalmente inerentes em uma determinada situação. (ARENDT, 1969, p.243).

Os regimes totalitários dependeram de situações históricas e também ideias para surgirem, e tal percepção só é possível a partir da luz que o presente pode lançar para eventos passados. Dessa forma, uma aparente linearidade entre eventos históricos se revela. Há, em Arendt, uma relação entre diferentes eventos. No entanto, há de se constatar que outras tantas alternativas eram possíveis a situações e ideias de séculos anteriores, que não apenas a emergência do totalitarismo. Esse elemento de acidentalidade rejeita qualquer determinismo histórico, como as próprias ideologias totalitárias pressupunham.

6.4 Mal-Entendidos

A exposição do pensamento de Voegelin sobre o totalitarismo deixa claro que esse fenômeno é parte de uma crise espiritual mais ampla que, para o autor, decorre de uma perda da dimensão transcendente da vida humana. A crise da modernidade é antes de tudo uma crise religiosa, na qual o ser humano substituiu o divino como *realissimum* e em seu lugar colocou aspectos da ordem mundana, como um Partido, uma classe ou uma raça.

Essa continuidade exposta pelo autor parece, a princípio, cair justamente no que o próprio Voegelin critica em relação às ideologias. Da mesma forma que filósofos da história e, posteriormente, ideólogos totalitários, viram um sentido no processo histórico com começo, meio e fim, o próprio Voegelin parece diagnosticar a crise

espiritual a partir de passos dados por autores ao longo da história. A cada período, mais uma etapa era consumada rumo à imanentização e a secularização, até finalmente emergir o totalitarismo como clímax desse processo.

Arendt tem a perspectiva oposta, e afirma que houve rupturas na história. Apesar da autora também referir-se a uma crise, ela não é religiosa, ou seja, não é decorrência de eventos do cristianismo primitivo ou da Idade Média. Não só os totalitarismos no século XX, mas mesmo as ideologias do século XIX são fenômenos inéditos. Celso Lafer sintetiza a posição da autora, em cuja obra há uma “[e]xplicação enfática das discontinuidades trazidas pelo ineditismo do fenômeno totalitário, que levaram ao que ela [Arendt] denominou uma brecha entre o passado e o futuro” (LAFER, 2018, p.287). Sob essa perspectiva, a crítica de Arendt se revela mais coerente que a de Voegelin e a própria autora vai caracterizar o compatriota como um filósofo da história.

Eric Voegelin, no entanto, vai rever sua posição em suas obras posteriores. Na década de 50 deu início ao seu magnum opus “Ordem e História”, lançando seus primeiros três volumes. Esses livros já são uma reavaliação da tentativa anterior do autor em escrever uma história das ideias políticas narrada linearmente. A partir dos anos 60 Voegelin interrompe seu projeto mais uma vez e o quarto volume de *Ordem e História*, intitulado “A Era Ecumênica” sai apenas em 1974. Essa obra é importante pois no primeiro capítulo “*Historiogênese*”, o filósofo critica qualquer possibilidade de achar uma essência, um *eidós* no processo histórico. Voegelin mudou de postura porque viu que sua obra contava uma história de maneira linear e, portanto, não poderia ser classificado como um filósofo da história. Segundo Roberto Esposito, a crítica de

Arendt e Voegelin nesses termos trata-se de um dos mal-entendidos entre os autores (ESPOSITO, 2015).

Do outro lado, há também uma má compreensão, que poderia ter sido atenuada se Arendt tivesse enviado a carta mais longa, na qual a questão da pluralidade humana estava descrita. Em sua resenha, Voegelin critica a autora de “Origens do Totalitarismo” por retratar uma “aura de fatalidade” nos acontecimentos do século XX e que os indivíduos estavam determinados pela situação econômica e social. Como visto acima, na questão da história em Arendt, a interpretação de Voegelin não é fiel. Não há uma fatalidade nos rumos da história porque, em primeiro lugar, há o elemento da acidentalidade, discutido anteriormente. Em segundo lugar, há na ação humana uma imprevisibilidade que faz com que o futuro seja incognoscível. A teoria da ação em Arendt dá conta da crítica que Voegelin faz quando diz que as reações dos homens às situações sociais são inúmeras e diversas e, portanto, não foram pré-determinadas.

