

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAIANE ECCEL

**ENTRE A POLÍTICA E A METAFÍSICA: FILOSOFIA  
POLÍTICA EM HANNAH ARENDT E ERIC VOEGELIN**

Florianópolis

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAIANE ECCEL

**ENTRE A POLÍTICA E A METAFÍSICA: FILOSOFIA  
POLÍTICA EM HANNAH ARENDT E ERIC VOEGELIN**

Tese submetida ao Programa de Pós  
Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do Grau de  
doutor em Filosofia sob a orientação  
do Professor Dr. Selvino José  
Assmann.

Florianópolis  
2015

.  
Eccel, Daiane

ENTRE A POLÍTICA E A METAFÍSICA : FILOSOFIA POLÍTICA  
EM HANNAH ARENDT E ERIC VOEGELIN / Daiane Eccel ;  
orientador, Selvino José Assmann - Florianópolis, SC,  
2015.

251 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

Programa

de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Hannah Arendt . 3. Eric Voegelin. 4.  
Filosofia. 5. Política. I. Assmann, Selvino José. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-

Graduação em Filosofia. III. Título.



*Para Carlos Eduardo, com amor.*



## AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente e em primeiro lugar ao meu orientador, Professor *Selvino José Assmann*, sobretudo por ter me mostrado como a autonomia intelectual e a liberdade para pensar são importantes na escrita de uma tese.

Pelo constante incentivo, agradeço aos meus demais professores do PPGF.

Obrigada a *Héctor Ricardo Leis*, pela amizade e pela troca de ideias durante a escrita da tese.

Aos *professores e colegas da Universidade de Erlangen/Nuremberg* que contribuíram intelectualmente com a minha formação durante um ano de estágio de doutorado na Alemanha.

Ao *Carlos*, pelo incentivo desde meus primeiros passos e por ter me mostrado o caminho agri-doce da filosofia.

Agradeço por fim a *Capes*, agência de fomento que financiou meus quatro anos de pesquisa.





*"Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornam reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos, que os reis ou os povos soberanos (...) não deixem desaparecer ou emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos (...)"*

**Immanuel Kant**



## RESUMO

Esta tese parte do fato de que Hannah Arendt e Eric Voegelin tentam interpretar o fenômeno totalitário e o fazem de forma distinta. Arendt discorda do diagnóstico apontado por Voegelin que afirma que o totalitarismo tem suas origens a partir das seitas gnósticas. Essa discordância chama atenção para outros pontos críticos como é o caso da diferente concepção de política entre ambos: Eric Voegelin expõe sua preferência por teorias inauguradas por Platão e que seguem com o cristianismo, enquanto Arendt tenta encontrar um conceito puro de política que se perdeu na tradição. Por outro lado, há algumas semelhanças no trabalho dos dois autores, como é o caso da ideia de *common sense*, por exemplo. Todas essas temáticas serão tratadas nesta tese de doutorado cujo objetivo extrapola apenas a mera comparação entre os dois autores, mas também busca situá-los no quadro da filosofia política contemporânea.

**Palavras-chave:** 1. Hannah Arendt. 2. Eric Voegelin. 3. Totalitarismo. 4. Política. 5. Metafísica



## ABSTRACT

Hannah Arendt and Eric Voegelin interpret differently the totalitarian phenomenon. Arendt disagrees with Voegelin about the nature of totalitarianism: he maintains the hypothesis that the totalitarianism is a kind of political religion and has their origins with the Gnostic sects. This discrepancy draws attention to the other aspects in Arendt's and Voegelin's framework, such as the different conception of politics among both authors: Eric Voegelin prefers the political philosophy of Plato and Arendt tries to find a pure concept of politics which was lost by tradition. In contrast, there are some similar characteristics among Arendt and Voegelin, like the idea about common sense, for example. All these issues will be problematized in this work, which goal goes beyond the simple comparison among Arendt and Voegelin, but tries to check the importance of the two thinkers in the contemporary political philosophy framework.

**Key-words:** 1.Hannah Arendt. 2.Eric Voegelin. 3.Totalitarianism. 4.Politics. 5. Metaphysic.



## LISTA DE ABREVIATURAS

### OBRAS DE VOEGELIN:

- NCP: A nova ciência da política, 1982.  
PE: Published essays, 2000.  
SC: Selected correspondence, 2007.  
HA: Hitler e os alemães, 2008  
RA: Reflexões autobiográficas, 2008.  
AD: El asesinato de Dios y outros escritos políticos, 2009.  
AMN: Anamnese, 2010.  
EE: A era ecumênica, 2010.

### OBRAS DE ARENDT:

- PLM: Só permanece a língua materna, 2002.  
FP: Filosofia e política, 2002.  
RP: Religião e política, 2002.  
IPPE: O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu, 2002.  
OFE: O que é a filosofia da *Existenz*, 2002.  
OT: As origens do totalitarismo, 2004.  
RJ: Responsabilidade e julgamento, 2004.  
HTS: Homens em tempos sombrios, 2005.  
EPF: Entre o passado e o futuro, 2005.  
DF: Diário filosófico, 2006.  
REV: Uma réplica a Eric Voegelin, 2008.  
OOM: Os ovos se manifestam, 2008.  
CFPK: Conferências sobre a filosofia política de Kant, 2009.  
AVE: A vida do espírito, 2009.  
SV: Sobre a violência, 2009.  
SHA: Sobre Hannah Arendt, 2010.  
ACH: A condição humana, 2010.  
SR: Sobre a revolução, 2011.  
WGZ: Wahrheit gib es nur zu zweien, 2013.





## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>20</b>
<b>1. EM TORNO DAS QUESTÕES SOBRE O TOTALITARISMO.....</b>	<b>34</b>
1.1 O DEBATE .....	38
1.1.1 Da troca de correspondências à resenha.....	40
1.1.2 A réplica .....	51
1.2 VOEGELIN E O TOTALITARISMO: DAS RELIGIÕES POLÍTICAS ÀS TESES SOBRE A GNOSE.....	62
1.2.1 As teses sobre a gnose.....	72
<b>2. UMA NOVA FORMA DE PENSAR A POLÍTICA?.....</b>	<b>92</b>
2.1 VOEGELIN E SUA NOVA CIÊNCIA DA POLÍTICA .....	95
2.2 ARENDT E O VELHO CONFLITO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA.....	114
2.3 KARL JASPERS, AS DIVERSAS FACETAS DA VERDADE E O PRIVILÉGIO DA PLURALIDADE: INFLUÊNCIA SOBRE ERIC VOEGELIN E HANNAH ARENDT.....	125
<b>3. ENTRE A DOXA E A VERDADE, A FILOSOFIA E A POLÍTICA, A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA.....</b>	<b>136</b>
3.1 HANNAH ARENDT: FILOSOFIA POLÍTICA OU FILOSOFIA E POLÍTICA?.....	139
3.1.1 <i>Sensus communis</i> .....	144
3.1.2 <i>Vernunft und Verstand</i> .....	159
3.2 VOEGELIN: VERDADE E TRANSCENDÊNCIA .....	161
<b>4. HANNAH ARENDT E ERIC VOEGELIN NO DEBATE POLÍTICO CONTEMPORÂNEO .....</b>	<b>178</b>
4.1 PARA UMA ATUALIZAÇÃO DE HANNAH ARENDT.....	183
4.2 PARA UMA ATUALIZAÇÃO DE ERIC VOEGELIN.....	211
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>226</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>238</b>



## INTRODUÇÃO

A filosofia política difere da ciência política, entre outros fatores, pelo fato de não pensar a política em seus aspectos fragmentados ou primordialmente empírico-descritivos. Enquanto a ciência política – assim como todas as demais ciências, naturais e humanas – preocupa-se em identificar alguns aspectos mais específicos referentes à política (como o sistema partidário, comportamento eleitoral, reformas políticas, entre outras), a filosofia política tem como objeto a política em si. Há certamente elementos comuns entre as duas formas de abordar a política, como o fato, por exemplo, de ambas tentarem pensar qual é a melhor forma de governo e como agem os governantes e os governados. Essa distinção fica ainda mais reforçada se retomamos outro elemento de demarcação: a velha distinção entre o caráter descritivo da ciência política e o aspecto normativo da filosofia política ainda é válida, mesmo que ela tenha surgido há séculos. Afirmar que a ciência política (ao menos nos moldes como costumemente a conhecemos) *apenas* investiga *como* as coisas se dão na política e, por outro lado afirmar que a filosofia nos diz como as coisas *deveriam ser* na política, parece demasiado simples e manualesco, mas não é, em seu princípio, equivocado. Enquanto a ciência política investiga de que forma os eleitores se comportam durante o período eleitoral, i.e., quais os critérios que utilizam na escolha de seus candidatos, qual a importância que atribuem à eleição, o que entendem pelo regime político ao qual são submetidos, a filosofia política prescreve quais são as virtudes de um cidadão, o que ele supostamente deveria julgar ser um bom governante e como ele deveria almejar ser representado. Ou ainda, a filosofia política vai além e se pergunta se o cidadão *deve* possuir virtudes, se não lhe é de direito apenas gozar do bem estar que um governo lhe proporciona e abster-se de todos os tipos de virtude cívicas. Indaga-se ainda se um governo deve lhe dar algo além de condições de segurança necessárias à sobrevivência e todas as outras questões ainda formam uma lista bastante vasta que, desde Platão, permanece a mesma em alguns aspectos e se alastra por outros.

Perguntar-se sobre *como* se encontra a filosofia política atualmente, apesar de parecer somente investigativa e descritiva (como é a ciência) está longe de constituir um problema que qualquer ciência

deve responder: trata-se de um problema filosófico por excelência. Isso porque além de responder como ela se encontra, a filosofia continua com a árdua tarefa de tentar dizer como ela *deveria* se encontrar. É a filosofia investigando a própria filosofia.

Mas para além de especulações filosóficas vazias e rápidos jogos de palavras, realmente nos importa investigar aqui como os pensadores da política têm pensado a situação da filosofia política e, sobretudo lidar com dois pensadores que de saída enxergam a filosofia política e a própria normatividade da política de forma diferente.

O século passado, marcado por duas guerras mundiais, regimes totalitários e uma chamada “guerra fria”, parece ter confirmado tanto as observações de Hegel, que afirmava que a coruja de Minerva só lança voo quando inicia o crepúsculo, quanto de Nietzsche, que afirma que:

são os tempos de grande perigo em que aparecem os filósofos. Então, quando a roda rola com sempre mais rapidez, eles e a arte tomam o lugar dos mitos em extinção. Mas projetam-se muito à frente, pois só muito devagar a atenção dos contemporâneos para eles se volta. Um povo consciente de seus perigos gera um gênio (2008, 420)<sup>1</sup>

Nietzsche talvez estivesse certo se considerarmos os grandes nomes da filosofia alemã do século XX, pois enquanto pensadores como Husserl, Heidegger, Jaspers, remexiam o cenário acadêmico com seus tratados de “filosofia pura”, surgiam mentes que estavam por pensar a política, como os membros da Escola de Frankfurt, Hans Kelsen, Carl Schmitt, Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, entre outros. Parte desses pensadores da política carrega em comum o fato de ter enfrentado os perigos provenientes do nacional-socialismo e de ter sido forçado a deixar a Europa Ocidental rumo ao “novo mundo”. Voegelin e Arendt fazem parte desse grupo: ela, pela própria condição de judia, e ele por manter-se claramente contra esse tipo de regime. No caso de Arendt, o clima político de ameaça e as atrocidades cometidas nos regimes totalitários (nazismo e estalinismo) – como ela mesma os classificou – foram cruciais para despertar seu interesse pelo pensamento político. Hannah Arendt (1906-1975), que na década de 20

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friederich. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

foi aluna de Martin Heidegger (1889-1976) no curso de Filosofia e de Rudolf Bultmann na Teologia, mantinha seus pensamentos imersos nos problemas teológico-filosóficos de modo que passou a refletir sobre a política somente em anos posteriores. Eric Voegelin (1901-1985), por sua vez, é fruto de sua formação acadêmica no fértil ambiente cultural vienense da década de vinte do século passado, quando foi assistente de Hans Kelsen através do qual manteve contato direto com a *Teoria Pura do Direito*. Para ambos, tanto os anos de formação acadêmica quanto as experiências vividas nas décadas de trinta e quarenta, seriam essenciais em suas posteriores reflexões acerca da filosofia e da política.

As obras de Hannah Arendt – que, ao longo da segunda metade do século XX foi se destacando no cenário intelectual como alguém capaz de pensar a ascensão dos regimes totalitários de forma única – são rediscutidas continuamente tanto no cenário internacional quanto dentro do Brasil<sup>2</sup>.

Eric Voegelin, por sua vez, apesar de possuir um instituto fundado em Munique que leva seu nome e ter seu pensamento difundido na América do Norte, sobretudo nos Estados Unidos, país no qual residiu a maior parte dos anos em que esteve fora da Alemanha, teve suas obras pouco estudadas e restrito ainda é o seu rol de comentadores e estudiosos. Segundo Moulakis<sup>3</sup>, em parte isso pode ser resultado da falta de familiaridade que os leitores mantêm com os textos de Voegelin dada a sua forma *sui generis* de investigar algumas questões, bem como o vocabulário bastante técnico do qual ele faz uso (2010, p.13).

Arendt e Voegelin constituem, dessa forma, o par de autores pelos quais as discussões dessa tese serão guiadas. Não obstante, é

---

<sup>2</sup> Vale citar que a primeira obra de Arendt traduzida para o português, em 1981, *A condição humana*, está na décima primeira edição. Esta última edição mereceu, por parte dos estudiosos brasileiros, uma especial atenção com relação à tradução. Entre outras coisas, a tríade que compõe a *vita activa – labor, work e action* – que antes era traduzida como labor, trabalho e ação, agora é traduzida como trabalho, obra e ação. Para tanto, consultar: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11 ed. Tradução de Roberto Rapposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

<sup>3</sup> MOULAKIS, Athanasius. Introdução do editor. In VOEGELIN, Eric. *Ordem e história: Platão e Aristóteles*. Trad.: Cecília C. Bartolotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.9-57. Ainda sobre uma introdução adequada respeito de Voegelin, gostaríamos de fazer a mesma indicação realizada pelo próprio Moulakis em seu texto: um elucidativo ensaio de Jürgen Gebhardt, que foi assistente de Voegelin em Munique e membro ativo da Voegelin Society. Para tanto conferir: GEBHARDT, Jürgen. The vocation of the scholar. In MCNIGHT, Stefan; PRICE, Geoffrey. *International and interdisciplinary perspectives on Eric Voegelin*. Columbia: University of Missouri Press, 1997, p. 10-34.

mister recordar que o problema a ser tratado não é a obra de Arendt ou de Voegelin em si, mas a forma como ambos lidam com a política ou com a natureza dela. É bastante importante tocar neste ponto antes que se siga adiante, pois a partir da obra dos dois autores é possível acessar vários outros nichos de interesse que poderíamos selecionar para discutir. No caso de Voegelin, há um debate acerca de sua filosofia da consciência ou mesmo acerca da ideia de religião civil que está diretamente relacionado com aquilo que ele chama de religião política. No caso de Arendt, por sua vez, os temas que ocupam a agenda de seus comentadores variam desde os mais clássicos como a tríade trabalho, obra e ação, como também mais heterodoxos, como o papel do trágico na obra da autora. Nesse sentido, é importante assinalar claramente que nosso foco é a forma como ambos entendem a política. A questão-problema parte do pressuposto de que ambos os autores concordam que deva haver uma nova maneira de pensar a política (seja ela uma nova filosofia política ou um novo tipo de ciência política – diferente dos moldes atuais) e, dessa forma, é possível a indagação: como essa nova forma se apresenta para ambos os autores? O diagnóstico negativo que os dois tecem com relação à modernidade constitui a origem da necessidade de pensar a política sob novos olhares, no entanto, de antemão já é necessário afirmar que ambos discordam quanto à nova forma de fazê-lo, dado o fato de Voegelin desejar recuperar os postulados platônicos e Arendt justamente tentar romper com tal tradição que segundo ela, deixou a política em um patamar inferior com relação à filosofia e à *vita contemplativa* de forma geral. A hipótese que subsidia o desenvolvimento desta pesquisa consiste na ideia de que, de acordo com o cenário da filosofia política atual, a resposta oferecida por Hannah Arendt com relação ao problema da política é mais pertinente do que a oferecida por Voegelin. Ainda assim, os escritos deste último são úteis em seu caráter crítico e também em seu caráter propositivo, na medida em que ele recupera algumas categorias de pensamento que poderiam nos ajudar a pensar alguns problemas atuais do cenário filosófico contemporâneo, como a ascensão de regimes políticos que levam uma bandeira religiosa consigo, por exemplo.

Em tempos nos quais liberais e comunitaristas determinam o escopo do debate político-filosófico, é possível perguntar-se porque Voegelin e Arendt formam o par que gera a discussão nesta pesquisa. Um motivo reside no fato de eles terem surgido de uma tradição alemã de pensamento e partilharem do mesmo olhar crítico sobre a

modernidade. Ambos parecem ter em comum a influência do antiliberalismo bastante patente entre os anos vinte e trinta no cenário acadêmico alemão e parece que suas concepções de política, mesmo que se sistematizem posteriormente e sejam também acometidas pelos acontecimentos totalitários, partem de tal cenário. É evidente a retomada da tradição feita por ambos como também é clara a rejeição deles de algumas categorias modernas de pensamento; por outro lado, é claro que brota de ambos a necessidade de pensar os tempos atuais. Esse aspecto fica evidente na medida em que eles se propõem a pensar os problemas relacionados ao totalitarismo, mas também a forma como pensam problemas pós-totalitários na Alemanha e nos Estados Unidos. Curiosamente, os elementos que os tornam comuns, tornam-os também distintos: as explicações para os males da modernidade são diferentes e dessemelhantes são também os pressupostos que devem reger a nova ciência da política. Essas características podem tornar interessante e fértil o confronto entre esses dois refugiados alemães, frutos do fecundo ambiente intelectual das primeiras décadas do século passado.

Enquanto método, instaurar um diálogo crítico-comparativo entre dois autores para a confecção de uma tese de doutorado não deixa de ser uma intentada ousada, pois exige o conhecimento da obra de ambos e não apenas de um. A bibliografia a ser pesquisada é mais ampla e a gama de problemas é maior do que quando se resolve investigar um problema de apenas um pensador. O método comparativo pode trazer, no entanto, resultados bastante frutíferos e essa é em parte a esperança que rege esse trabalho. Além disso, o estudo concomitante a respeito de Hannah Arendt e Eric Voegelin não parte de um impulso intelectual aleatório caracterizado somente pela vontade de estudar ambos de forma assistemática. Diferente disso, nosso ponto de partida é algo bastante concreto e consiste em um real ponto de conexão entre os dois, a saber: o contato direto que ambos mantiveram por meio de uma breve troca epistolar e o posterior debate acerca do totalitarismo publicado na *Review of Politics* na década de 50<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Gostaria de destacar neste contexto o artigo de Jean-Claude Poizat a respeito do debate acerca da ideia de “religião secular” para Arendt. Este foi um dos textos sobre o debate Arendt/Voegelin com o qual tive contato e foi importante para esclarecer vários pontos relativos ao tema. Importa notar que apesar de bastante descritivo, o texto nos revela alguns *insights* bastante interessantes. Um deles é a afirmação que é possível pensar em uma espécie de transcendência na obra de Arendt. A política transcende o mero espaço da utilidade e do social



Neste sentido, é possível deparar-se com a pergunta: por que não tratar deste problema somente a partir do pensamento de Arendt ou então somente a partir da obra de Voegelin? Por que inserir os dois pensadores no debate e tornar a pesquisa mais complexa? Ou ainda: considerando a quase nula importância de Voegelin no debate de filosofia política atual, por que trazê-lo para o centro da pesquisa? O fato é que se acredita que o método comparativo pode ampliar a gama de resultados, mesmo que ambos tenham ideias opostas sobre o problema da relação entre filosofia e política. Inicialmente, este trabalho tinha a intenção de tentar aproximar as ideias dos pensadores a todo custo baseando-se, sobretudo na experiência em comum vivenciada pelos dois no período do nacional-socialismo, bem como o diagnóstico negativo da modernidade partilhado por ambos. Mas logo no início do percurso percebeu-se que forçar a argumentação neste sentido seria conduzi-la ao ponto de quase ser desonesto com a própria pesquisa. A partir dessa percepção, foi importante assumir a oposição teórica entre os dois pensadores e passar a problematizar as questões a partir deste ponto, ainda que não tomando essa oposição como uma quebra ou como um abismo no trabalho de ambos como se não fosse mais possível estabelecer qualquer diálogo entre eles.

Por este motivo, o debate travado entre Hannah Arendt e Eric Voegelin sobre o livro *As origens do totalitarismo* aparece no primeiro capítulo. Foi a retomada desse debate que nos direcionou para as principais divergências entre a teoria dos dois autores e foi ele mesmo a mola propulsora para o posterior desenvolvimento desta tese. O foco, porém, não está voltado apenas para as teses sobre os regimes totalitários em si – para isso poderíamos ler isoladamente *As Origens do totalitarismo*<sup>5</sup> de Arendt ou *As Religiões políticas*<sup>6</sup> de Voegelin e traçar um paralelo entre as duas. Os pontos a ser observados são: como eles enxergam a filosofia e seu papel para a interpretação da política e quais são suas tendências filosóficas? Como e em que medida Arendt

---

e acena para a imortalidade. Esse texto auxiliou ainda mais a compreensão acerca daquilo que Arendt entende como “um conceito puro de política”. Para maiores esclarecimentos, conferir: POIZAT, Jean-Claude. Religion, politique et sécularisation dans la pensée de Hannah Arendt: Le totalitarisme est-il une ‘religion séculière’. In *Le Philosophoire*, n.22, 2014.

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

<sup>6</sup> Em português, o texto encontra-se em VOEGELIN, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires: Hydra, 2009.

reivindica a autonomia da política enquanto Voegelin parece submetê-la à tensão entre aquilo que é imanente e transcendente? Este será o foco de observação nesta primeira seção.

Arendt e Voegelin guardam em comum o fato de terem de se afastar da Alemanha em função do nacional-socialismo e de tentarem entender o ocorrido. O diagnóstico de ambos é o mesmo e parece também ser o mesmo de todos os refugiados nos Estados Unidos: o Ocidente altamente racionalizado passa por um momento no qual parece difícil encontrar uma reconciliação futura. Para ir além do óbvio, as causas que ambos apresentam para diagnosticar esse sombrio cenário são diferentes, assim como também fazem uso de diferentes métodos. Este é, em parte, o motivo da querela entre eles e isso fica bastante evidente na celeuma estabelecida entre os dois. Mais do que os resultados provenientes do curto debate entre ambos, importante é notar quão revelador de tendências ele é e como ele contribui para desvelar o modo como cada um deles estabelece a relação entre filosofia e política. Ele pode, acima de tudo, ser considerado uma boa forma de introdução da obra dos dois autores na medida em que duas ideias muito centrais aparecem na troca de correspondências (depois transformadas em resenhas): Arendt deixa evidente a importância da pluralidade para o âmbito da política e crê, entre outras coisas, que o maior problema dos regimes totalitários foi ter tornado o homem e sua pluralidade supérfluos. Voegelin nunca levou este ponto em consideração e enfatiza que os regimes totalitários são resultado de uma espécie de patologia espiritual que acomete agudamente o século XX, mas que tem origens na Idade Média. Com isso, entre outras coisas, ele tenta negar a tese arendtiana de que tais regimes são frutos exclusivos da modernidade. Para além disso tudo, um problema de cunho mais fundamental é instalado no seio do debate: Voegelin questiona Arendt sobre a sua compreensão da mutabilidade/imutabilidade da natureza humana e tanto esse questionamento quanto a resposta de Arendt deixam as diferentes tendências filosóficas muito evidentes. Na medida em que Arendt acentua a pluralidade e Voegelin privilegia a questão da religião, o problema da relação entre verdade e política transmuta-se, em parte, no problema da relação entre transcendência e imanência que pode ser considerado mais uma das facetas desta questão problema.

Neste momento é importante que deixemos claro que se nossa curiosidade filosófica a respeito do tema surge a partir do debate

instaurado entre os dois, ele não permanece, contudo, restrito apenas a isso. Diferente disso, ele se estende para outros âmbitos que perpassam a obra desses dois autores como a questão da relação entre religião e política, que é mais exclusiva da parte de Voegelin, mas indiretamente chega ao legado arendtiano por meio de uma laicização que entendemos ser inerente à obra de Hannah Arendt. O conteúdo da tese retorna também ao problema da relação entre filosofia e política, tema presente tanto no trabalho de um autor quanto de outro e, por consequência, também acessamos à problemática da relação entre verdade e política que, no caso específico de Arendt, trata-se de sua querela com Platão e, neste presente trabalho, transforma-se em sua querela com Eric Voegelin.

O segundo capítulo está situado de forma estratégica entre o primeiro e o terceiro capítulos precisamente a fim de tornar fértil o terreno para aprofundarmos o problema do abismo aberto entre filosofia e política, da velha querela entre religião e política e do controverso tema sobre a verdade e a política – cuja relação parece ser problemática para Arendt e indispensável para Voegelin, (tema que será o objeto central de nosso terceiro capítulo). Esse segundo capítulo, contudo, é a tentativa de esclarecimento de alguns conceitos centrais de Voegelin e de explicação de como e por que seria impossível que houvesse uma filosofia política para Arendt. Tudo isso nos conduzirá ao terceiro capítulo.

No quadro da filosofia política atual, Arendt e Voegelin se encontram em posições desiguais: sobre a obra dela há um amplo debate e sobre ele, sobretudo no Brasil, há muito pouco. Na análise do debate entre Arendt e Voegelin, vários conceitos voegelianos vêm à tona, como é o caso das religiões políticas, por exemplo. Esse problema não pôde ser ignorado no momento de elaboração do segundo capítulo que, em alguma medida, figura como uma espécie de continuação dos temas tratados no primeiro capítulo, mas concomitantemente inaugura um novo panorama de discussão já que aponta para aspectos mais específicos da obra de ambos. Quando a obra de Voegelin passou a ser investigada, foi necessário fazer uma introdução geral de suas teses baseadas, sobretudo, no livro *A nova ciência da política*<sup>7</sup> que, embora

---

<sup>7</sup> VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política: uma introdução*. 2 ed. Tradução de José Viegas Filho, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

não retrate a totalidade de suas ideias, é uma boa forma de introduzi-las. Posterior a isso, fez-se necessário o reconhecimento de conceitos importantes no conjunto geral da obra do autor, como os diferentes tipos de representação política teorizados por Voegelin, bem como ligeiramente suas teses sobre filosofia da história e filosofia da consciência.

É importante enfatizar, portanto, que a obra de Arendt e Voegelin é tratada de *forma desigual* no segundo capítulo: enquanto o tratamento das questões voegelianas recebe uma entonação mais introdutória em função do seu desconhecimento no Brasil, a introdução geral da obra de Arendt é considerada desnecessária, dado seu grande reconhecimento no cenário acadêmico nacional e internacional. Isso não significa dizer que o objetivo deste capítulo esteja focado somente em introduzir e problematizar alguns conceitos específicos da obra de Voegelin, pois, quanto a Arendt, importa apresentar o problema que nos remete diretamente à sua querela com Platão e à difícil relação estabelecida entre filosofia e política. O capítulo, no entanto, avança na medida em que nos propomos a discutir as influências de Karl Jaspers (1883 – 1969) tanto sobre Arendt quanto sobre Voegelin em relação a dois aspectos substanciais: a ideia de verdade e a função e o papel da filosofia. Tais influências e a análise do texto *Verdade e política*<sup>8</sup> ganham destaque neste segundo capítulo, embora representem apenas a introdução desta problemática, mas não esgotem a discussão.

O capítulo três apresenta-se como uma espécie de cerne do trabalho na medida em que aparecem as demais facetas ou demais dimensões da relação Arendt/Voegelin. É aqui que as hipóteses iniciais citadas acima são desenvolvidas, a saber: a relação problemática entre filosofia e política, entre política e verdade e, em última instância e por consequência, o problema da relação entre religião e política (mesmo que este último tema receba um tratamento mitigado quando comparado com o problema da relação filosofia e política ou verdade e política que é eleito como problema central neste terceiro capítulo). Isso significa que a introdução realizada nos dois primeiros capítulos dará lugar a uma retomada mais intensa do problema tanto no que diz respeito a Voegelin quanto a Arendt. É neste capítulo que será problematizada a forma como Voegelin entende a relação entre verdade e política, ou seja, a

---

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

necessidade de uma verdade que é quase revelada na busca de uma ordem quase ideal da sociedade. Para Voegelin, a verdade exerce para a política e para a ordem correta da sociedade o mesmo papel que o filósofo exerce para a política. Eis a retomada platônica da importância do filósofo e da metafísica. O desenvolvimento da teoria de Voegelin baseia-se sobre uma espécie de meta-política? Para Arendt estão claros os traços platônicos presentes na obra de Voegelin e, como já foi dito acima, ela percorre o caminho oposto. Por este motivo aparecerão neste capítulo duas categorias de pensamento que são importantes no conjunto da obra de ambos. A partir da interpretação arendtiana da verdade e da defesa da opinião como base da política, saltará aos olhos a ideia da política pura, depurada de toda e qualquer metafísica<sup>9</sup> e a tentativa de que ela se veja livre do problema de estar vinculada a um absoluto. Enquanto isso, no tratamento da obra de Voegelin urge a transcendência. Seria esse um debate cujo cerne é a imanência *versus* a transcendência? A fim de verificar em que medida avança esse debate, é neste momento em que o texto de Arendt sobre a relação entre a verdade e a política escrito em 1962 será analisado, assim como o texto anterior que trata diretamente da relação entre a filosofia e a política (da década de 50) também será retomado. A questão da verdade e da relação entre filosofia e política conduzirá à reflexão tardia de Arendt presente em *A vida do espírito*<sup>10</sup> e a partir dela tentaremos mostrar a relação da verdade com os diferentes conceitos de *sensus communis* que aparecem tanto na primeira quanto na última parte desse livro referente ao julgar. Neste sentido, a preferência de Arendt pela pluralidade será reforçada. Importa notar aqui que a discussão acerca da verdade e da política está em

---

<sup>9</sup> Para evitar posteriores mal entendidos, gostaria de explicitar qual o uso que se faz do termo “metafísica” nesta tese. Consideramos bastante importante fazê-lo neste momento inicial, já que essas considerações acerca da metafísica serão uma constante neste escrito. Empregamos a noção de metafísica no seu sentido mais lato e menos específico, a saber: qualquer coisa que esteja além da física ou que tenha seu fundamento último para além da física (baseando-se em qualquer espécie de essencialismo, por exemplo). Em parte, também consideramos a metafísica no sentido kantiano como um tipo de conhecimento que está fora do âmbito do empírico. Parece ser dessa forma generalizada que a própria Hannah Arendt também faz uso constante do termo. Algumas vezes, também ficará evidente a associação feita entre a ideia de absoluto com metafísica e, por vezes, isso também será associado com a ideia de transcendência. Sabe-se, de saída, que essas três concepções não são, *stricto sensu*, sinônimos, mas quando tomamos a política por base, ou em grau mais geral, experiências históricas ou imanentes como referência, admitimos que há uma relação, mesmo que em sentido lato, entre metafísica, absoluto e transcendência.

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2009.

equivalência direta com a problemática da filosofia e da política e por sua vez ambas equivalem também à celeuma instaurado por meio da relação entre religião e política. Essas três versões tratam, ao final, de um único e mesmo problema lido de formas diferentes: a política que é (ou que deveria ser) ou não (ou que deveria não ser) submetida à metafísica.

Na segunda parte deste terceiro capítulo, aparece a conexão com a obra de Voegelin. Isso acontece justamente a partir das comparações e diferenciações estabelecidas entre *sensus communis*, *common sense* e *phronesis* aristotélica. Esses conceitos têm importância tanto para Arendt quanto para Voegelin. No caso de Arendt, o *sensus communis* exerce papel fundamental para a faculdade de julgar e do alargamento do espírito que, por sua vez, dá abertura à pluralidade e à comunicação. Para Voegelin, sua importância reside no caminho da busca da verdade de inspiração platônica que – é mister afirmar – não está desvinculado do andamento correto que a política deveria tomar. Neste capítulo ainda aparecem aspectos muito importantes e contraditórios na obra de Voegelin e deve ficar claro para o leitor que apesar da forte ênfase na ideia de transcendência presente em sua obra, sua preocupação é *com a política* e não com a salvação individual de sua alma. Neste sentido, apesar de platônico, Voegelin seria aos olhos de Arendt, semelhante a Maquiavel, que estava mais preocupado com Florença do que com sua própria alma. Com isso, novamente o tema da verdade volta à tona e a argumentação com relação ao problema da relação entre verdade e política, verdade e *doxa*, tanto em Arendt como em Voegelin, segue para a fase final.

As discussões levantadas na terceira seção nos conduzem para o quarto e último capítulo. A negação total de Arendt quanto à presença da metafísica na política, a ênfase na ideia de pluralidade e o acento no *sensus communis*, bem como o acento de Voegelin na dimensão da transcendência nos remete a uma pergunta inevitável: como Arendt e Voegelin se situam no quadro da filosofia política contemporânea? Apesar de Arendt herdar de Nietzsche e Heidegger a descrença com relação à metafísica, há aqueles que sugerem que ela teria tendências a uma ontologia da política. Se este é o caso, seria possível estabelecer um diálogo de Arendt com nomes proeminentes presentes nos debates filosófico-políticos atuais, como Rawls e Habermas, por exemplo? A concepção arendtiana de política seria aceita nesses debates? E quanto a

Eric Voegelin, ainda desconhecido não somente no Brasil, mas mesmo em países que mantiveram relações próximas com o autor como a Alemanha e os Estados Unidos? Qual é a sua atualidade? No quarto capítulo, portanto, questiona-se a interpretação demasiada “transcendentalista” e mesmo completamente platônica de Voegelin. Além disso, apresenta-se também uma crítica às interpretações que enxergam Voegelin como um antirrealista e como quem visa somente à busca da ordem correta da sociedade. Neste sentido, também nos perguntamos se o autor poderia ser incorporado em algum grupo no pensamento político contemporâneo.

É necessário enfatizar que o quarto capítulo foi inicialmente escrito para compor a primeira parte desta tese, ou seja, foi pensado como capítulo introdutório. Logo se percebeu que ele deveria ser interpretado mais como uma consequência lógica dos demais capítulos e não como elemento anterior e por esse motivo ele se encontra situado depois de todos os demais. Além disso, ele pode ser considerado o capítulo mais genérico ou abrangente desta tese já que busca situar Arendt e Voegelin no estado da arte da filosofia política contemporânea, envolvendo muitos outros nomes.

Dessa forma, a estrutura da tese nos é dada da seguinte maneira: o capítulo primeiro trata especificamente do debate travado pelos dois autores acerca das *Origens do totalitarismo* e enfatiza a controvérsia sobre a compreensão da natureza humana. Ainda neste capítulo serão esclarecidas as ideias de gnosticismo e religião política de Voegelin que são intrínsecas ao debate. É este mesmo debate que prepara o terreno para tratarmos diretamente de como Eric Voegelin sugere sua nova ciência da política e como, por meio dela, ele é lido como um autor platônico (ele mesmo também assume essa tendência), o que já nos remete para o segundo capítulo. Ainda neste momento, será mostrado como Arendt torna-se uma crítica de Voegelin na medida em que atribui a Platão o problema da submissão da política à filosofia e ao platonismo que de alguma forma domina a tradição filosófico-política ocidental. Este problema é tratado de forma mais apurada no capítulo três que é totalmente dedicado às variações do abismo aberto entre filosofia e política que se dão, sobretudo, por meio da problemática instalada entre a política e a verdade ou, posto na forma de uma indagação: é a política o reino da verdade, ou não? Ainda com base nessa controvérsia, dois conceitos serão problematizados: a pluralidade

como conceito central para Arendt e a própria ideia de transcendência para Voegelin. Depois de esclarecida tal controvérsia, a pergunta feita é a respeito da posição de ambos os autores no cenário da filosofia política contemporânea e, em função disso surge o quarto capítulo que se preocupa em instituir um debate entre Arendt e Voegelin e os demais pensadores que pensam o fenômeno da política na atualidade. Tal capítulo tem a intenção de reforçar a ideia de que a política deve manter sua autonomia com relação à filosofia (Arendt) ainda que, por outro lado, não descarte o papel de Voegelin no debate.





## 1. EM TORNO DAS QUESTÕES SOBRE O TOTALITARISMO.

*A primitiva hostilidade do mundo, através dos milênios se levanta de novo contra nós. Por um segundo, não a compreendemos mais (...)*

Albert Camus

O aspecto na obra de Arendt que talvez mais tenha chamado a atenção dos especialistas ao longo de todos esses anos está relacionado às questões do totalitarismo. A razão para tamanho interesse provavelmente encontra-se na própria natureza do acontecimento, ou seja, máquinas de morte no sombrio período do século XX. No prefácio da primeira edição de *Origens do totalitarismo*, escrito no verão de 1950, Arendt anuncia o estado de espírito de sua época:

Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antevisão de uma terceira guerra mundial entre as duas potências, que ainda restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança. (OT, p. 11)

Hannah Arendt foi apenas uma entre outros intelectuais que, apesar de tomar conhecimento do horror das câmaras de gás somente na década de 40, percebeu a potencialidade assassina dos regimes políticos de seu tempo já na década anterior. Com Eric Voegelin, não na Alemanha, mas na Áustria pós *Anschluss*, a situação não foi diferente. O estudioso de direito – até então – assistente de Kelsen, percebeu os perigos que estavam por vir (embora ninguém fosse capaz de imaginar o quão longe eles iriam chegar) e opôs-se ao regime. Como afirma Dietmar Herz <sup>11</sup>: “a Gestapo havia preparado ‘listas negras’ com os

---

<sup>11</sup> Verificar o prefácio de Dietman Herz em PUHL, Monika. *Eric Voegelin in Baton Rouge*. München: Wilhelm Fink Verlag Peragogie, 2005, p. 10-11.

nomes dos oponentes ao regime. Eles eram demitidos dos cargos públicos – se eles tivessem sorte. Caso eles tivessem menos sorte, eram abordados e levados aos campos de concentração ou assassinados. O nome de Voegelin estava em uma dessas listas” (2005, p. 10)<sup>12</sup> e em função disso, com ajuda de amigos, fugiu para os Estados Unidos em 1938, seis anos depois de casar-se com Lissy, cujos pais eram simpatizantes do nacional socialismo e tinham um quadro de Hitler na parede da sala de estar (2005, p. 21). Enquanto a história de Voegelin é semelhante a alguns outros autores que, apesar de não judeus, opuseram-se ao regime por meio da filosofia ou da arte, a história de Arendt – relembra por quase todos os seus comentadores quando o assunto ronda as questões relacionadas ao totalitarismo – foi exatamente igual a de muitos outros judeus da época: perseguição, perda de direitos políticos, fuga da Alemanha para a França, estadia em um campo de trabalho, fuga do campo de trabalho e, finalmente, a fuga para a América do Norte. No “novo mundo”, a vida dos dois também assemelhou-se a de muitos outros intelectuais imigrantes europeus: a busca por uma casa, dificuldades iniciais com o idioma, tentativa de entender os hábitos e maneira de pensar dos norte-americanos, sobreviver com o auxílio de fundações (como a Fundação Rockefeller, por exemplo, que teve papel essencial na vida dos dois pensadores), esforçar-se pela busca de notícias de parentes e amigos na Europa, buscar um emprego e aguardar a cidadania estadunidense para que então pudessem novamente pertencer a algum lugar no mundo. Mais do que essas questões práticas, porém, permanecia para todos a pergunta que os fazia pensar constantemente: em que a República de Weimar havia se transformado? O que aconteceu com a Alemanha do período entre guerras?

A pergunta que não queria calar passou a atormentar ainda mais Hannah Arendt depois que uma perseguição acirrada aos judeus havia começado e antes disso, seus estudos eram dedicados às questões quase puramente filosóficas como aquelas que rondavam sua tese de doutorado sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. Arendt e Voegelin começaram a atentar para os estudos sobre os regimes totalitários quase concomitantemente, no início da década de 30.

---

<sup>12</sup> “The Gestapo hat prepared ‘blacklists’ with the name of the opponents to the regime. They were dismissed from public officers – if they are less lucky, they were arrested, taked to concentration camps or murdered. The name Erich Voegelin was one of the lists.”

Voegelin, porém, foi mais ousado e, em certo sentido, mais promissor do que Arendt, pois em 1933 seu escrito *Raça e Estado*, já estava sendo publicado. Dele, seguiu-se *A ideia de raça na história do espírito* no mesmo ano, o *Estado Autoritário*, de 1936 e finalmente o livro que despertaria a ira dos membros do partido nacional socialista: *As Religiões Políticas*, em 1938. A ousadia de Voegelin lhe custou caro e o preço pago foi a fuga para os Estados Unidos da América. Na década de 30, o problema que ocupava os pensamentos de Arendt estava diretamente relacionado ao problema que ela enfrentava como judia e que mais tarde compôs a primeira parte das *Origens do totalitarismo*. Em 1933, ela escrevia sobre a vida da judia Rahel Varnhagen e seu movimentado salão literário em Berlim, no século XIX. Junto disso Arendt refletia igualmente sobre a situação dos judeus da época que, sem nenhum direito político, contentavam-se com os benefícios cedidos pela nobreza e pelas posições privilegiadas que ocupavam nos bancos europeus. Nesta época, porém, Arendt ainda não havia se ocupado das questões referentes ao cerne do problema dos regimes totalitários e nem tentado diagnosticar uma causa para ascensão do *Führer* ao poder. Embora ela percebesse o perigo potencial da situação dos judeus bem como a potencialidade totalitária do governo de Hitler na década de 30, somente mais tarde ela realmente parece ter-se dado conta da situação pela qual havia passado. Em uma entrevista concedida a Günter Gaus na TV alemã em 1964<sup>13</sup>, Arendt revela que:

(...) tivemos que acreditar seis meses mais tarde, quando comprovamos o que tinha ocorrido. Isso é que foi perturbador. Anteriormente dizíamos: 'Bom, nós temos inimigos. É a ordem natural das coisas. Por que um povo não teria inimigos?'. Mas foi completamente diferente. Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não. Isso jamais poderia ter acontecido. E não estou me referindo ao número de vítimas, mas à fabricação sistemática de cadáveres (...) (PLM, p. 135).

---

<sup>13</sup> ARENDT, Hannah. Só permanece a língua materna. In: *A Dignidade da política*. 3 ed. Trad.: Frida Coelho. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2002.

A catástrofe anunciada junto da própria situação da fuga de Arendt, fizeram com que a autora voltasse seus olhos para o mundo da política e conduziram à reflexão não somente sobre a situação do totalitarismo em si, mas também sobre quais os rumos que a política estava tomando nestes tempos sombrios. O livro que consagrou Arendt como estudiosa da política – *As origens do totalitarismo* – é resultado de todo processo que ela mesma passou desde o final de 1920 até sua chegada nos Estados Unidos. Há comentadores que afirmam que esta obra é a que deu início a uma série de outras que servem ou como resposta a *Origens* (como seria o caso de *A condição humana*, publicada sete anos depois) ou como continuidade (como o relato de *Eichmann em Jerusalém*<sup>14</sup>, escrito em 1963), entremeada com mais uma série de escritos entre e depois deste período. Enquanto o ponto de partida de Arendt foi sua própria situação como judia e sua indignação diante da situação política da época, o de Voegelin foi sua capacidade de refletir sobre o que aconteceu à sua volta associado com os estudos de direito que ele havia feito na Universidade de Viena, bem como sua desconfiança com os movimentos de massa que haviam ganhado força na década de 1920. Arendt e Voegelin têm, portanto, o mesmo objeto de estudo: a política e os movimentos totalitários do século XX. As teses de Arendt são amplamente conhecidas (e igualmente criticadas em alguns aspectos). As de Voegelin, por sua vez, carecem de leitura e de divulgação, mas ambas, com suas diferenças e particularidades constituem o núcleo deste capítulo.

No caso de Voegelin, a situação é ainda mais complexa já que muitos de seus conceitos são completamente desconhecidos no meio acadêmico e certamente exigirão um esforço maior para esclarecê-los. A elucidação de tais conceitos constitui o cerne de sua teoria não somente sobre os regimes totalitários, mas também sobre sua proposta de uma nova ciência da política e, por conseguinte também para o problema da verdade. Como as teses de Arendt sobre o totalitarismo, por sua vez, são bastante conhecidas – embora sempre haja possibilidade para novas releituras – no final do capítulo há uma espécie de “anexo” dedicado exclusivamente ao esclarecimento de conceitos voegelianos que são menos debatidos no cenário da filosofia política. Aqui, ficarão mais

---

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

claras as ideias sobre religião política e gnosticismo.

Para além do esclarecimento das teses de ambos os autores sobre o totalitarismo em si, o objetivo do capítulo é mostrar em que medida tal debate é importante para a compreensão do problema da verdade e da política, pois tão desconhecido quanto os conceitos voegelianos é o pequeno debate travado entre Arendt e Voegelin sobre as questões do totalitarismo, no qual as diferenças de diagnóstico de ambos são bem nítidas. Apesar de tal debate não ser constituído por mais de vinte páginas, ele traduz exatamente o que ambos entendiam pelas causas do movimento totalitário e revelam as tendências teóricas e influências de formação que ambos carregaram consigo ao longo de suas vidas. O problema de pesquisa dos dois é sempre o mesmo: a ascensão do totalitarismo. As respostas para as perguntas que rondam o problema, no entanto, são distintas e serão analisadas neste capítulo tendo o problema da verdade e da política como pano de fundo.

## 1.1 O DEBATE

Foi em função de toda essa organização e sistematicidade inerente ao domínio totalitário que o espanto de Arendt ficou evidente na conhecida entrevista a Günter Gaus para a TV alemã. A ausência de razões militares e a falta de pretensão econômica contrastadas com os horrores dos campos fizeram todos esses acontecimentos ganharem uma aparência de irrealidade e loucura. Todo espanto de Arendt com a notícia dos campos aliada com sua própria história fizeram com que surgisse *As origens do totalitarismo* com observações inovadoras para o campo do pensamento político, mas também alvo de muitas críticas, como fica explícito nas palavras de Bruehl<sup>15</sup>: “quando Hannah Arendt escreveu essa carta eufórica a Blumenfeld<sup>16</sup>, seu livro *As origens do totalitarismo* acabava de sair, com críticas entusiasmadas” (1997, p. 233). Entre todas as críticas, duas recebem destaque e as demais podem ser consideradas “mais do mesmo” com relação a essas duas. Trata-se da resenha de Eric Voegelin publicada na *Review of politics*, bem como a

---

<sup>15</sup> YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad.: Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1997.

<sup>16</sup> Trata-se de uma carta em que Arendt descreve a Blumenfeld o sucesso de algumas palestras sobre filosofia das artes ministrada pelo seu marido, Blücher.

do sociólogo liberal David Riesman publicada na *Commentary*<sup>17</sup>.

Enquanto Eric Voegelin foca sua atenção em alguns problemas pontuais na obra de Arendt, Riesman tece algumas considerações sobre o método dela e questiona suas conclusões advindas de algumas falhas metodológicas. O lado liberal de Riesman também fazia com que se desenvolvesse outro debate acerca da diferenciação entre o social e o político, que surgiu mais tarde com a publicação de *A condição humana*.

O ponto que importa aqui, porém, são as controvérsias estabelecidas no pequeno – mas nem por isso, menos importante – debate entre Voegelin e Arendt, que é erroneamente ignorado e que tem propositalmente sua importância mitigada por parte de alguns comentadores de ambos os autores. O erro na negligência de tal debate está relacionado não com o fato de ignorá-lo em si, mas com a falta de percepção de que ele é uma rica fonte de dados que revelam não somente as opiniões que ambos tinham com relação aos regimes totalitários, mas, mais do que isso, em que ambos apresentam e defendem a compreensão que têm da política. Isso significa dizer que o debate entre Arendt e Voegelin pode servir como uma boa forma de introdução à obra dos dois, pois a partir dele é possível perceber as tendências filosóficas de Arendt bem como a tradição de pensamento que há por trás dos postulados voegelianos. O debate Arendt/Voegelin torna-se muito mais interessante do que as demais querelas sobre o totalitarismo (excluindo talvez, aquela entre Arendt e os marxistas que despertam outros problemas) porque há o fato de ambos terem partilhado a experiência de necessitar sair do seu próprio país e de terem visto o movimento nazista ganhar força no final de 1920 e se estender ao longo da década seguinte. Tal experiência em comum gerou duas percepções distintas e explicações diferentes para o mesmo fenômeno e fez com que as discussões fossem levadas para outros rumos. Enquanto Arendt – apesar de falhas metodológicas – buscou encontrar explicações para o fenômeno em alguns dados empíricos, além de se preocupar em descrever a estrutura do movimento, Voegelin conduziu sua própria discussão para uma vertente que Arendt considerava de menor importância para a compreensão do tema, que é a discussão sobre a relação entre política e religião. Essa discussão, embora esteja longe de

---

<sup>17</sup> Além desses dois, há também as críticas de outro sociólogo, Phillip Reif, no *Journal of Religion*, que é uma espécie de desdobramento das críticas de Riesman. Além disso, Bruhl também destaca que as críticas de tendências marxistas surgiram depois da publicação da segunda edição da obra, bem como a crítica de Raymond Aron.

ser o tema central de Arendt (mas é em Voegelin) constituirá um dos cerne do pensamento de Arendt, ou seja, a relação entre filosofia política e metafísica. Por isso, o debate Arendt/ Voegelin é rico, pois de alguma forma ele permite traçar o itinerário teórico-filosófico percorrido pelos dois autores, além de deixar visíveis as preferências teóricas de ambos e, no nosso caso, poderá servir para corroborar parte da tese.

### 1.1.1 Da troca de correspondências à resenha

A resenha de Voegelin publicada na *Review of Politics* em 1952 a convite de Waldemar Gurion é resultado da troca epistolar entre Voegelin e Arendt. As cartas não são muitas e, com exceção do conteúdo referente à opinião de Voegelin sobre a obra de Arendt, as demais cartas não contêm informações relevantes para nosso trabalho. Mas a troca de correspondência iniciada por Voegelin em 16 de março de 1951 dá origem à resenha encomendada por Waldemar Gurion. A resenha e sua réplica são versões mais “impressoais” das cartas trocadas, mas a força das ideias e a sequência da argumentação é a mesma, de forma que tais cartas – a resenha de Voegelin e a réplica de Arendt – podem ser facilmente identificadas com o mesmo conteúdo. O que foi feito por Waldemar Gurion foi apenas publicar as cartas de ambos em uma versão adaptada para a revista<sup>18</sup>. Sobre as demais correspondências entre os dois autores, há apenas menções sobre uma cordial amizade entre eles, bem como sobre telefonemas e pequenos possíveis encontros em ocasiões em que Voegelin estava em Nova Iorque ou Arendt próxima de algum lugar onde Voegelin lecionava ou passava férias. Além disso, Voegelin ainda convidou Arendt para uma conferência em seu Instituto de Ciência Política em Munique, em 1961, ou seja, exatos dez anos após a primeira troca de correspondências e próximo ao julgamento de Eichmann, em Jerusalém. Além disso, Voegelin menciona Arendt em outras cartas para outras pessoas<sup>19</sup>. Interessante

---

<sup>18</sup> As correspondências estão acessíveis nos arquivos de Voegelin em Stanford, dos quais há também cópia na biblioteca pessoal de Voegelin em Erlangen, na Alemanha.

<sup>19</sup> Nas correspondências selecionadas de Voegelin (VOEGELIN, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin. Selected correspondence 1950-1984*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2007), o nome de Arendt aparece mais três vezes. A primeira delas é uma carta



neste contexto é a resposta que Voegelin escreve a Wolfram Ender em primeiro de novembro de 1971, na qual ele afirma enfaticamente que não é um autor conservador. Além disso, ele declinou de escrever artigos para *Social Research*, na qual, segundo ele, muitos autores conservadores escreviam (Arendt frequentemente contribuía com artigos para essa revista). Além do mais, ele discordava da afirmação de Ender de que ele seria um autor em exílio nos Estados Unidos e, no lugar disso, enfatizou que se sentia em casa naquele país e que ele era um norte-americano, já que conseguiu sua cidadania estadunidense. No final da carta, Voegelin cita Arendt como a única pessoa que ele conhece há muitos anos que se auto-intitula conservadora<sup>20</sup> e que estranhamente não está na lista de Ender<sup>21</sup>. Em sua biblioteca pessoal encontram-se as obras de Arendt (sem nenhum tipo de anotação própria), mas ele menciona algumas leituras feitas, como é o caso do manuscrito em alemão sobre a crise na educação, enviado para Voegelin pela própria Arendt<sup>22</sup>.

Em 1952, finalmente surge a resenha de Voegelin na *Review of Politics*. Voegelin inicia sua resenha afirmando que<sup>23</sup> “a imensa maioria dos seres humanos que estão vivos sobre a Terra se veem afetados em alguma medida pelos movimentos totalitários de massa do nosso tempo”<sup>24</sup> (PE, p. 15)<sup>25</sup> e, a partir daí, passa a adotar um vocabulário que

---

para John Hallowell, de 1959, na qual Voegelin sugere o nome de Arendt – entre outros – para comentar o volume referente à Grécia (SC, p. 405). Em 1967, Voegelin escreve respondendo a Manfred Henningsen sobre a atmosfera do Hoover Institute que, segundo as informações de Arendt, é uma instituição aberta e livre de preconceitos (SC, p. 543) e finalmente, pela terceira vez, o nome de Arendt aparece em uma carta para Arian Mack, em 1971 na qual Voegelin elogia o ensaio de Arendt sobre a violência porque acha que é uma boa descrição enquanto fenômeno, mas falha em considerar que a violência foi utilizada como uma forma de “magia” na busca pela sociedade perfeita (SC, p. 693).

<sup>20</sup> Voltaremos a tratar do conservadorismo político no capítulo quarto.

<sup>21</sup> Essa correspondência pode ser encontrada no volume 30 das *The collected works of Eric Voegelin. Selected correspondence 1950-1984*, 2007p. 708-709.

<sup>22</sup> Além desse manuscrito (*Die Krise in der Erziehung*) que mantém ainda fixado em sua capa um bilhete datilografado indicando que foi enviado por Hannah Arendt e de outro pequeno manuscrito sobre a entrevista de Arendt para Günther Gaus (*Gespräche mit Hannah Arendt*), todos os demais livros de Arendt que estão ainda hoje na biblioteca pessoal de Voegelin são na versão em inglês. São eles: *Between Past and Future*, *The Human Condition*, *Rahel Varnhagen*, *On Violence* e *Origens of the Totalitarianism*.

<sup>23</sup> As citações diretas e indiretas retiradas do inglês, do alemão e do espanhol são tradução da autora desta tese. Para efeitos de conferência, haverá uma nota de rodapé que segue cada citação em tradução livre. Nela, o leitor poderá conferir o texto na fonte original. Esse recurso, porém, foi adotado somente para citações diretas.

<sup>24</sup> A fonte usada para citar a resenha de Voegelin é o texto em inglês publicado na coletânea de suas obras completas: VOEGELIN, Eric. *Collected Works of Eric Voegelin. Published Essays*

Ihe é comum: as metáforas de um diagnóstico médico como alguém que flagra patologias na modernidade “como se a putrefação da civilização ocidental houvesse liberado um veneno cadavérico que propaga a infecção por todo corpo da humanidade” (PE, p. 15)<sup>26</sup>. Segue-se como consequência o fato de nem a filosofia política e tampouco a ciência política terem instrumental teórico adequado para pensar as questões do totalitarismo, pois tal fenômeno necessita ser entendido à luz de um conjunto de saberes que deveria “abarcar desde as experiências religiosas até as transformações da personalidade sob a pressão do medo e das atrocidades, passando pelas instituições de governo e organização do terrorismo” (PE, p.15)<sup>27</sup>. Mas trata-se, neste caso, de um ciclo vicioso já que essa falta de instrumental teórico é justamente causada pelo próprio estado decadente no qual se encontra a civilização ocidental, ou seja, uma civilização incapaz de atentar para os fenômenos do espírito e que não consegue desenvolver uma antropologia filosófica para tal fim. O problema no estudo inadequado do totalitarismo é a perspectiva sob a qual ele é analisado e aí está também, segundo Voegelin, o problema de Arendt, que tem seu trabalho prejudicado, entre outras coisas, pelo fato de deixar-se levar demais pelas emoções diante das atrocidades acometidas nos regimes totalitários, obnubilando o foco central do problema e abdicando de um referencial teórico adequado, já que o horror moral e a carga emocional eclipsam o essencial e “levam a uma delimitação da matéria do objeto de exame” (PE, p.17). Embora o livro de Arendt esteja repleto de “formulações brilhantes e intelectões profundas” (PE, p.16), falha ao perseguir as consequências de tais intelectões, pois “sua elaboração sofre uma virada até uma superficialidade lamentável” (PE, p.16)<sup>28</sup>, mas esse aspecto seria apenas a revelação de que Arendt também padece da confusão

---

1953-1965, v.11. Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 15-23. Ao passo que, cada vez que citarmos a réplica de Arendt, faremos uso do texto contido na coletânea *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, p. 417- 424.

<sup>25</sup> “The vast majority of all human beings alive on earth affected in some measure by the totalitarian mass movements of our time”.

<sup>26</sup> “The putrefaction of Western civilization, as it were, has released a cadaveric poison spreading its infection through the body of humanity.”

<sup>27</sup> (...) by subject matter the inquiry will have to ranger from religious experiences and their symbolization, through governmental institutions and the organization of terrorism.”

<sup>28</sup> “It 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.”

intelectual e moral que assola a modernidade. No entanto, Voegelin realiza uma breve reconstrução do argumento de Arendt sobre o declínio do Estado-nação, bem como de outros fatores econômicos que influenciaram na ascensão do regime, segundo Arendt. Além disso, o autor faz questão de marcar quais os pontos altos do texto de Arendt e elogia sem restrição a primeira parte – sobre o antissemitismo – afirmando que é “talvez a melhor resumo histórico que há acerca do problema do antissemitismo” enquanto a segunda parte “é a mais penetrante do ponto de vista teórico” (PE, p.18)<sup>29</sup>. O que Voegelin admira é a capacidade de Arendt associar vários fenômenos que normalmente são vistos de forma dispersa, como a expansão do imperialismo dos Estados nacionais e a formação de elites e populachos.

O texto de Voegelin está repleto das influências de seus estudos sobre religião e também fica clara sua tendência de interpretar os fenômenos históricos baseados nas suas leituras frequentes do historiador-economista britânico Toynbee<sup>30</sup>. Ao tratar das questões do método e das fontes utilizadas no estudo de Arendt, Voegelin afirma que há muitas formas de tentar enxergar o fenômeno totalitário e diz não saber se, de fato, a maneira adotada por Arendt é a melhor, apesar do fato de merecer um tratamento cuidadoso. Nesse contexto, Voegelin se pergunta por qual motivo Arendt não fez uso dos conceitos e do estudo de Toynbee e que, em questão de método, o livro não atinge o rigor esperado e a descrição dos fenômenos históricos aliados com a situação social “tendem a envolver a causalidade histórica com aura de fatalidade” (PE, p.20)<sup>31</sup>. Isso configura um problema para Voegelin, porque não são apenas os fatos históricos os mais decisivos para esta interpretação do problema, mas a forma como as pessoas lidam com isso. Aparece aqui a problemática da liberdade espiritual e das virtudes – que é bastante comum nos escritos voegelianos – e que o conduz para a conclusão de todo seu estudo sobre o totalitarismo: “a enfermidade espiritual do gnosticismo é o problema específico das massas modernas e os paraísos e os infernos fabricados pelo homem são seus sintomas”

---

<sup>29</sup> “The second part—on Imperialism—is theoretically the most penetrating (...)”

<sup>30</sup> Para perceber a influência de Toynbee sobre Voegelin, basta lembrar da grandiosa e reconhecida obra escrita pelo britânico que contém 12 volumes e trata da história de 26 civilizações. O *opus magnum* de Voegelin, *Ordem e história*, constituída de cinco volumes, tem uma sequência parecida com aquela estabelecida por Toynbee. Os doze volumes de Toynbee estão ainda na biblioteca pessoal de Voegelin, em Erlangen, na Alemanha.

<sup>31</sup> “to endow historical causality with an aura of fatality.”

(PE, p.20)<sup>32</sup>. A tarefa de explicar o totalitarismo, portanto, não se resume em apenas explicar o surgimento das sociedades de massa e abarcar outros dados históricos, mas consiste em investigar o motivo pelo qual os homens deste tempo deixaram que a história tomasse esse rumo. Para Voegelin, Arendt falha em sua análise, pois segundo Bruehl: “Voegelin havia argumentado que o retrato que Arendt fazia da falência política e social era convincente, mas que ela deixara de considerar os vários tipos de resposta a essa falência” (1997, p. 235) e, com isso, erra o foco do problema que está assentado na ascensão do gnosticismo na modernidade. Para manter-nos em apenas um exemplo, Voegelin sugere que além de investigar razões sociais históricas que contribuíram para o totalitarismo já no século XVIII – como dissolução da nobreza e a ascensão da burguesia – Arendt poderia também ter investigado o sectarismo imanentista da baixa Idade Média e, portanto, especular sobre a situação espiritual dos homens para posteriormente talvez concluir que os movimentos totalitários “são movimentos de um credo imanentista no qual estavam frutificadas as heresias medievais” (PE, p.21). Tanto Voegelin quanto Waldemar Gurian, o editor da *Review of Politics* e amigo comum de Arendt e Voegelin que sugeriu a resenha e deu a Arendt o direito de uma réplica, tinham a tendência de enxergar o totalitarismo como resultado do secularismo moderno e davam aos assuntos espirituais – os quais Arendt pouco ou nada considerava – um peso demasiado grande. Segundo Cooper<sup>33</sup>, esse fenômeno que Voegelin descreve como importante para a compreensão do totalitarismo foi posteriormente identificado por ele como “pneumatologia” (1999, p. 132), o termo que caracteriza uma espécie de modificação interna na obra de Voegelin. Ele abandonou a ideia de “religiões políticas” que estava presente em 1950 e que nos anos 60 passou a ser concebido como “gnose”. Posteriormente a gnose é diretamente relacionada ao nome de “pneumatologia” para assinalar ainda mais fortemente a ideia de um descarrilamento, patologia, desvio e fechamento da alma.

Mais do que esclarecer questões específicas da teoria de Voegelin e Arendt, importa entender quais os pontos-chave nos quais há

---

<sup>32</sup> “The spiritual disease of agnosticism is the peculiar problem of the modern masses, and the man-made paradises and man-made hells are its symptoms;(...)”

<sup>33</sup> Conferir o capítulo de Cooper que trata da comparação entre os métodos de Strauss, Voegelin e Arendt em COOPER, Barry. *Eric Voegelin and the foundations of modern political science*. Columbia: University of Missouri Press, 1999 p. 120-160

discordância entre os dois autores. Segundo o italiano Roberto Esposito, há tamanho desencontro entre os autores a ponto de gerar um “mal entendido recíproco, ou pelo menos a incapacidade de perceber aquele quadro comum de problemas no interior do qual somente as diferenças, por certo relevantes e significativas, assumem significado e espessura” (2006, p.101)<sup>34</sup>. No texto de Voegelin aparecem duas críticas principais ao livro de Hannah Arendt. A primeira é justamente a falta de instrumental teórico adequado em função da ausência de uma antropologia filosófica bem elaborada que atentasse também para os fenômenos espirituais e a segunda é uma espécie de explicação encontrada por Voegelin de por que Arendt comete esta falha. Voegelin acusa Arendt de adotar uma postura liberal, progressista e pragmatista diante dos problemas encontrados.

Mas o que faz afinal com que Voegelin critique de forma tão contundente a autora de *As Origens do totalitarismo*? Na terceira parte do livro, ao descrever as atrocidades cometidas nos campos de concentração, Arendt escreve:

O que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da *própria natureza humana*. Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas, e, portanto, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que administram segundo critérios estritamente “científicos”; atinge todos os homens (...). O que está em jogo é a natureza humana em si. (*Grifo nosso*, OT, p. 510).

Para Voegelin, porém, a questão da natureza humana não pode ser tratada nesses termos de “mudança” e “transformação” e se mostrou estupefato ao se deparar com a passagem de Arendt sobre este problema, pois, “quando li esta afirmação, apenas podia dar créditos aos meus olhos. ‘Natureza’ é um conceito filosófico e denota aquilo que identifica uma coisa como coisa desta classe e de nenhuma outra” (PE, p.21)<sup>35</sup>, o

---

<sup>34</sup> “ (...) da la impresión de um malentendido recíproco, o por lo menos de la incapacidad de percibir aquel cuadro común de problemas em el interior del cual solamente las diferencias, por cierto relevantes y significativas, asumen significado y espesor”. ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Katz: Buenos Aires, 2006.

<sup>35</sup> “When I read this sentence, I could hardly believe my eyes. “Nature” is a philosophical

que significa que natureza humana não pode ser mutável, porque é essência, é fixa e pode ser conhecida e modificada por Deus, mas nunca pelo homem<sup>36</sup>. No entanto, Arendt não pôde perceber isso porque estava ela mesma tomada pela desordem espiritual e intelectual do seu tempo e sucumbiu ao imanentismo, segundo o autor. Para Voegelin, Arendt era apenas mais uma vítima do obscurecimento dos conceitos de sua época e por isso está incluída no grupo dos liberais, progressistas e pragmatistas, de forma que seus “descarrilamentos teóricos são, em algumas ocasiões mais interessantes do que suas intelecções” (PE, p.22)<sup>37</sup>.

O problema da falta de aparato teórico associado com a questão da natureza humana revela as pretensões metafísicas de Voegelin, que se tornam ainda mais claras no final de sua resenha quando afirma que “a verdadeira linha de divisão na crise contemporânea não intercorre entre liberais e totalitários, mas entre transcendentalistas religiosos e filosóficos de um lado e liberais e imanentistas sectários totalitários por outro” (PE, p.22)<sup>38</sup> e, portanto, se Arendt crê na possível mudança da natureza, ela está também no grupo dos liberais relativistas e

---

concept; it denotes that which identifies a thing as a thing of this kind and not of anotherone.”

<sup>36</sup> Gostaríamos de assinalar que o princípio da permanência da natureza humana é também um princípio comum a muitos conservadores. Para ilustrar tal fato nos remetemos ao pequeno texto de Michael Oakeshott que afirma que: “Pensa-se comumente que esta atitude conservadora está profundamente enraizada naquilo a que se chama “natureza humana”. A mudança é cansativa, a inovação exige esforço, e os seres humanos (ou pelo menos, assim se diz), são mais aptos para serem ociosos que para serem activos. Se encontrarem uma forma suficientemente satisfatória de viver a sua vida, não estarão dispostos a procurar problemas. São, por natureza, apreensivos relativamente ao desconhecido e preferem a segurança ao perigo. São inovadores reticentes e aceitam a mudança não por gostarem dela, mas (como Rochefoucauld disse que aceitam a morte), por não poderem evitá-la. A mudança gera mais tristeza que alegria: o paraíso corresponde ao sonho de um mundo tão perfeito como imutável. Logicamente, quem interpreta a natureza humana desta forma está de acordo quando diz que esta atitude não é única: sustenta, simplesmente, que é extremamente forte, talvez a mais forte de todas as propensões do Homem. E, nessa medida, há algo que deve ser dito a favor desta crença: as circunstâncias humanas seriam, seguramente, muito diferentes do que são se não houvesse um grande ingrediente de conservadorismo nas preferências humanas”. Conferir: OAKESHOTT, Michael. *Ser conservador*. Trad.: Rafael Borges, acessível em <http://portalconservador.com/livros/Michael-Oakeshott-Ser-Conservador.pdf>, acessado em 01/12/2014. A interpretação de Voegelin como um suposto pensador conservador será tratada no último capítulo.

<sup>37</sup> “We suggested previously that the author’s theoretical derailments are sometimes more interesting than her insights (...)”

<sup>38</sup> “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.”

immanentistas. Essa acusação de Voegelin para Arendt, mediada pelos conceitos dicotômicos de imanentismo/transcendentalismo, revela mais do que nunca as tendências filosóficas metafísicas de Voegelin, já que tal acusação está assentada no argumento de que o totalitarismo é uma espécie de imanentização causada pelo secularismo. Nesta perspectiva, os movimentos totalitários do século XX têm sua origem na disputa espiritual entre imanentismo e transcendentalismo de forma que a ascensão de tais regimes demonstra a vitória do primeiro sobre o segundo, na medida em que representam a tentativa de substituir o Deus transcendente por religiões seculares. Arendt, no entanto, cai na cilada do próprio imanentismo ideológico e é condescendente com ele, seja quando não considera as questões espirituais para explicar as origens do totalitarismo, seja quando concorda que a natureza humana é mutável. Segundo Cooper, “a conclusão de Voegelin era clara: se a linha fundamental de divisão era entre religiosos e transcendentalistas filosóficos e uma rica variedade de imanentistas sectários, Arendt claramente se encontra entre os últimos” (1999, p.139)<sup>39</sup>. O fato de Arendt deixar de considerar a evolução espiritual do Ocidente significa, para Cooper, a principal diferença metodológica entre os dois pensadores e a resposta para a pergunta de por que Arendt não ter levado em conta este aspecto, diz Cooper: “é porque isso não lhe era visível no fenômeno totalitário” (1999, p. 146)<sup>40</sup>.

O fato de ela desconsiderar um fenômeno que não é visível, revela mais uma vez sua falta de sensibilidade para alguns ramos da filosofia que Voegelin leva em conta, como a filosofia da consciência e a antropologia filosófica.

Voegelin fazia constante uso de termos medievais como auxiliares na tentativa de explicar fenômenos modernos. Em função disso, ele retoma a famosa disputa medieval entre nominalistas e realistas para tentar compreender o domínio totalitário. O nominalismo – apenas como *flatus vocis* – não concebe a existência dos universais e, segundo Voegelin, permite apenas um grau de investigação justamente porque não busca a essência da coisa. Neste sentido, Voegelin adota uma postura antinominalista e novamente fica claro seu platonismo, na medida em que leva em consideração a existência dos universais. Para

---

<sup>39</sup> “Voegelin’s conclusion was therefore clear: if the fundamental dividing line was between religious and philosophical transcendentalist and rich variety of immanentist sectarians, Arendt clearly belonged among the later.”

<sup>40</sup> “(...) because it was no visible to her in the totalitarian phenomenon.”

Cooper (1999, p. 146), a dicotomia nominalismo *versus* realismo também seria uma forma de conceitualizar o debate entre Arendt e Voegelin, pois enquanto este adota uma postura realista, Arendt tenderia mais para o nominalismo, ou mais especificamente, o que Voegelin chamava de taxonomia nominalista ou análise elementar. Na crítica de Voegelin, ao insistir na importância de fazer distinções e traçar novamente uma tipologia das formas de governo baseada nas lições da tradição, mas acrescentando agora o totalitarismo, Arendt sucumbe à mera distinção conceitual superficial e permanece apenas no primeiro nível de investigação teórica. Tentar conceitualizar o domínio totalitário e marcar suas diferenças entre democracia liberal, monarquia constitucional e tirania clássica é uma tentativa que “aos olhos de Voegelin” permanece apenas elementar, pois fica só no nível do imanente. Qualquer investigação da tipologia das formas de governo permanece apenas no nível da taxonomia nominalista, pois só é possível alcançar uma investigação realística quando o objeto possui “*status* ontológico”, e não quando é apenas um “acidente de ordem”, como é o caso do totalitarismo como forma de governo.

Aqui se encontra a diferença essencial entre a forma como ambos enxergam o domínio totalitário: enquanto Arendt considera o totalitarismo uma nova forma que pode ser incluída na tipologia dos regimes e, por isso, de cunho exclusivamente político (e, inquestionavelmente, a pior forma de regime que poderia haver), Voegelin o considera um fenômeno de desordem espiritual que, quando ignorado, torna obnubilado o diagnóstico. Se uma investigação realística só é permitida no plano do *status* ontológico – então devem ser consideradas “a natureza do homem ou da sociedade” ou “a ordem da alma humana”, pois só esses conceitos possuem esse *status*, e tal não ocorrem com formas de governo. Em função disso, a natureza do homem ou da sociedade ou a ordem da alma humana devem servir como pistas para investigação acerca do totalitarismo, e campos como a antropologia filosófica tem o aparato necessário para tal investigação. O caminho que Voegelin privilegia é, portanto, o caráter mais transcendente e universal do fenômeno totalitário, enquanto Arendt se ocupa estritamente com questões histórico-políticas e, portanto, particulares. O “mal entendido recíproco” a que se refere Esposito, passa entre outras coisas pela crítica de Arendt a Voegelin, pois ela teria reduzido a interpretação voegelianiana sobre os regimes totalitários a dois pontos: a teleologia presente na filosofia da história de Voegelin e sua



“teologia política”. Esposito argumenta que Voegelin “desintegra a categoria do *telos* como âmbito de uma possível unificação do tempo histórico” (2006, p. 105)<sup>41</sup> e que, se o autor tem uma filosofia da história (como realmente parece ter em *Ordem e história*), nada implica que ela seja teleológica. O encadeamento dos acontecimentos enumerados por Voegelin (teses sobre a gnose) desde a Antiguidade, passando pela Idade Média e chegando à modernidade, não significa que haja uma certa logicidade de fatos, mas, pelo contrário, segundo Esposito, que Voegelin “acentua e radicaliza-os caracteres de descontinuidade e impredecibilidade de sua própria noção de tempo” (2006, p.104)<sup>42</sup>.

A respeito da crítica de Arendt sobre uma ideia de teologia política, importa observar que essa expressão não é usada por ela. Ela se refere ao conceito “religião secular”, sugerido por Voegelin. Arendt enfatiza que não seria capaz de utilizar tal termo porque não acredita que o lugar metafísico de Deus esteja já preenchido com alguma coisa. Talvez Esposito se esforce no sentido de tentar desvincular essa expressão de Voegelin, porque ele costuma ser associado a Carl Schmitt.

Antonio Rivera García, por sua vez, diferencia Voegelin de Schmitt por meio da forma como se dá a representação na teoria dos dois autores. Mas ele defende que realmente exista – e ela é bastante clara – uma teologia política por parte de ambos os autores, embora elas são diferentes não somente pelo tipo de representação que trazem junto de si, mas pelo objeto que ambas combatem. A teologia política de Voegelin nasce justamente para enfrentar aquilo que ele chama de religiões políticas, enquanto Schmitt, aparece para Voegelin como um teórico nominalista e que faz parte do grupo dos intelectuais da “sociedade fechada”<sup>43</sup> (2012, p.88).

Novamente é necessário observar algo importante aqui: é essencial que se tenha em mente a distinção entre teologia política e religiões políticas, embora não seja tão fácil traçar essa diferença. Schmitt é, sem dúvida, o principal nome que trata da ideia de teologia

---

<sup>41</sup> “Hemos dicho que él desintegra la categoria de *telos* como âmbito de posible unificación del tiempo histórico.”

<sup>42</sup> “Voegelin acentúa y radicaliza los caracteres de discontinuidad y de impredecibilidad de su propia interpretación del tiempo histórico.”

<sup>43</sup> Verificar em RIVERA, Antonio G. Representación y crítica de la modernidad em Voegelin y Schmitt. In *Revista Eikasia*, 2012, p.71-89 acessado em <http://www.revistadefilosofia.org/45-04.pdf> em 21 de setembro de 2014.

política, enquanto Voegelin ocupa-se mais com a segunda. A diferença que deve ficar enaltecida é que as religiões políticas são, para Voegelin, um problema, ao passo que a teologia política é a ferramenta com a qual as religiões políticas podem ser combatidas. Religião política é uma expressão utilizada pelo próprio autor para caracterizar o fenômeno moderno de imanentização dos elementos transcendentais e, por isso, é negativa. Curiosamente podemos afirmar que o que Voegelin realmente critica é a não distinção entre religião e política ou, mais especificamente a (má) apropriação secularizada de elementos religiosos na política. Isso é prejudicial tanto para a política quanto para a teologia e é fatal para o Ocidente. Isso significa que em Voegelin, o conceito “religião política” está mais próximo (embora definitivamente não seja igual) ao que Schmitt entende como “teologia política”<sup>44</sup> e, neste sentido, Voegelin busca combatê-la. A teologia política em Voegelin, é algo que os comentadores atribuem seu ao legado em função de seu apelo à teologia para a manutenção da filosofia política. Tal apelo é bastante claro em *A nova ciência da Política* e por isso, falar da existência de uma “teologia política” na obra de Voegelin não parece equivocado. Além disso, Voegelin também mantém uma espécie de teologia política seguindo o modelo mais tradicional e provavelmente inspirado em Karl Löwith, já que para ele, o totalitarismo é consequência das principais ideias pregadas pelas seitas imanentistas do Medievo.

Rivera também afirma que a teologia política de Schmitt seria mais pessimista quando comparada à de Voegelin, porque ela acentua características negativas do homem como a menção ao pecado original, à maldade humana e ao constante reconhecimento da imperfeição humana. Neste sentido, enquanto Tomás de Aquino tem um papel fundamental para Voegelin, na medida em que sua obra é uma síntese da filosofia antiga com o cristianismo, Santo Agostinho exerceria maior influência sobre Schmitt, justamente por assinalar no homem as características que Schmitt atribui ao conceito do político. Rivera que se posiciona mais ao lado de Voegelin, também destaca que Schmitt seria o representante da sociedade fechada, enquanto Voegelin postula sua

---

<sup>44</sup> Gostaríamos de assinalar a primeira sentença de Teologia Política, de Carl Schmitt: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados” (2006, p.35). Conferir em SCHMITT, Carl. *Teologia política I*. Trad.: Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

sociedade aberta, segundo os moldes de Bergson, que é hierárquica no sentido vertical (e por isso remete ao platonismo político), mas é aberta horizontalmente de forma a contemplar um certo ideal de igualdade (2012, p.88)

### 1.1.2 A réplica

A defesa imediata de Arendt veio com o direito que lhe foi concedido por Gurian a uma réplica à resenha de Voegelin. No entanto, da mesma forma que Arendt já tinha conhecimento da opinião de Voegelin sobre *As Origens do totalitarismo* por meio das cartas, ela também já havia lhe respondido através de correspondências e sua réplica publicada na revista é uma versão adaptada das cartas. O interessante é notar que, no caso de Arendt, há também referências a Voegelin na sua troca de cartas tanto com Jaspers quanto com seu marido, Blücher. Mas são tão poucas as referências quanto são as de Voegelin com relação a Arendt. Nelas, fica claro também um relacionamento de cordial amizade entre ambos, bem como respeito intelectual e discordância em alguns aspectos mais gerais da obra<sup>45</sup>. O interessante é notar as cartas referentes ao tema do totalitarismo. Voegelin escreveu sua primeira correspondência a Arendt em 16 de março de 1951 e ela elaborou uma resposta datada de 8 de abril do mesmo ano. Porém, nunca a enviou<sup>46</sup>. Ela reformulou tal texto em uma carta de 22 de abril. Segundo as observações de Baher, “a primeira carta era não só mais longa como também mais informativa que a segunda” (2012, p.366)<sup>47</sup> e a pergunta que Baher levanta: por que Arendt nunca teria enviado a primeira carta para Voegelin? Mas conforme ele também

---

<sup>45</sup>As trocas de correspondências entre Arendt e Blücher e entre Arendt e Jaspers não mostram muitas evidências sobre a relação intelectual de Arendt e Voegelin. Nas cartas para Blücher, Arendt cita Voegelin apenas uma vez e refere-se ao fato dele ser *sehr nett* (muito “legal”, no uso do português coloquial) e faz referência ao encontro que terá com ele em Munique no dia seguinte (conferir: ARENDT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich. *Briefe: 1936-1968*. Munique: Piper, 1996, p. 549-550). Entre Arendt e Jaspers há uma carta direcionada à esposa de Jaspers (Gertrud) na qual Arendt pede que ela pergunte a Jaspers suas impressões sobre *A nova ciência da política*, de Voegelin. Obra na qual, segundo Arendt, Voegelin toma o caminho errado, mas mesmo assim é importante para o estudo da política (conferir: ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1926-1969*. München: Piper, 1985, p. 240)

<sup>46</sup>Sobre a troca de correspondência entre ambos os autores, conferir o artigo de BAEHR, Peter. *Debating totalitarianism: an exchange of letters between Hannah Arendt und Eric Voegelin*. In *History and Theory*. Vol 51, 2012, 364-380)

<sup>47</sup>“The first version, however, ist not only longer but also more informative than the second.”

observa, a própria Arendt explicou isso quando, no envio da segunda carta, admite estar atrasada porque gostaria de dar uma resposta que abrangesse os vários pontos levantados por ele, mas ela se deu conta de que, para isso, precisaria escrever algo que fosse mais do que uma carta e que, naquele momento, havia várias ideias ainda em fase embrionária. Alguns argumentos presentes na primeira carta são omitidos na segunda, talvez pelo fato de Arendt sentir-se na obrigação de desenvolvê-los com maior afincio antes de enviá-los a Voegelin e a simples omissão deles a desobrigaria deste officio.

Na resposta de Arendt, há três pontos que merecem especial atenção: 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. A primeira e a última questão permanecem na segunda carta, enquanto a segunda, especificamente referente à pluralidade humana, é omitida na segunda carta.

Arendt acredita que uma das respostas para a questão do totalitarismo sugerida por Voegelin, a saber, a de que ele está diretamente relacionado com uma crise espiritual que em parte acontece em função do declínio do cristianismo no Ocidente, é abrangente demais para explicar um fenômeno tão específico como os regimes totalitários do século XX e que, ao invés de tentar encontrar uma explicação para isso, ela se esforça em fazer o exercício contrário, buscando responder por que a tradição do pensamento político filosófico, surgido desde Platão e arrastado até a década de vinte do século passado não conseguiu responder as perguntas suscitadas pelo totalitarismo. Mas Arendt sabia que nisso Voegelin estava de acordo com ela, pois ele já havia anunciado que concordava com o fato de que não havia aparato intelectual inerente à tradição que fosse suficiente para explicar tal fenômeno. No caso de Arendt, porém, há um aspecto específico que precisa ser observado. No momento em que ela se pergunta o motivo pelo qual a tradição de pensamento político surgida *com Platão* não foi capaz de explicar os regimes totalitários, ela não faz simplesmente uma crítica à falta de aparato intelectual, mas critica, sobretudo, a separação entre a filosofia e a política que surgiu com a morte de Sócrates e que inaugura a força do pensamento político ocidental. Com a morte do mestre de Platão, a tradição política deixou de importar-se com a pluralidade dos homens e, dentro do quadro de pensadores ocidentais,

talvez Kant tenha sido o único a ser salvo deste mal. Por algum motivo, ela omite essa questão da pluralidade na carta para Voegelin, mas a retoma como argumento principal na resenha do ano seguinte e, mais do que isso, esse é o aspecto que torna todo o pensamento político dela bastante original. Nas *Origens do totalitarismo*, a questão da pluralidade já aparecia principalmente na terceira parte referente aos campos de concentração, mas ela realmente tomou força a partir da publicação de *A condição humana*, momento no qual Arendt também sistematizou a relação entre a pluralidade humana e a falta de capacidade da filosofia política em lidar com este aspecto. Nas obras posteriores, Arendt sistematiza a ideia de que a filosofia falha com a política no momento em que ela se ocupa apenas do homem, ao passo que a política se dá *entre os homens*. Na carta do dia 8 de abril de 1951, Arendt deixa clara sua percepção de que a onipotência *do homem* tornou *os homens* e a pluralidade deles completamente supérflua e que, da mesma forma que a consequência lógica da onipotência de Deus é o monoteísmo, a consequência da onipotência *do homem sobre os homens* é o totalitarismo.

É ainda neste contexto que Arendt retoma o problema suscitado por Voegelin sobre as ideologias<sup>48</sup>. As considerações um pouco mais vastas sobre ideologia na primeira carta são substituídas por uma enfática frase na segunda carta: “Eu acredito que odeio ideologias tanto quanto você” (Arendt *apud* Baher, 2012, p. 379)<sup>49</sup>, porém ela traça observações mais minuciosas sobre as ideologias que mais tarde servirão de conteúdo para o capítulo anexado em *As Origens*, intitulado Ideologia e Terror: uma nova forma de governo.<sup>50</sup> A autora chama

---

<sup>48</sup> Julgamos importante observar previamente o uso tradicional do conceito de ideologia antes de adentrarmos em suas especificações na obra de Arendt e Voegelin. O *Dicionário de Política* alerta para o fato de que o uso do termo é “intrincado e múltiplo”. Bobbio oferece uma “concepção fraca” e uma “concepção forte” de ideologia. Esta última trata da forma como Marx a concebe, ou seja, “é uma crença falsa”. A concepção fraca designa apenas algo “que tem como função orientar os comportamentos políticos coletivos” (1995, p.585). Para conferir o verbete completo, recomenda-se: BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Vol 1. Brasília: Editora UNB, 1995, p.585-597.

<sup>49</sup> “I believe I hate ideologies as much as you do.”

<sup>50</sup> Baher observa que conforme uma carta escrita a Marshall McLuhan, Voegelin acreditou que essa parte anexada posteriormente nas *Origens* fosse resultado de seus questionamentos para Arendt. Mas Baher esclarece este aspecto afirmando que alguns meses antes de receber a carta de Voegelin, Arendt já havia se debruçado sobre as reflexões a respeito deste tema e prova disso foi sua conferência proferida na Universidade de Notre Dame, em 1950 e que, portanto, a pretensão de Voegelin era falsa.

atenção para o fato de que nem sempre as ideologias exercem algum tipo de ameaça, principalmente quando elas simplesmente buscam oferecer um simples modo de vida para as pessoas. No entanto, em alguns contextos, elas podem se mostrar bastante perigosas, sobretudo quando o mundo no qual se está acostumado a viver sofre uma queda e tudo está desestruturado. A partir deste momento, caso predomine a “logicidade” das ideologias, o perigo começa a aparecer e esse problema é amplamente debatido em *Ideologia e Terror*, no qual Arendt afirma que a ideologia “é a lógica de uma ideia” (OT, p.521). Há três características presentes nas ideologias que se manifestaram especificamente nos regimes totalitários: a) a pretensão de sempre tentar explicar o todo; b) o desejo de libertar-se de toda e qualquer experiência que de algum modo não contribui para os ideais perpetuados pela ideologia, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer e; c) a ideologia trata de enquadrar tudo dentro de uma fórmula lógica para a qual parece não haver argumento capaz de rebater, já que tal processo é “absolutamente lógico” (OT, p.523). Segundo Arendt, como na prática a ideologia é impotente, ou seja, ela mesma é incapaz de transformar a realidade existente, a construção lógica é a maneira encontrada para manipular a realidade. Arendt admite que, da mesma forma que na tipologia das formas de Estado de Montesquieu existem as molas propulsoras da ação, no totalitarismo – embora não se enquadre em nenhum tipo de forma de governo já conhecido – a ideologia é sua mola propulsora, ela é o princípio da ação junto com o terror. Essas informações são omitidas na segunda carta e, infelizmente, Voegelin teve acesso a elas somente posteriormente, fazendo com que ele fosse impedido de compreender a totalidade dos argumentos.

A resposta sobre o sentimentalismo excessivo com relação aos campos de concentração, bem como as questões de método e a questão relativa à natureza humana formam a pauta principal da réplica de Arendt, agora não mais nas cartas. Antes disso, porém, ela faz observações mais gerais sobre o seu método e reconhece que “uma das dificuldades do livro é que ele não pertence a nenhuma escola, e não usa quase nenhuma ferramenta oficialmente reconhecida ou oficialmente controvertida” (REV, p. 418)

Embora ela reconheça que o moralismo ou o sentimentalismo seja sempre perigoso por parte do autor, ela afirma que reagir de forma totalmente indiferente aos horrores cometidos nos campos de concentração não seria rigor acadêmico, mas mais do que isso,

significaria perdoar o ocorrido. O propósito de Arendt com relação ao estudo do totalitarismo sempre ultrapassou as barreiras acadêmicas e tinha um papel também moral: compreendê-lo para evitá-lo. Ela reconhece que tratar da questão totalitária em termos históricos significa, de alguma forma, preservar tal questão e isso, para ela, não é exatamente um legado fácil, mas controvertido, dado o fato de ela “sentir-se empenhada em destruir” o totalitarismo (REV, p.418). Ela também afirma que, exceto essa contingência, a forma como ela escreve, é apenas uma questão de estilo e que “houve quem o elogiasse por julgá-lo apaixonado, e quem o criticasse por considerá-lo sentimental” (REV, p.419). Além disso, ela se defende afirmando que há momentos na história nos quais faz parte da tarefa do historiador descrever as péssimas condições (sociais ou emocionais) sob as quais padecem os agentes. Sem isso, a tarefa do historiador não fica completa, pois permanece descontextualizada. Com isso, Arendt responde à acusação de Voegelin de que o excesso de sentimentalismo desvia o foco de atenção e encobre o que há de mais essencial no momento da análise.

Ainda quanto à diferença de método, Arendt insiste novamente no ato de fazer distinções e afirmar que não há precedente para os regimes totalitários. Isso significa dizer que a forma como Voegelin lê os regimes totalitários – a saber: como se fosse “apenas o outro lado do liberalismo, do positivismo e do pragmatismo” (REV, p.421), jamais estaria correto porque não se trata simplesmente disso. Ela percebe que, no final das contas, ambos partem de pressupostos diferentes para interpretar o fenômeno e que, distintamente de Voegelin, que enxerga o totalitarismo de acordo com “influências e afinidades intelectuais” (REV, p.421), ela interpreta de acordo com os fatos. Segundo Arendt, as influências platônicas de Voegelin são bastante evidentes e, em função disso, ele busca percorrer a essência do fenômeno, que estaria diretamente relacionado com o processo de decadência espiritual do mundo ocidental. Na medida em que ela tenta descrever alguns elementos históricos que de alguma forma contribuíram para a ascensão dos regimes totalitários, ela permanece, como Voegelin havia descrito, no nível dos fenômenos visíveis. Sobre isso, a própria Arendt concorda, assim como provavelmente concordaria que ela assume uma posição “nominalista”, mas que isso não seria uma postura ruim. A posição diferenciada da qual partem Arendt e Voegelin marca todo o resto da réplica dela que, recorrentemente afirma que Voegelin interpreta os regimes totalitários a partir de ideias, enquanto ela o faz a partir de fatos.

A bem da verdade, Voegelin também o faz, mas os fatos para os quais ele se volta não estão todos dentro da modernidade, já que ele não enxerga nenhuma ruptura entre o medievo e a modernidade mas, ao invés disso, uma continuação um pouco ao molde sugerido por Karl Löwith. Neste sentido, vem à baila a questão da secularização e da novidade da modernidade também assinalada por Blumemberg<sup>51</sup> que parece, em parte, estar agregada à teoria política arendtiana. Além das referências indiretas que a autora faz a Voegelin em seu texto *Religião e política*, Arendt também retoma a questão no texto *O conceito de história – antigo e moderno*, em *Entre o passado e o futuro*. Ali Arendt parece reforçar seu ceticismo com relação à ideia da modernidade como simples continuidade:

secularização significa, antes de mais nada, simplesmente a separação entre a religião e a política, e isso afetou ambos os lados de maneira tão fundamental que é extremamente improvável que haja ocorrido a gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares que os defensores da continuidade ininterrupta procuram estabelecer (EPF, p.102)

O argumento de Arendt segue com coerência ao longo do texto, pois, justamente em função dessa posição um tanto fenomenológica, ela discorda completamente que o totalitarismo possa ser o resultado da falta de uma religião ou que, em outras palavras, o regime totalitário e seus líderes atuaram como uma religião secular em detrimento de um vácuo do cristianismo ou de qualquer outra religião. É por este motivo que Arendt não adota o vocabulário voegelianiano como “doença espiritual”, por exemplo, e, para além de não fazer uso de tais metáforas, Arendt discorda que o que faz as massas serem massas é o fato de elas padecerem de uma doença espiritual que assola o Ocidente. Para ela, este tipo de formulação permanece apenas no nível das ideias. Na leitura de Arendt, as massas se constituem como massas na medida em que são incapazes de perceberem que partilham um mesmo mundo e que podem

---

<sup>51</sup> Na metade dos anos de 1960, surge no cenário de pensamento germânico um debate acerca da legitimidade da modernidade sistematizado por Hans Blumemberg em obra homônima. Aparentemente e grosso modo, poderíamos afirmar de saída que Arendt partilha da tese de Blumemberg (sobretudo na reivindicação de que a modernidade não é uma mera continuidade dos tempos anteriores) enquanto Voegelin adere, em parte, a de Löwith. No entanto, essas considerações devem ser tratadas com maior cuidado, sobretudo em função das ressalvas presentes nas teorias desses autores. Neste escrito não trataremos dessa problemática e não nos ocuparemos de Karl Löwith e Hans Blumenberg.



ter interesses em comum ao invés de atomizarem-se. Pensando dessa forma, Arendt deixa clara sua posição quanto ao papel da religião nos regimes totalitários, ou seja, não há nenhum papel significativo a ponto de tornar a religião ou a falta dela o foco central da explicação para tal fenômeno. Ela chega a reconhecer que há uma breve relação entre ateísmo e totalitarismo, no entanto, o efeito explicativo que tem o ateísmo assume apenas um papel negativo e não positivo, ou seja, ele não é capaz de explicar o surgimento do totalitarismo e não pode ser explicado a partir do totalitarismo.

Com a frase “o problema da relação entre essência e existência no pensamento ocidental me parece ser um pouco mais complicado e controvertido do que supõem as palavras de Voegelin sobre a ‘natureza’” (REV, p. 424), inicia a defesa de Arendt com relação àquela que ela considera a questão que atraiu as críticas mais ferrenhas de Voegelin. É sobretudo com relação a essa questão que Arendt mostra suas tendências intelectuais completamente diferentes e inclusive opostas a Voegelin. Arendt não adentra diretamente no problema entre essência e existência, que ela se propõe a discutir no artigo chamado de *O que é filosofia da Existenz?*<sup>52</sup>, mas ficam evidentes suas preferências por uma filosofia que trate mais da política como reino da pluralidade e menos da metafísica<sup>53</sup>. Ela afirma que, quando a liberdade deixa de fazer parte do homem, a natureza – imutável ou não – não tem grande papel. Por meio disso Arendt sinaliza também a ideia que tem sobre a verdade, já que esta concepção está em alguma medida relacionada com a metafísica. Refiro-me neste momento diretamente à verdade racional e não à verdade de fato. Esta última está relacionada também com questões do totalitarismo e de sua propaganda totalitária que é baseada mais na mentira organizada do que em verdades de fato. A verdade racional não precisa ter necessariamente suas raízes cravadas na metafísica, pode ser apenas teórica, mas de qualquer forma é caracterizada pela imutabilidade por excelência. Arendt não acredita que este tipo de verdade esteja no reino da política e quando está, representa perigo.

---

<sup>52</sup> Conferir em ARENDT, Hannah. *O que é filosofia da Existenz?* In *A dignidade da política*. Trad.: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 15-38.

<sup>53</sup> Entende-se metafísica aqui no sentido etimológico do termo, a saber, algo que está fora do nosso alcance e por isso, algo que se desconhece de fato. Embora essa observação pareça desnecessária dada sua obviedade, é importante deixar claro que neste contexto Arendt pretende pensar a política sem parâmetros metafísicos.

Diferente de Voegelin, que está preocupado com a doença que assola a modernidade e que adoce o espírito dos homens fazendo com que as consequências de tal doença reflitam na política, Arendt está diretamente preocupada com os transtornos causados para a liberdade humana e busca, justamente na própria política e nos fatores históricos, explicações para isso. O que está em voga no caso de Arendt, mais do que qualquer discussão de cunho ontológico como propõe Voegelin com a questão da natureza humana, é a liberdade. Em seu ensaio sobre o qual é o sentido da política<sup>54</sup>, Arendt afirma que política e liberdade estão intrinsecamente ligadas e que a liberdade é o sentido da política assim como já era na Grécia, contexto no qual ser livre e participar da vida política eram a mesma coisa. Em função disso, as tiranias e ditaduras são rebaixadas a patamares inferiores no regime das formas de governo, haja vista o fato de suprimirem a liberdade política dos homens. Mais radical do que qualquer tipo de tirania, despotismo ou ditadura, os regimes totalitários deceparam definitivamente a possibilidade da liberdade não apenas no sentido político, mas também humano. Segundo Arendt: “o sucesso do totalitarismo equivale a uma liquidação muito mais radical da liberdade como realidade política e humana do que qualquer outra coisa que presenciamos antes dele” (REV, p. 424).

A posição de Arendt indica claramente sua divergência com aquilo que ela chamava de filósofos profissionais e, no topo da lista estava Platão e o seu mundo das ideias. A discussão sobre a busca das essências pouco ou nada interessava a Arendt em sua investigação sobre o totalitarismo, já que essa pseudo busca desvia o investigador de sua questão e o faz cair no vício dos filósofos, a saber, aquele vício que desprende o pensador do mundo concreto e o conduz novamente ao mundo das ideias. Novamente é aqui onde se pode perceber a crítica de Arendt aos filósofos e sua pretenciosa inclinação para a verdade (racional). A questão não é que Arendt negue tal verdade, mas assume que ela é pretenciosa demais quando busca lidar com a política, cujo reino é a opinião e a verdade de fato, não as verdades teóricas e suas imutáveis certezas. A verdade de fato, aquela que está diretamente relacionada com o mundo da ação, está também claramente suscetível à mentira. Em termos de ação, como afirma Arendt em seu *Verdade e política*, age mais aquele que mente do que aquele que fala a verdade, do que aquele que só confirma os fatos. O chamado “dizedor da

---

<sup>54</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?* 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

verdade” e testemunha dos fatos não tem a intenção de mudar ou mover o mundo; o mentiroso, o manipulador dos fatos, tem. Arendt, porém, traça diferenças entre a mentira tradicional – aquela que somente busca ocultar (mas que Kant, por exemplo, já combatia) e a mentira moderna, que deve ser considerada em parte quando o assunto é o totalitarismo. Para a mentira moderna, o ocultamento não é suficiente, mas é preciso ainda modificar o contexto.

Aqui cabem algumas considerações sobre a mentira organizada em forma de propaganda nos regimes totalitários. Tanto Arendt quanto Voegelin atentaram para esse aspecto. Os líderes totalitários não precisavam de muito esforço, a não ser fazer uso dos problemas surgidos no período pós Primeira Guerra e elaborar propagandas e promessas<sup>55</sup>. Arendt enfatiza que a propaganda foi o grande recurso estratégico por parte de ambos os regimes totalitários, já que as massas precisavam ser conquistadas de alguma forma. Interessante é notar que se a estrutura e o domínio dos regimes totalitários eram inéditos e totalmente novos, o mesmo não acontece com as propagandas, que de forma alguma eram novas, mas apenas reaproveitavam velhos problemas com velhas promessas em uma roupagem cientificista, ou seja, trabalhavam com dados que supostamente a ciência era capaz de comprovar – como a superioridade da raça ariana no caso nazista, por exemplo. Neste sentido, o caso que mais parece ter impressionado Arendt é a manipulação propagandística realizada pelos nazistas acerca dos famosos Protocolos de Sião. Baseados nesses documentos, que a princípio eram propagandas judaicas, os órgãos responsáveis pela propaganda nazista difundiram a ideia de que os Protocolos eram a tentativa de conspiração judaica para dominar o mundo e, dessa forma, “a propaganda nazista foi suficientemente engenhosa para transformar o antissemitismo em princípio de autodefinição, libertando-o assim da inconstância de uma mera opinião” (OT, p. 496). As propagandas eram os verdadeiros veículos doutrinários do poder totalitário, não somente para as massas, mas também para os próprios grupos ligados ao movimento, que sofriam influência direta por parte dos líderes<sup>56</sup>. Não

---

<sup>55</sup> Sobre a correlação entre o texto *Verdade e política* e a parte de *As Origens do totalitarismo* que trata da propaganda, verificar o artigo de AGUIAR, Odílio A. Veracidade e Propaganda em Hannah Arendt. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. V. 10. São Paulo, 2007, p. 10-17, disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp10/aguiar.pdf> acessado em 25 de agosto de 2013.

<sup>56</sup> Conferir, por exemplo, as considerações críticas que tanto Arendt quanto Voegelin fazem

tardou, porém, para que a propaganda, que antes necessitava ter bases científicas – mesmo que se tratasse de puro embuste – fosse substituída pelo poder totalitário que, de forma alguma, precisava ser justificado.

Também em sua tentativa de compreender o ocorrido, Voegelin percebe a importância da propaganda e a disseminação da mentira, mas para tanto cita apenas o livro de Karl Kraus, *A terceira noite de Valpúrgias*, escrito em 1933, como exemplo de obra de alguém que, de alguma forma, tinha percebido as artimanhas propagandísticas nazistas, mas, diferente de Arendt, Voegelin não faz nenhuma análise detalhada de como a propaganda se disseminou<sup>57</sup>.

Neste sentido, apesar de Arendt colocar o mentiroso dentro do espaço da ação não significa, é claro, que ela seja uma defensora da mentira, mas diferente disso, ela só retoma o caráter contingencial e imprevisível da ação.

Aqui são válidas algumas observações importantes sobre o texto no qual Arendt, remetendo a Leibniz, diferencia verdade de fato de verdade da razão. As verdades de fato são políticas por excelência na medida em que estão *no* mundo e são fatos que constituem o mundo onde vivemos. Ela é diferente da verdade racional cujo oposto é a opinião e, por este motivo, a *doxa* e a verdade de fato estão no mesmo domínio (EPF, p. 294). A verdade racional, por sua vez, lida diretamente com a filosofia e, sobretudo sempre tendo Platão como interlocutor, Arendt concebe este tipo de verdade como associado à transcendência e à metafísica ou, em outras palavras, à solidão do filósofo: “a verdade de Platão, encontrada e realizada na solidão, transcende, por definição, o âmbito da multidão e o mundo dos negócios

---

sobre as observações de Henry Picker em *Hitler's Tischgespräche*, ou seja, as conversas que Hitler tinha com seus conselheiros militares e que, segundo Arendt, se tratavam de “discursos talhados para os ouvidos militares, com os quais esperava convencê-los de seus objetivos nacionais para prepará-los cuidadosamente para seus verdadeiros projetos.” (OOM, p. 310). Voegelin, por sua vez, critica os escritos reunidos para a introdução de *Hitler's Tischgespräche*. Os ensaios são de Percy Ernst Schramm, um historiador reconhecido como de “alta conta” entre seus pares, como enfatiza Voegelin (HA, p.78) que falha em tentar retratar Hitler em “A anatomia de um ditador” através de dados completamente irrelevantes e quase positivos como seus olhos “profundamente azuis, radiantes”. Em *Hitler e os alemães*, Voegelin busca denunciar não somente as estratégias propagandísticas dos próprios nazistas, mas também a negligência alemã com os envolvidos no movimento no período pós-guerra. Conferir em VOEGELIN, Eric. *Hitler e os Alemães*. São Paulo: É Realizações, 2010.