Esses mal-entendidos não poderiam deixar de ocorrer, uma vez que o debate aconteceu em um momento no qual ambos os autores ainda não haviam desenvolvido questões no tocante à história e à pluralidade humana. No entanto, pode-se perceber uma proximidade entre ambas as obras que eles mesmos não compreenderam.

7 Conclusão

Sobre o debate entre Arendt e Voegelin, Duarte (2000) afirma que “Arendt afirmava proceder a partir dos ‘fatos e eventos e não de afinidades e influências intelectuais’.” (p. 43) Justamente porque a autora parte de fatos e eventos é que sua análise do totalitarismo e a constatação de uma originalidade no fenômeno se dá por características práticas dos movimentos, sejam as situações econômicas e sociais que os propiciaram, sejam seus métodos como o terror e a tentativa de domínio total. Por isso, ela não apenas não parte de influências intelectuais como critica quem as faz. Nesse rol, estão desde pensadores do teorema da secularização, como Voegelin e Löwith, quanto liberais, como Talmon e Hayek.

Nas análises sobre o gnosticismo de Voegelin, a crise não é um evento histórico, e sim um processo, exemplificado pela exposição de autores com semelhanças em suas evocações. (FEDERICI, 2011). Para Eric Voegelin, o que se tornariam as ideologias modernas já estavam presentes desde pelo menos a Baixa Idade Média, quando autores como Joaquim de Fiore imanentizaram doutrinas do cristianismo. Isto é, todos os eventos que não seriam deste mundo, como a vinda do Reino de Deus ou o retorno do Messias, são colocados na história profana. Na modernidade, os conteúdos imanentizados na Baixa Idade Média “foram secularizados e originaram ideologias e movimentos revolucionários de massa” (VOEGELIN apud CASTRO HENRIQUES, 2010).

Os conteúdos ideológicos do totalitarismo estariam, portanto, presentes desde antes do período tratado geralmente como moderno. O próprio Voegelin rechaça a

divisão entre períodos históricos antigo-medieval-moderno (CASTRO HENRIQUES, 2010), já que não houve uma ruptura e sim uma continuidade.

Voegelin vê uma continuidade no processo histórico que Arendt vê como rupturas, dentre as quais os regimes totalitários. O primeiro parte do conteúdo ideológico para apontar semelhanças entre regimes totalitários, ideologias, filosofias e seitas heréticas. A segunda foca em características práticas e contextos históricos que revelam uma “terrível originalidade” dessa forma de governo.

No entanto, o desenvolvimento posterior de suas obras, ainda incompletas na época do debate entre os autores, pode revelar certas proximidades entre ambos que eles mesmos não perceberam.

8 Referências Bibliográficas

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Mundo e acosmismo na obra de Hannah Arendt**. Orientador: Eduardo Jardim de Moraes, 2007, 296 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=10997@1>.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Between Past and Future*: Eight exercises in political thought. New York: The Viking Press, 1969.

_____. *Between Past and Future*: Six exercises in political thought. New York: The Viking Press, 1961.

_____. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.

_____. *Essays in Understanding 1930-1954*: Formation, Exile and Totalitarianism. New York: Schocken Books, 1994.

_____. *On Revolution*. London, Penguin Books, 1990.

_____. *Origens do Totalitarismo*: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Thinking without a Banister*: Essays in Understanding, 1953-1975. New York: Schocken Books, 2018.

_____. Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution. **The Journal of Politics**, v20, n°1, p.5-43, University of Chicago Press, fevereiro de 1958.

BARASH, Jeffrey Andrew. The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization. **History and Theory**, v37, n°1, p.69-82, Wesleyan University, fevereiro de 1998.

BAEHR, Peter. *Debating Totalitarianism*: An Exchange of Letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin. **History and Theory**, v51, n°1, p.364-380. Wesleyan University, 2012.

BESANÇON, Alain. *A Infelicidade do Século*: Sobre o comunismo, o nazismo e a unicidade da Shoah. Bertrand Brasil, 2000.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Baskerville: MIT Press, 1999.