<sup>57</sup> Isso não significa afirmar que Voegelin não tenha tratado da propaganda nazista. Ele o fez em *Hitler e os Alemães*, sobretudo quando cita os episódios e as formas de propaganda relacionadas à noite das Valpúrgias. No entanto, não sistematizou a análise, como fez Arendt.

humanos” (EPF, p.295). Ela contrapõe os dois tipos de verdade da mesma forma que contrapõe filosofia e política, a solidão do filósofo *versus* a pluralidade do mundo e a verdade contra a *doxa*, já que a formação desta última se dá no meio dos outros e só tem importância quando se está *entre* os homens.

Com isso, Arendt não se coloca certamente contra a filosofia, mas novamente desconfia do papel do filósofo quando este assume uma postura como a de Voegelin, por exemplo. E é preciso notar que é Platão quem está por trás desta trama. Em uma carta a Karl Jaspers, em 1951 (portanto antes do debate com Voegelin), Arendt afirma que naturalmente não é a filosofia a culpada pelo que aconteceu com a Alemanha e com a Rússia na ascensão do mal radical, mas:

eu tenho a suspeita de que a filosofia não está inteiramente livre de culpa nisso tudo. Não, é claro, no sentido de que Hitler tivesse algo a ver com Platão (...) mas no sentido de que a filosofia ocidental nunca teve um conceito puro de política e não poderia ter tal conceito porque sempre falou do homem e tratou de forma marginal da pluralidade humana (WGZ, p. 126-127<sup>58</sup>).

Certamente isso não significa que Arendt desconsidere a importância da essência da natureza humana em termos filosóficos, ou que não reconheça o grande papel que este tema possui filosoficamente. Posteriormente em *A condição humana*, ela se esquivava também deste tema quando diferencia a condição humana da natureza humana, deixando claro para o leitor que se manterá ocupada com o primeiro em vez do segundo termo. Arendt reconhece que a questão da natureza humana corresponde à pergunta: *o que sou?*, que é diferente da questão *quem sou?* Essa última pode ser respondida com a

---

<sup>58</sup> ARENDT, Hannah. *Wahrheit gib es nur zu zweien: Briefe an die Freunde*. Munique: Piper, 2013. Segue o texto no original: “Nun habe ich Verdacht, dass die Philosophie in dieser Bescherung nicht ganz unschuldig ist. Nicht natürlich in dem Sinne, dass Hitler etwas mit Plato zu tun hätte (...) Aber wohl in dem Sinne, dass diese abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt hat und auch nicht haben konnte, weil sie notgedrungen von dem Menschen sprach die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte.” Ainda com relação a esta citação, é importante observar que na frase seguinte, Arendt admite que ela não deveria dizer isso, pois é muito imaturo e pede que Jaspers a desculpe por isso.

simples constatação de que somos homens, ao passo que a primeira é, de fato, uma questão que conduz à reflexão sobre a essência do homem e sobre a qual – apesar de podermos conhecer a essência de muitas outras coisas – não podemos ter domínio. As considerações de Arendt inspiradas em Agostinho revelam que apenas um deus pode conhecer a natureza humana na medida em que foi ele quem criou o homem. No entanto, sob esta perspectiva, a questão deixa de ocupar os limites da filosofia e torna-se teológica, e só é resolvida “dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada” (ACH, p.12).

## 1.2 VOGELIN E O TOTALITARISMO: DAS RELIGIÕES POLÍTICAS ÀS TESES SOBRE A GNOSE

As palavras utilizadas por Voegelin para abrir sua resenha do livro de Arendt, a saber, o fato de que todas as pessoas do seu tempo foram afetadas em alguma medida pela ascensão dos regimes totalitários serve, sem dúvida, para ele próprio. O nazismo, enquanto movimento, exerceu papel significativo na vida de Voegelin, tanto em termos práticos – já que após o *Anschluss*, ele se viu obrigado a fugir em direção aos Estados Unidos – quanto no aspecto intelectual. A ascensão dos regimes foi objeto de estudo de Voegelin desde a década de 1930 e resultado desse período são as quatro profícuas obras publicadas entre 1933 e 1938 – que expuseram Voegelin diretamente como alvo da polícia nazista – e que revelaram a tentativa voegeliniana de encontrar elementos que facilitassem a compreensão dos regimes. Por isso, entender o percurso intelectual que Voegelin faz neste período se revela importante tanto pelo fato destes escritos assinalarem as primeiras impressões dele sobre o tema, bem como apontar para algumas modificações na obra que se darão posteriormente.

As obras são quatro e podem ser divididas em três blocos temáticos que dialogam entre si, sendo eles: a) composto por *Raça e Estado* e *A ideia de raça na história das ideias*; b) *O Estado autoritário* e; c) *Religiões políticas*. Os dois primeiros escritos – bastante ousados para a época – revelam em primeiro lugar a percepção de Voegelin com relação ao apelo pela ideia de raça

difundida amplamente por meio de propagandas pelo governo nazista e, em segundo lugar, deixam à mostra a motivação voegelian de rastrear os trilhos da ciência a fim de obter informações certas sobre a falta de fundamentação para a ideia de raça. Em *Raça e Estado*, cuja influência, como o próprio Voegelin afirma (RA, p.70)<sup>59</sup>, foi recebida da obra de Scheler (*A posição do homem no cosmos*), ele investiga de que forma a ideia do judeu foi sendo construída como uma anti-ideia, quando comparada ao ideal de homem nórdico. Para além da tentativa de reiterar uma antropologia filosófica e reforçar a ideia de uma natureza humana que deve ser encontrada, *Raça e Estado* é o resultado, segundo Sandoz (2010, p. 91) do interesse de Voegelin pelas questões relacionadas à biologia como ciência natural e que foi enriquecido com um curso nesta área no período em que Voegelin morou em Nova Iorque entre 1924 e 1925. É neste contexto que surge a diferença traçada por Voegelin entre a teoria da raça (*Rassentheorie*) e ideia da raça (*Rassenidee*). A primeira corresponde ao âmbito científico e biológico, que investiga o quanto de influência a “raça” exerce sobre a formação de um povo, enquanto a segunda está diretamente relacionada à maneira como a ideia de raça é difundida política e socialmente. Voegelin se dá ao trabalho tanto de criticar a teoria da raça iniciada com Gobineau no século XIX quanto a ideia de raça em si, chegando à conclusão esperada de que as ideias difundidas pelo nacional socialismo não passavam de falácias baratas.

As duas obras se tornam interessantes na medida em que se dirigem para duas tentativas: a primeira é o intento de criticar algumas correntes tradicionais que não atentaram adequadamente para a ideia de raça, como é o caso de Leibniz, Kant, Schiller e que, em função deste deslize, adotaram a concepção de que a constituição corpórea e de sangue é de suprema importância para a ideia de homem, ou seja, Voegelin se dirige a uma corrente oposta àquela que enfatiza a constituição e habilidades físicas e despreza a totalidade dos homens. O resultado disso se estende para além do teor crítico e Voegelin tenta reforçar a ideia de uma antropologia filosófica baseada em alguns pressupostos extraídos dos filósofos antigos – sobretudo Platão – que tende a imaginar o homem em sua totalidade e não somente a partir da

---

<sup>59</sup> VOEGELIN, Eric. *Reflexões autobiográficas*. Trad.: Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É realizações, 2008.

ideia de corpo (*Leibidee*)<sup>60</sup>. A partir desses pressupostos, Voegelin analisa o instrumental ideológico dos nazistas com relação à propaganda antisemita realizada e à propagação alargada da ideia da raça como subsídio importante para a formação do povo alemão. Passa a criticar a ideia nazista difundida de que o próprio espírito alemão tem suas bases fundadoras na perfeição do corpo (e não em uma inter-relação entre corpo e espírito) e que é a ciência biológica a responsável por provar isto. As ideologias propagadas pelo nacional socialismo através da propaganda de massa legitimam a ciência da raça e difundem as “provas científicas” a fim de mostrar a importância do aspecto físico. Com isso, é ampliada a diferença entre a contra ideia de judeu com o ideal de homem nórdico. Sobre este último, segundo Voegelin, a intenção seria traçar uma relação direta entre o biótipo alemão e os heróis da literatura nórdica, capazes de viver grandes sagas e salvar toda a humanidade. Tal ideia reproduz “a raça branca de Gobineau para a qual o protótipo é o gigante loiro, de cabeça longa e olhos azuis”<sup>61</sup> (2010, p. 101), que seria mais um ideal a ser alcançado em um futuro próximo (talvez com a exterminação dos judeus) do que algo que já existisse naquele tempo – já que nem todos os alemães correspondiam fisicamente a este estereótipo.

A referência a Gobineau como um dos principais “teóricos” da raça aparece também na breve análise sobre o tema em *As Origens do totalitarismo*. Arendt dedica mais páginas para tentar explicar o motivo pelo qual especificamente o judeu e não outro povo havia sido perseguido, do que para preocupar-se com a história da ideia da raça e do racismo em si. Quando o faz, cita Voegelin na nota de rodapé

---

<sup>60</sup> Essa ideia pode soar um pouco estranha quando percebemos o acento que tanto Platão quanto Aristóteles dão para a vida teórica frente as demais atividades (inclusive as corporais). Neste sentido, é importante observar as considerações de Aristóteles sobre os escravos, por exemplo, que fazem uso somente dos seus corpos para sobreviverem. Neste sentido, Platão e Aristóteles talvez até dessem mais importância para o espírito do que para o corpo. No entanto, rebater este argumento não seria difícil através dos escritos platônicos, como a *República*, por exemplo, na qual Platão enfatiza a importância da ginástica na educação dos guardiões da pólis. Mais tarde, quando trata da educação dos filósofos e da preparação destes para o governo, também enfatiza que eles deveriam ter a ginástica e a música em sua formação. Porém, constituiria uma falha negligenciar o fato de Platão afirmar que os conhecimentos relacionados ao corpo perecem e que não são suficientes para a formação do rei. Para tanto, conferir os parágrafos 376E-412B e 521C-541B.

<sup>61</sup> Para além do ideal nórdico de Gobineau, Castro Henriques ainda cita outras fontes para as quais Voegelin se dirige como “o *homo europaeus* de Lineu e o caucasiano de Johann Blumenbach; a *raça branca ativa* de Klemm e o indo germânico de Schlegel” (2010, p. 54)



elogiando seu *Raça e Estado* como um estudo completo (OT, p. 189). O foco de Arendt é um pouco distinto de Voegelin, pois a análise do racismo está inserida dentro de um contexto e objetivo maior, a saber, tentar compreender o fenômeno totalitário apesar das considerações sobre a raça e o racismo apresentarem alguns elementos comuns. Arendt partilha da ideia voegelianiana de que o racismo já estava difundido desde o século XVIII e que Hitler apenas se apropriou de forma oportuna de tal fenômeno. Ela nota que, desde tal século, desenvolveu-se na França uma forma mais primitiva de racismo por parte de uma camada da sociedade e que foi apropriada posteriormente pelos alemães: a ideia de Gobineau de “criar uma ‘elite’ que substituísse a aristocracia [e] em lugar de príncipes propunha uma ‘raça de príncipes’, os arianos” (OT, p. 203).

Não somente os escritos sobre raça seriam importantes para o posterior desenvolvimento das obras de Voegelin, mas também seu livro intitulado *O Estado autoritário*<sup>62</sup>, cuja venda foi proibida pelos nazistas em 1936 e que é um importante passo para o desenvolvimento do conceito de religiões políticas. Como o próprio Voegelin afirma em suas reflexões autobiográficas, tal trabalho surgiu de forma um pouco forçada já que era necessário obter a livre docência para ocupar a cadeira de ciência política (além da de sociologia que ele já ocupava) e, para tanto, era preciso um escrito menos sobre sociologia e mais sobre teoria política aos moldes clássicos, sobretudo vinculado às questões da política austríaca. Em função disso, o livro é um pouco o retrato da Áustria de meados da década de 30, principalmente sobre a Constituição autoritária que passava a predominar neste período. Nesta obra, fica circunscrito o debate travado entre Voegelin e seu antigo mestre de direito Hans Kelsen, um dos redatores da constituição austríaca da década de 1920. Conforme afirma Mendo Castro Henriques, apesar de Voegelin não ter exatamente uma teoria de Estado, seu debate é travado entre a ideia de *Estado democrático* de Kelsen e o *Estado total* de Schmitt (entendido posteriormente como o Estado fascista e nacional socialista) (2010, p. 56).

A obra se faz importante no nosso contexto, entre outras coisas, por antecipar alguns conceitos voegelianos e revelar algumas

---

<sup>62</sup> Importa notar que o “Estado Autoritário” sobre o qual Voegelin se refere nesta obra não é o Estado totalitário nazista e/ou comunista. Há aqui uma distinção entre fascismo e totalitarismo que deve ser notada.

tendências de seu pensamento. Algumas influências platônicas aparecem na medida em que o autor já traça a distinção entre os *topói* e os simples conceitos<sup>63</sup>, categorias que serão mais tarde desenvolvidas na *Nova ciência da política*. Os *topói* alcançam a ordem da existência ao passo que os meros conceitos não são capazes desta façanha. É na análise dos conceitos *total* e *autoritário* que Voegelin percebe que:

Os conceitos teóricos diferem de outros símbolos de linguagem, que não expressam a ordem da existência, mas várias desordens e deformações conceituais entendidas somente em parte pelos iletrados no nível vulgar. É a essa classe de símbolos políticos, que definitivamente não são conceitos teóricos, que pertencem símbolos como “total” e “autoritário” (RA, 2008, p. 88)

Para além da tentativa de distinguir os *topói* dos simples conceitos e de se colocar no meio do debate entre Schmitt e Kelsen, Voegelin critica a famosa obra do seu mestre, *Teoria pura do direito*<sup>64</sup>, discordando de que o Direito como ciência seja autossuficiente e completamente independente dos conceitos que fazem parte do mundo da política. A crítica mais ferrenha de Voegelin sobre seu antigo professor reside no argumento de que Kelsen tem sua visão prejudicada pela escola neokantista e que ele reduz a teoria do Estado (*Staatslehre*) à simples teoria da lei (*Rechtlehre*). Em função dessa visão empobrecida, toda dimensão sociológica, cultural e filosófica é banida (1999, p.4)<sup>65</sup> e as questões de método (típicas do neokantismo) se sobrepõem às questões ontológicas que são essenciais para uma antropologia filosófica. Tais questões, no caso de Voegelin, são indispensáveis para se pensar o Estado. A respeito disso, ele admite que a “sociedade humana não é simplesmente um fato ou uma

---

<sup>63</sup> Voegelin refere-se a estes simples conceitos também como símbolos políticos e aos *topói* como conceitos teóricos.

<sup>64</sup> O debate entre Voegelin e Kelsen acontece em dois momentos: o primeiro refere-se ao Estado Autoritário e o segundo, acontece na década de cinquenta quando Kelsen escreve uma resenha crítica comentando *A nova ciência da política*. Já a partir da década de trinta, aluno e mestre passam a compartilhar divergências teóricas e a relação entre ambos é um pouco mitigada em função disso, embora continue sendo uma relação cordial.

<sup>65</sup> Conferir a introdução do editor Gilbert Weiss em VOEGELIN, Eric. *The Authoritarian State: an essay on the problem of the austrian state*. In: The collect works of Eric Voegelin. V. 4. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

ocorrência do mundo exterior, que o observador devesse estudar como um fenômeno natural (...) ela é em seu todo um pequeno mundo, um cosmion” (NCP, p. 33)

Da análise da constituição autoritária, Voegelin continua ainda pensando as questões relativas à política de seu tempo e, no último livro, ainda publicado na década de 1930 surge o *insight* fulcral para o desenvolvimento de seu legado: a ideia de religiões políticas presente no livro que recebe este mesmo nome. Tal ideia é importante por três razões: a) é através dela que Voegelin tenta explicar a ascensão dos regimes totalitários; b) é a partir dela que ele desenvolverá seu conceito de gnose bem como de uma nova ciência da política e; c) é com base nesta ideia que ele realiza o diagnóstico negativo da modernidade. O uso da expressão “religiões políticas” não é inaugurado por Voegelin, mas aparece muito antes nas obras de autores como Condorcet, Abraham Lincoln, Luigi Settembini, Karl Polanyi e Reinhold Niebhurg, conforme observa Thierry Gontier<sup>66</sup>. Mas como assume o próprio Voegelin, sua principal inspiração vem da obra do francês Louis Rougier, *Místicos políticos*. Por ora, a ideia de religiões políticas tem um papel fundamental na teoria voegelianiana, mas ela é apenas momentânea, dado o fato de o próprio autor mais tarde reconhecer que o mais conveniente é abandoná-la, pois, como ele afirma, apesar dessa “interpretação não ser de todo errada, eu não usaria mais o termo religiões, por ser muito vago e já deformar o problema da experiência misturando-o com outro que é o da doutrina ou do dogma.” (RA, p.86). Para a nossa pesquisa, importante é notar que as religiões políticas, conforme interpretadas por Voegelin, são sinais da tentativa de imanentizar uma espécie de verdade transcendente.

O seu *Religiões Políticas* pode ser lido como sequência das três

---

<sup>66</sup> GONTIER, Thierry. *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerg, 2011. Voegelin não cita Raymond Aron, mas em sua análise do totalitarismo, Aron tem de certa forma a mesma percepção de Voegelin, ou seja, a de que existe uma espécie de religião secular por trás que é capaz de ajudar a explicar o fenômeno. Interessante notar que Aron também escreve uma resenha para a obra de Arendt sobre o totalitarismo e também não concorda na íntegra com suas conclusões. Também é importante notar que em seu livro *Politics as Religion*, Emilio Gentile sugere que, apesar da expressão “religiões políticas” ter sido utilizada anteriormente a Voegelin (fato que o próprio Voegelin também reconhece), foi ele quem conferiu certa originalidade a mesma ao distanciá-la, em parte, da ideia de teologia política de Schmitt. Este caminho de investigação é percorrido também por Gontier no artigo *De la theologie politique aux religions politiques: Voegelin et Carl Schmitt*. In GONTIER, Thierry; WEBER, D. *Eric Voegelin: politique, religion et histoire*. Paris: du Cerf, 2011.

obras anteriores, sobretudo como uma consequência dos estudos realizados em *Raça e Estado*, pois neste escrito Voegelin já havia atentado para o fato de que os homens não são constituídos apenas pelo corpo e pelas capacidades físicas, mas que fazem parte de uma totalidade na qual a dimensão espiritual também está incluída e que tal espiritualidade pode estar tanto em uma situação ordenada quanto de desordem. Neste momento, Voegelin já percebia a importância do âmbito religioso e a necessidade humana de se relacionarem com algo que extrapola a esfera dos objetos e que, de alguma forma, conduza à transcendência, formando assim o âmbito religioso genuíno e essencial para a formação dos homens e também da sociedade. Essa necessidade surge na medida em que as pessoas percebem seu caráter de finitude e passam a buscar um fundamento que supere essa característica finita. Partindo da religião, surgem determinados símbolos<sup>67</sup> que, de alguma forma, derivam do âmbito religioso e é deles que Voegelin se ocupa nesta obra, como é o caso da ideia de hierarquia, igreja, apocalipse, Estado, entre outras. A partir daí, ele atenta para a relação entre religião e política como uma relação essencial para a vida em sociedade. Mas esta obra também é sinal de que Voegelin continua a buscar dentro da política a origem do problema, exatamente como nas duas obras anteriores.

O debate levantado por Voegelin ganha importância na medida em que faz ressurgir a temática da relação entre política e religião que, de alguma forma, foi pauta na Idade Média, mas que passou a ser uma espécie de tabu após o Iluminismo e a ascensão da ciência. Voegelin percebe a importância do âmbito religioso tanto na formação das pessoas como da sociedade, bem quanto na formação do Estado. O problema das formulações voegelianas talvez resida no fato de que, na medida em que ele identifica as relações entre *Religião e política*, crê que há uma dependência entre a ordem da alma e a ordem da sociedade que deve ser mantida, e que a secularização é prejudicial na manutenção dessa ordem. Quando nosso autor afirma que a secularização não é

---

<sup>67</sup> A temática dos símbolos é uma constante nos escritos de Voegelin e sua dimensão é ampliada na medida em que ele lida mais diretamente com a filosofia da consciência. Para esclarecer esse conceito, nos remetemos a Federice que esclarece que há os símbolos cosmológicos, a saber: “símbolos autointerpretativos que consideram as instituições políticas e sociais como representantes da ordem observável no cosmos” (2001, p. 209) e os símbolos soteriológicos, que por sua vez, são “símbolos criados para expressar a experiência do ser, movida por um deus pessoal que existe na alma humana” (2001, p. 209).

positiva para a política, ele não faz apenas um mero diagnóstico de época, mas um diagnóstico crítico, pois conclui que, além da política, a secularização atingiu também a religião, de forma que as pessoas substituíram as religiões que conduzem ao transcendente por aquelas pseudoreligiões intramundanas, ou seja, as religiões políticas. Estas, ao invés de buscarem a permanência da espiritualidade para além do âmbito mundano, substituíram tal forma de religião por algo que é imanente ao mundo dos homens e corromperam com isso o caráter espiritual genuíno dos homens e da sociedade. Eis a explicação de Voegelin para os fenômenos totalitários: os movimentos de massa do século XX são religiões políticas para as quais as pessoas voltam sua atenção em vez de dirigi-la à correta ordem da alma, ou seja, uma ordem transcendente que está em busca da verdade. Conforme resume Sandoz: “*As religiões políticas* é uma análise crítica informal do nazismo e do fascismo, e o livro marca uma nova mudança no desenvolvimento do pensamento de Voegelin” (2010, p. 109). Para explicar tal fenômeno, Voegelin faz uma retomada histórica e regride até o reinado do faraó Akhenaton e o seu *Hino ao Rei Sol*, além de fazer uma análise de alguns escritos medievais e também do *Leviathan*, de Hobbes. De alguma forma, todos os representantes dos homens se auto-referiam como “representativos da humanidade” ou “deuses mortais” (2010, p. 110), exatamente também como Hitler. Neste sentido, vale a pena retomar as considerações tanto de Arendt<sup>68</sup> quanto do próprio Voegelin quanto à ideia do líder. Ao tratar do papel do líder nos movimentos totalitários,

---

<sup>68</sup> Ainda com relação ao papel de Hobbes, que será explicitado com maior cuidado ao tratarmos da *Nova ciência da política*, é interessante citar o artigo de Carlo Galli acerca da leitura que tanto Voegelin quanto Arendt fazem de Hobbes (mas também Leo Strauss). Galli trata minimamente da problemática acerca da novidade (para Arendt) ou da ruptura (para Voegelin) da modernidade. Mas além disso, também marca a posição antiliberal de ambos os pensadores e a consequente contraposição a Hobbes quando é feita uma leitura liberal deste autor. Para tanto, conferir: GALLI, Carlo. Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità. In DUSO, Giuseppe (org). *Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*. Roma: Franco Angeli, 1988, p.25-52. Para além disso, sugere-se também que se dê atenção ao escrito de Anne Amiel que em seu *Hannah Arendt, política e acontecimento*, sugere que Arendt faz questão de permanecer ao lado da tríade Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville ao invés de se pôr com Platão, Hobbes e Rousseau. Para tanto, conferir: AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Ainda para ir até a fonte primária, sugerimos a leitura da passagem do texto *O conceito de história – antigo e moderno*, presente em *Entre o passado e o futuro*, no qual Arendt trata de Hobbes e do novo papel da filosofia segundo o autor inglês, para quem havia uma “unilateral insistência sobre o futuro e a interpretação teleológica tanto do pensamento como da ação que disso resulta” (EPF, 110).

Hannah Arendt talvez assuma um papel mais descritivo do que normativo, diferente de Voegelin, para quem o líder representa um papel importante na tarefa de ordenamento da sociedade. Arendt, por sua vez, percebe que o poder total exercido pelo líder que tudo sabia e tudo via colocou-se no centro da estrutura hierárquica de forma inteiramente nova e diferente do que os líderes carismáticos já haviam exercido, já que ele era capaz de assumir todas as responsabilidades, inclusive pelos crimes cometidos. Apesar de o sistema totalitário ter outros elementos constituintes como os movimentos vanguardistas, organizações partidárias profissionais, elites militares e paramilitares, é inegável o papel do líder no desenvolvimento de tais sistemas. Há certo mistério que ronda o líder e que exerce fascínio sobre os simpatizantes do movimento e reforçando, de alguma forma, o poder total do líder e fazendo com que o “desejo do *Führer*”, seja ele quando e como for, seja a “lei suprema” (OT, p. 414)<sup>69</sup>. Esse caráter se mostra ainda mais evidente após a ascensão do movimento ao poder, pois há uma grande proliferação de órgãos estatais (e a conseqüente maior burocratização) e a multiplicação de membros do regime. Cada parte é responsável por fazer caminhar uma pequena ou uma grande tarefa, mas nenhum comandante ou mandante de algum desses órgãos pode substituir a imagem do líder, que conserva integralmente o domínio do todo e sua mágica figura. A propaganda totalitária em torno do líder foi tão bem realizada que, até nos dias atuais, a palavra “nazismo” faz imediatamente vir à mente a figura de Hitler, assim como comunismo faz lembrar Stálin. Sobre Hitler, Voegelin retoma em *Hitler e os alemães* aquilo que já havia previamente anunciado em sua *Nova ciência da política*, a saber: que a falta de um representante existencial pode causar danos irreparáveis na busca da ordem correta da sociedade. Ele endossa sua posição afirmando que

(...) é possível que o poder e a representação transcendental, a representação existencial e a razão e o espírito, desmoronem, que uma sociedade se encontre numa condição em que ela pode de fato produzir um representante existencial da maior efetividade, que, ao mesmo tempo, não

---

<sup>69</sup> Arendt atribui o mistério que ronda os líderes e algumas organizações do movimento à influência das sociedades secretas das quais Hitler e Stálin fizeram parte antes de liderarem tais movimentos. Para tanto, conferir OT, p. 425.

represente nem a razão nem o espírito. Este é o problema de Hitler (HA, p.110).

Conforme já enunciado, Voegelin aponta para uma falta de ferramentas conceituais adequadas para a análise dos regimes totalitários bem como para a situação espiritual e intelectual da época. Tal lacuna existe justamente em função de um período no qual a universidade – enquanto instituição e guardiã da ciência – e os mecanismos educacionais estavam tomados por ideologias. Influenciado por Weber, Voegelin estava convencido de que era impossível fazer qualquer tipo de ciência se houvesse uma ideologia permeando o caminho e, em suas reflexões autobiográficas sustenta “que não se pode, em hipótese alguma, ser ao mesmo tempo um ideólogo e um cientista social competente” (RA, p. 80). É neste mesmo texto que ele tece suas críticas tanto a Hegel quanto a Marx, quando afirma que uma das características das ideologias é a falta de clareza na linguagem e sua posterior destruição. As ideologias estavam tão presentes no ambiente acadêmico do século XX que se fazia impossível, segundo Voegelin, fazer “uma simples referência a fatos da história política e intelectual cujo conhecimento é absolutamente necessário para discutir os problemas que surgem no debate político” (RA, p. 85), pois isso já é motivo para considerar uma observação fascista ou autoritária. Voegelin teria percebido isso nas dificuldades encontradas em suas conferências sobre o nacional-socialismo na Universidade de Munique (*Hitler e os Alemães*) em 1964. O autor tinha uma séria relutância com relação ao ambiente acadêmico, que ficou expressa em um texto publicado em suas obras completas intitulado *A Universidade alemã e a ordem da sociedade alemã: uma reconsideração da era nazi*<sup>70</sup>. Nele, Voegelin argumenta que há, por parte da universidade alemã e de seus membros, uma falta de percepção da realidade, um rompimento com relação à realidade que é causado em função de uma desorientação espiritual, já que ao invés de uma abertura para o espírito, há um estranhamento contra ele. O argumento de Voegelin é que, na abertura do espírito, os homens se tornam aptos para a vida pública da sociedade, mas isso não ocorre na universidade alemã, em parte pela influência do fundador do sistema alemão de educação, Wilhelm von Humboldt, que desenvolveu uma teoria narcisista da educação, incapaz de habilitar os homens à

---

<sup>70</sup> VOEGELIN, Eric. *Published essays 1966-1985* In The collect works of Eric Voegelin v. 12. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, p. 1-35.

abertura do espírito e à suposta vida saudável em sociedade. Tal educação é baseada na busca do fundamento de si mesmo, ao invés de buscar o fundamento divino do ser humano, favorecendo, de alguma forma, a abertura das universidades alemãs aos pressupostos do nacional socialismo.

A crítica de Voegelin à modernidade encontra-se justamente aqui: as ideologias tomaram a forma de religiões secularistas imanentes anticristãs e isso levou a uma perversão intelectual e a uma decadência espiritual, fazendo adoecer o mundo ocidental, cuja única chance de cura era encontrada na busca da ordem e da verdade e no combate aos *filodoxai*. A crítica da modernidade segue em frente com Voegelin, no entanto, a ideia de religiões políticas que descreve a destruição da cultura comunitária cristã, que teria sido transformada e destruída em religiões intramundanas, permanece somente até a década de 1950. Neste período, o autor reconhece o caráter falho deste conceito e passa a desenvolver amplas considerações com relação ao conceito de gnose, reiterando suas críticas ao mundo moderno.

### 1.2.1 As teses sobre a gnose.

As ideias sobre a gnose exercem um papel fundamental no aparato conceitual voegelian, assim como influencia a ideia de verdade. Elas fazem parte da fase mais madura do autor e ele permanece considerando os estudos sobre a gnose até o final de sua vida, apesar de dar menos importância a este conceito a partir da década de 1960. Tal conceito aparece como retificação da ideia de religiões políticas que não estaria adequada e necessitava ser substituída por um conceito mais exato. A percepção de Voegelin sobre a crise espiritual do mundo ocidental continuava a mesma, mas como ele mesmo observa em suas reflexões autobiográficas, a ideia de religião não é bem usada quando se fala em “religiões políticas”, pois era bastante imprecisa e, além disso, distorcia o problema da experiência. Assim, baseado no estudo de algumas seitas cristãs medievais sectárias, a partir de 1950, Voegelin achou mais conveniente o uso da ideia de gnose para representar tanto os movimentos intelectuais quanto os movimentos de massa existentes



no mundo ocidental, como é o caso do positivismo, progressismo, comunismo e nacional socialismo que, segundo ele, mantêm continuidade com os movimentos de massa do século XX. Neste sentido fica evidente a estreita relação entre gnose e política encontrada por Voegelin. Tais percepções aparecem em algumas correspondências com Alfred Schultz, com quem Voegelin mantinha estreito contato e privilegiava discussões relativas à filosofia da mente. Posteriormente, as teses sobre as religiões políticas transformaram-se em tese sobre a gnose e vieram à tona com a publicação de *A nova ciência da política* que, segundo Opitz<sup>71</sup>, é o *locus classicus* da gnose (2009, p. 25) na obra do autor. O acesso de Voegelin até o tema da gnose se deu pelo fato de ele ter percebido a influência das questões espirituais sobre a política de seu tempo e sua chegada ao conceito foi apenas a evolução da ideia de religiões políticas para a gnose. Leituras e trocas de correspondência também se fizeram responsáveis pelo interesse do autor pelo tema e, além dos de Schultz, foram os escritos de Hans Urs Von Balthasar, no final dos anos quarenta que influenciaram Voegelin em seus estudos sobre as teses de Irineu de Lyon, um dos primeiros autores a fazer referências ao gnosticismo. Para além de Balthasar é grande a influência recebida por outros autores como Jacob Taubes, Henri de Lubac e Karl Löwith, bem como Hans Jonas, Simone Petrémont e Hans Söderberg.

A *gnose* – palavra grega para designar a sabedoria, ou a capacidade de alcançá-la – nomeou o movimento (gnosticismo) que, segundo alguns autores, teve origem na própria tradição cristã emergente como uma corrente à parte, no entanto não se nega o fato de talvez ter havido, por volta do século IV a.C. uma gnose judaica que ocorreu paralelamente ao cristianismo e à gnose cristã. Seus temas centrais tentam dar conta de problemas teológicos como a gênese, a morte, o sacrifício, a transcendência divina, a salvação, a escatologia, o papel do homem na Terra e para tanto, o gnosticismo faz uso constante de simbologias, nomenclaturas próprias por meio de temas que estão diretamente relacionados com a cultura cristã e helenística e são desenvolvidos através do que os estudiosos chamam de mito gnóstico. Tais mitos, que Voegelin leva em consideração em função de sua rica simbologia, segundo Galimberti “não sabem as fronteiras entre os

---

<sup>71</sup> Opitz comenta os textos de Voegelin em VÖGELIN, Eric. El asesinato de Dios y otros escritos políticos. Buenos Aires: Hydra, 2009.

âmbitos divinos, os mundanos e os humanos” (2003, p.108)<sup>72</sup>. Em contraposição aos mitos do gnosticismo está a religião monoteísta revelada, cuja história da criação parte de um Deus que cria todo o resto, mas que não é criado. O mito gnóstico, diferente de representar a aliança entre Deus e os homens, retratada no Antigo Testamento, reforça as diferenças e a distância entre homens e Deus, na medida em que “no mito gnóstico não há uma história de principados e nações como a profecia israelita e a apocalíptica judaica, mas sim toda uma história exterior que não faz mais que ‘refletir’ o destino de um pneuma transmundano” (2003, p. 110). Neste caminho, o mito gnóstico – essencial no interior do próprio movimento – conduz as reflexões não para o Deus transcendente, mas para as preocupações relativas às almas, ao pneuma, ao sopro de ar que alimenta as almas, que leva à salvação, que tira o homem da situação de estranhamento que ele tem com o mundo e que conduz claramente a uma situação de alienação com relação à história real. Neste contexto, o Deus revelado da religião monoteísta é, segundo Galimberti, objeto de ressentimento dos gnósticos, ou seja, o mito gnóstico só teria surgido em função da ideia judaica de um Deus soberano e transcendente. Isso significa dizer que, antes do Deus cristão ser objeto de ressentimento, o Deus revelado judaico já era e por isso, haveria desde a antiguidade uma espécie de antissemitismo metafísico, que poderia ter evoluído para um antissemitismo social na antiguidade tardia pagã e daria margem para uma continuidade antissemita ao longo dos séculos XIX e XX. Estaria aqui, portanto, a relação direta entre os movimentos de massa antissemitas com o movimento gnóstico. Segundo Hans Jonas, que teria desenvolvido uma espécie de tipologia dos símbolos e dos mitos gnósticos, os *topói* gnósticos se constituem da ideia do estranho, da divisão entre este e outro mundo, do mundo do eões, da dualidade composta entre a luz e a escuridão, o do medo, da confusão, do ruído do mundo (2003, p.115) e todas estas simbologias tentam desenvolver noções diferentes de termos metafísicos, cosmológicos e ontológicos. A partir de tais ideias, aparecem sinais que mais tarde poderão ser úteis para a análise voegeliana da gnose, pois os gnósticos, na qualidade daqueles que são capazes de atingir a verdade e o conhecimento, aparecem nos mitos como uma espécie de raça perfeita, infalível,

---

<sup>72</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

incorrupível reforçando a diferença entre eles e os outros, a quem não é dado a ver o conhecimento, um saber secreto que não é revelado de forma natural, mas um saber que “modifica quem o conhece” (2003, p.111).

Na posse de todas essas informações e influenciado pelos autores supracitados <sup>73</sup>, Voegelin concentrava seus esforços no desenvolvimento da tese que afirma haver uma estreita ligação entre a gnose antiga e a política moderna, bem como se esforça por mostrar que há também uma gnose moderna como espécie de continuação, mas também de ruptura da gnose antiga. Isso fica claro, sobretudo, no escrito *Ciência, política e gnosis* <sup>74</sup>, de 1959 e, portanto posterior e mais esclarecedor do que *A nova ciência da política*, quando o aspecto tratado é a gnose. A gnose antiga tem suas origens relatadas por Voegelin no século VII antes de Cristo, quando as civilizações da Mesopotâmia, da Síria e do Egito sofreram um grande impacto. Segundo Voegelin:

A queda dos impérios antigos do Oriente, a perda da independência de Israel e das cidades-estado helênicas e fenícias, os deslocamentos da população, as deportações e escravizações e a interpenetração das culturas colocam os homens, cujas cabeças a história decide, em um extremo estado de extravio na agitação do mundo, de desorientação espiritual, de insegurança material e anímica. (AD, 2009, p.75) <sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Sobre a literatura gnóstica e seus diversos símbolos, observar o livro de Jonas, *A religião gnóstica* (JONAS, Hans. *The gnostic religion*. Boston: Bacon Press, 1958), do qual Voegelin retira muitas das informações que são utilizadas em seus textos. Há também uma pequena troca de correspondência entre os dois autores (conferir box 20.12 ou VOEGELIN, Eric. *The collected works of Eric Voegelin. Selected correspondence 1950-1984*, University of Missouri Press: Columbia and London, 2007, p.167-168), no qual Voegelin elogia o livro de Jonas, sobretudo com relação ao epílogo no qual ele tenta traçar relações entre o gnosticismo, o niilismo e o existencialismo. Posteriormente (entre 1982-1983) Jonas atuou como professor-visitante no Instituto de Ciência Política em Munique, convidado por Voegelin.

<sup>74</sup> A edição em espanhol, que traz este texto acompanhado de outros referentes ao mesmo problema, conta com um esclarecedor texto de Peter Opitz como prólogo do livro. Para tanto, conferir: VOEGELIN, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hydra, 2009, p.9-68.

<sup>75</sup> “La caída de los imperios antiguos en Oriente, la pérdida de la independencia de Israel y de las ciudades-Estado helenicas y fenicias, los desplazamientos de poblacion, las deportaciones yesclavizaciones, y la interpenetracion de las culturas colocan a los hombres, sobre cuyas cabezas la historia se decide, en un extremo estado de extravio en la agitacion del mundo, de desorientacion espiritual, de inseguridad material y animica.”

Este contexto no qual os homens se sentiam perdidos e fora do lugar que anteriormente lhes pertencia, gerou uma série de dúvidas e, em consequência, várias tentativas de respondê-las. Entre estas tentativas, surge a gnose antiga, que mantinha como sua principal característica justamente a sensação da perda de um mundo que agora não existe mais e que faz com que os homens se achem estranhos neste novo mundo que os cerca. A sensação de estranhamento do mundo e a tentativa de voltar para o mundo pré-existente constituem o foco da gnose antiga de forma “que o mundo que ele tem em volta é uma prisão da qual ele tenta escapar” (AD, p.76)<sup>76</sup> e neste contexto de desespero surgem as perguntas que posteriormente tentam ser respondidas pelos mitos e simbologias gnósticas como: por que estamos aqui? O que fazemos aqui? Como sair dessa situação e alcançar a redenção? (AD, p.77). Muitas dessas perguntas permanecem e as várias tentativas de resposta sofrem algumas evoluções ao longo do tempo, de forma que há um movimento de evolução inerente ao próprio gnosticismo que se estende da antiguidade até a modernidade.

A gnose no período pré-cristão, que teve sua origem na área pré-cristã da civilização siríaca, é a origem comum da gnose cristã, judaica, pagã e muçulmana que mais tarde evoluiu ao longo da Idade Média e atingiu a modernidade. No gnosticismo moderno estão guardados tanto elementos do gnosticismo antigo (e por isso há uma linha contínua entre ambos), quanto elementos de ruptura entre eles. Enquanto no primeiro deles há um intenso movimento de vontade de fuga do mundo em função da sensação de estranhamento com o mundo, no segundo tal estranhamento permanece, mas os gnósticos buscam saná-lo por meio de ações inerentes ao mundo, como revoluções, movimentos políticos de massa ou simplesmente anseiam por um mundo com aspectos utópicos ou idílicos, no qual predominem os ideais de justiça e paz. Kenneth Keulman<sup>77</sup>, em seus comentários sobre Voegelin, afirma que a gnose antiga tendia naturalmente à negação do

---

<sup>76</sup> “(...) el mundo se le ha vuelto una prisión de la que intenta a escapar.”

<sup>77</sup> O texto de Keulman sobre o estudo da gnose na obra de Voegelin é recomendável. Ele nota, entre outras coisas, que Voegelin também foi motivado ao estudo da gnose em função da importante descoberta histórica dos textos gnósticos em língua copta. Trata-se da coleção de Nag Hammadi, no Egito. Os textos que dão conta de vários temas relacionados ao cristianismo primitivo foram descobertos em 1945. Apesar de serem, em sua maioria, cristãos, há textos do gnosticismo judaico, persa e grego. A respeito da introdução geral sobre Voegelin, verificar KEULMAN, Kenneth. *The balance of consciousness: Eric Voegelin's political theory*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1990.

mundo, ao passo que a moderna é mais politizada (1990, p. 36). No entanto, apesar de ser possível encontrar grupos de características que compõem um e outro tipo de gnose, é importante notar que a gnose enquanto movimento é multifacetada e até antidogmática. As tentativas de salvação do mundo que são inerentes ao mundo são resultado de uma das principais características da modernidade, a saber, o processo de imanentização que é, segundo Opitz, promovido por si mesmo (2009, p.42). O gnosticismo moderno, diferente do antigo, não possui uma história de origem e uma sequência, mas continua sendo resultado do grande sincretismo de crenças e ideais crescentes na civilização ocidental e é manifestado, entre outras coisas, por alguns intelectuais como Hegel, Marx, Comte, Nietzsche, Heidegger entre outros, mas, sobretudo pelos movimentos intelectuais criticados na *Nova ciência da política*, como progressismo, positivismo, marxismo, psicanálise, comunismo, fascismo e nacional-socialismo. Nesta obra de 1952, Voegelin sistematiza algumas informações sobre a gnose que começaram a ser coletadas nas décadas anteriores, mas de todo modo, tais considerações ainda não são tão detalhadas como aquelas que posteriormente foram reunidas em *Ciência, política e gnosis, O assassinato de Deus* (ambas de 1959), *Substituto da religião: os movimentos de massa gnósticos de nossa época* (1960). Estes últimos textos são mais claros principalmente com relação às informações relativas aos elementos simbólicos da gnose, bem como o vínculo entre gnose e movimentos de massa. No entanto, conforme anunciou Opitz, *A nova ciência da política* é o locus clássico da gnose (2009, p. 25) e, por esse motivo, é mister compreender como a gnose aparece nesta obra.

Talvez dois nomes se mostrem de grande importância na análise voegelianiana da gnose em *A nova ciência da política*. O primeiro é, sem dúvida, Joaquim de Fiore e o segundo, que aparece no último capítulo da obra, é Thomas Hobbes. Nos textos posteriores, ambos os nomes voltam a aparecer e Voegelin acrescenta Hegel e Marx e os critica com maior vigor.

Joaquim de Fiori<sup>78</sup>, um monge do século XII<sup>79</sup>, é considerado

---

<sup>78</sup> Voegelin também dedica um subcapítulo sobre Joaquim de Fiore em um dos volumes da *História das ideias políticas*. O ensaio está no volume dois, que trata da Idade Média até Tomás de Aquino. Ao longo destes volumes também há considerações mais esporádicas sobre a gnose. Em português, encontram-se os volumes um, dois, três e quatro. Segundo Federici, esse projeto foi abandonado por Voegelin e foi relativamente superado por seu *opus magnum* *Ordem e história* (2011, p.67).

por Voegelin como muito influente na história da gnose. A ascensão do cristianismo no final da Antiguidade e início da Idade Média veio acompanhada de um processo de desdivinização, ou seja, a queda da cultura politeísta, bem como uma redivinização, que Voegelin define como um forte movimento, com raízes dentro do próprio cristianismo, que pode ser chamado de gnosticismo. Por volta do século XII, Joaquim de Fiori teve um papel importante no processo de redivinização, na medida em que ele passou a interpretar a história como consequência de três eras: a era do Pai, cuja figura principal foi Abraão; a era do Filho, cujo líder foi Cristo e a era do Espírito Santo, que ainda está por vir e cujo líder é o condutor da Babilônia. Segundo a leitura que Voegelin faz de Fiori, a terceira era que ainda está por vir é a representação do reino final e, portanto, superior às anteriores e é, por assim dizer, uma das primeiras tentativas de enxergar uma era que suprimisse o cristianismo, pois da mesma forma que a primeira era começou com Abraão e a segunda com Cristo, a terceira estava para iniciar por volta de 1260, com a aparição do condutor da Babilônia. Mais tarde, Voegelin se ocupará de relacionar essa terceira era com o *Dritte Reich* e a ascensão dos movimentos de massa do século XX. Na visão de Voegelin, essa trilogia das eras influenciou a política e a visão de mundo na modernidade, pois, de acordo com a evolução dessas três eras, a história da humanidade também evoluía de modo que a primeira era correspondente à história antiga, cuja forma de conhecimento é a teologia, a segunda era é a parte correspondente ao período medieval e a forma de conhecimento já havia evoluído para a metafísica, ao passo que a terceira era se manifestaria na modernidade e encontraria seu cume na forma científica de saber. Esse foi o esquema traçado também por Comte para descrever a evolução da humanidade até o positivismo e, portanto, para Voegelin, o movimento gnóstico, que teve seu início na era pré-cristã, passou pela Idade Média, chegou até Fiori e finalmente atingiu Comte no século XIX, no qual se deu a substituição da figura de Cristo pela do próprio Comte. Voegelin compara a teoria da especulação histórica de Fiori com a corrente agostiniana de filosofia da história – que era a mais recorrente neste período – cuja história iniciava com Cristo, mas terminava em uma fase senil e decadente. Joaquim de Fiori, porém, percebeu que

---

<sup>79</sup> Voegelin indica que a origem dos movimentos totalitários se dá ainda anteriormente ao século XII e se alastra por meio da expansão do gnosticismo até o século XIX. Isso constitui claramente uma das grandes discordâncias entre ele e Arendt, já que esta afirma que as raízes do totalitarismo estão dentro do seu próprio tempo.

a representação de um mundo que se torna senil e espera seu fim não podia satisfazer o homem do século XII na Europa ocidental, porque era mais evidente que seu mundo não estava em decadência, mas pelo contrário, em ascensão. A população aumentava, as áreas de assentamento se expandiam, a riqueza crescia, fundavam-se cidades e a vida espiritual se intensificava (...) (AD, p. 160)<sup>80</sup>

Em função dessa percepção joaquiniana, uma terceira era que representasse sinal de esperança e correspondesse às expectativas dos homens naquele momento era muito mais interessante do que acreditar que a melhor das eras já havia sido encerrada e que o mundo esperava atingir sua fase decadente para então ser encerrada em sua fase de transcendência. Joaquim percebera que, no final das contas, era necessário “imanentizar” a terceira era, já que as esperanças dos homens estavam apoiadas sobre um mundo terreno, que rapidamente ganhava mais força. Segundo Voegelin, tal tendência à imanentização caminhou lentamente até o século XVIII, quando atingiu finalmente o iluminismo, e chegou ao seu auge. Para Voegelin, a espera da era do Espírito Santo como terceira fase teve tamanha influência na tradição de pensamento ocidental que Joaquim de Fiori foi apenas o primeiro a profetizar uma terceira era como símbolo de consumação, pois “o símbolo das três fases está presente em um grande número de ideias gnósticas” (AD, p.162). Para tanto, basta observar a divisão tradicional da história elaborada por Biondo<sup>81</sup> que concebe a Idade Antiga, Medieval e Moderna, sendo a moderna a mais desenvolvida e melhor delas. Disso seguiu-se Comte e Turgot e a evolução dos tipos de conhecimento do teológico na Idade Antiga, passando pelo metafísico na Idade Média e atingindo seu ápice com o cientificismo na Idade Moderna. Há ainda a filosofia da história de Hegel, que concebia o período despótico, no qual havia liberdade apenas para um, a era da aristocracia na qual somente alguns eram livres e finalmente o período no qual todos seriam livres. Disso, em parte teria resultado Marx e o comunismo, formado pela

---

<sup>80</sup> “(...) la representación de un mundo que se volve senil y espera su fin no podia satisfacer al hombre del siglo XII en Europa occidental, pues era más evidente que su mundo no estava en decadencia, sino por el contrario, en Ascenso. La población aumentaba, las áreas de asentamiento se expandión, la riqueza crecía, se fundaban cuidades y la vida espiritual se intensificaba (...)”

<sup>81</sup> Flávio Biondo (1392-1463) foi o renascentista responsável pela divisão da História em História Antiga, Idade Média e Moderna.

primeira fase composta por um comunismo de tipo primitivo, para então passar para uma sociedade burguesa e chegar por fim à fase do comunismo formado por uma sociedade sem classes. Voegelin ainda cita Schelling como representante do idealismo alemão e difusor da ideia do Cristianismo Joanino, junto de Fichte e Hegel, que consiste em considerar a primeira fase como a era de Pedro, a segunda a era de Paulo e a terceira era de João, na qual o cristianismo seria consumado. Importante ainda para o nosso contexto é considerar que o *Dritte Reich* também pode ser visto como uma continuidade do primeiro *Reich*, que durou até 1806, do segundo que seguiu até final da primeira guerra, sendo sucedido pelo *Reich* liderado por Hitler. Segundo Voegelin: “é indiscutível que a profecia milenar de Hitler deriva da especulação de Joaquim, transmitida na Alemanha através da ala anabatista da Reforma e através do Cristianismo Joanino de Fichte, Hegel e Schelling” (NCP, p.88)

A ideia do terceiro reino (a) é somente o primeiro dos quatro símbolos que Voegelin enumera na sua caracterização dos movimentos gnósticos. Dela ainda seguem: b) o líder ou condutor, c) o profeta e d) a irmandade de pessoas espiritualmente autônomas. As considerações sobre o líder são consequências da crença no terceiro reino, pois tal reino vem sempre acompanhado por um líder que deve conduzi-lo e por meio de quem tal reino deve ter início. Em função disso, quase para cada exemplo de terceiro reino citado por Voegelin, ele cita também um exemplo de líder que o acompanha. Para a era do Espírito Santo, decorrente da especulação gnóstica de Joaquim, talvez o melhor exemplo de quem teria sido interpretado como condutor foi São Francisco de Assis, já que perto dele estavam muitos seguidores dispostos a acompanhá-lo na empreitada. Durante o Renascimento e a Reforma, essa figura era representada pelos *homines spirituales* e ou *homines novi* e também incorporado na figura do príncipe maquiaveliano (NCP, p. 88). No texto *Substituto da Religião*, Voegelin acrescenta que Dante foi o responsável pelo reavivamento dessa figura e que “existe certa literatura alemã e italiana na qual se celebra respectivamente a Hitler e Mussolini como os condutores que Dante havia profetizado” (AD, p.164)<sup>82</sup>, mas infelizmente ele não cita maiores fontes. Para a era positivista de Comte existe o homem cientificista,

---

<sup>82</sup> “Existe cierta literatura alemana e italiana en la cual se celebra respectivamente a Hitler y Mussolini como los conductores que Dante había profetizado” .



assim como para o fim da era das classes de Marx existe o super-homem. Ambos representam a consumação da imanentização, ou seja, enquanto na Idade Média ainda havia certa esperança de que os líderes tivessem um contato mais próximo com Deus, após o século XVIII os líderes acompanharam a recorrente imanentização e tornaram-se completamente terrenos, desvinculando-se de qualquer ligação com o divino, mas que concomitantemente são mais do que apenas simples homens. Entre eles, Voegelin destaca “o homem progressista de Condorcet (que inclusive tem a esperança de uma vida terrena perpétua), o positivista de Comte, o comunista de Marx e o dionisíaco de Nietzsche” (AD, p. 165)<sup>83</sup>.

O terceiro símbolo, conforme explica o próprio Voegelin, é uma espécie de continuidade do segundo, pois se trata da figura do profeta ou do precursor. Isso significa que o líder que chegará com o terceiro reino deverá ser precedido por alguém que sabe de sua existência vindoura e prepara os demais para tal acontecimento. Interessante é notar que, para a era do Espírito Santo, o profeta é o próprio Joaquim de Fiori, para o positivismo, o profeta é o próprio Comte, para o comunismo, as figuras são Marx e Engels e esses três últimos são vistos sob uma perspectiva totalmente secularizada e assumem o papel laico da figura do “intelectual”, que é capaz de entender o mecanismo de funcionamento da história e o torna acessível aqueles que não são tão aptos. Dessa forma Joaquim de Fiori ainda é representante do profeta gnóstico, mas na medida em que a imanentização ganha espaço, a figura do profeta é rapidamente substituída pela do intelectual.

O quarto símbolo é o que Voegelin chama de comunidade espiritualmente autônoma, e tal autonomia é sinalizada diante da autonomia das pessoas com relação a uma instituição e, conforme anunciara Fiori, é a Igreja. Tal autonomia significa a não dependência da instituição dos sacramentos que conduzem os crentes à comunhão com Deus. Joaquim relaciona a chegada da nova era com a existência de uma comunidade de monges, no entanto não há nenhum tipo de instituição semelhante à Igreja, “pois eles podem viver em conjunto sem qualquer autoridade institucional” (NCP, p. 88) e, além disso, segundo Voegelin, isso foi “formulado como uma questão de princípio” (NCP, p.88), mas pode ser modificado posteriormente. Assim como acontece com os

---

<sup>83</sup> “(,,,) el hombre progresista de Condorcet (que incluso tiene la esperanza de una vida terrena perpetua, el positivista de Comte, el comunista de Marx y el dionisiaco de Nietzsche”

demais três símbolos, este também passa por transformações na medida em que avança à imanentização. Na era de Joaquim, o anseio ainda era por benefícios espirituais que provinham de algum Deus, mas posteriormente Voegelin crê que essa ideia de liberdade institucional avança e toma os rumos de alguns regimes políticos, como é o caso do comunismo que anseia pelo fim do Estado. Mais do que isso, Voegelin ainda acredita que a democracia está neste conjunto de formas de governo que permitem a liberdade e que caminham sempre a passos mais largos ao governo de todos que representa, no final das contas para Voegelin, o governo de ninguém<sup>84</sup>.

O fato de Voegelin comparar a especulação histórica de Joaquim de Fiori com a concepção histórica de Santo Agostinho, não significa exatamente que Voegelin se coloca na posição que defende a segunda linha de pensamento. Certamente é correto dizer que Voegelin denuncia radicalmente a gnose e, sobretudo, “culpa” Joaquim pela difusão dos símbolos que, de alguma forma, se estabeleceram dentro da cultura ocidental. No entanto, Castro Henriques questiona o fato de haver alguns elementos comuns em Joaquim de Fiori e o próprio Voegelin. Segundo o autor, da mesma forma que Joaquim de Fiori, Voegelin também busca uma resposta para aquilo que não ficou claro na filosofia da história de Agostinho, a saber, qual “o significado positivo do curso da história”? (2010, p. 334). Buscando responder tal pergunta, tanto Voegelin como Joaquim criticam a imanentização e permanecem com o cristianismo como alternativa. Em função disso, Castro Henriques afirma existir uma relação edipiana entre os dois. Os vínculos entre Voegelin e Joaquim de Fiori são tão claros como são também os elementos comuns entre a gnose e cristianismo. Ele nota também que cristianismo e gnose são tão próximos que há sempre o perigo iminente de que o cristianismo se degenere em gnose. Gnósticos e cristãos (e também gnósticos cristãos) têm em comum o fato de que ambos esperam por um novo mundo que ainda está por vir e que será capaz de redimir os defeitos deste. Além disso, é comum também a ideia de transcendência *versus* imanência (que posteriormente será completamente dissipada pela radical imanentização secular), bem como uma concepção escatológica. Isso é interessante na medida em que nos

---

<sup>84</sup> Apresentamos aqui uma breve crítica de Voegelin à democracia. Mas é importante notar que esse ponto será retomado no quarto capítulo e a interpretação voegelianiana da democracia será apresentada sob uma perspectiva positiva.

conduz a uma tese já conhecida dos críticos de Voegelin: a de que o radical crítico do gnosticismo deixa transparecer ele mesmo como um gnóstico, como sugere Richard Faber<sup>85</sup>.

Talvez essas considerações possam ficar mais claras ao voltarmos as atenções para o exercício didático feito pelo próprio Voegelin no texto de 1969 – *O Substituto da religião* – no qual o autor enumera seis características “que tomadas em conjunto delineiam a essência do posicionamento gnóstico” (AD, p. 153)<sup>86</sup>: 1) insatisfação com sua situação: Voegelin adverte que, por si só, isso não pode ser considerada uma condição especificamente gnóstica porque todas as pessoas, por qualquer motivo, podem estar insatisfeitas, porém esclarece que 2) o motivo da insatisfação está sempre nos defeitos presentes neste mundo no qual vivemos, porque de alguma forma ele está mal organizado, mas para tal desorganização e insatisfação 3) existe uma solução e 4) tal solução se encontra na esperança de gerar um novo mundo por meio da mudança da ordem do ser; 5) são os próprios gnósticos que se enxergam como os responsáveis por um novo mundo e pela alteração da ordem do ser e, portanto, eles têm sempre uma característica revolucionária; 6) para tanto, porém, o gnóstico deve investigar qual é o melhor método (a gnose) para redimir a si mesmo e o mundo, bem como deve buscar forças para bem cumprir o papel de profeta que lhe cabe.

Aqui se encontra uma observação que pode ser importante para este contexto: seria descomedido afirmar que Voegelin, ele mesmo, seria também um gnóstico como observa Faber, mas um olhar mais atento percebe que a mesma acusação que Voegelin faz com relação aos gnósticos recai sobre ele mesmo, ou seja, o fato de ele mostrar-se insatisfeito com a situação do mundo e atribuir isso a uma crise de cunho espiritual cujo motivo reside na perda de uma orientação e na busca da verdade do ser.

Após as breves considerações sobre Joaquim de Fiori em A

---

<sup>85</sup> Faber escreve um pequeno livro dedicado à compreensão da obra de Voegelin e sua posterior crítica. Para ele, na medida em que Voegelin critica a centralidade do saber nas mãos de alguns (cita, sobretudo, Comte e sua pretensão de fundar uma nova igreja) dá abertura para seitas – exatamente como são as gnósticas. Mas o argumento de Faber poderia ser melhor desenvolvido, pois esse aspecto parece de menor importância para acusar Voegelin de Inquisidor gnóstico. FABER, Richard. *Der Prometheus-Komplex: zur Kritik der Politheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984.

<sup>86</sup> “(...) que tomadas em conjunto delinear la esencia del posicionamiento gnóstico.”

*nova ciência da política* e a caracterização do gnosticismo no período medieval, Voegelin preocupa-se em mostrar como esse movimento evoluiu ao longo dos próximos séculos e como a Reforma influenciou neste processo. Para tanto, Voegelin se vale do exemplo do puritanismo difundido na Inglaterra do século XVI, que foi sabiamente descrito por Hooker<sup>87</sup> e que será importante para a tipologia que Voegelin traça do gnosticismo. O autor atenta para o fato de que os puritanos diferenciavam-se dos gnósticos na medida em que os primeiros mantêm uma característica um tanto mais acomodada dentro do mundo, ao passo que “o revolucionário gnóstico interpreta a chegada do reino como um evento que exige sua cooperação armada” (NCP, p. 108). No entanto, os puritanos desenvolveram alguns recursos que, posteriormente, foram aperfeiçoados pelos gnósticos. Um exemplo disso é o fato deles só fazerem uso das passagens bíblicas que lhes eram úteis, ignorando as demais. Para tanto, eles deveriam encontrar mecanismos de camuflagem e foi Calvino o primeiro a ocupar-se dessa tarefa, redigindo seu manual *Institutes*, responsável por “ensinar” os fiéis a lerem as Sagradas Escrituras de forma correta. Voegelin crê que o modelo de Calvino foi perpetuado ao longo dos séculos e chegou até Diderot e D’Alambert com a *Enciclopédia*, mas também se estendeu até Comte, Marx e outros gnósticos modernos.

Armados de um manual para leitura das Escrituras e dispostos a camuflar as passagens que não eram úteis para corroborar sua doutrina, os puritanos também não aceitavam críticas que vinham de fora da comunidade e efetivavam essa posição negando-se a ler qualquer tipo de escrito exterior, de forma que não era possível manter nenhum tipo de debate com eles, pois não aceitavam nenhum argumento e nem fornecerem qualquer argumento que estivesse fora das Sagradas Escrituras (considerando o fato de que algumas passagens eram sempre ignoradas). Voegelin associa esses fatos a alguns elementos do gnosticismo moderno, como a proibição da pergunta estabelecida por Marx ou ainda os adeptos dos movimentos totalitários do século XX que se recusavam a aceitar qualquer coisa que tivesse origem fora do partido

---

<sup>87</sup> Apesar de pastor anglicano, Hooker destacou-se pelo fato de considerar importante a tolerância política e religiosa na Inglaterra de seu tempo. Voegelin leva bastante em consideração a tentativa de Hooker lutar contra o fundamentalismo dos gnósticos e abre sua *Nova ciência da política* com uma epígrafe citando Hooker: “a posteridade poderá saber que não deixamos, pelo silêncio negligente, que as coisas passassem como num sonho” (NCP, epígrafe)

e que lhe criticasse.

Os puritanos não eram exatamente um movimento inteiramente gnóstico, mas uma ala do puritanismo degenerou-se na medida em que acreditavam que eram os detentores da verdade e os responsáveis por salvar o mundo e a si mesmos. Isso fica claro em um panfleto propagandístico do século XVII cujo título é o “Vislumbre da Glória de Sião”. Segundo Voegelin, Hooker, que fortemente tentava argumentar contra os postulados puritanos (gnósticos), sempre sem sucesso, entendeu que a propaganda gnóstica havia se tornado um mecanismo de luta política e que, caso os puritanos atingissem seus objetivos, a política inglesa e o ensino universitário seriam tomados por postulados bíblicos sem a menor possibilidade do estabelecimento de um diálogo. Da mesma forma que, no século XX, a propaganda nazista desempenhou um papel importante na difusão do antissemitismo moderno, instigou a implementação do *Dritte Reich* e alavancou as frentes do partido, no movimento gnóstico dos puritanos o “Vislumbre da Glória de Sião” prometia a queda da Babilônia e a vinda de uma Nova Jerusalém. Mas o refúgio sagrado deve chegar em breve e sua vinda só será possível mediante a ação dos “homens do povo”. Assim que o novo mundo for estabelecido, o governo do velho mundo não mais será adequado, os governantes não serão os mesmos, bem como a sociedade em si também terá que passar por uma nova organização e tudo será estabelecido pelo Espírito Santo. Não há outra solução para os males que acometem o atual mundo, ou a Babilônia, a não ser a chegada de uma Nova Jerusalém. As soluções dos problemas que acometem o mundo não estão dentro deste mundo, mas na vinda de outro e o dualismo se faz claro para os gnósticos: é o mundo da luz que virá sobre o das trevas.

Hooker percebeu os problemas estabelecidos pelos puritanos, mas não logrou sucesso no combate a eles. Segundo Voegelin, foi Thomas Hobbes quem de fato teve a percepção intelectual aguda e buscou resolver o problema, apesar de também ter fracassado em algum momento. As considerações de Voegelin são um pouco ambíguas, pois, nas primeiras linhas, ele elogia o bom senso de Hobbes com relação à percepção do problema do restabelecimento da ordem pública e da tensão entre o imanente e o transcendente, mas posteriormente quase o classifica também como gnóstico de ordem niilista ou liberal. É por meio de Thomas Hobbes, portanto, que aparece uma das maiores críticas de Voegelin ao liberalismo.

A virtude de Hobbes está em perceber que as seitas gnósticas

eram dotadas de um *libido dominandi* e que isso representava sinal de perigo para a ordem da sociedade, sobretudo em tempos de guerra civil. Nas palavras de Voegelin: “contra os gnósticos, que não desejavam que a sociedade existisse, exceto se sua ordem representasse um tipo específico de verdade, Hobbes insistia que qualquer ordem servia, desde que assegurasse a existência da sociedade” (NCP, p. 129). A regra era, portanto, o reestabelecimento da ordem e o cumprimento daquilo que Hobbes julgava estar prescrito nos ditames da razão humana: a busca pela ordem e pela paz que poderia resultar, segundo Voegelin, em um tipo de sociedade articulada, caso Hobbes não tivesse desviado seu caminho. Para tanto, o inglês apresentou seu *Leviathan* e a instituição de uma inquestionável teologia civil que se realizaria plenamente caso o *Leviathan* cultivasse a relação entre o imanente e o transcendente. Mas se Hobbes logrou sucesso em sua correta percepção sobre o problema dos gnósticos, sua tentativa de impor sua teologia civil na Inglaterra do século XVII é, para Voegelin, deficitária e vem acompanhada de outros aspectos infelizes.

Em primeiro lugar, Voegelin afirma que Hobbes comete um erro: considerar o ditame da razão que diz aos homens que eles buscam a paz como a principal e quase única característica da natureza humana. Para Voegelin, Hobbes desconsidera toda a influência e todas as experiências que a filosofia e o próprio cristianismo exerceram sobre os homens, reduzindo-os somente a homens que buscam a sobrevivência por meio de um contrato com um *Leviathan*, que é imanentizado por Hobbes. Isso significa que o inglês desliga o homem da ideia de transcendência que lhe foi inculcada ao longo da história e imanentiza a figura de Deus por meio do Estado, ou seja, Deus transforma-se em Estado, sob a égide do *Leviathan*.

Na luta contra os gnósticos, Hobbes tentou combater a escatologia gnóstica – ou seja, a espera pelo fim de um mundo e em parte a esperança de outro mundo – através da total negação da escatologia em nome da radical imanentização da política (NCP, p. 129). Com isso talvez Hobbes já estivesse “preparando o terreno” para a total imanentização ocorrida a partir do século XVIII. A transformação antropológica de Hobbes bem como a radical imanentização o enveredaram para um caminho ainda mais problemático: ele nega a ideia do *summum bonum*. O que acontece é que poderia haver uma forma de articulação na sociedade hobbesiana, ou seja, a fusão da representação

existencial com a transcendental<sup>88</sup>, na qual todos voltariam suas forças para um bem comum. No entanto, o problema começa na medida em que ocorre essa imanentização de Deus na figura do soberano, do Estado e tudo se volta agora para a sobrevivência e felicidade individual ou, em outras palavras, para o liberalismo. Hobbes “criou” um homem cujo principal elemento constitutivo é a busca pela paz e sobrevivência e nada mais. O problema para Voegelin é que essa “transformação” antropológica realizada por Hobbes, por meio da negligência das experiências advindas da filosofia e do cristianismo<sup>89</sup>, constitui uma característica gnóstica por parte dele. Há, neste sentido, uma espécie de compactação na política de Hobbes<sup>90</sup>. Voegelin crê que essa negação decorre justamente do fato de Hobbes ter percebido o impulso de ação dos puritanos, ou seja, o *libido dominandi* e não a inclinação para o pleno bem, o *summum bonum*. O problema nesta consideração generalizada da natureza humana é que quando os homens não são inclinados para o *summum bonum*, eles se inclinam para o *summum malum* e que, ao invés de aspirarem a um bem comum, como propôs Aristóteles, aspiram apenas a paixões pessoais e caem na armadilha do liberalismo.

O retrato que Voegelin traça de Hobbes, como quem percebe os perigos recorrentes do gnosticismo, mas concomitantemente não consegue saná-los e, mais do que isso, torna-se também quase um gnóstico, é bastante ambíguo. Isso se torna ainda mais evidente quando Voegelin afirma que, da mesma forma que Joaquim de Fiori, Hobbes desenvolveu três símbolos: 1) uma nova psicologia na qual Hobbes ignora o *amor Dei* de Santo Agostinho e considera apenas o *amor sui*, ou seja, a inclinação para o orgulho e para as paixões pessoais. Hobbes deixa isso claro na medida em que desconsidera também o *summum bonum*; 2) uma nova ideia de homem que concebe o estado enfermo dos

---

<sup>88</sup> A conceitualização dos tipos de representação em Voegelin aparecerá no segundo capítulo desta tese.

<sup>89</sup> Apesar de Hobbes tentar reestabelecer a ordem por meio do cristianismo como teologia civil não significa exatamente que ele considere as experiências reais que o cristianismo trouxe para os homens. Na visão de Voegelin, faz totalmente o inverso e desconsidera totalmente tais experiências.

<sup>90</sup> Aqui vale citar o texto bastante esclarecedor de RIVERA, Antonio G. Representación y crítica de la modernidad em Voegelin y Schmitt. In Revista Eikasía, 2012, p.71-89 acessado em <http://www.revistadefilosofia.org/45-04.pdf> em 21 de setembro de 2014. Apesar do autor voltar suas atenções para as semelhanças e diferenças entre as teologias políticas de Voegelin e Schmitt, ele procura esclarecer alguns pontos de Voegelin sobre Hobbes que permanecem um tanto obscuros em a *Nova ciência da política*.

homens como normal, ou seja, a patologia é tratada como normalidade. Daí derivam os questionamentos existencialistas dos séculos posteriores e; 3) finalmente, o grande *Leviathan* que, em princípio, deveria ser uma arma contra os gnósticos e resultado de uma sociedade articulada, torna-se agora uma ferramenta da ação gnóstica na medida em que os gnósticos acreditam que com ele estão realizando o grande “reino da liberdade” (NCP, p. 133). Isso acontece porque a ideia hobbesiana insiste em que os mecanismos de educação e, sobretudo, as ideologias ensinadas devem ser supervisionadas pelo *Leviathan*. De alguma forma isso reforça a crença gnóstica de que somente deve ser lido e ensinado aquilo que corrobora a propagação da doutrina gnóstica.

Com base nisso, Voegelin avança aos poucos de Hobbes até os “ismos” modernos, percorre o caminho até os regimes totalitários do século XX e questiona a filosofia da *Existenz* da Alemanha por meio da figura de Heidegger. Ele ainda faz uma longa incursão em Marx. O trânsito voegeliniano de Joaquim de Fiori na Idade Média, passando por Hobbes e chegando até Marx simboliza também a continuidade do gnosticismo como movimento ao longo deste período, que deve seguir ainda até o século XX. No entanto, entre todas as interpretações de autores feitas por Voegelin (algumas ambíguas, como no caso de Hobbes e Weber, por exemplo), nenhuma é tão crítica como a de Marx. Mais de uma vez e em mais de uma obra Voegelin não hesita em dizer que Marx é um “embusteiro intelectual” (AD, p.97), “doente espiritual”, “*logophóbico*” (Voegelin apud Sandoz, 2010, p.60) e que sua atitude é anti-filosófica. Para Voegelin, Marx parece ser a encarnação de todos os males que assolam a filosofia política e impedem que a política seja tratada da forma como deveria, ou seja, como ciência política. Marx é, por assim dizer, a continuação de um movimento gnóstico que se estende ao longo dos séculos, mas é também é própria consumação da gnose, já que com Marx se dá a tentativa da transformação da natureza humana, a morte de Deus (anunciada por Nietzsche<sup>91</sup>), a proibição da pergunta, a total eliminação da ideia de transcendência e sua

---

<sup>91</sup> Nietzsche também é um gnóstico especulativo. Mas na visão de Voegelin, Nietzsche tanto percebeu a doença da modernidade quanto anunciou a morte de Deus realizada pelos próprios homens. Porém, ele mesmo entrou neste ciclo e tornou-se um gnóstico. De qualquer forma, Voegelin afirma que Nietzsche era um “psicólogo mais sensível que Marx” (AD, p. 97). Nesta categoria encontra-se ainda Heidegger que segundo Voegelin sofre do mal de parusia, ou seja, a disposição de esperar a redenção de todos os males através do advento do ser. Os gnósticos modernos constituem a fase parusista da gnose, que é diferente da fase quiliástica presente na Idade Média e no Renascimento, cujo objeto de preocupação era o vindouro apocalipse.



consequente radical imanentização.

As tão populares teses de Marx são altamente prejudiciais à ciência política, porque Marx incita a proibição da pergunta. Como se dá esse processo? Primeiro é preciso entender que Marx assume a posição de que “a ordem do ser é um processo da natureza fechado em si mesmo” (AD, p. 91)<sup>92</sup> e que, portanto, o homem vai sendo criado por meio da natureza em um processo histórico cuja contribuição também vem do homem por meio do trabalho. Na leitura de Voegelin, sobretudo com relação aos seus escritos de juventude, Marx afirma que a pergunta acerca da origem do primeiro homem ou da origem da natureza é uma pergunta abstrata e que abstrações devem ser evitadas. Como todo bom gnóstico, Marx aceita apenas os silogismos que corroboram suas próprias teorias, mas não as críticas ou os questionamentos e, sobretudo, evita a pergunta pelo princípio, pela *arché*. A partir deste posicionamento, Voegelin enxerga uma atitude puramente antifilosófica, que simplesmente impede a efetivação de um exercício teórico sério e, por conseguinte, uma nova ciência da política. É por isso que Marx sofre de *logophobia*, que é o medo da filosofia e atitude clássica daqueles que têm suas teorias orientadas para algum tipo de totalitarismo (Voegelin sempre coloca Comte, Hegel, Marx e Hitler na mesma categoria), pois ao invés de buscarem a verdade, permanecem fechados dentro de suas próprias teorias e substituem a verdade pelas ideologias. Marx é um embusteiro intelectual, pois, apesar de perceber que seu raciocínio está pautado em cima de silogismos falsos, insiste em reforçá-los<sup>93</sup>.

Neste processo todo há ainda outro elemento que Voegelin se propõe a estudar: o assassinato de Deus. Para os postulados marxianos da materialização, a morte de Deus é essencial para a eliminação de qualquer tipo de transcendência. Não há espaço para um Deus criador transcendente já que tudo acontece dentro da história. É por isso que o jovem Marx assume as teses de Feuerbach que afirmam que Deus é somente uma projeção que os homens fazem de si mesmos. Sendo assim, quando a ideia de Deus é abandonada pelos homens, o que resta é todo o poder que havia sido projetado em Deus projetado agora no próprio homem e temos, como afirma Voegelin, o super-homem de

---

<sup>92</sup> “el orden del ser como un proceso de la naturaleza cerrado en sí mismo”.

<sup>93</sup> Voegelin dirige essa mesma crítica a Hegel dizendo que ele construiu todo um sistema baseado em falsas premissas, mas mesmo assim resolveu levar o projeto adiante. No entanto Voegelin reconhece que o sistema de Hegel é mais complexo e sólido do que o de Marx.

Marx que toma a forma do homem socialista<sup>94</sup>. Voegelin argumenta que há uma forte ligação entre a proibição da pergunta e a revolta contra Deus, pois o sistema de Marx precisa desses dois elementos para ser construído e o centro de tudo reside na total imanentização. A pergunta pela *arché* é proibida, pois pode gerar uma resposta que conduz ao transcendente e a morte de Deus é justamente a consumação da radical imanentização. A partir daí Voegelin enxerga na teoria de Marx vários elementos que constituem o gnosticismo moderno, como a espera de um terceiro reino (comunismo), a espera por um líder (super-homem), a figura do intelectual como profeta, a morte de Deus e a total imanentização.

Da mesma forma que Arendt (embora de maneira um pouco menos explícita), Voegelin encontra elementos totalitários no pensamento de Marx, mas ele radicaliza sua crítica e afirma que Marx é uma peça importante no processo gnóstico que tem sua consumação com os movimentos totalitários no século XX.

A visão de Voegelin sobre os movimentos totalitários do último século revela que, apesar deles se mostrarem distintos de qualquer tipo de governo existente anteriormente (como Arendt), eles são de alguma forma a continuação do gnosticismo surgido na Antiguidade. São, por assim dizer, a consumação do gnosticismo e a confirmação desse como uma espécie de religião política – embora o próprio Voegelin tenha admitido que este termo não é o mais adequado. Em sua réplica a Voegelin, Arendt é bastante enfática quando afirma que pauta sua análise do totalitarismo sobre fatos, enquanto Voegelin o faz por meio de ideias e que por isso discorda de que a chave para a compreensão do totalitarismo possa estar resguardada na relação entre religião e política. Antes da resenha, já em *As origens do totalitarismo*, Arendt havia mencionado essa questão, quando afirma que, apesar de haver muito simbolismo envolvendo as figuras dos líderes totalitários (como o corpo mumificado de Lênin, por exemplo), não há provas que atestem “a existência de tendências pseudoreligiosas ou heréticas que muitos

---

<sup>94</sup> Para explicar a revolta de Marx contra Deus, no texto *Ciência, política e gnose*, Voegelin faz incursão em vários outros autores como Nietzsche, por exemplo. Provavelmente por influência de Hans Jonas, o autor também associa a revolta de Marx contra Deus com a revolta de Prometeu contra os deuses, porque segundo ele, alguns mitos helênicos são também obras gnósticas. No simbolismo de Prometeu fica evidente a ideia da revolta contra os deuses “que não reconhecem a autoconsciência humana como a mais alta divindade” (AD, p.106). Interessante é notar que Raymond Aron também faz uso do mito de Prometeu para tentar explicar os movimentos totalitários.

querem ver nos movimentos totalitários” (OT, p.427). Entre a elaboração do prefácio das *Origens do totalitarismo*, no verão de 1950, e a publicação de *A nova ciência da política* em 1952, pouco tempo se passou e é nítida a tentativa, tanto de Arendt quanto de Voegelin, de encontrarem uma resposta para as atrocidades ocorridas. Nesta busca, ambos concordam com alguns aspectos como, por exemplo, o fato de negarem que haja culpa coletiva (e talvez ambos tenham herdado essa ideia de Jaspers), assim como se negam a atribuir todo o regime somente pautando-se na ideia de que Hitler ou Stálin eram tão carismáticos a ponto de ser somente essa a justificativa para ascensão do nacional-socialismo ou do comunismo. Ambos também concordam sobre a forma não correta como o nazismo foi tratado na Alemanha após a segunda Guerra e após o julgamento de Nuremberg – isso fica claro tanto em alguns textos de Arendt<sup>95</sup> quanto em *Hitler e os alemães*, de Voegelin. Além disso, em sua análise sobre as ideologias, Arendt atribui algumas características que, de alguma forma, convergem com as percepções de Voegelin sobre a gnose, como por exemplo, o fato de que os responsáveis pela perpetuação da ideologia se negam a reconhecer a realidade que os cerca e criam um sistema fechado na tentativa de manipular a realidade. Apesar disso tudo, eles discordam sobre a resposta que tenta esclarecer os fundamentos do totalitarismo. Mas para além da tentativa de explicação, existe por parte de ambos uma tentativa de superar este estado de dúvida e propor novos caminhos para tentar entender a política no Ocidente.

---

<sup>95</sup> Conferir o texto *Após o domínio nazista: notícias da Alemanha* presente em ARENDT, Hannah. *Compreender Hannah Arendt: formação, exílio, totalitarismo*. Belo Horizonte: Companhia das Letras, Editora UFMG, 2008, p.272-293.

## 2. UMA NOVA FORMA DE PENSAR A POLÍTICA?

*Quando o passado não ilumina o futuro, o espírito vive em trevas.*  
Alexis de Tocqueville

*A tradição de todas as gerações mortas  
oprime como um pesadelo o cérebro dos  
vivos.*

Karl Marx

Contrariando o habitual exercício dos comentaristas que traçam as comparações entre Arendt e Voegelin<sup>96</sup> é visível que as possibilidades de traçar paralelos entre os escritos de ambos se estendem muito mais além do que suas análises sobre o totalitarismo. E, caso olharmos superficialmente para o conjunto de ambas as obras encontraremos, em princípio, uma característica em comum: nos últimos anos de vida os dois voltaram suas atenções para fenômenos relacionados ao espírito e à contemplação. Mas é preciso um pouco de atenção com relação a este aspecto, pois, embora para Voegelin seja possível afirmar isso peremptoriamente, já que a partir da década de sessenta os estudos sobre filosofia da mente ganharam mais terreno em seu pensamento, com relação a Arendt as coisas nunca são tão claras quanto parecem. É inegável que sua última obra que busca investigar os três fenômenos do espírito, a saber – o pensar, o querer e o julgar – é dotada de um caráter mais filosófico e abstrato do que seus escritos anteriores como *As Origens do totalitarismo* e *A condição humana*, ou outras ainda que tratam de fenômenos mais concretos como *Sobre a revolução*<sup>97</sup> ou os ensaios presentes em *Entre o passado e o futuro*<sup>98</sup>,

---

<sup>96</sup> Entre o que se dedicaram a um trabalho mais sistemático neste sentido está BAHER, Peter. Hannah Arendt, *Totalitarianism and the social sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010 e COOPER, Barry. *Eric Voegelin and the foundations of modern political science*. University of Missouri Press, 1999.

<sup>97</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

mas de forma alguma isso significa uma virada no pensamento da autora. Mesmo com um caráter mais contemplativo, quando Arendt investiga o pensar, o querer e o julgar ela está interessada em buscar respostas para a relação entre estas três atividades e a ação. Ainda mais do que isso, a investigação realizada em *A vida do espírito* é o sinal de continuidade de alguns aspectos desenvolvidos em *A condição humana*. A relação é clara: enquanto na obra de 1954 Arendt ocupava-se com o labor, trabalho e ação – atividades da *vita activa* – em seu último escrito tratava do pensar, do querer e do julgar, ou seja, atividades contemplativas. No entanto, o enfoque dado por Arendt diminui a distância entre essas duas esferas.

O mesmo não acontece com Voegelin que claramente abre espaço para experiências de caráter místico e religioso e submete sua filosofia política a estas experiências. Ele assume a herança filosófica ocidental e faz questão de afirmar que trabalha na perspectiva de tornar-se realmente um *philo-sophos*, um amigo da sabedoria, no sentido mais tradicional do termo, enquanto Arendt, durante uma entrevista para a TV em 1964, recusa o título de filósofa que o moderador lhe atribuiu. Contrariando o moderador, ela afirma ser alguém que procura pensar a política, uma teórica da política, uma cientista da política ou uma politóloga – sem preocupar-se exatamente com a definição de ciência que toma no momento. O motivo pelo qual ela prefere o título de teórica da política ao invés de filósofa é bastante claro: ela desconfia que os filósofos (e ela tem, sobretudo Platão em mente) têm a tendência de privilegiar a vida contemplativa no lugar da *vita activa* e, mesmo quando tentam pensar a política, padecem do mal de faz isso tomando parâmetros metafísicos. Arendt parece levar a sério as considerações de Pascal<sup>99</sup> sobre os filósofos e a política. Este é o motivo pelo qual decidimos iniciar o presente capítulo tratando da forma como ambos os pensadores se relacionam com a questão da contemplação e da sua relação com a política.

Em *A nova ciência da política*, Voegelin assume claramente sua tendência de pensamento voltado para os gregos, apesar de esforçar-se

---

<sup>98</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

<sup>99</sup> Arendt cita Pascal para descrever o descaso dos filósofos com a política em: ARENDT, Hannah. O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu. Trad.: Antônio Abranches, Cesar Abranches, Cláudia P. Drucker. In *A Dignidade da política*. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 73-91.

em pensar a política de seu tempo. Por este motivo, filosofia política, ciência política, nova ciência da política, separação entre filosofia e política, pensamento político ocidental são termos que se encontram constantemente presentes no pensamento de ambos, mas a pergunta que fica é: o que estes termos significam para ambos? Onde está o limite entre filosofia e política, entre ciência política e filosofia política, o que é *A nova ciência da política* ou o que Arendt quer dizer quando afirma que é preciso uma nova forma de pensar a política? Como ambos se posicionam com relação à tradição? Estas perguntas constituem em parte o conteúdo deste capítulo que abre a pesquisa com um espaço privilegiado para a elucidação da teoria política de Voegelin que ainda é bastante desconhecida no Brasil. Salvo essa abertura voltada especificamente para Voegelin, o restante do capítulo segue enfatizando questões importantes que perpassam tanto a filosofia política dele quanto a de Arendt e que serão importantes para as considerações relacionadas ao problema da verdade na política. No caso de Voegelin, não há como tratarmos a questão da verdade sem a compreensão prévia daquilo que ele chama de ciência política enquanto no caso de Arendt, sua aproximação com a filosofia de Jaspers e seu conceito de pluralidade nas mais variadas dimensões são importantes.

Quando se trata de Voegelin, não é difícil perceber que muitas dificuldades ainda persistem na sua teoria. Conceitos bastante estranhos à teoria política moderna encontram-se presentes em seus postulados: “verdade da alma”, “transcendência”, “verdade do ser” soam completamente alheios ao vocabulário da teoria política vigente que trabalha com conceitos como pluralismo de valores, democracia deliberativa, justiça distributiva, biopolítica e outros. A dificuldade pode também estar, sobretudo, na ideia desenvolvida por Voegelin de que os homens participam ou devem participar de uma ordem transcendente, que por sua vez, deve manter-se vinculada à ordem política. Essa teologia política de Voegelin aliada à densidade filosófica apresentada por ele tornam sua teoria política bastante desconhecida no cenário acadêmico e por isso os esforços iniciais deste segundo capítulo serão concentrados primeiramente em esclarecer as teses voegelianas sobre teoria política. A originalidade deste capítulo, porém, deve girar em torno da comparação das tendências teóricas de Voegelin e de Arendt, que em alguns momentos serão aproximados e em outros completamente distanciados em suas compreensões sobre o que realmente é entendido como teoria política. Mais do que isso, porém, os

esforços se concentrarão na tentativa de colocar as teorias em xeque e perguntar-se se ambas ainda podem contribuir para entender o cenário político contemporâneo e otimizar o debate.

## 2.1 VOEGELIN E SUA NOVA CIÊNCIA DA POLÍTICA

*A nova ciência da política* surge em um contexto de crítica condizente com o período em que foi escrito. Sob este aspecto, Voegelin é apenas um entre os muitos artistas e literatos que expressaram suas críticas à modernidade, sobretudo no período entre guerras. A modernidade sofre de uma patologia ou, mais do que isso, é ela mesma “o câncer” dentro da sociedade ocidental, como o próprio autor escreve. O motivo dessa doença também é claro para Voegelin: o gnosticismo que se desenvolve no seio da sociedade ocidental há séculos.

As falhas da teoria política são apenas consequências ou apenas uma continuidade da decadência da modernidade. A teoria política simplesmente esqueceu seus princípios e perdeu-se do modelo grego do qual nasceu. Por este motivo, o título do livro de Voegelin é proposital ao sugerir uma nova ciência da política, mas é também ambíguo, pois logo ficará claro que tal nova ciência não é tão nova, mas é uma tentativa de recuperação da *politiké epistêmê* grega. Além disso, o título lembra imediatamente a *Nuova Scienza*, de Vico. O italiano escreveu seu livro como uma forma de resposta ao método cartesiano, criticando Descartes e atestando as falhas do período moderno, afirmando que a antiguidade clássica poderia ter uma resposta para os problemas existentes<sup>100</sup>.

Para a pergunta pela origem do título do livro de Voegelin escrito em 1952 não há uma resposta exata na edição original em inglês (sob a qual a tradução em português é baseada). Sete anos depois,

---

<sup>100</sup> Algumas observações sobre Vico e sua obra são importantes aqui. É preciso ter cuidado para que não fique a impressão de que Vico é, essencialmente, um antimoderno pelo fato de criticar o racionalismo de Descartes em função das “ideias claras e distintas”. Está presente na obra de Vico uma característica que lhe faz totalmente moderno, inclusive aos olhos de Hannah Arendt: o nexo entre a produção humana e a verdade. O homem pode conhecer aquilo que ele produz. Neste sentido, ele se torna um autor ainda mais interessante, pois o uso que o próprio Voegelin faz dele pode ser considerado ambíguo. Pode ser por meio de Vico que Voegelin considera a política como fruto exclusivo dos homens e da ação deles – o que é semelhante em Arendt (retomaremos isso no quarto capítulo). Por outro lado, é também por meio de Vico, que Voegelin ataca a modernidade e busca inspiração para sua *Nova ciência da política*.

quando é publicada a edição do livro em alemão, Voegelin esclarece no prefácio a essa edição<sup>101</sup> que optou por este título realmente por alusão a Vico que escreveu sua *Nuova Scienza* como forma de contestação a Galileu. Voegelin afirma claramente que seu livro é intitulado como *Nova Ciência da Política* para contrapor-se ao tipo de ciência predominante no nosso tempo, o positivismo<sup>102</sup>. Neste sentido, a estrutura de *A nova ciência da política* pode ser melhor compreendida quando notarmos que ela surge a partir de duas críticas: a) a crítica à modernidade que padece com os problemas gerados pelo gnosticismo e b) a visão de uma ciência prejudicada por uma das mais graves manifestações do gnosticismo, o positivismo. Esses dois problemas são consequências de um processo que se desenvolveu dentro da própria história do mundo ocidental e que prejudica o âmbito da política tanto em seu aspecto prático quanto conceitual<sup>103</sup>. O livro, apesar de não chegar a ocupar duzentas páginas, não se concentra apenas na crítica, mas apresenta também uma tentativa de solução: a necessidade de pensar a teoria política entendida como *epistêmê politiké* que servirá de instrumento para a retomada da ordem perdida. Neste sentido, apesar de *A nova ciência da política* poder ser lida como uma obra singular, ela tem um caráter introdutório para os escritos voegelianos e as considerações sobre a busca da ordem e sobre a política como *epistêmê politiké* serão concluídas apenas tardiamente com os escritos sobre filosofia da consciência.

---

<sup>101</sup> VOEGELIN, Eric. *Die Neue Wissenschaft der Politik: eine Einführung*. München: Wilhem Fink Verlag, 2004.

<sup>102</sup> Importa aqui citar *Stefan Georges Kreis*, um grupo liderado pelo poeta Stefan George, que teve seu auge na República de Weimer, no qual temas relacionados à arte eram discutidos. No mesmo período em que grupo se reunia, Weber ocupava-se da ideia de carisma que foi também analisada por Voegelin. Neste contexto, teria também Voegelin se indagado pela ideia de ciência que supostamente seria desenvolvida por ele posteriormente. Há claras influências deste círculo sobre Voegelin (embora ele o tenha citado poucas vezes em suas reflexões autobiográficas). Aqui aparece a ideia de *Leib* (corpo) que exerce um importante papel em suas obras iniciais bem como a ideia de experiências religiosas que aparecerão posteriormente.

<sup>103</sup> Aqui, é válido salientar rapidamente as teorias sobre a filosofia da história de Voegelin. Este é um tema ao qual o autor dedica muitas obras como os cinco volumes de *Ordem e história* e também sua *História das ideias políticas*. Com a frase “a ordem da história surge da história da ordem” (EE, p.53), Voegelin esclarece que a história da humanidade é unificada, apesar da divisão entre Oriente e Ocidente. Ela revela a luta pela busca da ordem ou a resistência contra a desordem. Ordem e desordem são paradoxos que aparecem constantemente na filosofia de Voegelin e o autor não precisa exatamente o que constitui uma e outra, mas um exemplo de desordem seria o gnosticismo e a predominância de algumas ideologias. Voegelin combate a visão filosófica da história de Hegel e todos aqueles que dariam um caráter de finitude para a história.



A busca da ordem não pode se dar de forma adequada quando tem como base um tipo de concepção de ciência corrompida como é o positivismo à *la Comte*. O positivismo destruiu a ciência clássica e a tentativa de Voegelin se dá exatamente nesta direção, ou seja, no esforço de restaurar um tipo de ciência clássica e colocá-la no lugar do entendimento positivista de ciência. A atenção altamente voltada quase exclusivamente para o método e para a crença na ciência a ponto de torná-la um tipo de religião distorce a realidade, torna a pesquisa científica degradante e, entre outras coisas, o grande problema reside no fato de que a ciência aos moldes positivistas contempla apenas distintos aspectos da realidade negligenciando questões ontológicas e metafísicas que não são consideradas verdadeiramente ciência.

Logo nas primeiras páginas de *A nova ciência da política*, Voegelin dispara ferrenhas críticas ao positivismo e deixa clara sua intenção de destruição de tal método, colocando no lugar dele uma antropologia como fundamento, pois é somente a antropologia aos moldes clássicos cristãos apta para servir de parâmetro para diferenciação entre ordem e desordem na sociedade, conforme explica Henke (1998, p. 126)<sup>104</sup>. A visão de ciência predominante nos ambientes acadêmicos é fundada sobre duas bases: a primeira de que as “ciências matematizantes do mundo exterior” (NCP, p.19) têm uma vantagem inerente a elas e as demais ciências ou teorias seriam capazes de atingir tal grau, caso seguissem os métodos das ciências naturais. Esse aspecto ainda é claro no ambiente acadêmico na medida em que os atributos das ciências naturais (sobretudo relacionado a cursos de caráter técnico) são muito maiores do que os das ciências humanas em geral. Na verdade, o que Voegelin quer acentuar é o caráter forte que exerce o método para o positivismo. Voegelin afirma que “a ciência é a busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência” (NCP, p.19) e que às vezes um método geral não contribui absolutamente em nada para se chegar ao fim desejado, mas pelo contrário, forjar um método para determinados casos somente em nome da fidelidade ao método perverte o resultado e induz ao erro. O positivismo, quando acentua o caráter no método pelo método julgando ser o caminho mais adequado para se chegar até a “verdade científica”, faz o contrário e compromete a pesquisa. A confiança que o positivismo deposita na própria ciência, ou seja, a ideia de que algo é verdadeiro porque é “científico” é um círculo vicioso,

---

<sup>104</sup> HENKEL, Michael. *Eric Voegelin zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1998.

sobretudo para alguns tipos de investigação. É certo que Voegelin não é de forma alguma contra o método em si, mas ao contrário, ele também busca desenvolver um método para as atividades teóricas, porém, sem tentar submeter todos os tipos de pesquisa a este método. Conforme o exemplo que ele mesmo oferece, um cientista político que busca entender a *República* não pode fazer uso da matemática da mesma forma em que os métodos empregados na filologia clássica quase nada contribuem para uma pesquisa de biologia (NCP, p.19). As atividades teóricas, portanto, não devem ser valoradas somente por utilizar os métodos utilizados nas ciências naturais, mas pelo contrário, precisam encontrar seus próprios caminhos para se desenvolverem e Voegelin resume: “se o método trouxe clareza essencial ao que era apenas vislumbrado, então era adequado; se não conseguiu fazê-lo, ou mesmo se trouxe clareza essencial a algo sobre o que não havia interesse concreto, então ele se revelou inadequado” (NCP, p.20). Em função da ênfase no método – quando ele sempre se espelha nas ciências naturais – os resultados são pervertidos e muitas vezes se acumula uma gama de informações completamente irrelevantes, um “acúmulo de trivialidades”<sup>105</sup>.

Outro problema presente na ideia positivista de ciência é a presença de “idiossincrasias pessoais”, ou seja, a interpretação de determinados fenômenos a partir do *Zeitgeist*, de acordo com o espírito da época na qual a pesquisa é realizada. O pesquisador, muitas vezes de forma não intencional, direciona os resultados de sua pesquisa completamente baseado nas tendências de pensamento de seu próprio tempo sem a perspicácia de voltar seu olhar para além. Entre alguns exemplos dados por Voegelin está a interpretação de Platão “como um precursor da lógica neo-kantiana ou, de acordo com a voga política da época, como um constitucionalista, como um utópico, como um socialista ou um fascista” (NCP, p.22). Esse problema direciona Voegelin diretamente para outro ainda mais grave: a ideia de que é algo científico somente quando é considerado a partir de uma isenção de valores, ou seja, “a tentativa de tornar ‘objetiva’ a ciência política (e as ciências sociais em geral) através da exclusão metodologicamente rigorosa de todos os ‘julgamentos de valor’” (NCP, p.23). A diferença

---

<sup>105</sup> Voegelin faz uma pequena ressalva com relação ao método positivista. Apesar de todos os defeitos, o positivismo faz uso de heranças da tradição de pensamento ocidental e por isso é provável que sempre haja algo que seja teoricamente relevante nas pesquisas realizadas por meio deste método.

entre juízo de fato e juízo de valor mais tarde amplamente teorizada por Weber, tem suas origens no positivismo e é aqui que se encontra uma das mais ferrenhas críticas de Voegelin. O problema com a isenção de valores nas ciências reside no fato de que novamente a ciência clássica é esquecida. Para nos basearmos em um pequeno exemplo, a premissa aristotélica de que política e ética devem caminhar juntas é impossível de ser validada quando se pede isenção de valores para tornar algo científico. A ontologia tampouco pode ser considerada ciência sob esta perspectiva, mas o problema é que as investigações sobre o ser pedem outras perguntas, suscitam outros problemas que não são diferentes daqueles relacionados à isenção de valores. O foco do problema é simplesmente outro: a isenção de valores não poder ser o critério de pesquisa. Para ficarmos com um exemplo, é importante notar que a investigação por meio da isenção de valores no caso da ontologia conduziria a falsos resultados. A premissa da isenção de valores simplesmente não leva em consideração a tradição clássica, debaixo da qual o pensamento ocidental foi construído e desconsidera igualmente qualquer tipo de antropologia filosófica porque na medida em que tal isenção se torna obrigatória, a ciência deixa de contemplar o homem em sua totalidade. Voegelin afirma que na antropologia clássica não há qualquer tipo de julgamento de valor porque não são consideradas as vontades ou impressões pessoais do pesquisador, mas ao invés disso, “elaboram empiricamente e criticamente os problemas da ordem derivados da antropologia filosófica, como parte de uma ontologia geral” (NCP, p.23).

No campo da política a ideia da isenção de valores é especialmente perigosa, pois como seria, por exemplo, uma “análise científica” dos regimes totalitários fazendo uso da chamada isenção de valores? Na visão de Voegelin, nenhum positivista conseguiria resolver teoricamente este problema. O autor reconhece que tanto a ideia de isenção de valor quanto a de julgamento de valor é perigosa. Isso significa que ele não critica a primeira baseado na defesa da segunda, mas que simplesmente afirma que se trata de um problema diferente, que a dicotomia imposta entre as duas pelo dogma positivista é falsa, já que antes do século XIX não existia nenhuma das duas ideias. Isso leva a crer que aqueles que criticam Voegelin por um suposto “relativismo”, cometem um erro de interpretação. Da mesma forma que os positivistas, Voegelin reconhece que o relativismo é um problema, pois é por meio dele que os *doxai* surgem e, certamente não é pertinente que cada

cientista siga sua pesquisa tendo como critérios suas impressões puramente pessoais e suas preferências. Conforme explica: “quando a episteme se arruína, os homens não param de falar em política; mas agora eles são obrigados a expressar-se à maneira da doxa” (NCP, p.23). Ele percebe, porém, que a chave para a resolução do problema não está na isenção de valor. A resposta oferecida por Voegelin para o problema do relativismo é a própria *Nova ciência da política*, especialmente a ideia da redescoberta da ciência como *epistêmê* aos moldes platônico-aristotélicos. Segundo o autor, se considerarmos a antropologia filosófica como base para a ciência e o objetivo desta voltar a ser a busca pela ordem correta do ser, ou seja – uma antropologia filosófica que tem como fundamento uma ontologia geral cujo parâmetro condutor é busca da ordem – não haverá perigo de relativismo. É certo que é possível enxergar alguns problemas metodológicos aqui. Em sua filosofia da história, por exemplo, aparece claramente a ideia de que a alma do indivíduo deve combater a desordem e que de alguma maneira são as percepções individuais que são capazes de mudar os rumos da história e fazer a transação da compactação para a diferenciação<sup>106</sup>. É certo que isso é um problema na medida em que a busca correta da ordem depende diretamente da dinâmica individual que, segundo Voegelin, geralmente parte de indivíduos cuja alma já é ordenada, como é o caso dos filósofos, por exemplo. O maior exemplo histórico foi a própria Grécia helênica que, por meio de nomes como o de Platão lutou contra a desordem que estava assolando Atenas e, que combatendo o

---

<sup>106</sup> Compactação e diferenciação são dois conceitos bastante importantes para a filosofia da consciência que, conforme já mencionado têm grande influência na sua teoria política. A diferenciação significa uma espécie de “evolução” do conhecimento compactado. Para esclarecer, Voegelin tem sempre exemplos empíricos como pano de fundo: a filosofia representou no período helenístico uma espécie de conhecimento diferenciado quando posto ao lado dos mitos, que por sua vez são um tipo de conhecimento compactado. A mesma ideia aparece logo na introdução do primeiro volume de *Ordem e história* quando Voegelin afirma que Israel constitui uma simbolização diferenciada em relação aos demais povos porque acreditavam que os homens e os deuses (no caso de Israel, o Deus) não habitavam o mesmo mundo, mas mundos distintos. Assim, enquanto os demais povos tinham uma simbolização compactada, Israel era dotada da diferenciação. Ainda como esclarece Antônio Riveira Garcia em seu texto *Representación y Crítica de la Modernidad em Voegelin e Schmitt*, a diferenciação se dá justamente no momento em que o imanente se separa, diferencia-se do transcendente, mas continua havendo uma correspondência, uma identificação ou uma adequação entre eles (2012, p.80). Isso significa dizer que mesmo que Deus e a ideia de verdade e de justiça não estejam diretamente presentes, elas devem ser conhecidas. Deus é sempre a medida para o grau de compactação ou diferenciação.

mito e ficando ao lado de Sócrates, contribuiu para aquilo que Voegelin chama de “verdade diferenciada”. Tal verdade não foi reconhecida na Atenas do próprio Platão, mas foi essencial para a formação da tradição ocidental como a entendemos atualmente. Para além da exigência da alma do indivíduo, ainda há a pressuposição de um divino que age no encontro da vontade da alma de buscar a ordem. Isso é importante para a problemática discutida aqui, pois por meio disso, Voegelin claramente radicaliza a ideia de verdade como dependente da transcendência e, por sua vez, é bastante problemática e criticada no tocante a este aspecto.

É justamente a partir deste problema que surgem as interessantes considerações de Voegelin sobre Max Weber, o pensador que “viu a terra prometida, mas não lhe foi dado nela entrar” (NCP, p.29). Voegelin não conheceu pessoalmente Weber, mas mantém admiração pela sua obra desde cedo e junto de Leopold von Wiese, estabeleceu uma curta troca de correspondência com a recém viúva de Weber, Marianne, durante o início da década de trinta quando Voegelin frequentava o círculo de Stefan George em Viena<sup>107</sup>. Weber é citado na introdução de *A nova ciência da política* no início da década de cinquenta e a conferência de Voegelin em 23 de junho de 1964, na Universidade de Munique, atesta que o autor se ocupou com Weber nos anos seguintes. As discussões de Weber ocorridas durante o período do Stefan George *Kreis* foram especialmente relevantes porque foi neste momento que Voegelin passou a se importar com uma concepção de ciência. Este é o motivo pelo qual Weber exerce um papel importante no conjunto da obra de Voegelin. Ele mesmo reconhece que os resultados das pesquisas do jurista e sociólogo alemão foram ambíguos e que ele é a manifestação mais exacerbada do que foi o positivismo, mas Voegelin não inclui simplesmente Weber no “pacote positivista”. Em função do fato dos resultados das pesquisas weberianas terem sido ambíguos, significa que há algo de positivo em sua posição. A “grandiosidade de Weber” consiste no fato de ele ter percebido que não se pode entender o mundo no qual vivemos se não levarmos em consideração um critério objetivo para fazer ciência, ou seja, livre de idiosincrasias pessoais e, sobretudo, depurado de ideologias. O objetivo de Voegelin, entre outras coisas, é mostrar que apesar de igualmente conhecido no campo das

---

<sup>107</sup> O conteúdo das cartas trata da “tentativa de publicação de textos referentes a Max Weber após sua morte”. A troca de conferências encontra-se em VOEGELIN, Eric. *Die Grösse Max Webers*. München: Wilhelm Verlag, 1995, p. 48-60.

ciências sociais, Weber é absolutamente diferente de Marx, em primeiro lugar pela ideia de responsabilidade do cientista. Este jamais poderá fazer uso de sua pesquisa científica para propagação de ideologias. A teoria weberiana não poderia dizer que o marxismo ou o nacional-socialismo são bons ou ruins em si mesmos, mas pode apontar as consequências de ambos. Weber percebeu que em seu tempo a ciência estava tomada de uma variedade enorme de opiniões pessoais mascaradas como “verdadeira ciência” e isso não condizia com sua vontade de ter “clareza sobre o mundo do qual participava apaixonadamente” (NCP, p.24). A forma de fazer ciência estabelecida por Weber foi, no final das contas, uma forma de protesto e concomitantemente um apelo à responsabilidade do cientista. Além disso, Weber “percorreu novamente a estrada da essência” (NCP, p.24), na medida em que deu mais atenção à pertinência teórica do que ao método em si, evitando assim, o acúmulo de “quinhilhariás” e direcionando os esforços da busca de uma verdade.