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

COHN, Norman. *The Pursuit of the Millennium*: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages. New York: Oxford University Press, 1970.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ECCEL, Daiane. *Debate sobre o Totalitarismo: A troca de correspondência entre Hannah Arendt e Eric Voegelin*. **Lua Nova**, n°101, p.141-176, 2017.

ESPOSITO, Roberto. *Categories of the Impolitical*. New York: Fordham University Press, 2015.

FEDERICI, Michael. *Eric Voegelin: A restauração da ordem*. São Paulo: É Realizações, 2011.

FERREIRA DOS SANTOS, Mário. *Análise Dialética do Marxismo*. São Paulo: É Realizações, 2018.

GRAY, John. *Seven Types of Atheism*. Penguin Books, 2019.

GURIAN, Waldemar. Totalitarian Religions. **The Review of Politics**, v14, n°1, p.3-14, University of Notre Dame du lac, janeiro de 1952.

_____. The Totalitarian State. **The Review of Politics**, v40, n°4p.514-527, University of Notre Dame du lac, outubro de 1978.

HERZ, Dietmar. *The concept of 'political religion' in the thought of Eric Voegelin*. In: MAIER, Hans (ed.). *Totalitarianism and Political Religions Volume I: concepts for the comparison of dictatorships*. New York: Routledge, 2005.

HÜRTEN, Heinz. *Waldemar Gurian and the development of the concept of totalitarianism*. In: MAIER, Hans (ed.). *Totalitarianism and Political Religions Volume I: concepts for the comparison of dictatorships*. New York: Routledge, 2005.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: Pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

JONAS, Hans. *The Gnostic Religion: The message of the alien god and the beginnings of christianity*. Boston: Beacon Press, 2001.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

LINZ, Juan. *Totalitarian and Authoritarian Regimes*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2000.

LOSURDO, Domenico. Por uma crítica da categoria de totalitarismo. **Crítica Marxista**, n°17, p.51-79, Unicamp, 2003.

LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

MCALLISTER, Ted V. *Revolta contra a Modernidade: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca por uma ordem pós-liberal*. São Paulo: É Realizações, 2017.

NASH, George H. *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*. Wilmington: ISI Books, 2006.

SCHÄFER, Michael. *The Thinkers of the Total: Ernst Jünger, Carl Schmitt and Erich Ludendorff*. In: MAIER, Hans (ed.). *Totalitarianism and Political Religions Volume III: concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation*. New York: Routledge, 2007.

SCHMITT, Carl. *Four Articles: 1931-1938*. Washington, D.C.: Plutarch Press, 1999.

SEITSCHEK, Hans Otto. *Eschatological Interpretations: Vondung, Talmon*. In: MAIER, Hans (ed.). *Totalitarianism and Political Religions Volume III: concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation*. New York: Routledge, 2007a.

_____. *The Interpretation of Totalitarianism as Religion*. In: MAIER, Hans (ed.). *Totalitarianism and Political Religions Volume III: concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation*. New York: Routledge, 2007b.

TAUBES, Jacob. *Occidental Eschatology*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

VOEGELIN, Eric. *From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press, 1975.

_____. *História das Ideias Políticas Volume II: Idade Média até Tomás de Aquino*. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. *História das Ideias Políticas Volume III: Idade Média Tardia*. São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. *História das Ideias Políticas Volume IV: Renascença e Reforma*. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *História das Ideias Políticas Volume VII: A Nova Ordem e a Última Orientação*. São Paulo: É Realizações, 2017.

_____. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2008.

_____. *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Washington, D.C.: Regnery Publishing, Inc., 1997.

_____. *The Collected Works of Eric Voegelin: Volume 5: Modernity without Restraint*. Columbia: University of Missouri Press, 2000a.

_____. *The Collected Works of Eric Voegelin: Volume 11: Published Essays 1940-1952*. Columbia: University of Missouri Press, 2000b.

_____. *The Collected Works of Eric Voegelin: Volume 12: Published Essays 1953-1965*. Columbia: University of Missouri Press, 2000c.

_____. *The Collected Works of Eric Voegelin - Volume 31: Hitler and the Germans*. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

_____. *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

WEBB, Eugene. Voegelin's 'Gnosticism' Reconsidered. **The Political Science Reviewer**, v34, p.48-76, 2005.