Aqui se encontra ao mesmo tempo o avanço e a limitação da teoria weberiana que está situada “entre o fim de um estágio e um novo começo” (NCP, p.24), pois se Weber esforçou-se pela busca da verdade, ele o fez somente dentro dos limites da causalidade da ação e não se dedicou a uma antropologia aos moldes clássicos, embora pudesse ter feito isso exatamente porque seu objeto de estudo foi a religião. Na opinião de Voegelin, Weber percebeu que o racionalismo conduzia ao desencantamento e que isso não era exatamente positivo como pensava Comte quando interpretou esse fenômeno como uma forma de progresso na história. Mas infelizmente, Weber ainda estava preso ao modelo positivista de ciência e “reduziu *ad absurdum* o princípio da ciência isenta de valores” (NCP, p.28).

É com as críticas ao positivismo e com a ambiguidade com relação a Weber, que Voegelin introduz seu objetivo em a *Nova ciência da política*: a forma de pensar a política (e a condução da política em si) precisa se dar de maneira independente do método positivista e necessita ser pensada aos moldes platônicos aristotélicos, como afirma o próprio Voegelin. Neste momento a pergunta pelo método se mostra muito importante porque a ideia de Voegelin de uma nova forma de pensar a política está diretamente relacionada com o método que ele adota, diferente de Arendt para quem talvez não haja nenhum método pré-

fixado<sup>108</sup>. No caso de Voegelin é preciso atentar para duas etapas de seu pensamento: a primeira já foi rapidamente introduzida até aqui, pois se trata de *A nova ciência da política*, mas para a compreensão total de como figura a ciência da política é necessário tomar conhecimento de seus trabalhos tardios relacionados à filosofia da consciência.

A obra de Voegelin pode ser dividida em escritos “da juventude” e escritos tardios. Mas esta não é exatamente uma real separação ou um *break*, mas ao invés disso, é muito mais um sinal de um *work in progress*. Boa parte dos escritos tardios é apenas uma continuação das primeiras obras, sem grandes rupturas (com exceção do abandono da ideia de religiões políticas que evoluiu para o conceito de gnosticismo), mas fica muito evidente o grande acento que Voegelin dá para a filosofia da consciência. Em princípio, é possível ler apenas *A nova ciência da política* e permanecer com esta obra, mas a compreensão plena do legado de Voegelin somente se dará na medida em que se avança a leitura para suas obras tardias. O motivo disso é claro: teoria política e filosofia da consciência estão intrinsecamente relacionadas. A primeira é relativamente dependente da segunda porque se relaciona com as experiências subjetivas dos homens conforme é explícito em *Anamnese*<sup>109</sup>. O motivo dessa relação estreita com a filosofia da consciência é que Voegelin faz uso do padrão clássico de pensamento, ou seja, tem Platão, Aristóteles e parte do cristianismo como modelo e isso significa que a alma dos homens exerce um papel importante em sua participação política na sociedade<sup>110</sup>.

Quando Voegelin se apropria das palavras de Platão e afirma que cada sociedade é um pequeno mundo, ou seja, um *cosmion* (NCP,

---

<sup>108</sup> Embora não seja possível desconsiderar o lugar que o método fenomenológico toma no corpo do legado arendtiano.

<sup>109</sup> VOGELIN, Eric. *Anamnese, da teoria da história e da política*. São Paulo: É Realizações, 2010.

<sup>110</sup> Cabe aqui uma interessante observação como comparação entre Voegelin e Maquiavel. Este último dizia amar mais a Florença do que sua própria alma e achava “condenável” em termos “republicanos” que alguém praticasse o bem somente por estar preocupado com a salvação de sua alma. Assim, parece também pensar Arendt que afirma estar ocupada com o mundo no qual vive, não exatamente no sentido republicano, mas “político” – no sentido mais estreito do termo. Poderíamos pensar que Voegelin, neste sentido, faz uma leitura completamente inversa a de Maquiavel e de Hannah Arendt já que a alma e as experiências referentes a ela exercem um grande papel na política, mas este seria um equívoco. Voegelin assume que a alma do indivíduo exerce um papel fundamental também no âmbito da política, mas é importante notar que o autor não tem preocupações com a salvação da alma, pois no centro de sua preocupação está a política e não exatamente a escatologia.

p.35) e que a *polis* é, por fim, o homem escrito com letras maiúsculas, o autor assume sua posição platônica. Para além de Platão, porém, o próprio Voegelin e alguns de seus comentadores tendem a afirmar que Aristóteles também exerce grande influência no modelo de ciência política adotado por Voegelin e por isso se diz que seu modelo é “platônico-aristotélico”. Neste sentido, porém, é possível que problemas apareçam ao longo do caminho porque a pergunta é: em que medida tem Platão e Aristóteles a mesma concepção sobre política? É bastante claro que sob vários aspectos Aristóteles discordou de seu antigo mestre e propôs uma nova forma de pensar a política. Com base nisso, por que dizer que o método de Voegelin é platônico-aristotélico? Os estudiosos de Aristóteles se esforçam por diferenciar o Estagirita de seu mestre em vários aspectos e tentam de alguma forma legitimar “A Escola de Atenas”, de Rafael na qual mostra Platão apontando para cima, indicando talvez o aspecto suprassensível de sua obra, enquanto Aristóteles aponta para baixo simbolizando o *hic et nunc* e mostrando que suas atenções estão voltadas para o sensível e para as coisas que estão “no” mundo. Em sua *Política*, Aristóteles dedica alguns parágrafos para argumentar contra determinados aspectos de organização da *República*<sup>111</sup> de Platão<sup>112</sup>. Os aspectos são bastante práticos, mas é preciso atentar para um fator importante: da mesma forma que Platão, Aristóteles crê que haja uma forma de sumo bem, mas ele diferencia-se de seu mestre quando afirma que o bom pode ser cultivado dentro da sociedade, entre os homens na medida em que eles conseguem potencializar suas virtudes e tornam-se *spoudaios*<sup>113</sup>. É justamente neste ponto que Voegelin se refere a Aristóteles, pois o *spoudaios* é para Voegelin, “o homem maduro”, aquele que está mais apto para viver em

---

<sup>111</sup> PLATÃO. *A República*. Trad.: Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1996.

<sup>112</sup> A respeito de algumas formas de organização da polis, Aristóteles critica a total partilha dos bens sugerida por Platão e argumenta contra o fato da divisão das mulheres e crianças. Ainda aparece a crítica específica às trocas de governo, sobre as quais, segundo Aristóteles, Platão não deixa claro exatamente como elas acontecem e tampouco diz algo preciso sobre quando é modificada a constituição. Observar o apêndice em ARISTÓTELES. *A Política*. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes: 1998, p. 255-275.

<sup>113</sup> Este tipo de homem, o *spoudaios* aparece na *Política*, mas ganha mais destaque na *Ética a Nicômaco* e há algumas dificuldades na tradução do termo. Nas obras em português, o conceito é traduzido como homem bom, talvez por se acreditar que é o conceito mais abrangente. No entanto a “bondade”, o adjetivo que é diretamente relacionado ao homem bom não é suficiente para descrever todas as virtudes e potencialidades do *spoudaios* que é definido na *Ética a Nicômaco*, 1113a, 29-35.



sociedade e conduzi-la para o caminho da ordem. Aristóteles, assim como Platão também é politicamente normativo e crê que haja uma ordem correta para a qual a sociedade deve percorrer e o *spoudaios* é aquele que chega mais perto de atingir este objetivo, pois em função do seu alto grau de virtudes consegue viver o *bios theoretikos*. Como observa Gutschker (2002, p. 82)<sup>114</sup>, um dos critérios para a ordem correta da sociedade em Aristóteles é o seguimento de uma boa constituição e a melhor das constituições não cria abismos entre a vida do espírito, o *bios theoretikos* e a vida na *polis*, o *bios politikos*, mas ao contrário, as mantém unidas de forma que o *spoudaios anér* é também o *politén spoudaios*. O problema, conforme observa Voegelin, é que na realidade “em nenhuma das cidades helênicas de seu tempo podiam encontrar-se cem homens que fossem capazes de formar o núcleo dirigente de tal sociedade; qualquer tentativa nesse sentido seria totalmente inútil” (NCP, p.57). Ainda segundo as observações de Gutschker, Aristóteles parece ter uma solução que Voegelin não aceita completamente. No lugar do *spoudaios* que deveria ser um bom cidadão e ao mesmo tempo um bom homem – mas que infelizmente não existe na *polis*, Aristóteles afirma que o bom cidadão (*politén agathon*) é aquele que é apto para ser governado (*archestai*) e apto para governar (*archein*). O problema dessa definição para Voegelin é, segundo Gutschker, que a definição final de cidadão não exige nenhum tipo de dimensão espiritual.

Voegelin permanece então com a definição inicial de *spoudaios*, ou seja, do homem maduro dotado da *phronesis*. O interessante é notar em que medida o *spoudaios* corresponde ao filósofo de Platão, que também está apto para as atividades do espírito, mas que também é capaz de ser um governante de homens. Outra pergunta é importante: o *spoudaios* dotado da *phronesis* é capaz de filosofar ou é apenas dotado de uma sabedoria prática para o agir? Ele é dotado daquilo que talvez Voegelin chamaria de *common sense*?<sup>115</sup> Voegelin

---

<sup>114</sup> Conferir em GUTSCHKER, Thomas. *Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20 Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler, 2002.

<sup>115</sup> As observações voegelianas sobre o *common sense* ou o senso comum ganham espaço logo nas primeiras obras do autor, sobretudo em *Sobre a forma do espírito americano* (VOEGELIN, Eric. On the form of the American mind. In: *The Collected Works of Eric Voegelin*. V.1. Baton Rouge and London: Louisiana state University Press, 1995), na qual Voegelin louva o caráter da política americana. O mesmo acontece quando enaltece o sistema político anglo-saxão. As considerações voegelianas sobre o *common sense* se complementam mais tarde com a *Nova ciência da política* e por fim com a *Anamnese*. Tais considerações serão tratadas no próximo

não está preocupado em fazer essa distinção e parece ignorar as diferenças – ou seja, o fato de que o *spoudaios*, apesar de poder exercer suas capacidades intelectuais, permanece sempre entre os outros homens na *polis* e como todo bom cidadão está apto também para ser governado e não apenas governar. Voegelin não entra diretamente na discussão sobre as formas de governo teorizadas pelos clássicos que têm como critério como e quem governa, mas talvez seria apropriado deixar claro que a melhor forma de governo para Platão, a “república” do rei filósofo não é a *politeia* de Aristóteles. O que importa para Voegelin, no final das contas, é que Aristóteles também concebe uma ordem correta da sociedade e ela está diretamente relacionada com a vida do espírito, ou seja, com o *bios theoretikos* que ajuda a fornecer um modelo de sociedade. O problema encontrado por Voegelin é que há um espaço aberto entre o *bios theoretikos* e o bom agir e ele tenta de alguma forma transpor esse espaço. Uma das tentativas para fazê-lo está na ideia de *common sense* proveniente da escola escocesa de Thomas Reid. Segundo Braach (2003, p.208)<sup>116</sup>, é possível traçar uma ligeira comparação entre o conceito de *commom sense* e o *spoudaios* e isso é confirmado nas últimas páginas de *Anamnese* quando Voegelin afirma que

O senso comum, portanto, não conota um lastro de ideias vulgares, nem algum conjunto de *idées reçues*, nem uma ‘visão de mundo relativamente natural’. Ao contrário, é o hábito de julgamento e conduta de um homem formado pela *ratio*; poder-se-ia dizer que é hábito de um *spoudaios* aristotélico sem a luminosidade do conhecimento que diz respeito à *ratio* como a fonte desse julgamento racional. O senso comum é um hábito civilizacional que pressupõe experiência noética, sem o homem deste hábito possuir ele mesmo conhecimento diferenciado da noese. O *homo politicus* civilizado não precisa ser filósofo, mas tem de ter senso comum (ANM, p.511)

Talvez aqui resida a importância de Aristóteles na obra de Voegelin. Aqui está a ideia da *phronesis* aristotélica que, por sua vez,

---

capítulo.

<sup>116</sup> BRAACH, Regina. *Eric Voegelins Politische Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

relaciona-se com a ideia de homem maduro ou *spoudaios* que está também diretamente relacionada com a *epistêmê politiké*, na medida em que esta última lida com questões empíricas da política e com a tentativa de ordenamento da sociedade<sup>117</sup>. Se por um lado o senso comum tem vantagens, sobretudo por ser um resquício genuíno da *noese* e ser capaz de fazer a leitura correta de situações empíricas principalmente em tempos de crise como estes que vivemos, por outro lado, ele é um tipo limitado de conhecimento já que é tipo compactado e não diferenciado de conhecimento como é a *noese*. Por isso, apesar do *common sense* ajudar nos aspectos práticos na luta contra o dogmatismo, ele não pode fazer uso de argumentos sofisticados para tanto, e aí reside sua limitação.

Para aqueles que colocam em xeque a preferência de Voegelin por Platão e afirmam que talvez haja mais influência aristotélica do que possa parecer, podemos afirmar que de Aristóteles, Voegelin faz uso daquilo que ele tem em comum com seu mestre e aquilo que o complementa, ou seja, uma busca pela ordem da sociedade e um padrão de *epistêmê politiké*. Mas não há certamente uma substituição de Aristóteles por Platão e talvez não haja uma preferência por Platão ao invés de Aristóteles. A hipótese aqui é que Voegelin e sua gama de comentadores utilizam a expressão “platônico-aristotélica” para designar seu método como “clássico” e esforçam-se para acentuar sua diferença, sobretudo com o método positivista ou métodos modernos de interpretação.

É justamente baseado no modelo “platônico-aristotélico” que Voegelin desenvolve seu método para um nova ciência da política como *epistême politiké*. Esta que foi fundada na sociedade helênica tem como cerne a ideia de *noese* – herdada de Platão e Aristóteles. Já na *Nova ciência da política*, aparece claramente a importância da *noese* e isso é reforçado ao longo de *Ordem e história*<sup>118</sup> mas, sobretudo, em

---

<sup>117</sup> Em *Anamnese*, Voegelin afirma claramente usar o vocabulário aristotélico, sobretudo quando trata da filosofia da consciência em relação à participação dos homens na realidade política. Interessante é notar que ele aponta algumas limitações no vocabulário aristotélico, mas assinala, sobretudo os problemas relativos às posteriores traduções dos termos aristotélicos. Ele discorda por exemplo, da tradução de *ousia* para substância, assim como critica a tradução de Tomás de Aquino de *meta ta phisica* para *metafísica*. Ele crê que com esta tradução, as pessoas confundem a ideia de *noese* com *metafísica* e com isso todas as objeções feitas contra a *metafísica* pós Kant se dirigem falsamente para a *noese*, fazendo com que haja uma rejeição desta, exatamente como há com relação à *metafísica*.

<sup>118</sup> A coletânea de *Ordem e história* é formada por cinco volumes: o volume I trata de *Israel e a*

*Anamnese*. Sua importância reside no

fato histórico de que a *noese* platônica aristotélica desenvolveu os índices ‘ciência’ (*episteme*) e ‘teoria’ (*theoria*) a fim de expressar o caráter de seu modo de conhecimento e de distingui-lo dos modos não noéticos de conhecimento chamados *doxai*, crenças e opiniões (ANM, p.468)

Isso significa que a *noese* fornece a abertura necessária para a ciência contra as “hipóteses míticas” e “ideológicas”. A *noese* se encontra sempre em um espaço tensionado entre aquilo que é noético e aquilo que não é, ou seja, há interpretações noéticas da realidade e interpretações não noéticas, como é justamente o caso do gnosticismo e das ideologias. As interpretações não noéticas surgiram anteriormente às noéticas, como é o caso dos mitos<sup>119</sup>, por exemplo. As experiências da *noese* se constituíram, por isso, sempre baseadas em conflitos entre a filosofia e o mito, a filosofia e os *doxai*, a filosofia e a teologia e atualmente, segundo Voegelin, a filosofia e as ideologias. Os esforços de Voegelin estão em mostrar que a superação dessa tensão e a ascensão para a *noese*, ou seja, o caminho rumo à diferenciação, conduzem o homem a uma participação genuína na realidade política e somente com este tipo de experiência os homens podem contribuir diretamente e de forma positiva com a realidade em que vivem.

Neste sentido, Voegelin introduz três diferentes formas de representação política que, em princípio, é preciso dizer, soam bastante estranhas ao vocabulário da filosofia política atual. Para facilitar a compreensão é importante enumerar dois elementos essenciais em sua

---

*revelação*, o volume II ocupa-se com o *Mundo da pólis* e o volume III é específico sobre *Platão e Aristóteles*. A partir do quarto volume, *A era ecumênica*, Voegelin modifica seu plano de estudos e segue até o volume V chamado de *Em busca da ordem*.

<sup>119</sup> Não é simples tratar dos mitos na teoria de Eric Voegelin, pois ao mesmo tempo que ele os interpreta como uma forma de conhecimento compactado e não diferenciado, eles são importantes na medida em que constituem um conhecimento pré-noético que também ajuda os homens na interpretação da realidade. Ele permite, entre outras coisas, que os homens percebam que são homens e se diferenciem dos deuses. Embora ele não seja a melhor forma de conhecimento e nem a forma final, o mito também não é um “descarrilamento teórico” como são as ideologias. Esses dados aparecem em *Anamnese*, mas Voegelin também trata da importância do mito no volume IV de *Ordem e história (A era ecumênica)* quando anuncia como a percepção da experiência do mito foi importante para seus estudos sendo responsável pela mudança no plano teórico de seu *opus magnum*.

filosofia política: a) a sociedade deve ser entendida como um *cosmion*, à luz de Platão, ou seja, um pequeno mundo que nunca poderá ser interpretado apenas como um objeto de estudo como fazem as ciências naturais. Concomitantemente, ela é também o homem em escala ampliada (princípio antropológico de Platão); b) ela é representante de uma verdade transcendental e a pessoa que a representa, por sua vez, também deve ser representante de uma verdade. Com base nestas duas premissas é possível tentar compreender os tipos de representação política elencados por Voegelin. Apesar de esses dois pressupostos voegelianos aparentarem ser bastante abstratos, ele baseia sua pesquisa de representação em dados empíricos e cita exemplos concretos. Em termos de método, é importante notar que ele é descritivo na medida em que se volta para a realidade a fim de interpretá-la, mas é também normativo quando julga qual é o melhor e o pior tipo de representação política. São três os tipos de representação que constituem a tipologia de Voegelin: a) representação elementar; b) representação existencial e c) representação transcendental. A primeira, conforme é chamada, limita-se à representação do tipo comum em quase todos os países do Ocidente, ou seja, o governante é eleito por meio de uma eleição (como é o caso e repúblicas presidencialistas) ou então é escolhido pelas casas (parlamentarismo). O governo e as casas se ocupam em organizar aspectos práticos da sociedade, elaborar as leis e de alguma forma “representar” a sociedade. Voegelin, no entanto, coloca-se alguns questionamentos e um deles é: o que faz a ciência política com este tipo de representação? Como ela interpreta essa forma de representação? A resposta é que a ciência política aos moldes tradicionais apenas descreve e não se posiciona de forma crítica diante da representação elementar. Voegelin tenta ir além e percebe que esse tipo de representação da sociedade é apenas uma parte do que deve ser a verdadeira representação – e é uma parte importante, como afirma Federici (2011, p.86), mas não é tudo e nem é a mais essencial. Como exemplo concreto, ele cita a Rússia<sup>120</sup> e se questiona se, de fato, o governo russo representa sua população. Além disso, afirma que “o Estado monopartidário deve ser considerado de caráter duvidoso” (NCP, p.39). O questionamento de Voegelin não se coloca sob a luz da perspectiva moderna cuja principal alternativa oferecida à democracia representativa

---

<sup>120</sup> Muito importante é ter em mente que *A nova ciência da política* foi publicada em 1952, ou seja, no contexto da Guerra Fria.

é a democracia direta. O autor de forma alguma questiona esse aspecto, mas o vê sob outro ponto de vista, pois ele pensa que os homens devem realmente ter um representante.

No entanto, se ele não trata da democracia direta de forma explícita, também não a apoia e isso ficará mais evidente na medida em que ele descreve as duas demais formas de representação.

A representação elementar, que é insuficiente para resolver os problemas referentes à representação deve ser complementada com o que Voegelin chama de representação existencial. Esta vem acompanhada de um conceito importante: a articulação da sociedade. Aqui reside parte da explicação do motivo pelo qual Voegelin vê a importância de um representante. Para ele, “a sociedade política começa a existir quando se articula e produz um representante” (NCP, p.46). Quando se aceita essa premissa, somente a representação existencial poderá ser entendida como um tipo de representação verdadeira, de modo que a primeira, ou seja, a elementar se reserva apenas a um aspecto prático da representação, enquanto a segunda toca no problema existencial da sociedade. Em princípio, não se pode dizer que a representação existencial substitui a representação elementar, mas a complementa. Na medida em que uma sociedade se articula, surge um representante que é capaz de realmente se ocupar com seus anseios e ser apto, sobretudo para lidar com os assuntos referentes ao aspecto “espiritual” da sociedade – tarefa para qual a representação elementar se mostra ineficaz porque, baseado na teoria do inglês John Fortescue, do século XV, uma sociedade que não se articula é como um corpo sem cabeça, acéfalo. Uma sociedade que tem somente um rei como representante ou qualquer outro tipo de governo que tenha somente a função formal e prática de representá-la não é uma sociedade política. Ela passa a ter esse *status* na medida em que seu representante possa oferecer estabilidade “espiritual” para tal sociedade porque é somente isso que vai fazer com que ela não se desfaça em tempos de crise. Além disso, a falta de articulação da sociedade, segundo Federici “torna mais provável que indivíduos de mentes intemperantes se transformem nos representantes existenciais” (2011, p.85). Aqui há, naturalmente, dois problemas: a) o autor não esclarece exatamente o que ele entende por articulação e b) não está claro – ao menos em *A nova ciência da política* – o que Voegelin entende por “espiritual” e, portanto optamos por usar este termo sempre entre aspas, pois seu significado é bastante elástico.

Além disso, há questionamentos referentes ao aspecto prático:

de que forma surge o representante existencial, quais critérios são utilizados e como ele é escolhido? Sobre este último aspecto talvez tenhamos que ficar com a resposta (ainda que incompleta) que constitui também uma forma de crítica, que pode soar como crítica à democracia, embora não seja exatamente. A crítica reside no fato de que a ciência política ocidental elegeu a democracia como a melhor forma de governo em todos os casos. Para ele, a gama das formas de governo é ampla e nada impede que em determinados lugares do mundo haja outras formas de governar que sejam tão boas quanto à democracia. Mas considerações mais apuradas sobre como Voegelin enxerga a democracia serão tratadas posteriormente. Por enquanto importa saber a respeito da terceira forma de representação que é mais exaltada por Voegelin: a representação transcendental. Ela esclarece alguns aspectos que até aqui estão obscuros na obra de Voegelin, mas por outro lado também traz novas dificuldades, sobretudo porque está diretamente relacionada com a filosofia da consciência que por sua vez exige um esforço maior de compreensão.

A fim de compreender a representação transcendental é preciso retornar às duas premissas assumidas por Voegelin, a saber, a) a sociedade é um pequeno *cosmion* e b) há uma verdade transcendental. O último ponto é sem dúvida o mais polêmico e para esclarecê-lo é preciso conhecer um pouco das considerações sobre filosofia da história de Voegelin. Tanto em *A nova ciência da política*, quanto na introdução do quarto volume de *Ordem e história – A era ecumênica*, o autor crê que “todos os impérios antigos, tanto os do Oriente Próximo quanto os do Extremo Oriente, viam-se como representantes da uma ordem transcendente, a ordem do cosmos; e alguns deles chegaram a perceber essa ordem como ‘verdade’” (NCP, p.50). O governante destes impérios tinha a função de conciliar a ordem do cosmos com a ordem da sociedade. Baseado em considerações sobre a filosofia da história de Jaspers, Voegelin notou que por volta de 800 a 300 a.C. surgiu, em muitas civilizações a tentativa de superar a verdade imposta pelos antigos impérios. Tais civilizações, por vezes, não cultivavam nenhum tipo de relação entre si. Esse período corresponde à vida dos pré-socráticos na Grécia, de Confúcio na China, de Buda na Índia e é, portanto de significância epifânica para todos esses centros culturais. No Ocidente, foi o período em que a filosofia se instituiu e como já é conhecido, a nova forma de pensar conflitou-se com a visão de mundo já conhecida. O exemplo mais citado (também por Arendt), foi Platão,

aquele que se desapontou com a democracia ateniense porque entre outras coisas, viu seu mestre ser condenado. Seguindo o modelo antropológico de Platão – o de que a sociedade é um pequeno cosmos e é também o homem em escala ampliada – Voegelin afirma “que toda sociedade reflete em sua ordem o tipo humano de que se compõe” (NCP, p.55). Isso significa que a Atenas do século V a.C era formada por filósofos e sofistas cujas duas “verdades” se contrapunham e disputavam a representação da verdade na sociedade. Para Voegelin, a filosofia de Platão servia como instrumento de crítica social na medida em que combatia as falsas verdades dos sofistas e que contrastava o *filósofo* com o *filodoxo*. Somente a filosofia e o sistema de educação proposto por Platão poderiam fornecer a “abertura da alma” e a consequente ordenação política da sociedade. Isso é de importância crucial para a teoria de Voegelin porque na medida em que a sociedade é o homem em escala ampliada, é necessário que haja um cultivo da *psique*, uma experiência noética do homem a fim de que esse avanço atinja todos os graus da sociedade e encontre a verdade (que não é imanente). A importância do cultivo da *psique* e da experiência noética para sociedade reside no fato de que

a verdadeira ordem humana é, pois, a constituição da alma a ser definida em termos de certas experiências que se tornam predominantes a tal ponto que formam o caráter. A verdadeira ordem da alma (...) fornece o padrão para a medida e a classificação da variedade empírica dos tipos humanos, assim como da ordem social na qual elas encontram sua expressão (NCP, p. 56)

Embora os filósofos sejam os mais aptos para tal experiência, a abertura da alma está ao alcance de todos, mas enquanto somente os filósofos atingem esse grau de “diferenciação”<sup>121</sup> e vivenciam a experiência noética, a sociedade se encontra ameaçada pela falsidade dos *filodoxos*. Por este motivo, um representante capaz de equilibrar o cosmos e a sociedade é, em princípio, o filósofo, aquele capaz de representar o terceiro tipo de representação, a transcendental. Mas este,

---

<sup>121</sup> Verificar novamente nota 104 sobre os importantes conceitos de compactação e diferenciação para Voegelin. A diferenciação é elemento fundamental para a experiência noética.



como percebeu Platão, encontra grandes dificuldades na lida com a sociedade na medida em que sua experiência noética e sua verdade da alma não são reconhecidas como importantes para a sociedade. Voegelin tenta explicar a ascensão dos regimes totalitários baseado nestes pressupostos. A ascensão do líder totalitário – tanto no caso do nazismo quanto do estalinismo – se deve em parte à ausência de um representante transcendental e, quando este falta, a abertura para líderes desqualificados é favorecida.

Há vários problemas evidentes aqui. Um deles é que, de certa forma, Voegelin retoma a ideia platônica de que o filósofo é o mais apto para governar – embora sempre acentue o fato de que todos são aptos para a experiência noética<sup>122</sup>. Quando há uma abertura desta, todos são capazes de viver experiências noéticas e então a sociedade – que é o homem em escala ampliada – é capaz de viver sua completude e, da mesma forma que os seres humanos, desenvolvem-se em sua integridade. O problema é que para a formação de uma boa sociedade, há um grau de exigência relativamente alto por parte dos cidadãos. É preciso que cada um cultive sua *psiqué* e busque viver experiências noéticas para que a sociedade encontre sua ordem correta. Exigir uma espécie de experiência mística por parte dos componentes da sociedade talvez seja elevar em demasia o grau de exigência deles. Na medida em que nem todos o fazem, mas somente alguns, apenas estes são aptos para a representação da verdade e têm evidentemente poder maior do que os demais.

“Ordem correta”, “verdade da alma”, “verdade transcendente” são expressões completamente estranhas à filosofia política contemporânea. Embora este não seja em si um motivo para críticas à teoria de Voegelin, há claros problemas relacionados à ideia de verdade. A pergunta pela verdade – a natureza da verdade, a existência ou não da verdade, os critérios que a classificam como verdade – se dá em outras áreas como a epistemologia e teologia, por exemplo. Voegelin tenta estabelecer um diálogo entre a filosofia política e a teologia ao afirmar que o princípio antropológico proposto por Platão é correlato ao princípio teológico. Ele realmente crê que há uma verdade que pode ser

---

<sup>122</sup> Voegelin também cita Bergson fazendo uso de sua ideia de sociedade aberta e fechada. Uma sociedade aberta está “disponível” para experiências noéticas que não são meros acontecimentos individuais, mas que têm um importante papel no desenvolvimento da sociedade. Esta não é apenas constituída por questões de caráter prático, mas também busca espiritual, pois, do contrário, é uma sociedade acéfala como afirmou Fortescue.

uma ferramenta crítica no combate às falsas verdades profetizadas por aqueles que não têm iluminação noética. Novamente fazendo uso de Platão, Voegelin afirma que “a verdade do homem e a verdade de Deus são uma e só coisa, uma e inseparável. O homem viverá a verdade de sua existência quando abrir a psique à verdade de Deus” (NCP, p.59). Deus e não o homem, como afirmava Protágoras, é a medida de todas as coisas, inclusive da alma do homem. Com isso Voegelin pressupõe não somente que a sociedade é o reflexo do homem em grande escala (princípio antropológico de Platão), como também pressupõe uma metafísica e um fundamento divino. Eis aquilo que podemos chamar de teologia política em Eric Voegelin.

## 2.2 ARENDT E O VELHO CONFLITO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA

Da mesma forma que Voegelin, os escritos de Arendt também deixam claro que ela estava descontente com a forma como a política estava (ou está) sendo pensada. Apesar de ser criticada por alguns comentaristas pelo fato de recorrer sempre à Grécia e a Roma como modelo, Arendt não recorre a Platão a fim de recuperar qualquer padrão normativo que a filosofia política perdeu. Aliás, Arendt não tem a grande pretensão de Voegelin de recuperar ou mesmo fundar uma nova forma de pensar a política e, justamente por isso, ela não tem também um “programa” elaborado como de Voegelin, que apresenta um método (platônico-aristotélico) com o objetivo de atingir um fim (busca da ordem da sociedade) e prevê prognósticos negativos caso a civilização ocidental não encontre soluções para os problemas trazidos pelo gnosticismo. A motivação de Arendt para pensar a política deve-se apenas à sua indignação com os acontecimentos relacionados ao nacional-socialismo, sobretudo com as notícias dos campos de concentração que foram reforçadas anos mais tarde com o julgamento de Eichmann.

Em uma conferência realizada no início da década de cinquenta na American Association of Political Science<sup>123</sup>, Arendt lança um olhar

---

<sup>123</sup> Conferir o texto em: ARENDT, Hannah. O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A.R. Almeida, Cláudia P. Drucker

sobre a situação do pensamento político europeu neste período. Ela se mostra relativamente otimista com a situação da França e da Alemanha onde a filosofia política mostrava sinais de renascimento através da filosofia católica com Maritain e Gilson na França bem com Guardini e Pieper na Alemanha. O existencialismo francês de Sartre e a filosofia da existência na Alemanha, cujos principais nomes são Heidegger e Jaspers também são responsáveis pelo possível renascimento do interesse pela política. É relevante notar que esse interesse tenha surgido justamente de áreas que, em princípio, se ocupam com assuntos teológicos, como é caso da filosofia católica ou relacionados à ontologia como acontece com Sartre, Jaspers e Heidegger<sup>124</sup>.

Arendt crê que a fonte de explicação para tal acontecimento é que os filósofos deixaram sua habitual torre de marfim na medida em abdicaram do lugar do sábio e abandonaram a pretensão de tentar conhecer o Absoluto. Arendt cita Heidegger: “deixamos a arrogância de todo Absoluto para trás” (Heidegger *apud* Arendt, IPPFE p.77) e afirma que o interesse pelas coisas que estão além do mundo surgiu na medida em que a filosofia da história (leia-se Hegel), chamou a atenção dos filósofos para as coisas que estão *no* mundo e isso se deve em parte ao *Zeitgeist* moderno responsável pela ideia de que só é possível conhecer de fato aquilo que o próprio homem produz. Ou seja, contrariando as premissas da filosofia da história, surge o interesse por aquilo que está além. É claro que isso não resolve de uma vez por todas o problema que ronda as relações entre filosofia e política e que torna a viabilização de uma “filosofia política” quase impossível. A partir do momento em que Arendt passou a se interessar pela política, ela percebeu que havia uma incompatibilidade entre a filosofia e a política que tinha sua origem nas raízes na tradição do pensamento político ocidental com Platão. Neste sentido Arendt concorda com Pascal quando ele afirma que

---

In ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 73-90.

<sup>124</sup> Arendt afirma que nos ensaios tardios de Heidegger, ele passa fazer uso do termo grego “os mortais”, mas que para além do termo em si, é necessário atentar para a ideia de plural. Não é absolutamente seguro afirmar isso quando se trata de Heidegger e dizer que ele tratou *dos* homens em vez *do* homem talvez seja um auto-engano deliberado por parte de Arendt (embora haja importantes considerações de Heidegger sobre a relação do ser com os outros e com o mundo). Mas ela não tarda a realmente perceber que “entretanto, uma vez que Heidegger nunca articulou as implicações de sua posição sobre esse assunto, seria presunçoso atribuir excessivo significado ao uso deste plural” (IPPFE, p.86).

em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles vestindo grandes túnicas de acadêmicos. Eram pessoas honestas e, como as outras, riam com seus amigos; e quando se divertiam fazendo as suas Leis e a sua Política, faziam-no brincando. Era a parte menos filosófica e menos séria da vida. (Pascal apud Arendt, IPPFE, p. 74)

Arendt tende a ver problemas, sobretudo com Platão e com sua pretensão em afirmar que o filósofo é o mais apto para governar a *polis* porque é, em princípio, o único que saiu da caverna e deixou as sombras. Neste caso, é preciso considerar o fato que o projeto de Platão é justamente tornar a *aletheia* acessível a todos e não mantê-la como o privilégio do filósofo (embora, em princípio, ela seja somente privilégio do filósofo). Mas o problema encontrado por Arendt é o fato de que Platão acreditava na existência de uma verdade e combatia os sofistas segundo a acusação de que eles não tinham nenhum compromisso com tal verdade. Diferente de Platão, para Arendt, era seu mestre, Sócrates, que com sua maiêutica tentava fazer “nascer” a verdade através do diálogo com seus interlocutores ao invés de sustentar a ideia de que a *aletheia* estava relacionada a algum tipo de experiência “totalmente estranha” (IPPFE, p.74). Arendt presume (e não somente ela) que Platão decepcionou-se profundamente com a política quando o tribunal de Atenas condenou seu mestre – aquele que de alguma forma estava sempre *entre* os homens e procurava fazê-los pensar. A partir daí, Platão desacreditou que os cidadãos fossem capazes de realizar a política de maneira “correta”. A filosofia política foi fundada, portanto, em um contexto de “descrédito” com a política, o que resultou, na visão de Arendt, em uma filosofia política que sempre acentuou mais o caráter da filosofia do que da política. Para além disso, como a filosofia é sempre uma atividade solitária, a filosofia política fundada por Platão e encerrada com Marx sofre do vício de considerar “o” homem ao invés “dos” homens. Neste sentido, o objeto da filosofia política sempre foi tratado no singular o que “desconfigura” seu caráter essencial – a pluralidade dos homens. Dessa forma, Arendt não poupa críticas a Platão que se decepcionou tanto com a política a ponto de tentar

proteger a filosofia dela. A consequência é que a filosofia ocupa o topo da pirâmide hierárquica dos conhecimentos – como rainha mãe de todas as formas de ciência – ao ponto que a política é apenas sua filha bastarda ou, para parafrasear Arendt, a filosofia não é a “mãe” da filosofia política, mas a madrasta. Continuar pensando através de metáforas também pode ajudar a perceber a tendência arendtiana, pois Arendt utiliza justamente a metáfora de que a filosofia é a madrasta da filosofia política, mas não que a filosofia política é sua filha bastarda. Isso significa em princípio, que o problema está na posição tomada *pela filosofia* e não pela política. A política ou o *bios politikos* foi renegada em função do *bios theoretikos* que trouxe segurança para o filósofo por meio da *República* de Platão e do reinado da filosofia sobre a política.<sup>125</sup>

Arendt percebe um abismo aberto entre a filosofia e a política na Grécia de Platão, pois ambas eram atividades “essencialmente” diferentes, ou seja, diferenciam-se em sua natureza na medida em que a filosofia lidava com o Absoluto ao passo que a política tratava das coisas completamente contingentes relativas a *polis*. Por essa diferença imposta entre as duas, as pessoas habituadas a lidarem com os assuntos da política sempre lançaram olhares desconfiados sobre os filósofos que tratavam de assuntos relativamente estranhos às experiências cotidianas. O episódio do julgamento de Sócrates reforçou a incompatibilidade do filósofo com a *polis* e fez Platão perceber que não há nenhum tipo de reconhecimento da política com relação aos filósofos, mas pelo contrário, estes são ridicularizados pela *polis* como observa Arendt em suas reflexões sobre a autoridade. A famosa anedota conta que enquanto Tales caminhava e contemplava as estrelas, descuidou-se de olhar para o caminho onde andava e afundou os pés em uma poça d’água. Diante da sua falta de capacidade em lidar com as coisas que estão diante dos próprios pés, uma simples camponesa trácia zombou dele. Ora, como alguém que não é capaz de enxergar algo em sua frente poderia ser capaz de pensar a política? O riso, segundo Arendt, é a forma mais eficaz de combater a autoridade, pois alguém que é caçoado por outros

---

<sup>125</sup> As considerações de Arendt sobre Platão são bastante *sui generis* e certamente os defensores de Platão não concordariam. Há algumas ressalvas que devem ser feitas (Arendt poucas vezes cita as *Leis*, por exemplo, na qual Platão apresenta algumas posições diferentes da *República*). No entanto, como Arendt ocupa-se bastante de Platão ao longo de sua obra seriam necessárias muitas linhas para tratar dessas controvérsias, por isso recomenda-se o artigo de minha autoria que é parte da minha dissertação de mestrado e publicado em ECCEL, Daiane. Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão. *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, v. 8, p. 27-37, 2012.

não tem, em princípio, reconhecimento dos demais. Segundo Arendt, Platão temia justamente a ridicularização do filósofo pela *polis* e a instituição da República com o rei filósofo, seria a garantia de seu poder.

Não é completamente à toa que Arendt rejeita o título de filósofa preferindo ao invés disso, o de teórica da política ou politóloga. Ela tem relações ambíguas com a filosofia na medida em que sabe que a atividade solitária do pensar é importante, mas reconhece também que há um abismo entre pensar e agir ou entre o *bios theoretikos* e o *bios politikos*. Arendt reconhece que o

“verdadeiro filósofo”, o que passa a vida inteira imerso em pensamentos, tem dois desejos. O primeiro é que possa estar livre de todo tipo de ocupação, especialmente livre de seu corpo, que sempre exige cuidados e “se interpõe em nosso caminho a cada passo (...) e que provoca confusão, gera problemas e pânico”. O segundo é que ele possa vir a viver em um além onde todas essas coisas com que o pensamento está envolvido, tais como a verdade, a justiça e a beleza, não estarão menos reais do que tudo o que agora podemos perceber com os sentidos corporais. (AVE, p.101)

Certamente Arendt rejeita a figura clichê do filósofo que renuncia o mundo para lidar somente com as coisas do pensamento – embora ela não crie ilusões acerca de uma redenção da filosofia política sobre a filosofia. Se há para Arendt um tipo ideal de filósofo é em parte Sócrates e em parte Kant.

O primeiro viveu entre os homens tanto na *ágora* onde participava na política e dos tradicionais diálogos. Arendt percebe a importância de Sócrates no processo do nascimento da filosofia política ocidental porque ele conhecia a relevância do pensar, do estar só consigo mesmo – o que talvez tenha feito Heidegger atribuí-lo o título de filósofo mais “puro” do Ocidente. No processo do dois-em-um socrático, ou seja, no ato de pensar, quando não se é apenas um, mas dois, em função do diálogo interno, é importante que não haja desacordo do eu consigo mesmo e é por isso que ele afirma no diálogo com Górgias que “eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões

de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me” (Platão *apud* Arendt, AVE, p. 203). Arendt entende que a tentativa socrática de alinhar as cordas da sua lira pode ser lida como um esforço na intentada de viver junto com os demais, na pluralidade. Sócrates, para Arendt, não é Platão<sup>126</sup> e ele simboliza boa parte daquilo que ela considera o caminho certo para a filosofia política: a importância do pensar (e o alerta para o perigo de quem não o faz) aliada à preocupação do estar *entre* os homens e não resguardado em uma torre de marfim conforme o modelo platônico.<sup>127</sup> O mestre de Platão ganha um *locus* privilegiado de atenção na obra póstuma de Arendt, *A vida do espírito*. É verdade que pode soar estranho destacar uma obra póstuma ao invés de qualquer outra publicada em vida, mas no caso de *A vida do espírito*, as considerações a respeito de Sócrates não são completamente novas<sup>128</sup>. Bastante sintomático é notar que justamente nessa obra, aquela na qual Arendt parece buscar uma reconciliação com a filosofia, aparece a figura central de Sócrates, assim como a de Kant. É neste texto que Arendt se dá ao trabalho de explorar os tipos de metáforas utilizadas por Platão para se referir ao seu mestre. Como sua mãe, Sócrates recebe o privilegiado *status* de parteira, ou seja, aquela que é capaz de parir as ideias dos seus interlocutores. Mais do que a figura que exercita a dialética, Sócrates é retratado também como arraia-elétrica e moscardo, a saber: aquele que acorda quem dorme no sono dogmático e pica, impacta, paralisa, mas como afirma Arendt, não conduz ao um estado de inatividade, ao contrário, porém, faz a retirada do mundo para o contexto do pensamento. Sócrates é sempre aquele que vive na tensão entre o mundo e o pensamento, mas que é capaz de mitigar tal tensão. Sócrates é o tipo

---

<sup>126</sup> É certo que o fato de Sócrates não ter deixado nada escrito gera muitas controvérsias históricas sobre sua existência e sobre a influência platônica na transmissão de suas ideias. Arendt ignora o debate sobre a existência ou não de Sócrates, mas faz questão de diferenciá-lo de Platão (quase o interpretando como oposto a Platão) quando afirma que há “uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão” (AVE, p. 190).

<sup>127</sup> Essa observação é digna de nota porque é importante deixar claro que essa é a leitura arendtiana de Platão que nem sempre corresponde aos escritos do autor. Neste sentido, importa observar que em um determinado estágio da *República*, depois de certa idade e de contemplar as ideias, o filósofo se compromete a retornar à caverna, conforme observado no Livro VII, 517a.

<sup>128</sup> Em a *Promessa da política*, livro organizado por Kohn, há um capítulo intitulado *Sócrates*, que por sua vez é resultado de uma mescla do que está escrito em *Filosofia e política* e em *Algumas questões de filosofia moral*.

ideal que está entre a *bios polilikos* e a *bios theoretikos*<sup>129</sup>, e por isso parece valer para a própria Arendt a posição tomada por Hadot:

Sócrates está ao mesmo tempo, fora do mundo e no mundo, transcendendo os homens e as coisas por sua exigência moral e pelo empenho que ela implica, misturado aos homens e às coisas, porque somente no cotidiano dele pode compreender a verdadeira filosofia (1999, p. 68)<sup>130</sup>.

É por meio de Sócrates que Arendt faz seu apelo para o pensamento, sobretudo em tempos limítrofes. Se o pensamento é, como afirma Heidegger, citado na epígrafe da primeira parte de *A vida do espírito*<sup>131</sup>, nada pode ser pior do que não pensar. Isso implica dizer que, mesmo que haja uma espécie de denúncia da parte de Arendt para aqueles que se refugiam na torre de marfim do pensamento e, um alerta sobre como o pensamento é insuficiente para garantir a permanência do mundo político, ele não é, de forma alguma, dispensável. Em última instância, contra a pura banalidade do mal, o exercício do diálogo interior de mim comigo mesmo, o *eme emauto* proposto por Sócrates e anunciado pelos escritos de Platão, é fundamental, embora não seja suficiente já que é preciso também o uso do juízo, conforme se dá a leitura arendtiana de Kant.

O fato é que se a tradição ocidental é devedora de Sócrates em função do seu apelo ao pensamento e da sua preocupação com a *polis*, somos também herdeiros, segundo Arendt, do desastroso nascimento da filosofia política originário do julgamento e morte de Sócrates e o consequente desapontamento de Platão com política. A filosofia política ocidental tomou outros rumos e somente Kant, quase dois mil anos mais

---

<sup>129</sup> Sobre o Sócrates de Hannah Arendt há muito que se observar porque a autora de fato dedica muitas linhas em diversos ensaios e capítulos sobre Sócrates. Para tanto, porém, seria necessário um capítulo que tratasse somente das interpretações arendtianas de Sócrates mas como este não é o principal objeto de estudo desta tese, recomenda-se conferir o artigo que é parte da minha dissertação de mestrado (na qual tratei das interpretações socráticas de Hannah Arendt sobretudo com relação ao dois-em-um socrático) publicado em ECCEL, Daiane. O Sócrates de Hannah Arendt: as considerações arendtianas sobre Sócrates. *Inquietude*: revista dos estudantes de Filosofia da UFG, v. 2, p. 51-71, 2011. Neste capítulo, Sócrates é brevemente retomado quando tratarmos do problema da verdade.

<sup>130</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Rio de Janeiro: Loyola, 1999.

<sup>131</sup> “O pensamento não traz conhecimento como as ciências. O pensamento não produz sabedoria prática utilizável. O pensamento não resolve os enigmas do universo. O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir” (Heidegger *apud* Arendt, AVE, p. 3)



tarde, pensou a filosofia política considerando os homens no plural por meio do juízo do gosto, segundo a interpretação original de Arendt.

Arendt faz uma interpretação bastante heterodoxa da terceira crítica de Kant, a *Crítica do Juízo*. Bem diferente das tradicionais leituras, ela enxerga nas considerações sobre a faculdade de julgar a parte mais política do trabalho de Kant. Explica-se: é nesta obra que Kant trata de duas ideias que se mostram fundamentais para a filosofia política de Arendt: o espírito alargado e o *sensus communis*, fonte da comunicabilidade. Além disso, diferente das duas primeiras críticas, ao tratar do juízo, Kant se ocupa dos juízos estéticos reflexionantes relativos à crítica do gosto, que justamente por se referirem ao gosto, não são universais como os juízos determinantes das primeiras críticas, mas são particulares. Essas informações sobre a obra de Kant parecem ficar um tanto deslocadas neste contexto, mas terão grande importância quando tratarmos do problema relativo à verdade tanto para Voegelin quanto para Arendt.

O que se faz importante neste momento é notar que entre todos aqueles que tentaram pensar a política até o século XVIII somente Sócrates e Kant se atentaram para a ideia da pluralidade dos homens. Os demais deixaram-se levar pelo vício da filosofia que sempre se perguntou quem é “o” homem, o que faz “o” homem no mundo, mas nunca pensaram em termos de “os homens” no plural. Logo nas primeiras linhas de *A condição humana*, Arendt observa que no livro do Gênesis consta que “macho e fêmea” foram criados por Deus e que portanto Deus “os” criou.<sup>132</sup> Da mesma forma os romanos perceberam a importância do estar com os outros ao ponto de definirem a vida como “estar entre os homens” (*inter homines esse*) e a morte como “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*) (ACH, p.9). Assim, sem maiores rodeios, no início do primeiro capítulo de *A condição humana*, Arendt já afirma que a política é dependente da ação humana e a ação só se dá *entre* os homens e, portanto, na pluralidade. A consequência lógica dessas premissas é que “essa pluralidade é

---

<sup>132</sup> Em uma nota de rodapé sobre esta passagem há uma interessante observação de Arendt. Ela afirma que quando se lê qualquer pensador pós-clássico que faça alusão ao ato de criação na Bíblia, é importante saber exatamente quais das passagens bíblicas é citada por tal autor. Tal percepção se faz importante dado o fato de Jesus e Paulo terem visões diferentes sobre a fé: “Para Jesus, a fé era intimamente relacionada com a ação; para Paulo, a fé relacionava-se antes de tudo com a salvação” (ACH, p.9). Isso significa que nas passagens que remetem diretamente a Jesus, os homens são considerados no plural enquanto que para Paulo, a salvação – que é sempre individual – era o mais importante.

especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política” (ACH, p.9)

Que a ideia de pluralidade é importante para a obra de Arendt já é conhecido de todos os comentadores, mas neste contexto é importante lançar mão da argumentação de Arendt contra as críticas de Voegelin (que serão explicitadas no terceiro capítulo). Enquanto Voegelin insiste na ideia de uma forte antropologia baseada na concepção de uma natureza humana imutável, Arendt retoma a ideia de que mais importante do que qualquer natureza humana é a pluralidade, aquela que torna possível a ação. Por este motivo defende-se aqui que – apesar de ser uma tarefa difícil dado a extensa gama de conceitos arendtianos – a pluralidade, ao lado do conflito entre filosofia e política ocupa o cerne do pensamento político da autora. A ideia de pluralidade contraposta ao homem no singular é apenas o outro lado da moeda do abismo instalado entre a filosofia e política na origem da tradição do pensamento político ocidental. E neste sentido, colocamo-nos também ao lado de Ronald Beiner<sup>133</sup> quando este afirma que também o conflito entre verdade e opinião é apenas mais uma parte do conflito entre filosofia e política (1994, p.138). A pluralidade é o conceito chave do pensamento arendtiano porque os demais são explicados ou por ela ou pela falta dela – como é o caso dos regimes totalitários, por exemplo. Para além do papel da pluralidade na *vita activa*, que parece ser óbvio, ela também se faz importante nas atividades da vida do espírito, como é o caso do pensar (quando se pensa não se é apenas um, mas dois), do querer (considerando que esta faculdade lida diretamente com o mundo das aparências) e do julgar que, inspirado na terceira crítica de Kant, talvez seja a mais política de todas as atividades do espírito. Na tipologia realizada por Arendt já em *As Origens do totalitarismo* e retomada em *A condição humana*, o estar em *solitude* – recurso necessário para o pensar, não faz com o que aquele que pense isole-se completamente do mundo das aparências e da pluralidade dos homens, mas diferente disso, põe-se um estado de si consigo próprio. Por isso, ela afirma que “o ato de pensar, embora possa ser a mais solitária das atividades, nunca é realizado inteiramente sem um parceiro e sem companhia” (ACH, p.93).

Não é à toa que, contra as críticas de Voegelin que afirma que o

---

<sup>133</sup> BEINER, Ronald. “Warheit und Politik” – Eine Relektüre. In MEINTS, Waltraud; KLINGER, Katherine. *Politik und Verantwortung: zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover: Offizin, 1994, p. 133-150.

totalitarismo é resultado de uma enfermidade espiritual, Arendt utiliza o argumento da pluralidade e afirma que o estar-entre os homens é o que torna a ação viável, enquanto a falta de estar entre os homens torna o mundo supérfluo. O totalitarismo é a ascensão da superfluidade dos homens no mundo e, portanto é a ameaça à pluralidade humana. A pluralidade é assim, concomitantemente um fato (já que “os” homens existem e não “o” homem) e é ao mesmo tempo, uma condição indispensável. Conforme consta no *Arendt Handbuch*<sup>134</sup>, o conceito de pluralidade corresponde a três aspectos: pluralidade como fato (*Tatsache*), pluralidade como lei (*Gesetz*) e pluralidade como condição (*Bedingung*) (2011, p. 306).

Sobre a primeira não há que dizer, pois é apenas a constatação de um fato, uma condição ontológica sobre a qual não há conteúdo normativo, nada contra o que se possa protestar e nada que se possa ser a favor. Os homens vivem e habitam um mundo em comum e sobre essa contingência não há nenhum tipo de escolha. Por outro lado, quando Arendt afirma que “a pluralidade é a lei da Terra” (AVE, p.35), há um forte caráter de princípio na medida em que a Terra, sem os homens em que a habitam (em suas diferentes dimensões), não seria a Terra. É claro que Arendt não trata do caráter geográfico da Terra (embora ela afirme que o nosso planeta é o único lugar do universo onde o ser humano é capaz de viver sem recursos artificiais como máscaras de oxigênio ou aparatos relacionados à lei da gravidade), mas o que ela deseja enfatizar é que o princípio para que a Terra seja habitada e exista enquanto Terra é a pluralidade dos homens entendidos tanto em sua igualdade de espécie quanto em suas diferenças. Os homens, em seus diferentes aspectos são, portanto, *necessários* à Terra e na medida em que se tornam supérfluos – como no mundo totalitário – a “sobrevivência” desta enquanto planeta onde habitam seres humanos fica ameaçada.

Neste grupo de três aspectos da pluralidade, o terceiro é que talvez ocupe o lugar mais “nobre” e se diferencie dos outros. A pluralidade enquanto fato e enquanto lei se mostra necessária na medida em que não temos, em certo grau, total controle sobre ela: os homens estão aí (como fato), povoam a Terra enquanto humanos (lei da Terra). Em contraposição a esse caráter “necessário”, está a contingência da política. Em termos estritamente naturais, a política não é absolutamente

---

<sup>134</sup> HEUER, Wolfgang; HEITER, Bernd; ROSENMÜLLER, Stefanie (Org.). *Arendt Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B Metzler, 2011.

necessária e, não somente não é necessária como também é frágil. Não estamos aqui lidando com o reino das garantias, mas da fragilidade da contingência. Caso a teoria da evolução esteja correta, os animais vivem e sobrevivem às intempéries somente porque são capazes de se adaptar, ou seja, a vida ainda se faz possível sem política. Mas aqui serve o mesmo ponto de partida que Arendt utiliza quando trata do nascimento: os seres humanos nascem pela primeira vez quando chegam ao mundo, mas nascem pela segunda vez quando começam a *fazer parte* do mundo ou em outras palavras, *quando agem*. O primeiro nascimento, impulsionado por elementos biológicos, é necessário, mas o segundo é contingente. Alguém pode passar uma vida isolada, sem voltar seus olhos para o mundo, mas seu nome nunca será guardado pela história e sua existência corre o risco de tornar-se supérflua. O fato de estar entre os outros e *agir* é que faz com que o homem atinja sua mais alta capacidade como ser humano.

O importante aqui, porém, é lembrar: tudo isso só tem algum sentido quando se está *entre* os homens, porque a condição para a ação é a pluralidade e justamente por isso, neste terceiro aspecto, a pluralidade é entendida como condição (*Bedingung*). É como se houvesse uma escala gradual entre o primeiro (*Tatsache*) e o terceiro aspecto (*Bedingung*) da pluralidade: o primeiro é como é, embora pareça redundante, mas é apenas como aparece, ou seja, os homens existem e são mais do que um. Neste sentido, ela se resume a vários homens juntos, embora sobre isso Arendt não faça nenhum julgamento de valor.

O segundo aspecto (*Gesetz*) tem a existência dos homens enquanto seres humanos como base para a vida na Terra e carrega também uma grande dose de necessidade. Mas o fato dos seres humanos serem diferentes enquanto *individuais* já deixa o reino da necessidade e passa a adentrar a contingência. Tanto com relação ao primeiro quanto ao segundo aspecto, os homens podem ser sociais (como os animais), mas não políticos – para manter a distinção arendtiana entre social e político bem como sua crítica à tradução mal feita do termo *zôon politikôn* de Aristóteles para *animal sociale* ao invés de animal político. Social, como enfatiza Aristóteles, são também os animais, mas não são políticos porque nem animais e nem deuses agem. Ademais, é possível pensar que os animais também existem no plural – dado o fato que dentro de uma determinada espécie são sempre *os* animais e nunca *o* animal. Caso Arendt mantivesse o conceito de pluralidade apenas neste sentido, ela poderia facilmente ser acusada de reducionista. Mas ela se

furta de cometer este reducionismo na medida em que enfatiza o terceiro aspecto que é totalmente dominado pela contingência (enquanto algo não necessário) e pela imprevisibilidade da ação que

(...) seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. (ACH, p.9)

Pluralidade, diferente do que podem pensar os pós-modernos, não é pluralismo. Este último é só uma categoria moderna de pensamento que talvez seja indispensável para pensar a política em termos atuais. O pluralismo de valores, seja ele qual for, é uma contingência, resultado do sistema democrático atual, um sistema político que torna possível o debate sobre diversos interesses na esfera pública. A teoria de Arendt permite pensarmos o pluralismo como um fator político prático e aí está uma de suas vantagens, embora nunca o tenha feito de forma direta.

### 2.3 KARL JASPERS, AS DIVERSAS FACETAS DA VERDADE E O PRIVILÉGIO DA PLURALIDADE: INFLUÊNCIA SOBRE ERIC VOEGELIN E HANNAH ARENDT

A pluralidade humana, em todos os seus aspectos da vida ativa e também da vida do espírito, toca diretamente em um dos problemas que nos propomos a pensar: como se põe para Arendt a questão da verdade e que papel tem essa questão para sua teoria política? Arendt nunca se colocou essa pergunta sob a ótica da filosofia da ciência e talvez não por mera negligência, mas por uma escolha deliberada em função de seus interesses. Estas longas considerações acerca da pluralidade não estão colocadas neste capítulo de forma aleatória, pois o objetivo é apontar a estreita relação entre o problema da verdade e a pluralidade por um lado e por outro indicar como a questão é colocada sob outra perspectiva quando comparada com Voegelin. Em que medida pluralidade e verdade aparecem também na filosofia política de

Voegelin ou em que medida esse problema não toca as questões fundamentais propostas por ele? Neste sentido, tomamos a liberdade de traçar aqui um excuro para tratar brevemente de Karl Jaspers. Consideramos que seria um equívoco negligenciar esse autor, sobretudo quando tratamos de outros dois autores que recebem influência direta dele. Metodologicamente os excursos são ferramentas que permitem uma breve fuga do cerne do debate para dar lugar à introdução de um assunto secundário que pode contribuir para o tema. É neste sentido que introduzimos a problemática da verdade e da comunicação presente na obra de Jaspers. Esse recurso se justifica pelo fato de complementar a discussão acerca da pluralidade (Arendt), transcendência (Voegelin) e verdade (Arendt e Voegelin) iniciada neste capítulo com sequência no próximo.

Tratar a questão da verdade como “problema” da verdade pode não ser o ideal, dado o fato de Arendt nunca ter exatamente centralizado tal questão como um problema em sua obra. A questão da verdade só faz algum sentido para Arendt quando colocada lado a lado com temáticas relacionadas à política, como aparece em seu ensaio de 1967, *Verdade e política*<sup>135</sup>. Quando colocada tal questão ficam claras as influências de Arendt: Kant e Jaspers por um lado e Nietzsche e Heidegger por outro. Por detrás das quatro influências, um único fundamento que rege a modernidade: a suposta verdade metafísica cedeu lugar à busca pelo otimismo da emancipação, como percebeu Kant. Antônia Grunenberg<sup>136</sup> enumera quatro percepções que são comuns a Jaspers, Arendt e Heidegger com relação à modernidade (2007, p.101-102): a) o convencimento sobre a profunda crise na qual a modernidade se encontrava; b) a crítica ao subjetivismo inaugurado pelo problema do *cogito ergo sum* de Descartes e a conseqüente relação dicotômica entre os homens e o mundo; c) a crítica à moderna democracia e sociedade de massas e; d) a negação do neokantismo (dicotomia sujeito/objeto), bem como todo tipo de filosofia da transcendência (o que não procede de forma completa para Jaspers que considera ainda o transcendente).

Antes de Arendt, Heidegger e Jaspers, Kant e Nietzsche já

---

<sup>135</sup> Texto presente em ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.282-325.

<sup>136</sup> Conferir o artigo em GRUNENBERG, Antonia. Hannah Arendt, Martin Heidegger, Karl Jaspers: Denken im Schatten des Traditionsbruchs. In BÖL-STFTUNG, Heirinch (org.). *Hannah Arendt: verbogene Tradition – Unzeitgemässe Aktualität?* Berlin: Editora Akademie, 2007, p. 101-122.

havia percebido que o fim de qualquer parâmetro metafísico e a crença no nada conduziria rapidamente ao niilismo. Heidegger endossou a morte da metafísica teorizada por Kant e radicalizada por Nietzsche e junto com Jaspers, a transformou em um problema da filosofia da existência. Arendt toma conhecimento desse debate e isso influencia sua concepção de verdade. Em seu texto *O que é a filosofia da Existenz?*, escrito em 1946, ela se esforça para esclarecer a confusão feita entre a Filosofia da *Existenz*, que teve seus principais expoentes na Alemanha (com exceção de Kierkegaard), e o existencialismo francês, que ela define como uma “corrente literária”. Para quem conhece os escritos de Arendt e se põe a ler o texto no qual ela acentua, sobretudo as contribuições de Husserl, Kierkegaard, Heidegger e por último Jaspers, percebe o quanto de influência exercem esses autores sobre ela. Talvez Husserl e Kierkegaard cheguem até Arendt por meio de Heidegger, mas de qualquer forma, depois de Kant que, como afirma Arendt, destruiu a identidade entre pensamento e ser fazendo com que o homem se sentisse estranho no mundo, Husserl e a sua empreitada de fazer com que as coisas voltassem a elas mesmas representa objetivamente a tentativa de ruptura da compreensão do mundo pela via dicotômica da relação sujeito/objeto. Isso representa para Arendt, a tentativa de fazer com que o homem entendesse novamente o mundo como sua casa. Na medida em que Kant “destrói o ser” (OFE, p.22), influencia também Heidegger que se vê na busca incessante sobre o sentido do ser. Certamente isso já aparece nos escritos do início da década de vinte sobre Aristóteles e que posteriormente são sistematizados e publicados na forma de *Ser e Tempo*, mas ficam evidentes, sobretudo em sua *Carta sobre o Humanismo*, publicada em resposta a Jean Beaufret.

Kant exerce influência também sobre Jaspers que diante do vazio causado pela chamada autonomia, reforçou a importância da filosofia enquanto filosofia e não enquanto ciência. Ao comentar sobre o grau de importância da filosofia para Jaspers, Schüßler (1995, p.62)<sup>137</sup> percebe bem que a diferença da filosofia com a ciência está guardada no fato de que a primeira não tem um objeto específico. Além disso, Jaspers buscou outra forma de compreender a relação homem/mundo que fosse diferente da relação sujeito/objeto postulada pelos pós-kantianos. As categorias principais de pensamento de Jaspers são

---

<sup>137</sup> Schüßler, Werner. *Jaspers zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1995.

semelhantes às de Heidegger, como *Dasein*, *Existência*, *Espírito* e *Transcendência*, mas várias diferenças devem ser salvaguardadas. Não cabe aqui elucidar cada conceito relevante da filosofia de Jaspers, assim como também não o faremos com relação a Heidegger. No caso de Jaspers, porém, a ideia de transcendência deve ganhar um espaço privilegiado na medida em que é importante tanto para o desfecho da temática da verdade em Hannah Arendt quanto o é para Voegelin.

O acento que desejamos dar com relação à filosofia de Jaspers está resguardado no seu longo tratado sobre a verdade. O volumoso trabalho com mais de mil páginas publicado em 1947 trata da verdade segundo a perspectiva de sua filosofia da *Existenz*. No primeiro plano, Jaspers se preocupa em esclarecer seu conceito de *Umgreifenden* que talvez possa ser traduzido como “englobante” ou “abrangente”, no sentido que “tudo compreende”. Com um rápido olhar dirigido para o índice do livro é possível perceber como esse conceito aparece com frequência e sua importância reside no fato de revelar as várias dimensões que tem a verdade no pensamento de Jaspers. Cabe mencioná-los e expor como a questão da verdade se dá para cada um dos “englobantes” ou “abrangentes”:

a) *Dasein*: a ideia do *Dasein*, embora bastante conhecida via Heidegger, é também pensada por Jaspers de forma semelhante, ou seja, é algo que está aí e que ocupa a esfera da imanência. A chamada verdade do ser (*Wahrsein*) relacionada diretamente com o *Dasein* não é uma verdade universal, não é apenas uma e só tem sentido com *os outros*. Ela é particularizada porque não é uma verdade universal, válida para todos e em todos os tempos. Ela não é, porém, uma verdade relativizada, pois não se pode dizer que há uma verdade para cada *Dasein* e não é, portanto, uma verdade individual. Aliás, quando tratada na solidão, não pode ser considerada verdade dado o fato de que ela é dependente dos outros. É neste sentido que a ideia de comunicação ganhará força posteriormente.

b) *Consciência*: a consciência se ocupa e com a logicidade da verdade. É a consciência absoluta o lugar onde não pode haver contradição e onde a verdade é necessária e universal, mas nunca contingente e particular. É a dimensão na qual a verdade não se ocupa com os outros e por isso é uma dimensão menos profunda da verdade. A verdade da consciência passa a ser questionada justamente no momento em que é aberta e exposta aos demais.

c) *Espírito*: é no espírito que a verdade se dá em sua totalidade e



profundidade. O espírito ainda ocupa a esfera do imanente, mas mesmo assim não é possível conhecer a verdade em sua totalidade no espírito porque de certa forma ela se fecha dentro de si.

d) *Existência e Transcendência*: estas duas dimensões têm íntima relação entre si e, por isso, a verdade presente em cada uma delas também. Ambas ocupam não mais a esfera do imanente, mas do transcendente. A verdade da existência é talvez a mais completa das dimensões da verdade porque através dela é possível enxergar todas as demais dimensões. Como existência e transcendência estão diretamente relacionadas, a verdade da existência conduz para a verdade da transcendência e, ao final tudo se encaminha para a transcendência. Aqui fica evidente uma característica de Jaspers: ele toma como base a ideia de emancipação do homem, de Kant, e a coragem de pensar de forma autônoma e independente de toda e qualquer metafísica como fez Nietzsche. Por esse motivo, sua filosofia da *Existenz* investiga questões imanentes como é o caso do *Dasein* e de sua teoria da comunicação, mas ao mesmo tempo Jaspers é o único pensador da Filosofia da *Existenz* que depois de Kant e Nietzsche ainda conserva traços de metafísica, embora Arendt enfatize o aspecto contrário da obra dele. Apesar de o próprio Jaspers manter grande admiração por Sócrates e Arendt o identificar com o mesmo, Jaspers dedicou boa parte de sua obra a Platão e isso fica evidente por meio do seu conceito de transcendência. Ela, porém, admira Jaspers justamente pela atitude de ser diferente de Platão com relação à forma como a filosofia e política são tratadas em sua obra. Em sua *Laudatio* a Jaspers, Arendt reforça que para ele (e, claramente para si mesma), “tanto a filosofia como a política dizem respeito a todos” (HTS, p.70). Isso significa que Jaspers rompe com o modelo platônico no qual o filósofo é o detentor da verdade e o único apto para o governo da cidade – o que o aproxima bastante de Sócrates, por exemplo. Conforme explica o próprio Jaspers no texto *Über meine Philosophie*<sup>138</sup>, o caminho para encontrar a verdade tem como objetivo a busca pelos homens e pela transcendência (2013, p. 393). A obra de Jaspers tem, porém, dois lados, pois o autor se coloca dentro de uma perspectiva que se encontra entre a filosofia – entendida como uma atividade que envolve apenas o pensar e, portanto o estar só consigo mesmo, e o mundo, onde se encontram os outros homens e as coisas práticas que o constituem. A filosofia é para Jaspers uma forma nobre de

---

<sup>138</sup> JASPERS, Karl. *Was ist Philosophie?* Ein Lesebuch. Munique. Piper Verlag, 2013.

conhecimento, superior à ciência pelo fato de ela não ter somente um objeto de estudo, mas o todo. A filosofia transcende a ciência e todos os demais objetos (aí está um dos sentidos de transcendência para Jaspers: *das Transzendieren*). A filosofia é em si essa forma de transcendência e por isso ele entende transcendência como uma espécie de método filosófico que é também um ato de liberdade na medida em que não se depende mais totalmente dos objetos que estão ao nosso redor, mas que vai além deles. Transcender também é um ato de liberdade, já que podemos ou não fazê-lo. Jaspers esclarece que é possível passar uma vida inteira sem a percepção do transcender, mas essa não é uma vida inteiramente completa. A ideia de *Transzendieren* – diferente de *Transzendenz* – não tem suas bases, portanto, em nenhum parâmetro metafísico, mas no pensamento, ou no estar só comigo mesmo. É por meio do questionamento ontológico e pelo posterior exercício do pensamento que é possível transcender.

A ideia de transcendência como *Transzendenz* encontra-se, porém, em outro sentido. Conforme esclarece Schüßler (1995, p.85), é possível entender a transcendência como dois tipos: a) transcendência universal que se ocupa com o *Dasein*, com a consciência absoluta, com o espírito, com a existência e com o mundo e b) transcendência sobre todos os transcendentos que é, no final das contas, Deus. O primeiro tipo de transcendência – ainda diretamente interdependente da existência coloca-se no reino das coisas imanentes, mas a segunda lida com o metafísico na medida em que endossa uma forte crença em Deus e em algo que está além do que possa ser conhecido. Este sentido de transcendência permanece sempre oculto, nunca é totalmente revelado. Neste sentido, as chamadas cifras (*Chiffer*) são bastante importantes, porque embora elas não sejam a transcendência em si, elas são a manifestação dessa pela linguagem, ou seja, são uma espécie de símbolo da transcendência.

A diferenciação entre o transcender (*Das Transzendieren*) e o transcendente (*Transzendent*) em suas variadas dimensões são importantes para a compreensão do problema da verdade na comunicação e na pluralidade porque conforme esclarecido acima, para Jaspers há uma espécie de verdade para cada globalizante, mas ela tem também diferentes facetas relacionadas à transcendência. Há um tipo de verdade que permanece tão oculta quanto o último tipo de transcendência anunciado, pois ela está “oculta” na transcendência. Esta é que Schüßler (1995, p.116) chama de “a verdade” e ela é inacessível.

Porém mais do que “a” verdade, a qual Jaspers acredita existir, sua ênfase é toda direcionada para a ideia de que a verdade não é absoluta. Diferente disso, ele apenas enfatiza que a verdade está diretamente relacionada com a ideia de comunicação. Essa não é uma ideia exatamente nova na filosofia, pois se considerarmos o caminho socrático em busca da verdade e a ênfase dada na maiêutica há de se notar quão antiga é a ideia de que a verdade se encontra onde há mais do que um. Tão antiga quanto os sofistas é a ideia de que a verdade se liga com os homens e não com um padrão metafísico. Como aponta Arendt mais de uma vez em seus escritos, foi Protágoras, um dos sofistas que Platão combateu que disse que é o homem a medida de todas as coisas. A ênfase recai sobre uma ideia que Jaspers também faz questão de enfatizar, ou seja, de que a verdade não é perene (embora exista “a” verdade), é suscetível ao *Zeitgeist* e, sobretudo a-dogmática. Seu a-dogmatismo se dá na medida em que se apoia na ideia de comunicação como um dos conceitos centrais de sua filosofia. O acento nesta ideia não se dá apenas no nível da linguagem, mas relaciona-se diretamente com a *Existenz*, pois é a comunicação que de certa forma realiza a existência.

Da mesma maneira que há diferentes tipos de verdade, há também a “forma de comunicação” do *Dasein* que lida diretamente com o interesse do outro; a comunicação da consciência absoluta que, do mesmo jeito que a verdade da consciência absoluta, constitui-se apenas de um espaço lógico formal que se ocupa de evitar contradições lógicas; a comunicação do espírito se relaciona com a forma da consciência absoluta, mas diferente desta, aquela lida com a ideia em sua generalidade e não tem um caráter de necessidade como tem a consciência absoluta. Por fim, a comunicação da existência toma realmente um caráter de comunicação existencial, aquela que exige certo modo de comunicação de mim comigo mesmo, mas que alarga as possibilidades da verdade e passa por uma abertura para a comunicação com os demais. Sem os outros, no isolamento, a verdade não tem validade, ela é dissipada.

O problema da verdade para Jaspers se dá, porém, sob outra perspectiva: os homens estão constantemente ocupados com a busca da verdade, ou seja, estão no caminho pela procura dessa verdade, mas sempre se deparam com o fracasso da empreitada. O fracasso é uma das cifras mais importantes na teoria de Jaspers e faz com que os homens voltem suas atenções para a ideia de transcendência. O problema, porém,

segue adiante: como a transcendência (*Transzendent*) não é algo dado, algo sobre a qual se pode falar ou há prova de sua existência, o homem fracassa novamente em sua busca. A suposta solução para tanto, seria a volta para o uno na figura de Deus. Neste sentido, novamente Jaspers se situa entre aquilo que é imanente, como a comunicação e aquilo que é transcendente, como Deus. Isso pode causar a falsa impressão que ele sugere uma fuga do mundo e da existência, que é puro fracasso, para Deus. Mas assim como a angústia em Heidegger, o fracasso em Jaspers não é algo inteiramente negativo, mas a oportunidade de enxergar as coisas como realmente são e de manter-se sóbrio em situações limites. Há uma inclinação por parte de Jaspers para um possível “salto na fé” à *la* Kierkegaard mas há também um urgência para ação. Se o fracasso está aí e é inevitável, a ação por meio da ideia de comunicação seria a melhor forma de lidar com o nada, com o fracasso.

Jaspers é, portanto, da mesma maneira que Sócrates, o filósofo que se põe entre o meio daquilo que é transcendente e daquilo que é imanente e no contexto geral de sua filosofia não é fácil distinguir qual dos dois é mais importante. É bem possível que a pergunta sobre tal distinção seja totalmente falsa porque talvez nenhuma das duas seja superior ou inferior à outra. Mas é justamente por essa característica de Jaspers que ele pode ter influenciado pensadores que têm concepções tão distintas da verdade como Voegelin e Arendt. Há material biográfico e bibliográfico suficiente para sabermos que ambos receberam influência massiva de Jaspers. Nossa pressuposição, porém, é que Voegelin e Arendt deixaram-se influenciar por diferentes partes da obra de Jaspers e enquanto Voegelin baseou sua ideia de transcendência em Jaspers (apesar de nunca ter mencionado o fato), Arendt viu nele um filósofo e amigo que de alguma forma lhe ajudou a novamente se reconciliar com o mundo e, junto com Heidegger, ensinou-lhe o papel do pensar. Não somente com Jaspers, mas *também* por meio dele, Arendt pode ter desenvolvido seu conceito de pluralidade e, mais do que isso, ter dado a devida atenção para o conceito kantiano de comunicabilidade que aparece, sobretudo, nas considerações interminadas sobre a terceira crítica de Kant. Aliás, junto de Sócrates e Kant, Jaspers completa o triângulo de pensadores que souberam perceber a importância do outro, segundo Arendt. Nas considerações sobre Jaspers, em *Homens em Tempos Sombrios*, ela afirma o que posteriormente reaparecerá na primeira parte de *A vida do espírito*, ou seja, o fato de que seu professor foi o primeiro filósofo que teria

protestado contra a solidão dos homens que é típica da filosofia (HTS, p.79). Baseado em parte no projeto “cosmopolita” kantiano, Jaspers teria desenvolvido uma filosofia que extrapola os limites territoriais de uma cidade e faz isso por meio da comunicação. Segundo Arendt, Jaspers é o primeiro pensador para quem a comunicação não é apenas a comunicação de uma ideia, mas é mais do que isso na medida em que a verdade só existe na comunicação e que comunicação e verdade são uma e mesma coisa (HTS, p.78). É esse aspecto que Arendt enfatiza na homenagem que faz a Jaspers neste texto<sup>139</sup>. A comunicação se dá tanto entre os viventes, quanto entre os autores da tradição como um fio que perpassa a história. Para Arendt, a grande intentada de Jaspers se dá na medida em que ele almeja uma comunicação *entre* os homens, aquilo que ele chama de ‘comunicação ilimitada’ e que Arendt define como “fê na compreensibilidade de todas as verdades e a boa vontade em revelar e ouvir como condição primária de todo intercurso humano” (HTS, p.78). Neste sentido, insistimos na ideia de que se há em Arendt alguma concepção de verdade, ela é proveniente de Jaspers e de toda tradição de pensamento que ecoa por meio desse autor – incluindo Kant, Nietzsche e um claro diálogo com Heidegger. Arendt valoriza sem restrições a tentativa jasperiana de dialogar com a tradição sem que se mantenha uma posição de superioridade desta e valoriza, sobretudo a tentativa de Jaspers de não se manter atrelado ao dogmatismo difundido pela crença nas verdades metafísicas. É neste sentido que Jaspers combate a verdade filosófica, mas não nega a existência de uma verdade.

Se Arendt baseia-se na ideia jasperiana de verdade e dá ênfase para sua teoria da comunicação, ela “negligencia” outros aspectos da obra do autor como aqueles relacionados à ética, (a única questão ética herdada de Jaspers que Arendt discute é o problema da culpa coletiva), da existência de Deus e da ideia de transcendência. Arendt não o faz, mas Voegelin o faz e o interessante é notar que ele se apropria das teses de Jaspers sobre a transcendência – embora nunca tenha dito isso de forma clara – assim como explora a importância da ideia dos símbolos expressos pelo autor por meio das *Chiffren* (cifras). O que se defende aqui é que Arendt e Voegelin são altamente influenciados por Jaspers, mas dão ênfase a questões distintas e quase opostas. A primeira se dá tanto pela relação de professor/aluna entre Arendt e Jaspers durante os

---

<sup>139</sup> Conferir: Karl Jaspers: cidadão do mundo presente em ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.75-86.

anos em Heidelberg, quanto pela troca epistolar nos anos posteriores. Derivadas das ideias jasperianas, Arendt desenvolveu seu conceito de pluralidade e de verdade, bem como certas distinções como a diferença entre pensamento, razão, compreensão, que serão tratadas posteriormente. Voegelin, da mesma forma que Arendt, não deu importância para questões éticas (embora também tenha discutido querelas relacionadas à culpa coletiva e ter a mesma opinião de Arendt), mas diferente da autora, ele nunca enfatizou a relevância do “outro” na esfera da comunicação e ao invés disso dedicou seus estudos aos problemas relacionados à experiência da transcendência. Aí se baseia a crítica de Arendt: uma espécie de boa política que tem como parâmetros a metafísica. Não há relatos exatos sobre quais obras e de que forma Voegelin teria lido Jaspers. Há algumas menções claras ao autor como no início do quarto volume de *Ordem e história*, mas além de grande quantidade de obras de Jaspers que encontramos na biblioteca pessoal de Voegelin, não há mais dados claros. Não houve contato pessoal com Jaspers, mas provavelmente Voegelin deve ter acessado as obras do professor de Heidelberg por meio do interesse comum em Platão e foi Karl Löwith, em sua troca de cartas com Voegelin que teria sugerido que o conceito de transcendência voegeliano era bastante semelhante com o de Jaspers. Voegelin nunca respondeu tal carta<sup>140</sup>.

A discussão sobre transcendência nos remete novamente ao problema da verdade porque a transcendência é, em sua essência, o caminho na busca da verdade. Como Arendt adota uma perspectiva diferente de Voegelin, em seu texto que trata exatamente sobre a verdade, *Verdade e política*, ela se esforça por distinguir dois tipos de verdade: a verdade dos filósofos, que está distante da política justamente porque a filosofia e política estão separadas por um abismo, e a verdade de fato, aquela que está no reino da política. O oposto da verdade de fato não é o erro, mas a mentira. Voegelin identifica imediatamente a mentira com a *doxa*, mas Arendt não, e todas essas diferenças serão devidamente marcadas no terceiro capítulo.

---

<sup>140</sup> Briefwechsel zwischen Karl Löwith und Eric Voegelin. In *Sinn und Form*, caderno 6, 2007 p.764-795.



### 3. ENTRE A DOXA E A VERDADE, A FILOSOFIA E A POLÍTICA, A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA.

*Verdade (...) não designa necessariamente  
uma oposição ao erro, mas sim, nos casos  
mais fundamentais, somente uma posição de  
diferentes erros.*

Friedrich Nietzsche

*O que é a verdade? – Perguntou Pilatos.  
Evangelho segundo João*

O debate sobre o totalitarismo, embora seja importante para indicar os caminhos pelos quais Arendt e Voegelin enveredaram, não deve ser o ponto final da presente indicação acerca daquilo que ambos entendem por política ou mesmo sobre a relação entre filosofia e política ou ainda pela querela entre o reino da verdade e dos *doxai*. Mas, diferente disso, como visto no primeiro capítulo e no decorrer do segundo, significa somente uma espécie de ponto de partida. Isso porque ao longo dos dois capítulos anteriores algo parece já ter se evidenciado: Arendt e Voegelin têm concepções opostas de verdade, e qualquer tentativa de aproximação ou conciliação consistiria no ato intelectualmente desonesto de forçar a argumentação somente em nome da unidade temática do trabalho. As ideias a respeito do papel da filosofia e da política, ou mesmo da religião na política também são diferentes. Por outro lado, o fato de já termos concluído que Voegelin e Arendt entendem a verdade de forma distinta não encerra as nossas possibilidades de discussão, mas pelo contrário, partimos desse fato para investigar de forma mais apurada as influências em comum recebidas por ambos os autores, bem como esclarecermos outros conceitos na obra de Arendt e Voegelin que são importantes para o entendimento dessas questões. Para além disso, alguns pontos-chaves serão problematizados a fim de que as fragilidades de ambos possam ser expostas e o debate entre eles possa ser otimizado, sempre tendo em vista a questão da verdade, bem como o entendimento de ambos sobre filosofia, política e/ou filosofia política.

Para tanto, dois conceitos centrais que já foram citados, sobretudo no segundo capítulo, serão retomados aqui e eles : responsáveis por guiar os passos posteriores da argumentação. Referente



a Voegelin, o conceito retomado será o de transcendência, ao passo que no caso de Arendt será o de *sensus communis* kantiano que nos conduzirá à pluralidade e à comunicação. Da mesma forma que a ideia de verdade não é compatível na obra dos dois autores, os conceitos de transcendência e de pluralidade também não são. Aliás, em princípio, eles parecem conduzir para direções opostas, dado o fato de que a ideia de pluralidade cedo ou tarde nos levará para o conceito de comunicação que se dá na esfera material e que foi cunhado por Karl Jaspers, mas antecipado por Kant, enquanto que a transcendência se refere a uma experiência restrita somente ao âmbito individual e lida com o transcendente, embora seja sempre importante esclarecer que Voegelin tem preocupações genuínas com a política, no sentido prático do termo, e, por isso, também, no sentido “imane” dele.

Baseado em certa incompatibilidade entre ambos, o leitor ainda pode se perguntar se faz sentido insistir no dueto Arendt/Voegelin. A resposta continua sendo a mesma dada na introdução deste escrito, ou seja, interessante aqui é valorizar o debate sobre o totalitarismo estabelecido entre os dois, que é bastante desconhecido no Brasil e é de importância para o problema da verdade na política. Além disso, continuar abordando a questão da verdade sob a perspectiva da política abre uma série de questionamentos que nos permitem investigar a obra de ambos os autores sob uma nova perspectiva.

Aqui, importa novamente reforçar o argumento do qual nos valem desde as nossas linhas introdutórias, qual seja: de que o problema da verdade na política é sempre um recorte de um problema muito mais amplo, que é o conflito aberto entre a filosofia e política. Esse conflito, por sua vez, não aparece declaradamente nos tratados de Voegelin, pois o autor adere aos pressupostos platônicos de que a política depende, em parte, da filosofia. Por este motivo, somente para Arendt esse embate é declarado. Mas Voegelin concebe uma ideia de verdade que é bastante importante para a filosofia e que é oposto a de Arendt. Nos escritos voegelianos, essa tensão aparece de outra forma: a imanência *versus* transcendência. Todas essas facetas são partes do problema relativo à relação entre filosofia e política, mas escolhemos evidenciar o problema da verdade e aliá-lo às demais faces tomadas pelo conflito filosofia e política, pois a questão da verdade está presente tanto nos escritos de Voegelin (mesmo que ele não problematize a questão), quanto na obra de Arendt.

Ainda é possível novamente se perguntar sobre a relevância da

pergunta sobre a verdade na obra de ambos os autores. No caso de Voegelin, como há um apelo normativo no que tange à ideia da ordem correta da sociedade, a concepção de verdade parece exercer um papel bastante relevante. No entanto, importa também, notar que, apesar do fato de haver uma normatividade forte em termos de “ordem correta de sociedade”, seria um equívoco afirmar que o autor sugere um modelo paradigmático de sociedade. Não há exatamente um padrão pré-concebido e certamente há espaço para a contingência. Portanto, não há, para Voegelin, um mundo político que funcione como modelo. A prova disso é que, de saída, Voegelin não se mostra contrário a nenhum tipo de governo e, por outro lado, também, não sugere nenhum. Além disso, talvez, o que ateste mais firmemente esse caráter contingente na filosofia política (e filosofia da história) do autor são os chamados eventos teofânicos, sobre os quais trataremos em breve e que são responsáveis por engendrar um nível mais elaborado de consciência por parte daqueles que participam da história. Tais eventos são inesperados e podem significar tanto a salvação quanto o surgimento de eventuais problemas.

Com relação à Arendt que concebe uma ideia de política orientada para a contingência e para a imprevisibilidade da ação dispensando qualquer “ordem correta da sociedade”, a investigação sobre a questão da verdade parece ser desnecessária. É bem certo que podemos tratar da obra inteira de Arendt sem tocar diretamente neste ponto, mas o que não se pode fazer é tratar de sua obra sem dar importância para o problema do abismo aberto entre a verdade e a política, que é, somente, outra forma de enxergar o problema da verdade.

O fato é que Arendt não se abstém do tema da verdade quando o assunto é política e acaba elegendo um tipo de verdade que é compatível com sua concepção de política. Quando a concepção de verdade é entendida da forma mais tradicional, ou seja, de que apenas uma verdade é aceitável, o abismo aberto entre a filosofia e a política pode também ser entendido como o abismo entre a política e a verdade, por motivos já conhecidos: uma única concepção de verdade é incompatível com a pluralidade dos homens.

### 3.1 HANNAH ARENDT: FILOSOFIA POLÍTICA OU FILOSOFIA E POLÍTICA?

As atenções de Arendt para este problema já haviam surgido de maneira indireta sempre que esta expressava sua desconfiança com a pretensa sabedoria do filósofo marcada, sobretudo pela figura de Platão. Depois da polêmica envolvendo o caso Eichmann na década de 60, Arendt se ocupou com o problema da verdade no texto *Verdade e política*. Neste texto, ela assume de uma vez por todas a ideia de que verdade e política não têm muito em comum. A afirmação de Arendt provém de fatos concretos, porque “sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício, não só do político ou do demagogo, mas também do estadista” (EPF, p.283). A argumentação do texto gira boa parte em torno das considerações de Platão sobre a verdade – apesar de a própria Arendt alertar o leitor que suas observações serão restritas à verdade de fato, ao invés da verdade da razão e que, por isso, a argumentação será de teor mais político que filosófico<sup>141</sup>.

O fato é que o papel impotente da verdade filosófica vem sempre à tona. Apesar de iniciar a discussão com o adágio latino do século XVI, mais tarde tratado por Kant, “*Fiat justitia, et pereat mundus*”, Arendt abstém-se de conferir ao problema da verdade na política qualquer caráter moral ou, ao menos, limita-se a não criticar o uso da mentira na política como uma falha moral, pois não é a boa fé do mentiroso ou daquele que diz a verdade que está em jogo aqui. Novamente, é possível perceber as figuras de fundo no quebra-cabeça arendtiano: por um lado, há Sócrates, querido por Arendt, por não se ater à solidão do filósofo e ir para praça pública, mas criticado por considerar sua alma mais importante do que a *polis*, em contrapartida a Maquiavel para quem a república era mais importante do que sua própria alma. Por isso, ao invés de criticar o ato de mentir, Arendt questiona o papel da verdade que não é a verdade de fato.

Por outro lado, não é certo afirmar que ao abster-se de criticar a mentira enquanto mentira neste texto, Arendt se coloque como uma defensora dessa. Para tanto, basta lembrar as linhas sobre a análise do totalitarismo, quando a autora traça uma ferrenha crítica à mentira

---

<sup>141</sup> Nota-se que essa é uma distinção traçada por Leibniz, já no século XVII e Arendt a retoma em seu texto *Verdade e política*.

ideológica e à propaganda elaborada com a deliberada intenção de enganar. O que fica claro neste texto é que Arendt simplesmente não assume o papel de guardião da verdade e da moralidade e chega a considerar a mentira como uma forma de ação, na medida em que ela “é uma nítida tentativa de alterar o registro histórico” (EPF, p.309). Neste sentido, vale lembrar o caráter contingente da ação nos escritos de Arendt: sua marca reside na possibilidade do novo e, portanto, também, na imprevisibilidade dele; logo, a inclusão da mentira na esfera da ação parece uma simples consequência deste aspecto contingente.

Ainda neste contexto é interessante relembrar as observações de Arendt sobre os sofistas: entre a verdade eterna sugerida por Platão do alto de sua torre de marfim – que em princípio nada tem a fazer com a esfera da política – Arendt enaltece a capacidade oratória dos sofistas e o acento que estes dão à opinião (*doxa*), ao invés da verdade (*aletheia*). Novamente, isso não significa falta de compromisso com a verdade ou algo do tipo, mas simplesmente o entendimento da verdade de outra forma, como *doxa*. Quando comparados à passividade do filósofo diante da *polis*, o apelo dos sofistas ao discurso e a ideia do homem como medida de todas as coisas aparece, aos olhos de Arendt, também uma tentativa de ação, porque lida diretamente com o fenômeno da *peithó*, da persuasão, e esta “não vem da verdade, mas das opiniões” (FP, p.96); ela, porém, “não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso” (FP, p. 96). Em outras palavras, a persuasão lida diretamente com o fenômeno do convencimento – a maneira como tenta convencer, ou seja, por meio da palavra, parece ser apenas uma casualidade; o que importa é a tentativa de convencimento; o ato de convencer subscreve, pois, a esfera da ação.

Neste sentido importa lembrar que a política surge, para Arendt, sempre no contexto das “aparências”, que pode ser encenada por meio de máscaras, lembrando o teatro grego. Exemplo disso são os sofistas que salvaram as aparências em meio às correntes filosóficas que duvidaram delas. Com a sentença de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas, surge a tentativa de retirar das próprias coisas o significado que a elas havia se atribuído e se fixado, baseado em parâmetros metafísicos. Foram os sofistas os primeiros a levar em consideração que talvez os não gregos, os bárbaros, também tivessem opiniões, *doxai*, que poderiam estar tão corretas quanto aquilo que os próprios gregos chamavam de verdade. Diferente de atribuir isso a um mero relativismo como de hábito, é importante chamar atenção para

outro aspecto: essa pode ter sido a mais antiga prática de retirar das coisas um valor intrínseco e imutável, que ajudara a evitar armadilhas metafísicas, mesmo antes de a própria metafísica ter formalmente nascido. Há, certamente, um caráter político nesta façanha, pois, por meio dessa estratégia, há uma proteção contra os políticos que, em nome do bem, poderiam tornar-se tiranos (2008, p.86)<sup>142</sup>. Daí se segue que Platão, para combater tais teses, teria não somente instituído novamente o valor nas coisas mesmas, como também, hiperbolizado-as no mundo das ideias. Neste sentido, não é exagero afirmar que, parte de como Arendt concebe a verdade, é herança direta dos sofistas e daqueles que na tradição criticaram os postulados platônicos (e parte dos aristotélicos), em função da atitude antissofística.

Daí vem a comparação de Sócrates com os sofistas e a tese de que seria ele mesmo um sofista, já que este nunca aparecia na esfera pública com uma verdade pré-concebida, mas, ao invés disso, fazia o trabalho de parteira. Por outro lado, Arendt aponta que o possível erro socrático no tribunal de seu julgamento foi ter feito uso da dialética (*dialegethai*), ao invés da persuasão. O ato de persuadir não é necessariamente o ato de quem se compromete com a verdade, pois o ato de convencer pode se dar independente da verdade, exatamente como faziam os sofistas, por exemplo<sup>143</sup>. Nesse sentido, vale lembrar o conhecido *Elogio de Helena* de Górgias, no qual o sofista, que um dia apareceu na *ágora* em Atenas acusando Helena de Tróia de adúltera (lugar comum na época), mas no outro dia propôs-se inocentá-la diante daqueles que estavam presentes no dia anterior (2008, p.86). Sócrates, por sua vez, era dotado deste comprometimento com a verdade, mas a forma como fazia com que seus interlocutores chegassem até ela era diferente dos sofistas, assim como era diferente da estratégia usada pelo próprio Platão. Os primeiros dirigiam-se às multidões e, fazendo uso de argumentos que não eram verdadeiros, manipulavam-os na tentativa de convencer a multidão. Platão, que tanto os condenava em função do uso de argumentos equivocados, usava também a persuasão, na medida em que incitava os medos de seus interlocutores por meio das alegorias.

Neste sentido, Sócrates aparece novamente como uma espécie

---

<sup>142</sup> RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. *História da Filosofia I*. Filosofia/Ead/UFSC, 2008.

<sup>143</sup> É importante notar que apesar do ato de convencimento poder se dar separado da verdade, ele pode também vir acompanhado pela posse ou então pela convicção da posse dela, como argumenta Platão no início do *Górgias*, bem como Aristóteles no início da *Retórica*.

de tipo ideal para Arendt, pois como ela afirma em *Filosofia e política*, Sócrates não considerava a *dialegethai*, ou seja, a forma filosófica de argumentar, como oposta à arte da *peithó* “e, certamente, não opôs os resultados de sua dialética à *doxa*, à opinião” (FP, p.96).

Não obstante, todas essas observações servem somente para reforçar as demarcações estabelecidas por Arendt no texto posterior, na década de sessenta. Arendt parece desenvolver os conceitos anteriormente expostos em *Filosofia e política* de 1954 e aprimora-os na medida em que faz a distinção entre verdades da razão e verdades de fato. Essa distinção é importante porque todas as referências supracitadas são relacionadas apenas às verdades da razão e, mais especificamente, à verdade filosófica. O oposto da verdade filosófica é a *doxa*, ao passo que o contrário das verdades de fato é a “falsidade deliberada, a mentira cabal” (EPF, p.288); mas essa ainda é, apesar de tudo, uma forma de atuar no mundo. É claro que essa distinção traçada por Arendt é importante em termos de análise, porque reforça mais uma vez a distância imposta entre o mundo das ideias e a esfera da ação. Por outro lado, Arendt mitiga a diferença quando afirma a) que toda verdade tem um caráter tirânico – seja ela racional ou de fato, isso porque ambas passam pela asserção da validade (no caso da verdade de fato isso parece mais fácil porque as verdades tornam-se visíveis a olho nu e isso já é em si sua assertiva validatória) e, b) embora seja a mentira e não a *doxa* o contrário da verdade de fato, exatamente como a verdade racional, a verdade de fato também pode ser reduzida à mera esfera da opinião – mesmo que ela lide diretamente com o mundo das aparências e as verdades estão evidentes para os olhos de quem queira vê-las.

É justamente neste sentido que verdade e política parecem não pertencer ao mesmo círculo, embora estejam as duas no âmbito das aparências. Como Arendt afirmou, parece próprio da esfera pública que os fatos, por mais evidentes que sejam, demonstrem sua fragilidade, na medida em que sucumbem aos apelos dos *doxai*. Dessa forma, diminui não somente a distância entre os dois tipos de verdade, mas também entre os dois opostos da verdade, ou seja, a *doxa* e a mentira e, talvez, esteja aí a explicação para o fato de Arendt colocar tanto a *doxa* quanto a mentira na esfera da ação, pois é “a capacidade de mentirmos – mas não necessariamente a de dizermos a verdade – [que] é dos poucos dados simples e demonstráveis que confirmam a liberdade humana” (EPF, p.310). Isso confere certamente um caráter bastante ambíguo para a obra de Arendt, mas não é sustentável que ela defenda a mentira, e de

fato não o faz, na medida em que afirma que a liberdade é “subutilizada e desnaturada” pela mentira e, mesmo que este tipo de mentira faça parte da esfera da ação, é também igualmente ameaçadora para a política. Exemplo disso é a mentira como manipulação dos fatos nos regimes totalitários, “a manipulação em massa de fatos e opiniões” (EPF, p.311). Seria, portanto, um grande equívoco considerar que a mentira está para Arendt em uma posição superior à verdade, somente porque ela assume o caráter da ação.

A verdade, por sua vez, pode também adentrar na esfera da ação política, sobretudo em situações limites (como nos regimes totalitários, por exemplo), justamente porque ela assume um caráter de resistência contra o sistema ou qualquer tentativa redentora. Segundo Arendt, quando a mentira generalizada toma conta de um sistema e surge um “dizedor da verdade”, este passa a agir, embora continue ainda tendo poucas chances de ser reconhecido na sua intentada. Arendt lê a questão da verdade sempre tendo em conta sua teoria da ação como base. Isso fica claro quando ela coloca inicialmente a *doxa* e a mentira no plano da ação, enquanto que a verdade integra essa categoria somente na medida em que atua como redentora. O critério arendtiano para a classificação da verdade (e também da mentira e da *doxa*) não é a moral, ou seja, Arendt talvez não adotaria a máxima kantiana contra a mentira, somente em função de um suposto moralismo, mas diferente disso, seu critério continua sendo puramente político: ela condena a mentira na medida em que essa extrapola os limites da conservação da política. Da mesma forma, a verdade também não parece boa em si, somente por se tratar da verdade, mas porque se dá como uma tentativa de salvaguardar o sistema quando tudo parece perdido.

Ainda sob a ótica da teoria da ação, Arendt revela sua crença e certa esperança nas verdades de fato, e faz isso apelando para a esfera das aparências, ou seja, os fatos estão no mundo, acontecem no mundo e se revelam no mundo de modo que nenhuma tentativa de mentira ou de manipulação dos fatos deveria ter força maior do que a verdade de fato em si, e isso deveria acontecer em função de mais uma característica da ação: a irreversibilidade dos fatos. Isso nos leva a concluir que Arendt mantém firme sua crença somente em um tipo de verdade, ou seja, aquela cuja validade está escancarada para o mundo das aparências e que, neste sentido, é tida quase como oposta à verdade filosófica. É aquela “que não podemos modificar, metaforicamente ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós” (EPF,

p.325).

As considerações presentes no texto *Verdade e política* seguem bastante semelhantes na primeira parte relativa ao pensar presente em *A vida do espírito*. Isso se dá em parte porque, como afirma Arendt na introdução dos escritos sobre o pensar, ela foi motivada pelas controvérsias despertadas pelo caso Eichmann e pela urgência do pensamento. O texto de 1964 teve a mesmíssima motivação e é possível perceber claramente a relação entre os dois textos simplesmente como se a primeira parte de *A vida do espírito* fosse uma continuação do texto da década de 60. A diferença é que Arendt se dá ao trabalho de melhorá-lo e, por isso, desenvolve alguns conceitos relacionados a Kant que são bastante relevantes para nossa temática, como a distinção entre ciência e senso comum, razão e intelecto (*Vernunft e Verstehen*) e verdade e sentidos (*Wahrheit und Sinn*), e é por meio destas distinções que será possível nos remetermos posteriormente a Voegelin a fim de qualificarmos nosso debate.

### 3.1.1 *Sensus communis*

Antes de qualquer tentativa de seguir adiante com as observações é preciso tomar parte do entendimento inicial de Arendt sobre a verdade: “(...) não há verdades além e acima das verdades factuais” (AVE, p.79). A afirmação arendtiana de que o tipo de verdade aceita por ela, deixa evidente a relação entre a verdade de fato e o mundo das aparências – aquilo que aparece evidente aos olhos humanos e que pode ser modificado somente por meio da narrativa histórica. Na medida em que a verdade é o resultado de uma experiência sensorial, ou seja, aquilo que se vê e que aquilo se ouve, daquilo de que nós nos tornamos testemunhas, ela é também uma espécie do prolongamento da ciência ou mesmo o resultado dessa. A ciência moderna tem seu método baseado na experimentação de fatos, no seu caráter empírico. É neste sentido que Arendt considera a ciência somente uma espécie de elaboração do senso comum ou um tipo de senso comum mais apurado, pois ela se vale exatamente daquilo que se vale o senso comum, ou seja, da observação cotidiana dos fatos. O senso comum aqui é entendido em sua forma elementar, como *sensus communis*, a saber, trata-se de um conhecimento elementar e sensorial das coisas que nos cercam, mas nem por isso trata-se de um tipo de conhecimento desqualificado, pois sem



ele a vivência no mundo das aparências (sempre fortemente contrastada com um mundo metafísico) não seria possível. Apesar de nunca ter dito isso de forma tão explícita, Arendt certamente concordaria com a afirmação de que, caso o mundo dependesse daqueles que pensam (sobretudo daqueles que gostariam somente de pensar), sua existência não seria possível. Sabe-se que ela valoriza o senso comum na medida em que ele se mostra apto para lidar com as coisas pertencentes ao mundo das aparências e aquilo que se constrói entre os homens. O senso comum é, antes de qualquer coisa, aquilo que chega até nós por meio dos sentidos e, nas palavras de Arendt, “é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço” (AVE, p.67), o que parece nos remeter diretamente ao conceito aristotélico de senso comum (*koiné*), presente no *De Anima*.

O problema presente aqui é que a ideia do senso comum (que é a tradução do termo inglês *common sense*) ganha muitas tonalidades no pensamento de Arendt e nem sempre é fácil identificá-las ou fazer as distinções necessárias. Por isso é preciso certo cuidado no uso dos termos para não degenerarmos em um caótico aglomerado de palavras. Considerando a importância deste tema para a questão da verdade, nos esforçaremos no sentido de chegarmos o mais próximo possível do esclarecimento de tal conceito. Embora Arendt trate diretamente do tema tanto na primeira parte da *Vida do espírito* referente ao pensar quanto na última referente ao julgar, o senso comum já aparece em *Da revolução* e em pequenos textos anteriores, como em *Crise da cultura e Verdade e política*, e, de forma geral, Arendt se refere ao conceito sempre que tenta contrapor a forma de vida do filósofo com a forma de vida do mundo das aparências e das pessoas que agem. O senso comum está, portanto, sempre relacionado a esta última. Em *A vida do espírito*, o termo aparece duas vezes e elas não indicam exatamente a mesma coisa, sobretudo pela distinção kantiana do *sensus communis* em contraposição ao *sensus privatus*. Este senso comum do qual trata Arendt neste primeiro momento é aquele que nos permite apreender as sensações oferecidas pelo mundo, mas isso se dá de forma completamente subjetiva e individual, já que, apesar de todos os homens serem igualmente dotados das capacidades dos sentidos, tal apreensão não se dá exatamente igual para todos. Ele “é uma espécie de sexto sentido necessário (...)” (AVE, p.67), mas ele é em todo caso, bastante subjetivo. O que interessa por ora é que essa característica subjetiva,

presente no primeiro sentido de *sensus communis*, só é mitigada na medida em que percebemos que as sensações das outras pessoas, que ocupam o mesmo mundo que nós, são iguais às nossas próprias sensações, apesar da gritante individualidade dos nossos sentidos. É esse aspecto, ou seja, o fato de sabermos que vemos o mundo exatamente como os outros o veem e de termos uma espécie de confirmação do mundo não somente pelos nossos sentidos, mas também pelos sentidos alheios, é que sabemos que vivemos em um mundo real e não ousamos questioná-lo. Mais do que isso, é por meio do *sensus communis* (em oposição ao *sensus privatus*) que desenvolvemos nossa capacidade de nos colocarmos no lugar dos outros e passar a enxergar o mesmo mundo de um ponto de vista que pode ser diferente do nosso. Esta é uma característica valorizada desde quando Protágoras teria afirmado que o homem é a medida de todas as coisas e que, portanto, os *doxai* tinham para a política o mesmo valor que a verdade tinha para filosofia. Arendt associa esse *common sense* à *phronesis* aristotélica na medida em que esta consiste na capacidade dos homens lidarem uns com os outros na esfera das aparências. Embora não fique explícito, é neste momento que Arendt parece fazer uma “evolução” do conceito de *common sense* para o *sensus communis* kantiano – aquele que passa a usar a tradução latina justamente para indicar um sentido que não é o individual e que começa a fazer o apelo para a comunicação, como ficará explícito na última parte de *A vida do espírito*. O fato é que Kant percebeu que “havia algo de não subjetivo no que parece ser o sentido mais privado e subjetivo” (AVE, p.522) e que pode ser entendido grosso modo por comunicação, mas isso será retomado posteriormente. Sobre a interpretação do *sensus communis* por parte de Arendt, ainda paira uma dúvida: na primeira parte de *A vida do espírito*, embora ela já cite Kant e o *sensus communis*, não enfatiza a questão da comunicação, como acontece nas considerações sobre o julgar. É isso que nos leva a crer que, embora não esteja claro, acontece uma forma de evolução na ideia de *sensus communis* presente na primeira parte do livro com relação à última, aquela referente ao julgar.

Muitos dos comentadores parecem não concordar com esta interpretação e fazem associações diretas entre o *common sense*, a *phronesis* aristotélica e o *sensus communis* de Kant. Nós tendemos a criar uma escala “evolutiva” no conceito latino de *sensus communis* de acordo com os dois diferentes usos que Arendt faz dele. O primeiro, aquele que Arendt diz ser uma espécie de sexto sentido (AVE, p.67)

parece tratar do senso comum em sua conotação mais fraca, por “mais fraco”, nos referimos somente à capacidade oferecida pelos sentidos de apreendermos as percepções do mundo ao nosso redor, mas não exatamente a capacidade de lidar com os nossos pares. Por isso, a evolução se dá justamente por meio da percepção kantiana da diferença entre *sensus privatus* e *sensus communis*. No tocante à citação: “(...) chamamos de senso comum, *sensus communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos” (AVE, p.67) – baseada na ideia de senso comum de Aristóteles com posterior influência em Tomás de Aquino –, ainda não há o sentido de alargamento do espírito posteriormente notado por Kant; por isso, mesmo que Arendt já utilize o termo latino (porque era utilizado por Tomás de Aquino), ele ainda se refere a uma espécie de *sensus privatus* e, portanto, não ao *common sense*, no sentido tradicional do termo, embora Arendt não faça essas distinções de forma clara.

A partir do momento em que Arendt assinala essa espécie de “evolução”, já é possível traçar paralelos mais claros entre o *sensus communis*, o *common sense* e a *phronesis* aristotélica. Tais paralelos não significam, porém, a simples identificação entre eles. É verdade que todos são conceitos que têm uma espécie de raiz única e ela provém de Aristóteles. Mas a forma como é utilizada por Tomás de Aquino (e, portanto, ainda no sentido mais elementar do *sensus communis*) não é a tradução latina de *phronesis*, tematizada sobretudo em *A Ética a Nicômaco*, e que é traduzida como prudência, mas de *koiné aisthesis*, a percepção dos sentidos, presente em *De Anima* III, 1. A tradução latina “alargada” de *sensus communis* utilizada por Kant, por sua vez, chega mais perto da ideia de *phronesis* justamente porque toca no aspecto relacionado aos outros, aos nossos pares e à nossa capacidade de agir. O mesmo acontece com o termo *common sense*, cunhado pela tradição da escola escocesa do senso comum representada por Thomas Reid. Nos escritos de Arendt, não há nenhuma referência de Reid ou, tampouco, de seu representante na escola inglesa, Shaftesbury, mas Arendt pode ter chegado até essa ideia por meio do pragmatismo norte-americano. Tanto Reid quanto Shaftesbury receberam influência da filosofia tomista, que sempre foi vinculada à obra aristotélica e aqui pode estar o ponto em comum entre os conceitos. Tanto o *common sense* como a *phronesis* têm em comum o fato de que ambos são um tipo de conhecimento que “dispensa” o conhecimento filosófico, exatamente da mesma forma que o *sensus communis*, que é baseado em uma espécie de conhecimento

não cognitivo relacionado à capacidade de julgar.

Interessante é notar as observações traçadas por Pierre Aubenque<sup>144</sup> a respeito do conceito de *phronesis* em Aristóteles. Para o autor, o homem prudente não é sábio ou erudito, mas julga pelo particular, faz o papel daquele que encontra o justo meio e segue a retidão da razão (1999, p.51). Aqui exercem o *lógos* e a norma, papéis fundamentais, pois o prudente não somente a segue como alguém que segue algo externo a ele ou transcendente, pois é ele mesmo o critério para tanto: “há aqui um homem que, apesar de todos os atenuantes, não é somente o intérprete da regra, mas é a regra reta ela mesma” (1999, p.51)<sup>145</sup> Além do mais, parece que não nos é dado a conhecer a Prudência, mas o prudente, pois como Aubenque remete-se à própria passagem de Aristóteles: “a melhor maneira de captar o que é a prudência consiste em considerar quais são os homens que chamamos de prudentes” (Aristóteles *apud* Aubenque, 1999, p.45)<sup>146</sup>. Esse é um dado importante, pois Aubenque levanta a ideia de que o prudente teria perdido o contato com o mundo das ideias de Platão, mas ele seria, em parte, herdeiro de tal tradição. A diferença estaria justamente no fato de não haver um modelo transcendente para a norma, mas ser ele mesmo a norma. Isso vem ao encontro da discussão levantada também por Voegelin, na medida em que este trata da ideia de *spoudaios*. Pierre Aubenque concorda que o conceito de *spoudaios* é um tanto obscuro, ambíguo e de difícil definição. O que é possível afirmar é que, em princípio, *spoudaios* refere-se a qualidades físicas, enquanto *phronesis* acentua mais o caráter da razão. No entanto, parece que essas duas características se mesclam para compor o *spoudaios*, já que esse conceito traz consigo a ideia do modelo de tudo o que um homem tem de nobre e de tudo o que valorizado pelo seu povo. No caso de Aristóteles, são enfatizados todos os valores do homem grego diante do bárbaro, por exemplo – inclusive o uso correto da razão e a eudaimonia, como ocorre com o homem fronético. No final das contas, é possível, sem dúvida, traçar uma correspondência muito próxima entre o homem dotado de *phronesis* e o *spoudaios*, pois ambos os conceitos seriam unidos pela ideia em comum do “homem-critério”. A ideia enfatizada

---

<sup>144</sup> AUBENQUE, Pierre. *La prudencia em Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.

<sup>145</sup> “He aquí un hombre que, a pesar de todos los atenuantes, no es solo el intérprete de la regla recta, sino que es la regla recta misma (...)”

<sup>146</sup> “La mejor manera de captar qué es la prudencia consiste em considerar cuáles son los hombres que llamamos prudentes.”

por Aubenque tanto com relação ao fronético quanto ao *spoudaios* é o caráter do uso da razão desvinculado do mundo das ideias como era em Platão, ou seja, um certo abandono da ideia de transcendente, em função do homem, ele mesmo, que tem sua própria razão como referência. Isso significa afirmar que, apesar de Aristóteles ter abandonado o mundo platônico das ideias, ele não abriu mão “de toda determinação intelectual e, em consequência, universal de valor” (1999, p.61), mas agora é a razão que faz esse papel, e a razão de qualquer homem pode fazê-lo, não somente o rei filósofo.

Em *A crise da cultura*, Arendt identifica claramente a origem do *common sense* (exatamente no mesmo sentido entendido por Voegelin) com a *phronesis*:

que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, exatamente no sentido denotado por Kant, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum: a compreensão disso é virtualmente tão antiga como a experiência política articulada. Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo. A diferença entre esse discernimento que julga e o pensamento especulativo está em que o primeiro se arraiga naquele que costumamos chamar de senso comum, ou qual o último constantemente transcende. O *common sense*, que os franceses tão sugestivamente chamam de “bom-senso”, *le bon sens*, – nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum (...) (EPF, p.275-276)

Em um curso oferecido por Heidegger no início da década de vinte (*Considerações fenomenológicas sobre Aristóteles* ou *Natorp*

*Bericht*)<sup>147</sup>, com o qual Arendt teve contato, seu professor também havia valorizado a *phronesis* justamente como um tipo de conhecimento contraposto ao conhecimento científico e acadêmico. O que fica explícito na obra de Arendt é justamente uma espécie de valorização do senso comum, na medida em que ele representa a valorização do mundo das coisas tangíveis quando comparado com o mundo das ideias. Sabemos que a tradução latina adotou a palavra prudência para tratar dessa sabedoria prática que difere da *sophia* e ela tem, por sua vez, certo peso moral, ou seja, ela é capaz de nos dizer porque devemos agir de um jeito ao invés de outro e, por isso, nos dota da capacidade de viver em um mundo entre homens. Heidegger invoca a *phronesis* aristotélica para contrapô-la também ao domínio do conhecimento metódico e racional que gera impedimentos para acessar o ser do ente, mas também sem tomar parte do peso moral proposto inicialmente por Aristóteles. Sua reação se deve à sua tentativa de criticar o excesso de metodismo pregado pelo neokantismo. Heidegger desenvolve aqui uma espécie de crítica ao tipo de ciência vigente. Justamente porque conhecemos o peso que a ideia de mundaneidade do mundo de Heidegger tem sobre Arendt, não seria forçar a argumentação afirmar que o *sensus communis* de Arendt corresponde ao tipo aristotélico de *phronesis*, teorizada por Heidegger no curso dos anos vinte e precedente de *Ser e tempo*, assim como também corresponde ao conceito de *common sense*. Isso significa dizer que, guardadas as devidas diferenças, esses três conceitos se identificam na obra arendtiana. Mais um dado que favorece essa interpretação é a carta de Arendt escrita para Mary McCarthy em agosto de 1954 na qual ela reclama de certa perda do *common sense* por parte dos homens, e neste sentido, o *common sense* como uma sabedoria do agir prático.

Posto isso, parece haver de fato uma correspondência direta entre a *phronesis* aristotélica e o *common sense* anglo-saxônico. O que não fica tão evidente é como isso se identifica com o *sensus communis*. O fato é que não há intrinsecamente uma ligação direta entre esses conceitos, mas Arendt trata de traçá-la na medida em que os coloca no rol do conhecimento pré-cognitivo. De qualquer forma, haveremos de admitir que há uma diferença entre o saber agir prático, presente tanto na ideia da *phronesis* e do *common sense*, e a capacidade de

---

<sup>147</sup> HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: initiation into phenomenological Research*. Indiana: University Press, 2001.

alargamento do espírito presente no *sensus communis*. Arendt não explica como se dá essa evolução dos conceitos e não fica claro se a evolução de um conceito se dá em função da outra, ou seja, se justamente pelo fato de conseguirmos alargar nosso espírito e de nos colocarmos no lugar dos outros por meio da faculdade da imaginação, passamos a ser dotados desse saber prático, presente na *phronesis* e no *common sense*. Essa é uma pergunta que fica sem resposta clara, pois não há na obra de Arendt qualquer passagem na qual a autora se esforce em traçar paralelos mais claros sobre esses conceitos.

Sobre o senso comum (ou *sensus communis*) de Kant, ou seja, a capacidade de nos colocarmos no lugar do outro e podermos “julgar” o que é certo e o que não é, é proveniente do gosto, do apetecer, e não é à toa que as considerações sobre o julgar estão presentes na *Crítica da faculdade de julgar* que, antes, deveria se chamar *Crítica da faculdade do gosto*. Arendt faz essa interpretação bastante heterodoxa de Kant e atribui à terceira *Crítica* o legado político do filósofo, justamente porque como afirma Beiner (2009, p.243), Arendt equipara o juízo político ao estético e, ao citar o próprio Kant, ela esclarece: “[a questão do gosto e] o belo, interessam somente em sociedade... Um homem que se deixe abandonar numa ilha deserta não enfeitaria sua casa ou a si mesmo (...)” (Kant *apud* Arendt, AVE, p.522).

O *sensus communis* faz parte, portanto, da interpretação arendtiana do juízo de gosto de Kant e desperta críticas de seus comentadores. Entre algumas, talvez seja de relevância àquela levantada por Dostal. É ele quem critica a interpretação de Kant feita por Arendt e o faz com base na ideia do *sensus communis*. Conhecemos as bases aristotélicas e anglo-saxônicas do *sensus communis* e por isso Dostal (mas também Beiner) se pergunta o motivo pelo qual Arendt não se apropria do próprio Aristóteles por meio do conceito do *phronesis* ou mesmo de Schafesbury<sup>148</sup>. A resposta que aparece no próprio texto de Dostal é que Aristóteles teria ficado preso na dicotomia criada por ele próprio, ou seja, a separação entre o *bios theoretikos* e o *bios politikos* e teria optado pela forma de vida contemplativa como a melhor entre as duas, seguindo, em parte, os ensinamentos de Platão. Neste sentido, é importante lembrar que Arendt coloca Kant ao lado de Jaspers quando

---

<sup>148</sup> DOSTAL, Robert J. Judging Human Action in BEINER, Ronald; NEDELSKY, Jennifer. *Judgment, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*. Boston: Rowman and Littlefield, 2001, p.139-164.

afirma que depois de Platão, Kant teria sido o primeiro a considerar a pluralidade dos homens, assim como aquele que abriu mão da ideia de filósofo profissional que daria continuidade à herança deixada por Platão.

Da mesma forma que Dostal, Beiner também leva em consideração o fato de Kant nunca ter considerado seriamente a *phronesis* como uma virtude política. Segundo as observações de Beiner, para Kant, há certa distância entre a sabedoria prática presente na *phronesis* e a capacidade do julgar estético (que Arendt transforma em político) presente em sua própria *Crítica* (CFPK, p.233). Arendt não encara esse problema de frente quando opta por não “fechar” a lacuna aberta entre o conceito de *phronesis* e o de *sensus communis* kantiano e fazer as devidas distinções.

Nas considerações sobre Kant, Arendt assinala as três características do *sensus communis* que se mostram como respostas para algumas problemáticas que rodeiam sua obra e que guardam características dicotômicas, como é o caso do abismo entre filosofia e política, a problemática paralela da *vita activa* e contemplativa, e por fim, a querela entre a verdade e a *doxa*.

Depois da capacidade de pensar por si próprio (característica que ilustra a máxima do Iluminismo) e da não discordância de mim comigo mesmo (proveniente das máximas da razão as quais nos remetem a Sócrates quando este afirma no Hípias Maior que seu coro não pode desafinar consigo mesmo), a característica do *sensus communis* que mais interessa neste contexto é aquela que transcende as outras duas, pois deixa o âmbito subjetivo e individual para se alastrar até os outros. Tanto a capacidade de autonomia entendida aqui como a capacidade de pensar por si próprio, quanto a máxima moral do pensamento consequente, guardam em si um elemento razoavelmente individualizante à medida que se ocupam com a própria razão. A capacidade de alargamento do espírito ou a mentalidade alargada é, justamente, a capacidade de deixar de enxergar o mundo somente sob o próprio ponto de vista e sob a forma de uma lei geral, para enxergá-lo do ponto de vista dos outros e, por isso mesmo, de uma perspectiva particular ao invés da geral<sup>149</sup>. É essa a característica do *sensus*

---

<sup>149</sup> Sobre o termo “geral”, observa Beiner que esta é a tradução do alemão *allgemeine* que geralmente é traduzido por universal. Arendt por sua vez, faz uso do termo “geral” e não “universal”. Segundo Beiner, a explicação por essa opção pode estar contida no texto *Crises da cultura*, no qual Arendt escreve que o juízo “é dotado de certa validade específica, mas não é



*communis* que mais faz jus ao juízo, em função dessa capacidade de abstrair as regras gerais e dar importância ao particular. É essa também a característica que marca a “superioridade política” da *doxa* em face da tirania da verdade, à medida que ela se abstém do peso das regras gerais. Posto isso, insistimos no fato de que o alargamento do espírito é uma dessas ideias-chave no pensamento de Arendt e que exerce uma função catalisadora nas dicotomias percebidas pela autora.

Aqui reside a importância da terceira *Crítica* referente à faculdade do julgar – aquela escolhida por Arendt como a mais política de todas as três, haja vista que em nenhuma das outras duas, Kant teria tratado do homem como *zoön politikon* aos moldes aristotélicos. Não é exatamente correto afirmar que nesta última ele o faça. Ele não o faz de forma direta, mas o faz sob o ponto de vista de Arendt que enxerga no fenômeno do gosto um aspecto bastante político. A faculdade de julgar é de grande importância para a questão da verdade, pois ela não tem um valor geral que caracterize o belo. Trata-se de uma faculdade que está diretamente relacionada com os sentidos, com a sensação de prazer e desprazer e que não passa pelo crivo da razão prática. Por sua vez, ela não lida com os juízos determinantes que formam os objetos e que se submetem a um universal. Isso acontece porque em questões de gosto não há exatamente uma verdade, já que os critérios de verdade e falsidade não obedecem aos juízos estéticos reflexionantes. Estes, diferente dos juízos determinantes que aparecem nas duas outras *Críticas*, lidam com o objeto que já está previamente posto e apenas refletem, reflexionam sobre ele e, exatamente, por isso, esse tipo de juízo não constitui nenhuma forma de conhecimento como faz o juízo determinante. Assim como ocorre com relação ao belo, a pergunta sobre o que é certo e o que não é, não é posta. Isso é claro quando Arendt afirma que “a chave da questão é: [aquilo que] me afeta diretamente. Por esta mesma razão não pode haver aqui alguma discussão sobre a verdade ou a falsidade. *De gustibus non disputandum est*: “em questão de gosto não há disputa” (CFPK, p.123-124)<sup>150</sup>. Isso implica dizer que o

---

nunca universalmente válido. Suas pretensões à validade nunca se podem estender além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para suas considerações” (EPF, p. 275). Recomenda-se conferir a nota de rodapé de Beiner n.155, p. 132 da tradução espanhola das *Conferências sobre a filosofia política de Kant*. O autor considera que a escolha de Arendt exerce um papel influente em suas considerações sobre Kant.

<sup>150</sup> “La clave de la cuestión es: me afecta directamente. Por esta misma razón no puede haber aquí discusión alguna sobre la verdad o la falsedad. *De gustibus non disputandum est*: ‘En cuestiones de gusto no hay disputa’”.

juízo não mede o particular pelo geral, porque temos em conta o quão subjetivas podem ser as impressões sobre o belo. Quando Arendt afirma por meio de Kant a velha máxima latina que diz que gosto não se discute, ela afirma por um lado que há uma característica incomunicável que será salva pela ideia de “comunicabilidade das sensações” e, por outro, que a capacidade do alargamento do espírito “capacita” os homens para a abertura da opinião alheia, à medida que é possível colocar-se no lugar do outro. Sobre o alargamento do espírito, Arendt faz questão de enfatizar que não se trata de se colocar no lugar de alguém e sentir o que o outro sente, mas é tentar olhar o mundo sob a perspectiva do outro.

Essa ideia da comunicabilidade das sensações é bastante importante para o estatuto arendtiano da política, assim também como é o alargamento do espírito. Ambos fazem parte de um conjunto de elementos que evidenciam a escolha de Arendt pela terceira *Crítica*: embora não pareça óbvio que o gosto é uma questão relativamente política, parece claro que a ideia de comunicabilidade e de *sensus communis* guardam em si uma característica intrínseca da pluralidade humana. No entanto, há questões que merecem maior atenção da nossa parte, porque geram dúvidas. Ao mesmo tempo em que Arendt faz uso dos juízos estéticos reflexionantes para “combater” a ideia de necessidade da verdade frequentemente invocada pelos filósofos, o fato do gosto ser altamente subjetivo e, portanto, “indiscutível” no sentido de que aceitamos a opinião do outro sem tentar convencê-lo, parece também que guarda uma estranha incompatibilidade com a ideia de *peithó*, ou seja, a arte ou a capacidade de tentativa de convencimento dos pares a respeito de determinada questão. O fato de que o gosto não se discute, guarda, portanto, uma ambiguidade quando confrontado com a coloração política que Arendt deseja dar-lhe, pois a máxima que afirma que gosto não se discute pode apenas significar o fato de que respeitamos o gosto do outro e sobre isso não discutimos, não há persuasão porque ela é dispensável aqui.

A comunicabilidade, por sua vez, quando entendida em seu sentido mais fraco, também padece desse problema, justamente, porque não é somente isso que caracteriza o homem como político. Essa parece ser uma contradição flagrante neste pensamento, ou seja, há incompatibilidade entre o não discutir, a não persuasão no tocante à questão de gosto, por um lado, e a *doxa*, cujo papel é revelar as opiniões dos sujeitos e expô-las em praça pública, a fim de que sejam discutidas

entre os pares. A mesma contradição encontramos na ideia “contemplativa” desinteressada do espectador que, por um lado, tem uma visão privilegiada da situação e, por outro, encontra-se entre a contemplação e a passividade revelando também uma flagrante contradição.

O que aparentemente salva todas essas contradições é o fato de que para Kant a ideia da publicidade é central na crítica do juízo – ao menos aos olhos de Arendt, que é o ponto sobre o qual nos apoiamos. O fato de podermos tornar pública uma sensação de prazer/desprazer, só tem sentido à medida que os outros estão também nesta esfera da aparência e partilham conosco os mesmos sentidos que nós – embora nem sempre as mesmas sensações. O fato de que a expressão pública das nossas sensações também só é válida quando os demais nos entendem, “é a autêntica humanidade do homem que se manifesta” (CFPK, p. 130)<sup>151</sup> e é justamente aqui que um sentido mais “evoluído” de *sensus communis* aparece e que, por sua vez, aparece somente na última parte da *Vida do espírito*.

Tudo isso, que aparentemente é evidente do ponto de vista de Arendt, despertou críticas por parte de seus comentadores. É Ronald Beiner quem discute a apropriação arendtiana da faculdade do juízo com maior precisão. Ele afirma que, de fato, Arendt conserva menos a característica exegética e apela mais para uma apropriação a fim de justificar suas próprias ideias a ponto de “manejar a obra de Kant com grande liberdade” (2009, p.245)<sup>152</sup>. Da mesma forma, Beiner alerta para os perigos existentes na equiparação entre a faculdade de julgar estética e o juízo político, embora ele também afirme que “não há nada intrinsecamente censurável neste procedimento desde o momento em que se compreende que a intenção não é somente exegética” (2009, p.246).

Uma das razões que parece ter motivado Arendt a seguir em frente na apropriação da faculdade de julgar, foi a separação do juízo com respeito à razão prática e à ideia do “prazer meramente contemplativo”, assim como a chamada “complacência inativa”. Interessante é notar que não há muitos elementos políticos neste estado contemplativo. Há um motivo que parece ser óbvio: a política sempre foi o palco, nunca a plateia; sempre teve de lidar com a ação e não com

---

<sup>151</sup> “Es la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta”.

<sup>152</sup> “No puede negarse que maneja la obra de Kant con gran libertad (...)”.

o prazer meramente contemplativo. Com André Duarte, porém, lembramos que Arendt faz “uma apropriação ‘violenta’ de alguns conceitos centrais da ‘Analítica do Belo’” (2000, p.35)<sup>153</sup> e a contemplação desinteressada também ganha tonalidades políticas importantes. Neste sentido, Arendt admira a valorização do espectador dada por Kant, pois o espectador é aquele que faz um juízo político imparcial e desinteressado e o faz a partir do olhar retrospectivo da situação, coisa que para o ator é impossível, já que ele está inserido na situação. Beiner acerta na observação quando compara esse observador imparcial formulado a partir da *Crítica* de Kant com o desejo do protagonista da parábola de Kafka citada por Arendt, na última parte relativa ao pensar em *A vida do espírito*. “Ele”, como é chamado por Kafka (AVE, p.224), está sempre entre duas forças antagônicas e seu desejo é que, em algum momento, “ele” deixe essa situação de embate e possa avaliar o jogo de um ponto de vista que esteja “fora” da luta em si, alguém que possa estar “entre o passado e o futuro”. Seguindo os ensinamentos da máxima latina, sabemos que toda comparação é claudicante e que, por isso, é preciso um pouco de cuidado com a interpretação de Beiner. Arendt não dá uma coloração política para a parábola de Kafka, mas a dá para a figura do espectador e, por isso, não é possível comparar diretamente o “ele” de Kafka com o espectador de Kant, embora seja possível fazê-lo por associação. Kant mesmo assumiu o papel do espectador quando se pôs a observar os movimentos da Revolução Francesa e conseguiu avaliá-la em função da sua capacidade de alargamento do espírito.

Assim como observa Dostal, as contradições aqui são evidentes tanto por parte dessa própria posição de Kant que, por um lado, foi ambíguo em seu entusiasmo exacerbado pela revolução, mas que, por outro, constituiu uma estagnação da ação como observa a própria Arendt: “no contexto da Revolução Francesa parecia a Kant que a perspectiva do espectador era portadora do sentido último do acontecimento, embora não podia extrair dela nenhuma máxima para a ação” (CFPK, p.99)<sup>154</sup>. Essa ambiguidade conduz a uma segunda que está constantemente presente na obra de Arendt: a dicotomia entre a

---

<sup>153</sup> DUARTE, André. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

<sup>154</sup> “En el contexto de la Revolución Francesa a Kant le parecía que la perspectiva del espectador era portadora del sentido último del acontecimiento, aunque no pudiera extraerse de ella ninguna máxima para la acción”.

ação e a contemplação. Ora, Kant abriu mão do poder de agir quando se pôs apenas na posição de espectador. Embora saibamos que sem o espectador nada faz sentido para aquele que age, sabemos também que esses dois papéis parecem ser um tanto incompatíveis, dado o fato de que não é possível ser ator e espectador concomitantemente. Arendt também olha para esse fator com desconfiança, mas em nome da imparcialidade do julgamento e da não submissão à uma regra geral, ela parece ter tomado partido de Kant.

Por um lado, este é um problema para Arendt, porque se põe no centro de sua obra e soa um tanto contraditório que nossa autora tome partido da esfera da contemplação, quando sabemos quão ferrenhas são suas críticas a Platão, à medida que ele considera a *vita contemplativa* superior à *vita activa*. Por outro lado, quando o assunto é o juízo político e não a ação, a posição de Arendt é perfeitamente compreensível, pois esta busca favorecer a própria política por meio do apelo aos juízos reflexionantes, ou seja, o acento ao particular ao invés do geral.

Ao analisarmos as primeiras cinco conferências de Arendt sobre a filosofia política de Kant, percebemos que ela identifica pontos em comum entre Kant e Platão. No entanto, apesar de Kant não ter tratado do homem como *zôon politikón* nas demais *Críticas*, nunca ter levado realmente em consideração a capacidade da ação e, por fim, ter sempre enfatizado a figura do homem como aquele que conhece, Kant difere de Platão, e o movimento de Arendt da primeira conferência até quinta parece seguir na direção da justificativa de sua própria escolha por Kant. Ela enfatiza que, na terceira *Crítica*, Kant trata da importância da publicidade, da validade pública dos argumentos e essa característica parece salvá-lo do vício presunçoso do rei-filósofo. Além disso, na quinta conferência, Arendt põe novamente Platão e Kant lado a lado, justamente porque ela parecia ter em conta tais problemas referentes às duas distintas formas vida (*vita activa* e contemplativa). O critério para contrapô-los é a maneira como eles lidam com esta dicotomia, ou melhor, como Kant reage à tradição neste sentido. Ela percebe que o filósofo alemão manifesta-se de forma diferente de Platão no que diz respeito ao *thânatos*, a morte, que para os filósofos nunca foi exatamente um mal, mas uma forma de se livrar dos tormentos do corpo. Segundo Arendt, Kant nunca se deixou influenciar por esta preferência platônica pelo *thânatos*, porque o filósofo de Königsberg via no corpo a principal fonte de conhecimento por meio dos sentidos, pois o conhecer “depende da combinação e do consenso da sensibilidade e do

intelecto” (CFPK, p.57)<sup>155</sup>. A consequência prática disso, indica Arendt, é que não somente o filósofo está inclinado e apto ao conhecimento, mas todos os homens que não se dispõem à tarefa profissional da filosofia, e, em função disso, Arendt cede a Kant uma posição bastante privilegiada dentro de sua obra<sup>156</sup>.

Neste sentido, Beiner oferece uma resposta às contradições referentes à aceitação arendtiana da figura do espectador. Uma das razões dessa aceitação deve-se ao fato de que as ações do ator só fazem sentido quando há alguém para contemplá-las. Daí a comparação que Arendt traça com o teatro ou os espetáculos de maratona cuja “plateia” lhes confere algum sentido. Além disso, aqueles que assistem a tais espetáculos são os únicos capazes de observá-los e analisá-los. Arendt coloca a perspectiva também sobre os espectadores, à medida que eles são capazes de se reconciliar com o passado quando eles enxergam o espetáculo em retrospectiva. Essa também é uma ideia que já aparece em *A condição humana* e em outros textos de Arendt nos quais ela louva a figura do historiador, do bardo e do contador de histórias. Seu exemplo é sempre Homero, aquele que contou os feitos dos gregos e dos troianos, louvando tanto os feitos de Aquiles quanto os de Heitor. O mesmo papel assume Kant com a Revolução Francesa e, por este motivo, ao mesmo tempo em que Arendt “desconfia” dele a ponto de investigar profundamente sua postura com relação à filosofia e traçar as devidas comparações com Platão, ela entende a importância do conceito kantiano de espírito alargado e de sua perspectiva a partir do espectador. Kant dispensou a necessidade da verdade nesta terceira *Crítica*, assim como considerou os homens no plural e isso, segundo Arendt, é um fenômeno exclusivo desta obra. Está guardada aqui uma espécie de crítica sutil e velada ao Kant das duas primeiras *Críticas*. Na medida em que as conferências sobre o filósofo alemão avançam, é possível perceber o movimento contrário, ou seja, a simpatia de Arendt por Kant cresce justamente a partir da quinta conferência, quando ela deixa explícito o fato de que Kant enxergava a filosofia quase de maneira oposta a de Platão, ou seja, a presença do simples apelo ao pensar que

---

<sup>155</sup> “(...) todo conocimiento depende de la combinación y del concurso de la sensibilidad y el intelecto”

<sup>156</sup> Talvez seja importante assinalar que apesar dos elogios de Arendt a Kant, há um ponto sobre o qual há discordâncias. Trata-se, sobretudo da moralidade kantiana com relação ao problema da verdade. Arendt não concorda com o adágio latino endossado por Kant, ou seja, “*Fiat justitia, et pereat mundus*”, por motivos já elucidados no capítulo anterior.

toma conta de todos os homens e não somente dos filósofos profissionais. O mesmo se passa com relação à experiência do belo em Kant, a qual não “exige” um gênio, mas apenas um observador. Para, além disso, importa para Arendt o destaque dado por Kant à questão da necessidade da comunicação, da publicidade. O uso público da razão invocado por Kant em outros textos (como *O que é o Iluminismo*, por exemplo), confere à pluralidade dos homens um papel bem importante, sobretudo no contexto arendtiano no qual discurso e ação estão intrinsecamente relacionados e no qual, como afirma Arendt em *A condição humana*, “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, é só a ação que depende inteiramente da constante presença de outros” (ACH, p.26).

As habilidades do senso comum e do espírito alargado são possíveis, em parte, pela imaginação que Kant afirma ser uma capacidade reprodutiva, já que “recupera” coisas já conhecidas e não cria novas. Ela segue o papel exercido pelo juízo estético reflexionante, pois este apenas “recupera” aquilo que já é conhecido e não “cria” nenhuma espécie de novo conhecimento. A imaginação é, por assim dizer, a “faculdade da re-presentação” e é a partir dela que Arendt desenvolve as considerações sobre a validade exemplar que, como afirma Beiner, é de extrema importância, pois “serve de base para a concepção de ciência política centrada nos particulares (nas narrações [stories], os exemplos históricos), não nos universais (o conceito de processo histórico, as leis gerais da história [history])” (CFPK, p.143)<sup>157</sup>. Isso implica reforçar aquilo que já está explícito quando Arendt trata do juízo, ou seja, é apenas a empreitada a favor de uma filosofia política pautada nas *doxai* e não na verdade, no particular e não no geral e, por isso, é diferente de Voegelin.

### 3.1.2 *Vernunft und Verstand*

Importa neste momento seguir adiante na questão referente ao *sensus communis* a fim de alcançarmos outra distinção importante feita por Arendt, criticada por alguns comentadores e que é de importância

---

<sup>157</sup> “(...) que sirve de base para una concepción de la ciencia política centrada em los particulares (las narraciones [stories], los ejemplos históricos), no en los universales (el concepto de proceso histórico; las leyes generales de la historia [history])”.

para o problema da verdade. Ao comentar o parágrafo 40 da *Crítica do juízo*, Arendt associa o conceito de *sensus communis* ao termo alemão *Menschenverstand* que, além de poder ser traduzido diretamente como senso comum, é também entendido como bom senso. Para tanto, talvez seja conveniente voltar a Heidegger. Citamos as considerações de Heidegger sobre a *phronesis* aristotélica e traçamos comparações dessas com o *common sense* a fim de marcarmos as diferenças com a ideia de *sensus communis* em Arendt que, por sua vez, é bastante relevante para o problema da verdade. No texto da década de vinte, Heidegger enfatiza a *phronesis* como um tipo de conhecimento prático, justamente em oposição ao científico ou acadêmico. Arendt também o faz de certa forma, mas a diferença é que ela concebe a ciência somente como um prolongamento do *sensus communis* (entendido em seu primeiro significado, ou seja, não na forma como Kant o trata). Ela não opõe o senso comum à ciência, mas o considera apenas um “prolongamento muito refinado do raciocínio do senso comum, no qual as ilusões do sentido são constantemente dissipadas, como são corrigidos os erros na ciência” (AVE, p.72). Ambos lidam diretamente com o mundo das aparências e eles são apenas lados diferentes da mesma moeda, mas nunca são opostos. Ambos têm uma forte característica em comum: o fato de não colocarem a realidade em xeque, ou seja, nenhum dos dois pergunta pela realidade ou a coloca em dúvida, mas, diferente disso, ainda guiam-se totalmente por meio dela e ela continua sendo a chave do padrão investigativo. Na medida em que a realidade começa a ser questionada, como fez Descartes, por exemplo, o raciocínio do senso comum e a ciência passam a dar lugar ao pensamento que, por sua vez, lida com conceitos e ideias que nem sempre se relacionam diretamente com o mundo. Essencial neste contexto é perceber que este tipo de senso comum é justamente aquele que pressupomos ser o sentido ainda não “evoluído”, ou seja, não se trata da comunicabilidade já tratada por Kant, mas do senso comum do tipo tomista que Arendt cita na primeira parte de *A vida do espírito*.

O raciocínio engendrado por Arendt é o seguinte: a) o raciocínio do senso comum e a ciência guiam-se por meio de experiências empíricas e sensações presentes na realidade; b) a ciência produz resultados que buscam certa comprovação daquilo que há ou dos processos que ocorrem na realidade; c) o resultado da ciência constitui a verdade, aquela verdade baseada nos fatos. Isso implica dizer que a verdade não é resultado do pensamento, que, por sua vez, nos leva a



lugar algum, mas diferente disso resulta da ciência e, em última instância, do senso comum. Essa moderna noção de verdade parece para Arendt, “um estranho estado de coisas” (AVE, p.73).

Neste sentido, vale também atentar para as considerações jasperianas da verdade, já que Arendt recebe influência direta de Jaspers. Em um texto escrito para uma conferência em comemoração aos 500 anos da Basileia, em 1960, Jaspers afirma que o “conhecimento científico se reveste de um caráter de evidência universal” (1989, p.105)<sup>158</sup>. O caráter universal da ciência não é, porém, garantia de que ela é detentora da totalidade da verdade, pois há também a verdade filosófica que, diferente da verdade científica, é múltipla.

### 3.2 VOEGELIN: VERDADE E TRANSCENDÊNCIA

Caso os críticos de Arendt estejam corretos com relação à compreensão de verdade científica dela, há aqui uma aproximação da forma como ela e Voegelin a entendem, ou seja, a de que verdades científicas têm validade científica, apesar das suas limitações. Conforme percebido, isso é parte de uma herança de Jaspers. Mas da mesma forma que foi preciso delimitar as influências de Jaspers sobre Arendt e Voegelin no segundo capítulo, é preciso retomá-las aqui. Da parte de Arendt, parece bastante claro que, enquanto Jaspers trata de uma espécie de verdade englobante que se aproxima da ideia de Deus, Arendt a dispensa ou, simplesmente, abstém-se do problema. Voegelin, por sua vez, encara-o de frente, haja vista ser a busca da verdade, talvez, o problema central de *A nova ciência*. Apesar de sua filosofia da consciência conduzi-lo a uma verdade mais no sentido metafísico, é por meio da *Nova ciência da política* que é possível situar o pensamento de Voegelin em um patamar menos metafísico, pois a busca pela verdade está relacionada com a verdade antropológica, aos moldes platônicos, ou seja, aquela que, segundo o princípio antropológico de Platão, considera o homem como uma pequena cidade, embora não como a medida de todas as coisas como anunciou Protágoras. Por outro lado, a questão da transcendência e o seu papel no caminho pela busca da verdade exercem grande importância na filosofia de Voegelin. Eis aqui um ponto de

---

<sup>158</sup> JASPERS, Karl. *Ciência e Verdade*. In *O que nos faz pensar? N. 1* Rio de Janeiro: PUC, 1989, p.104-117.

inflexão na teoria deste autor e o ponto a partir do qual surgem as críticas mais severas.

Como toda a obra de Voegelin, este é mais um ponto que apresenta dificuldades de compreensão, porque foge à obviedade de considerações. A compreensão de sua filosofia política não deve se dar (e parece impossível que assim seja) isolada de sua teoria da consciência, assim como de sua filosofia da história. Conforme afirma Germinio, “para Voegelin, a filosofia é vinculada à história, e ao estudar sua filosofia da consciência não devemos considerá-la como um exemplo de especulação abstrata, mas como o resultado de uma inquirição sistemática da operação pela qual o homem experimenta o processo da realidade que através dela se move no tempo” (1979, p.137<sup>159</sup>). O problema desse tipo de interpretação da política conduz mais à filosofia da consciência e teses sobre a filosofia da história do que sobre a política em si, e o nível de abstração da teoria política é agudo. Não obstante, há momentos nos quais aparecem exemplos concretos, como é o caso da *Nova ciência política*, já supracitado. Nesta obra, Voegelin cita os sistemas parlamentaristas ao tratar da representação elementar, bem como cita o Brasil quando trata da influência do positivismo na América Latina. Além disso, critica veementemente o comunismo e sua atuação na Europa. A preocupação de Voegelin é, sem dúvida, com o mundo e não parece haver da parte dele nenhuma preocupação de cunho escatológico ou de preocupação da alma enquanto alma (ou da consciência).

Tampouco há a preocupação com o “eu” de forma abstrata ou mesmo individualista. Há, sem dúvida, a ideia do cuidado da consciência, mas somente na medida em que esta reflete a realidade política, já que, como ele afirma em *A nova ciência da política*, a *polis* é o homem em letras maiúsculas. Mas é também verdade que a obra supracitada faz parte do seu rol inicial de escritos e que, talvez, em função disso ainda esteja centrada em casos concretos. Com o passar dos anos, é bastante evidente seu giro preferencial rumo à transcendência que parece receber um peso maior do que a realidade política em si. Segundo Federici, “a filosofia política de Eric Voegelin, à medida que amadureceu, tornou-se mais abstrata e menos concreta

---

<sup>159</sup> GERMINIO, Dante. Eric Voegelin: “*O metaxo*” da vida humana. In: CRISPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. *Filosofia Política Contemporânea*. Brasília: Editora UNB, 1979, p. 129-150.

politicamente” (2011, p.133).

Quanto à comparação que se dá entre Voegelin e Arendt, nota-se, também, que esta última mantém elementos ontológicos e, por vezes, suas considerações são formadas a partir de um conteúdo filosófico abstrato, mas ela claramente tem em vista eventos políticos concretos, como é o caso do advento das revoluções, o julgamento de Eichmman, as considerações sobre o Little Rock, polêmicas envolvendo o governo americano, para citar alguns casos. Além disso, como pensadora contemporânea, ela se esforça por evitar as armadilhas transcendentais e metafísicas. Voegelin, nesse sentido, faz exatamente o caminho contrário: tenta recuperá-las e resignificá-las, pois crê que elas têm papel fundamental na realização da política ocidental por meio da filosofia da consciência e de uma filosofia da história. O autor parece fazer esse movimento em direção à transcendência, primeiro, porque tenta responder à radical imanentização da modernidade (quase com uma radicalização que pende para o lado oposto) e, segundo, em função da sua simpatia filosófica por Platão.

Não há dúvidas que esse aspecto é o que desperta maior desconfiância por parte dos comentadores, mas conforme Federici (2011, p.159), antes de qualquer crítica é preciso esforçar-se no sentido de investigar qual é o papel do transcendente e o que ele significa exatamente. Seria de fato correto associá-lo diretamente com a abstração? O problema disso é que nem Voegelin, nem qualquer dos seus comentadores (como Sandoz, por exemplo, que era bastante próximo de seu professor) e nenhum dos críticos conseguiram esclarecer a pergunta que nos parece crucial: o que, afinal significa transcendência ou, mais especificamente, a experiência de transcendência para Voegelin?<sup>160</sup> Caso o autor tivesse se preocupado em fazê-lo, teria facilitado a compreensão da totalidade de sua obra e não abriria margem para interpretações errôneas. Como isso não aconteceu, tendemos a interpretar a transcendência em seu sentido mais ortodoxo, ou seja, associá-la com categorias metafísicas e abstratas. Essa interpretação

---

<sup>160</sup> Parece haver muitos problemas que rondam essa questão, pois a pergunta a ser feita é se há ou não uma relação direta entre aquilo que chamamos de “transcendência” e uma redescoberta de um tipo de espiritualidade com dimensões metafísicas. Parece-nos que sim. Neste sentido, recomendamos a obra de Michael P. Morrissey que não nega que Voegelin seja um filósofo da política e até mesmo um tipo especial de historiador, mas que apesar de tudo, privilegia o aspecto teológico da obra de Voegelin e especula a respeito de uma suposta teologia voegelianiana. Verificar: MORRISSEY, Michael P. *Consciousness and Transcendence: the theology of Eric Voegelin*. Notre Dame Press: Indiana, 1994.

parte das pistas dadas por Voegelin em seus diferentes escritos e pela insistência em assinalar alguns conceitos como “verdade da alma”, “ordem correta do cosmos”, entre outros. O que nos faz questionar a veracidade ou, ao menos, o grau de veracidade dessa interpretação é a genuína preocupação de Voegelin com a política de seu tempo. Conforme já exposto, ele não aparenta ser alguém que desenvolve pretensões que tenham cunho *somente* espiritual, subjetivo e egoísta. Pode-se afirmar que encontramos a tendência contrária em sua obra. Nesse sentido, ele é absolutamente platônico, pois é o filósofo disposto a resolver os problemas da *polis* e para isso deve privilegiar a ordem da consciência e seu papel no ordenamento da sociedade. Apesar de alguns de seus críticos afirmarem que ele teria tomado um rumo menos político, poderíamos tentar defendê-lo argumentando que o que ele propõe é proposto por causa da política e não em função do cultivo do espírito do sujeito em si.

No entanto isso está longe de manter Voegelin livre das críticas. Os problemas em seu sistema parecem ser evidentes: caso nossa interpretação do conceito de transcendência esteja correta, temos três problemas: (i) a centralidade inicial do conhecimento noético no filósofo (é inicial porque a intenção é justamente fazer com que ele chegue até os demais e há um sentido de *periagogé* platônica); (ii) parece fazer exigências desmedidas ao indivíduo e reponsabilizá-lo “espiritualmente” pela ordem correta da sociedade e; (iii) há uma clara submissão da política com relação à filosofia ou ao conhecimento noético, já que aquela depende desta para que possa ser realizada em sua plenitude.

Por outro lado, é sempre válido recordar as concessões voegelianas com relação ao *spoudaios*, o homem dotado da *phronesis* aristotélica. A vida política sem o *spoudaios* encontraria dificuldades, pois seu senso prático facilita a vivência, e seu grau de conhecimento – que é apenas diferenciado, mas não noético – favorece o entendimento por meio das coisas práticas da vida, exatamente como descreve Aristóteles no capítulo VI da *Ética a Nicômaco*. Na medida em que insistimos em estabelecer parâmetros comparativos entre Voegelin e Arendt, torna-se clara a diferença entre os dois autores com relação a este aspecto: embora a consideração de Voegelin pelo *spoudaios* seja genuína, ele parece abrir uma “exceção” para este tipo de conhecimento, pois mesmo assim insiste em afirmar que o conhecimento compactado não é o diferenciado, que o conhecimento da *phronesis* não é o da *noese*, ou seja, ele valoriza este grau do conhecer em si, mas na pirâmide

hierárquica, ele ainda está abaixo do conhecimento filosófico. Para Arendt, porém, a *phronesis* é identificada com o *sensus communis* em certo grau e, por isso quando trata do julgar aos moldes kantianos tanto na *Vida do espírito* quanto no texto *Crises da cultura*, Arendt enaltece a qualidade da *phronesis* exatamente como faz Heidegger na década de vinte. Interessante é notar que tanto Voegelin como Arendt fazem o mesmo movimento que é um tanto inspirado nos antigos: ambos contrapõem o conhecimento fronético com a sabedoria dos filósofos, mas ambos chegam a respostas distintas.

De qualquer maneira é inegável que Voegelin valoriza as virtudes do *spoudaios*, pois ele o faz de forma literal e não deixa dúvidas. O que ainda é possível questionar é se, a partir da valorização voegelianiana do *spoudaios*, é possível encontrar uma proposta ética na filosofia de Voegelin. Os comentadores não discutem a partir desse ponto de vista, mas nossa tendência é afirmar que não há pretensões de uma ética voegelianiana ou qualquer sistema moral que possa se originar deste ponto. O que há por parte de Voegelin é uma espécie de preocupação com mundo, havendo aí um forte cunho normativo em seu legado.

Feitas as considerações a partir da concessão realizada por Voegelin ao homem dotado de *phronesis*, retornamos à ideia de transcendência e insistimos que o entendimento deste conceito de forma ortodoxa não é equivocado – embora não seja correto negligenciar a preocupação prática de Voegelin com o mundo da política. O fato é que na díada realidade/consciência Voegelin reforça as tintas sobre a última e nunca cessa de explicitar a importância dela na participação do homem na realidade. O homem está sempre suspenso entre os polos realidade e consciência, imanência e transcendência, vida e morte, corpo e alma e, finalmente, pode-se dizer também, filosofia e política. É por meio desse conjunto de tensões – chamado por Voegelin de *metaxý*, um termo emprestado de Platão – que deveríamos nos articular na realidade política. Conforme observa Dante Germinio, Eric Voegelin percebe que a existência do homem, ela mesma, tem a estrutura, o esqueleto da *metaxý* platônica, pois é a estrutura da tensão entre dois polos opostos. Voegelin trata disso de forma substancial no quarto volume de *Ordem e história*, sobretudo nas suas reconsiderações sobre Platão e nos escritos sobre Paulo. A respeito de Platão, há muito que se esperar de Voegelin, haja vista a própria Arendt reconhecer Voegelin como um platônico e o

próprio Voegelin que, segundo Germinio<sup>161</sup>, “mal disfarçava o fato de que aspirava a ser um Platão para os nossos tempos e que via a si mesmo na ‘posição platônica’” (2012, p.15). Neste sentido, Voegelin enaltece a postura platônica diante da *metaxý* quando comparada à postura de Paulo de Tarso diante da mesma.

Nas obras de Platão, a ideia de *metaxý* é manifestada, sobretudo, em *O Banquete*, mas a palavra em grego recebe também outras conotações. De acordo com as observações de Voegelin, em *O Banquete*, aparece novamente a ideia de algo que está “entre”, já que a palavra em grego significa também uma preposição que expressa o meio entre duas coisas. Metaforicamente a *metaxý* é representada por Eros, que é um *daimon* e que é, portanto, um pouco deus e um pouco humano (EE, p.251). Além disso, ele é filho da pobreza e da riqueza e deve estar entre as duas. Ainda baseado nesta obra, Voegelin afirma que para Platão, a *metaxý* surge como simbolização de um conhecimento diferenciado, ou seja, há nela uma abertura para o *nous* e por isso ela está diretamente relacionada com a ideia voegelianiana de *salto do ser*<sup>162</sup>. Ademais, a complexidade do conceito é tamanha que, em sua introdução, o editor Michael Franz também afirma que há ao menos quatro formas diferentes de Voegelin tratar da *metaxý* no volume quarto de *Ordem e história*: “(...) como status de pessoa humana; para realidade como metaxia; para cosmos como metaxia e para história como metaxia” (2009, p.34)<sup>163</sup>. O próprio Voegelin resume o movimento da

---

<sup>161</sup> Dante Germinio é também responsável pela introdução que precede as linhas do terceiro volume de *Ordem e história* que é voltado especificamente para Platão e Aristóteles. VOEGELIN, Eric. *Ordem e história: Platão e Aristóteles*. Trad. Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

<sup>162</sup> O salto no ser é uma importante ideia no pensamento de Voegelin e deve ser destacada. Ela corresponde a “*eventos epocais diferenciadores*”. Tanto a percepção platônica do antes e do depois quanto o evento teofânico vivenciado por Paulo constituem saltos no ser. São eventos que de alguma forma influenciam no curso da ordem e da história e podem conduzir à diferenciação. Ao explicitar a radical mudança em seu plano de estudo no início do quarto volume de *Ordem e história*, Voegelin esclarece elementos do salto no ser: “Havia realmente os eventos epocais diferenciadores, os ‘saltos no ser’ que engendraram a consciência de um Antes e Depois e, em suas respectivas sociedades, motivaram o simbolismo de um ‘curso’ histórico que foi significativamente da verdade da existência, acompanhadas pela consciência do evento como constituindo uma época na história, foram suficientemente um avanço no tempo de experiências compactas a simbolizações diferenciadas da ordem do ser.” (EE, p.54)

<sup>163</sup> Resolvemos utilizar a palavra *metaxý* com essa grafia por considerarmos mais fiel ao termo grego em sua tradução. Nas citações de comentadores, porém, optamos por manter a escrita conforme aparece no texto original como é o caso de Michael Franz, editor e redator da introdução do volume IV de *Ordem e história*.

*metaxý* dessa forma: “movendo-se dialogicamente na área entre a riqueza e a pobreza, entre conhecimento e a ignorância, entre os deuses e o ser humano, a alma descobre o significado da existência” (EE, p.252).

O tema da *metaxý* ganha destaque nesta investigação na medida em que, além da tensão entre realidade e consciência, representa também a tensão entre filosofia e política. Diferente da crítica de Arendt, para Voegelin, Platão teria percebido que sua filosofia não passa, como comenta Germinio, somente pelo amor ao ser, mas também pelo amor à realidade e é isso que faz com que Platão demonstre um genuíno interesse por questões de política cotidiana. Referente à essa questão, a *Carta sétima* – cuja autoria apenas supõe-se ser de Platão – sempre desperta controvérsias e pode contribuir para o debate Arendt e Voegelin. Das várias vezes que Arendt trata de Platão, ela cita a *Carta sétima* em três ocasiões e o faz sempre para legitimar seu pressuposto de que Platão estava mais preocupado com a salvaguarda do filósofo do que da *polis*. Voegelin, por sua vez, conforme a tradição, toma como positivo o interesse de Platão pela educação do tirano, que seria uma forma de colocar em prática o projeto da *periagogé* desenvolvida em *A República* e, neste sentido, é compreensível a tese de Voegelin quando ele afirma que a *Carta sétima* não é menos importante que *A República* quando se trata de política.

A *metaxý*, aquilo que está entre o espírito e a matéria, adquire nuances ontológicas, pois Voegelin também assinala que em *O Banquete*, Platão designou a palavra *metaxý* (cujo seu correspondente seria *planeton*) para apontar para aquilo que transita entre o ser e o não ser, o *to on* e o *to me on* (EE, p.127), o que constitui, portanto o reconhecimento da existência dos dois e a negação do abandono de ambos. Daí, também, fica claro seu vínculo com a ideia de *salto no ser*.

Ao tratar da *metaxý*, Voegelin equipara Platão e Paulo de Tarso, pelo fato de ambos terem vivenciado aquilo que o autor chama de eventos paradigmáticos ou eventos epocais diferenciadores que acontecem aleatoriamente na história da humanidade, mas que geralmente são capazes de mudar o rumo dos acontecimentos e fazer com que os homens atinjam um grau mais alto da consciência. Os acontecimentos que compõem a era axial aconteceram em diferentes locais, com diferentes processos e sujeitos. Posteriormente, com Platão, o evento foi noético e para Paulo foi pneumático.

O evento pneumático vivido por Paulo deriva de sua

experiência da visão do Ressuscitado: a experiência que fez com que o santo caísse do cavalo e mudasse seu nome de Saulo para Paulo e alterasse também os rumos de sua vida e do cristianismo. O *pneuma* (nome grego para espírito) vivenciado por Paulo tem semelhanças com o evento noético vivenciado por Platão <sup>164</sup>. Ambos são eventos teofânicos e são semelhantes na medida em que produzem uma nova consciência do tempo. Segundo Voegelin, tanto Paulo quanto Platão tiveram percepções em comum com relação a esse tipo de evento:

(...) concordam que a história não é uma dimensão de tempo vazia em que as coisas acontecem casualmente, mas sim um processo cujo significado é constituído por eventos teofânicos. E finalmente concordam que a realidade da história é metaléptica; é o intermediário em que o ser humano reage à presença divina e a presença divina evoca a reação ao ser humano (EE, p. 312).

Voegelin ainda reitera que esse tipo de acontecimento é imprevisível, assim como também contingencial a forma como será recepcionado e, por isso, ele “paira como uma ameaça ou esperança sobre todo o presente” (EE, p.310).

A redação deste capítulo do volume *A era ecumênica*, é dotada de um vocabulário que dificulta a leitura e o entendimento do leitor e, por isso, reconstruí-la de forma legível é uma tarefa árdua. Isso porque Voegelin parece contradizer-se em vários momentos. Exemplo disso é quando afirma que a forma como Paulo tratou do evento pneumático colocou em risco o equilíbrio da consciência. Essa consciência não é a consciência individual de Paulo, mas a compreensão do evento como um todo, ou então a mudança da consciência neste momento da história. É justamente a capacidade de engendramento de um grau mais alto, mais elaborado de diferenciação na consciência que auxilia o surgimento de uma situação política favorável à ordem correta da sociedade. Segundo Voegelin, Platão percebeu a importância do humano e do divino, da realidade e da consciência, da imanência e da transcendência, e, por meio da *metaxý* – justamente o espaço aberto entre as duas, onde nem sujeito e nem objeto devem ser

---

<sup>164</sup> Nota-se aqui e em outros momentos a equivalência simbólica comentada por Voegelin, sobretudo em sua teoria da consciência.



supervalorizados –, manteve tudo em equilíbrio quando se deu o acontecimento noético. A atuação de Platão é expressada por Voegelin: “Platão reconheceu a descoberta da *metaxý* como constituindo uma estrutura Antes-e-Depois na história; o evento é uma época que divide a história em dois períodos” (EE, p.253). A importância dos eventos teofânicos – que, é possível adiantar, serão suprimidos pelos eventos egofânicos a partir de Hegel – é que eles constituem a história e daí a razão de Voegelin afirmar que eles não estão na história, eles a compõem. Segue-se daí a crítica de Voegelin à modernidade. Neste período, a verdadeira teofania que é responsável por descobrir, desvelar a consciência da história e fazer com o que o homem atinja um grau de diferenciação e discernimento a respeito dos eventos, é substituída por eventos artificiais que visam tomar a dimensão espiritual da teofania, mas de uma forma secularizada, como é o caso das revoluções, por exemplo. Revoluções essas, que são muitíssimo caras à Arendt.

Paulo, por sua vez, tomado pela visão do Ressuscitado, deixou que o lado divino tomasse dimensões maiores que o humano. Por outro lado, em sua exegese dos textos paulinos, Voegelin insiste na tese de que o mito paulino do Ressuscitado é uma fonte reveladora da verdade quando comparada aos mitos utilizados por Platão. Paulo perde a linha que mantém o equilíbrio, na medida em que deslumbra um novo céu e uma nova terra, de forma que tudo o que existia antes e no presente perdem sentido e só o adquire novamente na espera pela redenção dos cristãos, pois tudo passa a esperar e existir em função do novo Reino (EE, p.313). O perigo é o impacto da perda de consciência por parte daquele que participa do evento, assim como as consequências que isso tem para a história, já que é na teofania que reside aquilo que Voegelin chama de verdade da história.

Da mesma forma que há um *nous* filosófico, há também um *nous* paulino que tem relação direta com o *pneuma* divino. Rapidamente, Voegelin estabelece um jogo de equivalência (os símbolos equivalentes)<sup>165</sup> e anuncia que o *nous* paulino, que é o *nous*

---

<sup>165</sup> A questão dos símbolos também é recurso importante no caso de Voegelin. Novamente nos remetemos a Antonio Rivera García para esclarecer a questão. Segundo ele, a estratégia de Voegelin de fazer uso dos símbolos tem a ver com sua tentativa de fugir da neutralidade axiológica pregada por Weber. Os símbolos, diferente dos conceitos, são sempre relacionados a experiências originárias e estas, como observa Rivera, são entendidas como irracionais quando tomadas sob o ponto de vista da ciência (2002, p.75). Neste sentido, Voegelin privilegia os símbolos religiosos, como é o caso da ideia de imortalidade, mas também de *corpus mysticum* para ficarmos no exemplo dado por Rivera. Por meio deste último, Voegelin aponta para uma

daquele que tem o *pneuma* divino, o *pneumatikos*, cuja qualidade reside em julgar as coisas com discernimento, corresponde à *phronesis* aristotélica que torna o homem apto para discernir acerca da sua conduta e falar “verdadeiramente” sobre a realidade e sobre a existência humana (EE, p. 816).

Se Paulo é criticado por um lado<sup>166</sup>, é elogiado por outro, pois quando seu mito, o mito do Ressuscitado é comparado com os mitos platônicos, o que chama a atenção de Voegelin é o grau de diferenciação entre um e outro. Parece haver nos mitos platônicos um sentido mais fraco de autonomia e liberdade do que em Paulo. Isso acontece porque o Demiurgo platônico é cerceado por *Ananke*, a mãe das moiras que regulam o destino e cortam o fio da vida. O Demiurgo tem um espaço limitado de ação e de criatividade enquanto o Deus cristão é livre e criativo.

De Platão para Paulo, do evento noético para o pneumático, que são equivalentes, Voegelin está preparando o terreno teórico para avançar em direção à sua crítica por meio do evento egofânico protagonizado por Hegel. Ao contrário do que possa parecer, não há aqui uma espécie de cronograma histórico ou uma teleologia histórica que é iniciada de forma positiva por Platão na Antiguidade, seguindo com Paulo, depois de Cristo, também de forma positiva, mas já não perfeita como era com os gregos, para terminar de forma decadente na modernidade com Hegel. Depois de Hegel, segundo Voegelin, nenhum outro movimento teofânico teve abertura para a manifestação, pois, em parte, foram “substituídos” pelas revoluções que são tentativas “artificiais” de teofanias.

Aqui é muitíssimo importante estabelecer um paralelo direto com Hannah Arendt, justamente no tocante à revolução. Importa ainda notar que tal paralelo não se encontra aqui de forma aleatória. Apesar de tratarmos da revolução – cujo acontecimento aparece de diferentes maneiras para ambos – a discussão ganha um aspecto mais amplo, pois pode mais uma vez auxiliar na percepção de como Arendt entende a verdade desvinculada de elementos metafísicos e cada vez mais ancorada em fatos, e como Voegelin parece desconfiar das intentadas revolucionárias que visam substituir os eventos teofânicos.

---

verdade que é transcendente, mas que é capaz de se tornar um modelo de justiça. Nesse processo, torna-se um modelo, mas nunca se imanentiza completamente (2002, p.76).

<sup>166</sup> Aqui aparece parte das desavenças de Voegelin com o cristianismo.

Não há dúvidas de que Arendt interpreta esse evento de forma estritamente política e não traça todas essas considerações a respeito da história. Parece-nos também que ela louva as iniciativas revolucionárias e isso se torna claro desde que lemos suas considerações tanto acerca das revoluções francesa e americana quanto da Primavera de Praga e outras revoluções. Decorre daí que Arendt e Voegelin têm somente um entendimento em comum com relação a esse evento: ele é essencialmente moderno. Arendt insiste em afirmar que as revoluções diferem dos ciclos de governo, da alteração das formas de governo experienciadas na Antiguidade. São nas fagulhas iniciais da revolução, na posterior formação de conselhos que reside o novo, a *arché*, o início e suas consequências imprevisíveis. Está na revolução o cerne da ideia de ação arendtiana. Há, porém, um elemento fundacional (ou pós-fundacional) nas revoluções que desperta críticas de Arendt: aqui está o que ela chama de “o incômodo problema do absoluto” (SR, p.251). Escrevemos esse “absoluto” com inicial minúscula, mas poderia ser diferente, já que, se este “absoluto” não é diretamente um deus ou Deus, não está muito distante de sê-lo.

É o próprio ato de fundação que traz junto de si um problema: enquanto tal ato carrega consigo um grande sinal de estabilidade na medida em que inaugura uma constituição (como na América), o espírito revolucionário adquire um caráter efêmero, está sujeito ao desaparecimento. Isso é ocasionado em parte pela irrupção do novo e, sobretudo, pela abertura de um vácuo de autoridade que Arendt tende a associar em alto grau com a religião. É exatamente neste momento que surge, como afirma Arendt, o “incômodo problema do absoluto” (SR, p.251). No caso da revolução americana, porém, o feito inicial da fundação foi realizado e se atualiza a cada vez que a constituição – nunca modificada em sua forma e conteúdo originários – é ampliada pelas gerações posteriores e, como afirma Arendt, “desnecessário é dizer que a própria autoridade da Constituição americana repousa em sua inerente capacidade de ser emendada e ampliada” (SR, p.255). A Revolução Francesa não foge a regra e, também, passou pelo ato de fundação no momento da criação de um corpo político pós-revolução, mas como conhecemos as críticas de Arendt, a revolução no velho mundo logrou menos sucesso do que a do novo mundo, pois se o “objetivo supremo” da Revolução, como explica Arendt (SR, p.188) é a fundação da liberdade, a França de Robespierre teria falhado nesse sentido.

Não obstante, para além das comparações estabelecidas por Arendt entre as duas revoluções, elas mantêm em comum aquilo que as assolou: “o incômodo problema do absoluto” (SR, p.251).

Parece dispensável explicitar o motivo pelo qual o absoluto na política é considerado um problema de grandes proporções, ou seja, nos parece óbvio que legitimar a leis – e eis aqui o cerne do problema – com a fundamentação em um elemento absoluto é altamente problemático, por se tratar de algo que está no plano do além-político. Igualmente problemático, porém, é tentar transformar o absoluto metafísico em um absoluto terreno, ou seja, a transferência de uma figura suprassensível para uma que está no nosso meio, mas que mantêm o status do absoluto, do metafísico, do divino, justamente como é o caso de tipos de regimes políticos como o absolutismo, por exemplo. De saída, temos aqui dois problemas: um baseado na manutenção do divino como algo suprassensível e outro na tentativa de encontrar um representante para o divino na terra (uma pessoa) e inseri-lo na política. Nos capítulos IV e V de *Sobre a revolução*, Arendt trata de ambos (que não são exatamente a mesma coisa, mas em princípio têm o mesmo fundamento) e critica a necessidade do absoluto na política. A base da crítica de Arendt está no posicionamento que ela toma em outras obras: nem a política, nem leis e nem bases morais devem estar enraizadas em um fundamento divino ou em qualquer absoluto. No final das contas, em termos de responsabilidade moral, trata-se da morte de Deus teorizada por Nietzsche e do conhecido axioma levantado por Dostoiévski: se Deus não existe, então tudo é permitido? Arendt sintetiza essa ideia em sua conferência proferida em Toronto em 1972 dizendo que prefere pensar “sem corrimão” (*denken ohne Geländer*) e o havia feito antes quando tratou de filosofia moral: “moralmente as únicas pessoas confiáveis nos momentos de crise e exceção, “quando as cartas estão sobre a mesa”, são aquelas que dizem “não posso” (RJ, p.143). Essa regra não vale somente para o pensamento e para considerações morais, mas, ao que parece, deve também valer para a política. A quebra dessa regra na política pode resultar em acontecimentos desastrosos como é o caso do totalitarismo, por exemplo, baseado boa parte em um sistema de leis e regras morais que, por sua vez, tinham seu fundamento em crenças que estavam além do âmbito do político e, como afirma Arendt em seu texto sobre responsabilidade moral, em situações limites – quando “as cartas estão sobre a mesa” – os sistemas morais se modificam e é por isso que a estabilidade requerida por uma fundação (pós-revolucionária ou não),

não deveria apelar para o absoluto. Esse parece ser o motivo óbvio pelo qual Arendt e boa parte dos seus contemporâneos preferem separar a metafísica da política. A prática pré-revolução, a de considerar o absoluto em terra por meio do regime do político absolutista também é altamente problemática. A crítica que ela traça ao absolutismo político não foge dos moldes tradicionais, mas também é possível especular o motivo dela não considerar como positiva essa forma de governo. Apesar de ela não tratar explicitamente deste assunto em *Sobre a revolução*, é sabido que, para Arendt, a política baseia-se inapelavelmente na pluralidade. Embora a pluralidade talvez seja pouco para definir a política, esta não pode existir sem aquela, sem que seja deformada. O governo absoluto é justamente baseado na ideia de que existe o homem e não os homens, como Arendt insiste em afirmar. Retomando a clássica classificação das formas de poder teorizadas desde Platão, é certo que o critério para avaliação delas não está baseado somente “em quem governa” ou em “quantos governam”, mas “como governam”. No caso do absolutismo, porém, o problema não está somente no fato de um governar e este “um”, como singular, ser contra a essência da ideia de pluralidade, mas a forma como ele governa, sem divisão de poder, sem considerar a lição do velho Montesquieu também citado por Arendt em *Sobre a revolução* e, sobretudo, por representar o divino na terra e legitimar seu próprio poder. Mesmo com algumas revoluções (sobretudo a francesa) combatendo o absolutismo como forma de governo e com a reivindicação da fundação de um novo governo, a fragilidade dos corpos políticos, o vazio instaurado após o fim das revoluções e a fundação de um novo corpo político ou, nas palavras de Arendt: “a profunda instabilidade decorrente de uma falta elementar de autoridade” (SR, p.189), permanecem. A tendência da revolução francesa foi novamente recorrer a este absoluto e transferir o poder de um só para muitos, para o povo, ocorrendo, como afirma Arendt, uma espécie de “endeusamento” do povo (SR, p.205). Os revolucionários, no entanto, teriam percebido a necessidade de instauração de um absoluto a fim de legitimar a “criação humana das leis e a *petitio principii*” que eram elementos sempre presentes nas revoluções e por isso foram forçados a apelar também, como Robespierre sugeriu, a um absoluto, um Ser Supremo. No caso dele e todos os demais revolucionários, a ideia do Ser Supremo surgiu em função das crenças deístas da época. O fato é que, se antes da Revolução Francesa o monarca reinava absoluto, depois da revolução, a crença foi

novamente deslocada para um Ser Supremo - digno de culto, de novo calendário e do qual também dependia a legitimidade das leis. Arendt especula se o que ela chama de “incômodo problema do absoluto” é fato somente nas revoluções do velho mundo, onde tais revoluções teriam justamente combatido os regimes absolutistas, e por irônica consequência, sentiam falta de alguma forma de absoluto para legitimação das leis humanas. Ao voltar suas atenções para o novo mundo e para a Revolução Americana, Arendt constatou que esse problema rondava também os pais fundadores e John Adams – também deísta –, mostrava-se com as mesmas necessidades de um absoluto, como Robespierre. Era novamente a política que não conseguia se autojustificar e que exigia uma fundamentação externa.

Não parece ser esse o mesmo problema sofrido pela política desde os tempos de Platão? Não era a filosofia que, na Antiguidade, deveria dar uma espécie de sustentação para a política? Se não era assim na *polis* ateniense, era assim nos escritos de Platão. E, diferente do que Arendt afirma, não seria assim também em Tróia? Ela insiste em dizer que diferente das revoluções do período moderno e da necessidade de um absoluto para a legitimação de um corpo político, na Antiguidade – na Grécia ou em Roma – isso se tornou desnecessário. Importa perguntar se os mitos não faziam esse papel. Os mitos de Tróia e Roma não faziam a função de um absoluto? A função de justificar uma criação *ex nihilo* e de preencher o vazio de autoridade por meio da memória? Segundo Vorländer<sup>167</sup>, os mitos faziam o papel da ligação entre um acontecimento passado e um futuro que ainda não havia chegado, preenchendo o espaço aberto pelo “não ainda”, típico do momento da fundação de corpos políticos. Talvez Arendt tenda a interpretar o mito como um não absoluto, justamente pelo fato de ele não ser transcendente, e aí não haveria nenhuma contradição em seu texto, pelo contrário, o mito funcionaria como algo terreno e, por conseguinte, algo que também carrega o político dentro dele.

Independente de o mito ser ou não algo transcendente ou terreno e de Arendt considerar o absoluto como transcendente ou não, o problema permanece o mesmo: os elementos políticos presentes no momento da fundação, não se autojustificam e o velho e crônico

---

<sup>167</sup> VORLÄNDER, Hans (Org.). *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*. Berlin: De Gruyter, 2013.

problema inaugurado com Platão e objeto de crítica recorrente de Arendt, permanece, i.e., algo que se encontra no “mundo das ideias” deve reger a política. Daí não importa se é a filosofia em si ou se é qualquer manifestação de deus, deuses, ser supremo que o faça. O problema parece ter suas raízes na autoridade, que, segundo Arendt, teria desaparecido do mundo moderno. A busca pelo absoluto resulta de uma “autoridade absoluta que pudesse funcionar como fonte original da justiça, da qual as leis do novo pudessem derivar sua legitimidade” (SR, p.240) entre outras coisas para fugir do ciclo interminável problematizado por Sieyès, a questão do poder constituinte e do poder constituído, ou seja, que o primeiro não tem autoridade para formular as leis do poder constituído, e um poder constituído que não tem fonte legítima não pode constituir-se. A autoridade, desejada por Platão (mas não o poder), “assentando-se sobre o alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam, precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento” (EPF, p. 131). A questão da autoridade em Platão fica evidente quando ele trata de colocar o rei-filósofo no topo da pirâmide hierárquica e muda a forma de relação entre os cidadãos atenienses que desconheciam a diferença e que se convencem mutuamente por meio da persuasão.

É com essa consideração arendtiana sobre a revolução, comparada com a forma com que Voegelin enxerga a tentativa revolucionária que torna ainda mais evidentes as diferenças a respeito de como ambos enxergam a questão da verdade. Arendt se furta de lançar mão de um absoluto por dois motivos: i) o clássico argumento de que a política não pode depender de um “corrimão” que não esteja no seio dela própria e, ii) o risco da tirania que parece ser inerente a todo absoluto. Tal absoluto é, provavelmente, um portador da verdade que deve reger a política: eis aquilo que Arendt rejeita e parece ser aquilo em que Voegelin acredita. O caso de Arendt nos parece muito mais claro do que de Voegelin, porque, apesar de ser tentador situar o pensamento dele sobre as bases da transcendência, importa notar que ele mesmo esforçou-se no sentido de destacar a *metaxy*, o que o torna um pensador do “intermediário”, ao invés da transcendência. Mas há, inegavelmente, um problema metodológico por parte dele, ou seja, é um sistema de pensamento que toma como certa a existência de uma transcendência na qual se encontra uma espécie de verdade. É certo que não há evidências de que essa verdade reja ou deveria reger as ações

humanas de forma estrita e fortemente normativa, ou tampouco que tal verdade exerça a função do mundo das ideias de Platão, mas de forma mais ou menos intensa é assim que paira a verdade para Voegelin.

A discussão levantada já no capítulo dois a respeito do nominalismo e a não busca por uma espécie de natureza ou essência, repete-se aqui, e novamente são confirmadas as tendências antinomialistas voegelianas. Hannah Arendt toma novamente a contrapartida e isso deve ter ficado claro no momento em que apareceram as preferências de Arendt por Kant, ao invés de Platão. Ela permanece com a *Terceira Crítica* kantiana, justamente porque ela se diferencia das outras duas na medida em que cede espaço para o particular, ao invés do geral.





#### 4. HANNAH ARENDT E ERIC VOEGELIN NO DEBATE POLÍTICO CONTEMPORÂNEO

*O destino de nosso tempo é o desencantamento do mundo.*

Max Weber

Após a argumentação que tentou elucidar os motivos pelos quais Eric Voegelin e Hannah Arendt seguem duas tendências distintas com relação à forma como a filosofia política deve ser levada em conta, importa situá-los no cenário da filosofia contemporânea e, sobretudo investigar como é possível inserí-los no círculo do debate, averiguando em que medida suas perspectivas filosóficas podem dialogar com as demais correntes de pensamento. Neste sentido, neste último capítulo ousamos ilustrar, mesmo que de forma bastante resumida, como é possível a inserção de Arendt e Voegelin dentro do estado da arte da filosofia política contemporânea, sobretudo a partir do aspecto que o caracteriza de forma mais marcante: uma filosofia política, que em princípio é desprovida de pretensões metafísicas e permanece distante da busca de essências e evitando perseguir a verdade em si ou, no mínimo, modificando seus critérios sobre o entendimento da verdade. Esta, por sua vez, parece dar lugar à busca pelo consenso ou então pelo contrário do consenso, pelo agonístico, mas de qualquer maneira se furta de insistir na procura de uma verdade.

Depois da tentativa de Kant de colocar a própria razão diante do tribunal, bem como investigar se a metafísica pode ser reconhecida como ciência e de Hegel tratar da modernidade colocando em pauta o espírito absoluto, os rumos da filosofia não foram mais os mesmos. A filosofia política, como a “filha rebelde” da grande mãe “filosofia”, como afirma a própria Arendt, reflete esse cenário, a saber, a sobrevivência de um pensamento político sem metafísica – mesmo que, lembrando Kant, a metafísica ainda possa continuar presente no horizonte.

Os rumos que a filosofia política estava tomando no século XX seguiam essa tendência. Kant e Hegel – que pensaram as diversas áreas

da filosofia – continuavam a influenciar diretamente aqueles que tentavam pensar a política, e boa parte da discussão da filosofia política do século XX, tinha como escopo as críticas que Marx havia tecido a Hegel no século anterior. A necessidade de continuar refletindo sobre a reificação, sobre a luta de classes e sobre o trabalho, continuava iminente. A crítica ao consumo, a massificação da arte e da cultura, a necessidade de pensar a filosofia em consonância com a economia logo fez nascer a chamada primeira geração da Escola de Frankfurt, com Adorno e Horkheimer que, apesar de terem deixado Frankfurt e partido rumo aos Estados Unidos em função do nacional-socialismo, criaram um círculo de discussões que se estende até os dias atuais. Adorno e Horkheimer fizeram parte de um cenário comum a outros intelectuais do século XX: a nuvem negra dos regimes totalitários sobre a Europa. Do final da década de vinte até o final da Segunda Guerra, muitos dos grandes pensadores europeus tinham diante de si o maior e o pior fenômeno político dos últimos tempos e justamente em função dele, tiveram de deixar a Europa e migrar rumo ao novo continente. A consequência disso é que *durante* o período da segunda guerra mundial, pouco se publicou sobre a situação da filosofia política, o que não significa, porém, que não se tenha pensado a respeito disso.

Esse longo intervalo foi interrompido por uma obra que não veio do velho continente, mas dos Estados Unidos. *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls, publicada em 1971, inaugura uma nova etapa do pensamento político e, apesar do livro ter sido gerado em um período no qual ainda predominavam os rumores da Guerra Fria, Rawls já tinha como foco pensar uma sociedade democrática na qual imperava um pluralismo de valores. Ele se propôs a onerosa tarefa de tentar construir uma teoria da justiça que fosse satisfatória o bastante para abarcar a pluralidade de concepções de bem presente nas sociedades democráticas contemporâneas, bem como garantir a prevalência do justo sobre o bom. A obra de Rawls, em alguma medida, rompeu com as preocupações políticas que rondavam as publicações das décadas de trinta, quarenta, cinquenta e sessenta, a saber, os problemas referentes aos regimes totalitários. O escopo de investigação de Rawls era outro: pensar o problema da justiça tentando garanti-la a todos e concomitantemente resguardar as chamadas liberdades individuais tão caras ao mundo moderno. Não obstante, uma obra de grande porte como a de Rawls gerou também críticas no mesmo nível e o autor teve de reformulá-la a fim de manter o debate com os interlocutores que estavam despontando

na filosofia política contemporânea.

No bojo da teoria rawlsiana, Kant surgia novamente e Rawls certamente não era o único a recuperar as categorias kantianas de pensamento. Habermas, do outro lado do oceano, também o fez, e rapidamente o debate Rawls-Habermas se instituiu no seio da filosofia política como sendo – segundo o próprio Habermas – uma briga de família<sup>168</sup>, de forma que constitui, hoje, um dos maiores debates da filosofia política contemporânea. A disputa é de família por motivos que são comuns aos dois autores, apesar das diferenças sustentadas: primeiro porque ambos percebem a necessidade de uma concepção pública de justiça que possa ter validade em uma sociedade democrática contemporânea, repleta de diversidades de valores e de diferentes concepções de bem. Além disso, tanto Rawls quanto Habermas mantêm inspirações kantianas que abolem qualquer tipo de metafísica<sup>169</sup> e reforçam a necessidade de pensar a situação proposta somente sob as vias da política. A questão que ambos os autores buscam responder está relacionada com o procedimento, ou seja, de que forma isso se faria possível.

Os celebrados debates entre Rawls e os comunitaristas, e entre Rawls e Habermas ilustram claramente este aspecto. Hannah Arendt, mesmo anterior ao debate, tem sua parcela de contribuição na medida em que cunha o termo: *denken ohne Geländer – pensar sem corrimão*. Por outro lado, houve, por parte de alguns pensadores do século XX, uma tentativa de retomar alguns pressupostos platônicos na forma de pensar a política e que, portanto, aceitam algum grau de pretensões metafísicas em suas teorias, como é o caso do próprio professor e amigo de Hannah Arendt, Karl Jaspers e em grau muito mais elevado, Eric Voegelin, por exemplo.

A questão que está em pauta vai além: qual é a agenda da filosofia política contemporânea? Quais os temas em debate? Qual é o

---

<sup>168</sup> HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Tradução de Gerard V. Rocca. Barcelona: Paidós, 1998.

<sup>169</sup> Rawls preocupa-se em fazer isso por meio do *Method of Avoidance* ou método da esquivia, que consiste em evitar problemas de cunho metafísico. Para tanto, conferir “Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica”. In *Lua Nova*, 25 1992, p. 25-59. Habermas também parte do mesmo pressuposto, mas em alguns momentos de seu itinerário, o autor encontra alguns problemas para justificar totalmente sua posição e assume que há algum grau de metafísica que pode ser tolerado.

papel que a filosofia vem desempenhando? Ela deve seguir diretrizes? Como ela lida com questões práticas? Qual seu grau de normatividade? André Berten, em seu livro cujo título é justamente *Filosofia política*<sup>170</sup>, tenta ilustrar os diferentes quadros que compõem a filosofia política contemporânea e sugere algumas questões de caráter prático com os quais a filosofia política pode contribuir:

Qual é a necessidade e limites do poder? Qual é a tarefa que devem desempenhar os homens políticos? Os cidadãos devem implicar nas decisões coletivas? Qual é o tipo de regime político que devemos defender? Quais são as exigências de justiça que devemos sustentar? Podemos justificar, legitimar esta norma mais do que aquela outra? Quais são as concepções de vida boa, de bem comum que devemos defender? Como conciliar liberdade e igualdade? Qual atitude nós devemos adotar em relação ao retorno do religioso? Existem guerras justas ou justificáveis? Devemos ser patriotas? O nacionalismo é um valor? O que significa ser tolerante? (2004, p.10)<sup>171</sup>

Apesar das questões de Berten soarem um tanto pretensiosas, não é necessário um olhar retrospectivo tão apurado para constatar que são exatamente essas, direta ou indiretamente, algumas das questões levantadas por Arendt e Voegelin. No entanto, há ainda outros autores dispostos a responder: a resposta à pergunta sobre a tarefa dos homens políticos e os cidadãos pode ser respondida pelos neorrepublicanos; perguntar-se sobre quais as concepções de vida boa e de bem comum que devemos defender, compõe o cerne do debate entre liberais e comunitaristas; indagar sobre quais as exigências da justiça resume toda a empreitada de John Rawls, que também esforçou-se por responder a pergunta de como conciliar liberdade e igualdade. Ainda neste âmbito, é

---

<sup>170</sup> Berten, André. *Filosofia e política*. Trad.: Márcio A. de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004.

<sup>171</sup> Fizemos uso do livro de Berten por julgarmos que as questões propostas por ele são relevantes para esta tese, mas gostaríamos de também citar o livro do canadense Will Kymlicka que se preocupa em traçar um panorama da filosofia política contemporânea a partir dos seus possíveis subgrupos como o utilitarismo, feminismo, libertarismo, marxismo, comunitarismo e igualdade liberal. O objetivo do trabalho de Kymlicka é mitigar a dicotomia latente entre esquerda e direita, pois se “há certa verdade nessa maneira de pensar a respeito da política ocidental (...) ela é cada vez mais inadequada.” (2006, p.3). Conferir: KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

Habermas e parte dos comunitaristas e liberais que se colocam a questão sobre o que significa ser tolerante. Por outro lado, Agamben e Foucault se perguntam sobre a questão das guerras por meio da retomada da filosofia do direito e da biopolítica; assim como os conservadores, de alguma forma, trazem à tona a problemática da volta do religioso e outros retomam o conceito de teologia política.

Diante de tantas questões, de tantos autores que se propõem a resolvê-las e tantos esforços para respondê-las, é perfeitamente possível indagar: de que forma Hannah Arendt e Eric Voegelin podem contribuir para o debate? Ambos deixaram um legado baseado em um diagnóstico amplamente negativo da modernidade, desenvolvido principalmente entre a década de trinta e sessenta do século XX, a saber, questões diretamente relacionadas aos regimes totalitários e, esse foco é sem dúvida aquele que permeia toda a obra de ambos os autores. Com exceção dos escritos de Voegelin acerca da filosofia da consciência, de sua troca de correspondências com Strauss a fim de debater tal assunto e dos anos de filosofia que Arendt foi aluna de Heidegger, todo o itinerário percorrido por estes dois autores tem como cenário de fundo os acontecimentos relacionados ao totalitarismo e, mais do que qualquer outra coisa, a tentativa de compreendê-los. Disso derivaram, no caso de Arendt, as querelas com Marx, que por sua vez a fez pensar sobre as atividades da vida ativa e mais tarde da vida contemplativa, assim como todas as reflexões que ajudaram a compor seus ensaios sobre o presente, que estava entre o passado de uma tradição cuja linha havia sido rompida e um futuro que não estava muito bem delineado. Para Voegelin, a tentativa de compreender ambos os regimes totalitários desembocou em seus escritos sobre religião, gnose e a retomada de alguns pressupostos platônicos considerados completamente *démodés* no cenário da filosofia atual. Os regimes totalitários, porém, agora parecem fazer parte de um século que ficou para trás e já houve tempo suficiente para que três novas gerações ocupassem o mundo comum no qual vivemos. As discussões que ocupam o campo da política já são outras e a pergunta que recorrentemente volta é: em um mundo no qual o *leitmotiv* de pensamento de Arendt e Voegelin já não está mais presente, quais suas contribuições para a filosofia política? É possível tirar algum proveito de suas reflexões e fazer com que elas ajudem a pensar o mundo como ele se encontra atualmente?

#### 4.1 PARA UMA ATUALIZAÇÃO DE HANNAH ARENDT

Ainda nos meados do século vinte, passados mais de dez anos do final da Segunda Guerra, Hannah Arendt ainda temia que a formação da sociedade de massas e todos os elementos que a rondavam, representassem uma espécie de protototalitarismo (2004, p. 74)<sup>172</sup>. Isso talvez possa ser normal para alguém que tinha sido diretamente atingida pelo nacional-socialismo e parece que nada mais lhe restava a não ser encontrar algumas dificuldades em se reconciliar com o mundo – um mundo que poucos anos antes havia tido sua principal condição, a pluralidade, ameaçada. Na década de setenta, porém, Arendt deixou de estar entre os homens (*inter homini esse* – como ela mesma cita os romanos quando se refere à morte) e a situação política do mundo já não era mais a mesma da década de cinquenta. Dessa forma, sobre o que pensou Arendt nas décadas posteriores aos regimes totalitários? De que forma ela pensou a política? Em que medida é possível atualizar seu pensamento?

Nancy Fraser, em seu artigo *Hannah Arendt no século vinte e um*, realiza um esforço para ir além das considerações arendtianas acerca do totalitarismo e busca resgatar a natureza do pensamento de Arendt, pois se os regimes totalitários constituíram a motivação do pensamento político da autora, há algo que ainda vai além, que é anterior a isso e que constitui a preocupação arendtiana com um mundo comum e com a condição de pluralidade dos homens. Quando Arendt retomou o famoso pressuposto aristotélico de que os homens são políticos e habitam um mundo comum – e *não somente* habitam um mundo comum, já que isto os animais também o fazem, mas também constroem um mundo comum e o mantém – a condição da pluralidade lhe saltou aos olhos e junto dela estava a ideia de ação, de forma que ambos os conceitos constituem, talvez, as ideias mais originais no quadro de toda sua obra. Mas a existência de tais conceitos é suficiente para a reatualização de sua obra? As teorias de Rawls e Habermas, para ficarmos em um exemplo trivial, estudados por qualquer estudante de filosofia política, já não dão conta desses conceitos? O fato de Rawls tentar pensar o que é a justiça em uma sociedade que comporta uma

---

<sup>172</sup> FRASER, Nancy. Hannah Arendt in 21. Jahrhundert. In MEINTS, Waltraud; KLINGER, Katherine (org). *Politik und Verantwortung: zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover: Offizin, 2004.

grande gama de pluralismo de valores já não traz implícita a ideia de que homens habitam e constroem um mundo em comum? A resposta para tal pergunta é certamente positiva, mas a empreitada que está em voga aqui não é reforçar disputas teóricas como tem sido comum na agenda da filosofia política contemporânea, ou seja, não se trata de dizer se Arendt é melhor ou pior do que Rawls, Habermas, comunitaristas, neorristotélicos, neorrepublicanos, teóricos da biopolítica, conservadores, liberais, progressistas e muitos outros grupos que surgem no novo cenário. A questão é justamente verificar em que medida e como o pensamento arendtiano se inclui, concorda, discorda e transita *entre* tais grupos.

Em uma conversa com seus pares em novembro de 1972<sup>173</sup>, no Canadá, a pauta do diálogo já era outra que não as questões levantadas anos antes com relação aos regimes totalitários e, por ser próximo à morte da autora, pode ser um bom sinal para assinalar em que direção estavam sendo conduzidos os pensamentos de Arendt sobre política. O interessante desta conversa, entre outros elementos, é que nossa autora claramente situa-se *fora* das correntes que dominam o pensamento político atual, pois quando sua amiga Mary MacCarthy pergunta sobre como ela se posiciona diante do capitalismo, Arendt responde: “não estou em parte alguma. De fato não estou na atual corrente dominante do pensamento político atual ou em qualquer outra” (SHA, p. 159) e, com isso esquiva-se de se autoagrupar em qualquer das linhas de pensamento supracitadas. Talvez seja este aspecto que conserva Arendt imune a qualquer denominação e torne seu pensamento bastante atraente e provocador. Ainda quando seu colega especialista em relações internacionais, Hans Morgenthau lhe pergunta sobre, afinal, “o que é você? É uma conservadora? Uma liberal? Qual sua posição dentro das possibilidades contemporâneas?” (SHA, p.156), Arendt simplesmente lhe responde negativamente:

Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive posição como essa. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de

---

<sup>173</sup> Tal diálogo fez parte de um congresso sobre “A obra de Hannah Arendt”, realizada pela Sociedade de Toronto. Verificar em ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. *In Inquietude*. Trad. Adriano Correia. Goiânia, vol. 1 nº2, ago/dez, 2010, p. 124-163.



esquerda, uma dissidente ou Deus sabe o quê. Devo dizer que não me importo. Não penso que as verdadeiras questões deste século recebam qualquer tipo de iluminação por esse tipo de coisa. Não pertencem a grupo algum. (SHA, p. 157)

Apesar de Arendt declarar claramente sua não pertença a grupo algum, não são poucos os comentaristas que fazem o esforço de sempre incluí-la em alguma corrente e isso, de certa maneira, não está de todo errado, pois não é difícil encontrar elementos no pensamento de Arendt que perpassam muitas das correntes do pensamento político contemporâneo de forma que ela está, ao menos um pouco, em todas as correntes, mas ao mesmo tempo, não está permanentemente em nenhuma. Essa posição de Arendt é capaz de responder à nossa primeira pergunta e mostrar *como* Arendt pensa a política.

Apesar de se ter convencionado chamar Arendt de pensadora do totalitarismo, ou como faz Nancy Fraser, “teórica da catástrofe”, há elementos no pensamento dela que são paralelos aos de outros pensadores que nem de longe têm o problema do totalitarismo como cerne de seus escritos, como é o caso de Rawls por exemplo. O filósofo norte-americano, grosso modo, tem forte inspiração analítica, e faz uso dos dois princípios de justiça que visam garantir, em primeiro lugar, um sistema que mantenha a liberdade dos indivíduos e, em segundo, visa resguardar a igualdade de oportunidades para todos. Toda essa empreitada rawlsiana tem como centro a ideia de que, em uma sociedade na qual não há apenas uma concepção de bem, é a ideia do justo que deve prevalecer, i. e., a predominância do justo sobre o bom.

Há entre Arendt e Rawls um elemento forte de relação: ambos fazem parte de um período da filosofia em que já não é mais viável fazer teoria política pressupondo verdades últimas que as regem. A ideia de pensar sem corrimão (*denken ohne Geländer*) de Arendt é, em último grau, negar que os nossos pressupostos morais e nossas ideias de justiça e política devam ser regidos por verdades que vêm de cima, pré-impostas e que não tenham fundamentos conhecidos. Enquanto Arendt desmascara as falácias metafísicas encobertas pela tradição – (clara herança de Heidegger) – Rawls tenta evitá-las pelo *Method of Avoidance* e, em último grau, as influências de Kant sobre Arendt são tão claras sob este aspecto quanto são as influências de Kant sobre Rawls. Ambos

fazem a mesma coisa ao afirmar que problemas metafísicos em nada contribuem para a filosofia política, justamente porque nada na filosofia política deve ter pretensão de verdade. Isso parece ter ficado bastante claro para Hannah Arendt quando, no período do nacional-socialismo, ela notou que basta que alguém tenha um sistema de valores pré-estabelecidos a ser seguido para que ele facilmente seja trocado por outro, justamente porque a única coisa que as pessoas parecem precisar é de um corrimão (*das Geländer*) para se apoiar e descer ou subir as escadas. Isso fez com que Hannah Arendt percebesse que nem para as questões de moral e menos ainda para as questões de política, valores e verdades pré-impostos têm alguma função relevante, mas diferente disso, podem ser uma ameaça para a política<sup>174</sup>.

Interessante é notarmos os rumos do pensamento de Voegelin neste sentido, pois apesar do autor considerar a existência de uma verdade que parece ter uma relação direta com a transcendência, ele não desenvolve nenhum sistema de pensamento moral que dite os parâmetros morais de uma ação. Hannah Arendt também não o faz de forma positiva, mas talvez o faça de forma negativa quando afirma que não deve haver parâmetros metafísicos. Além do mais, embora ela se furte de fazê-lo porque seu foco de interesse não é este, estão presentes exemplos recorrentes de homens de ação no pensamento de Arendt, como Sócrates, por exemplo, cujo modelo de ação se faz importante em situações-limite.

Ainda neste caminho, o debate levantado por Michael Walzer

---

<sup>174</sup> Ainda para além desse aspecto, gostaríamos de enfatizar outra questão que é frequentemente tomada de forma equivocada, sobretudo por parte de alguns comentadores rawlsianos. Apesar de ser verdade o fato de que Rawls leva muito em conta as liberdades dos indivíduos – e boa parte de sua teoria tem esse pressuposto como base – parece não ser correta a leitura de suas obras sob o ponto de vista do mero liberalismo. O aspecto comunicacional e de abertura de participação efetiva e deliberação dos cidadãos no âmbito público deveria desonerar Rawls desse tipo de crítica. É justamente no esforço das garantias de liberdade política (além das liberdades individuais), as teorias de Arendt e Rawls também convergem. Para uma aproximação entre as duas teorias, sugerimos que se confira o artigo de THIEBAUT, Carlos. Rereading Rawls in Arendtian light: reflective judgment and historical experience. Disponível em [http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/4238/Thiebaut\\_PSC\\_08\\_ps.pdf?sequence=5](http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/4238/Thiebaut_PSC_08_ps.pdf?sequence=5). Acessado em 08/08/2014.

lida com o mesmo problema e aproxima-se em grande medida daquilo que Arendt entende por filosofia política: na esfera da política, ou na esfera pública das discussões, não é a verdade que deve predominar. Diferente do que pensava Platão, o reino da verdade não se deve dar na política, mas por outro lado, como Sócrates costumava pensar, é a opinião que deve prevalecer no âmbito público e Walzer, da mesma forma que Arendt, institui o debate em torno do dilema *doxa versus alêtheia*<sup>175</sup>. Walzer tem o mérito de ressuscitar um debate que é caro aos olhos da filosofia política: a filosofia deve desvencilhar-se da suposta pretensão de verdade que possui desde *A República*, já que verdade e política não ocupam o mesmo reino. De saída, a ideia de que a verdade não está no reino da política, é uma premissa liberal, mas Walzer critica a empreitada filosófica que sugere um universalismo abstrato e, no lugar dele, sugere um “universalismo contextualista”. Suas críticas a Rawls, segundo Foster, encontram-se justamente neste foco, pois para Walzer, Rawls apresenta uma tese democrática não democrática (2010, p. 197)<sup>176</sup> na medida em que a posição original, os sujeitos, as capacidades e os bens são todos formulados em um conjunto abstrato. Não se trata, é certo, de Walzer acusar Rawls da pretensão de sua tese apresentar uma verdade ou qualquer parâmetro baseado em paradigmas metafísicos, no entanto, o abstracionismo rawlsiano que conduz ao universalismo, pode levar Rawls à cegueira do contexto. Por outro lado, Walzer assume a ideia de que deve haver um olhar crítico para a comunidade. Forst esclarece que, para Walzer, uma comunidade desenvolve uma forma de linguagem própria e que, para além das regras internas específicas, há normas universais que devem servir como parâmetros para o crítico que, concomitantemente, faz parte da linguagem e das regras desenvolvidas especificamente naquela comunidade e consegue criticá-las de acordo com as convicções universais. Trata-se, portanto, de uma espécie de autocrítica que tem função prática e pode funcionar como uma poderosa arma contra as pretensões de violência e opressão que eventualmente podem surgir dentro de uma comunidade, residindo aí a ideia de um “universalismo contextualista”.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> FORST, Rainer. *Contextos da Justiça*. Trad.: Denilson L. Werle, São Paulo: Boitempo, 2010.

<sup>177</sup> Enquanto Walzer se preocupa em estabelecer um parâmetro de autocrítica inerente ao próprio contexto, MacIntyre estabelece uma das mais ferrenhas críticas aos liberais e a resposta que recebe em troca é a acusação de que sua teoria é baseada em uma “obsessão pelo

Isso delinea o tipo de pretensão que Arendt deseja para seu pensamento político por um lado, mas pode causar confusões por outro. A premissa de que a verdade não deve predominar no reino da política, inicialmente aponta para a ideia de um Estado neutro, livre de concepções de bem e, isso de alguma forma, conduz a um dos pressupostos que regem as bandeiras liberais, e *não somente* as liberais, mas em larga escala, aponta para elas. Não obstante, nem Arendt e nem Walzer são liberais (Walzer, ao contrário, está incluído no chamado grupo dos comunitaristas e acusa Rawls de possuir pretensões de verdade em sua teoria da justiça). Os escritos de Arendt nunca foram claros com relação ao *status* que o Estado deveria apresentar, ou seja, se é razoável ou não que o Estado apresente neutralidade ética. No entanto, seus escritos sobre a querela entre a *doxa* socrática e a *alêtheia* platônica apontam para sinais de um Estado neutro em termos de ética.

Esse assunto abre uma discussão que tem assumido grandes proporções no campo da teoria política: a laicização do Estado ou as

---

contexto”. MacIntyre, diferente de Sandel, Walzer e Taylor, apresenta um diagnóstico negativo da modernidade afirmando que o projeto iluminista fracassou e que a história da moral ocidental encontra-se diluída. Diante de um cenário moral caótico, o autor escocês retoma algumas bases do pensamento aristotélico-tomista e desenvolve os conceitos de prática, narrativa e tradição a fim de que a moral seja reestabelecida. Para ele, há um claro vínculo entre pessoa, moral e razão e estes, por sua vez, são diretamente vinculados ao um *ethos* que é particular a cada comunidade e que, em função disso, as pessoas adquirem sua identidade de acordo com a convivência na comunidade. A principal crítica que MacIntyre tece a Rawls é que o sujeito rawlsiano é um indivíduo atomizado, fora de qualquer comunidade e incapaz de desenvolver virtudes as quais são possíveis somente dentro de um contexto. Rawls, por sua vez, responde às críticas macintyreanas reforçando as tintas de seu argumento inicial, a saber, de que nas sociedades democráticas atuais é exigir demais do sujeito que ele desenvolva determinadas virtudes e concepções de bem e que ao invés disso, é a ideia do justo que deve prevalecer sobre a do bem, pois isso evitaria os conflitos externos e internos a cada comunidade.

Da mesma forma que Walzer, Charles Taylor também realiza um esforço de seguir além da dicotomia universalismo/contextualismo, ou, como afirma Forst, Taylor busca superar “a concorrência da prevalência do bem ou do justo”, embora tente dar prioridade ao bem o que, como herdeiro de algumas premissas hegelianas, situa-o no grupo dos comunitaristas. Por outro lado, a ideia de bem de Taylor não tem a intenção de chocar-se diretamente com as teses liberais, embora ele entenda o sujeito liberal como portador de uma “identidade desengajada”, ao passo que ele defende uma espécie de “sujeito situado” dentro de um contexto que favoreça sua participação e o desenvolvimento de suas virtudes inerentes à própria comunidade. Mais do que um bem ético, Taylor propõe que haja bens morais que sejam capazes de habilitar os sujeitos a viver em mundo repleto de diferentes concepções de bem, sempre levando em consideração o contexto e evitando universalismos abstratos.

teorias da secularização. Embora Arendt não possa ser caracterizada como uma pensadora que se dedique exclusivamente a este tema, ela transita entre eles e sua obra pode, em parte, auxiliar na reflexão.

Para além dos seus reconhecidos escritos sobre o totalitarismo, suas considerações sobre a violência, suas reflexões fenomenológicas sobre a política, é possível inseri-la em um debate que tem se mostrado muito caro para o cenário da filosofia política contemporânea. Jürgen Habermas e Talal Assad são nomes que tem se dedicado a pensar a relação religião-política e, por sua vez, o conseqüente processo de secularização no Ocidente. Esse também é um tema recorrente no pensamento de Hannah Arendt na medida em que ela herda, sobretudo de Kant, Nietzsche e Heidegger, o postulado de uma filosofia pós-metafísica. O caso de Arendt é mais um entre seus muitos contemporâneos que pensam a política e a necessidade de concebê-la baseada em pressupostos que sejam inerentes a ela mesma e que não extrapolem seus limites. Voltamos aqui ao problema do absoluto. Ela parte da observação de fenômenos que evidenciam que, em algum grau, os pressupostos políticos são fundamentados tanto por crenças religiosas quanto pela necessidade de um elemento absoluto que, na nossa leitura, nem sempre assume um caráter religioso, mas que está fora do mundo das aparências.

O que torna sua análise interessante, sobretudo em *Sobre a revolução*, é que Arendt a faz tomando por conta um evento moderno: a fundação de novos corpos políticos a partir da revolução. O problema já abordado no texto *O que é a autoridade?*, presente na coletânea *Entre o passado e o futuro* é abordado mais cuidadosamente em *Sobre a revolução* e traz à tona o clássico problema da filosofia política pós-kantiana que se tornou também o problema arendtiano: a submissão, ou em menor grau, a dependência da política a um absoluto. Essa é a velha querela arendtiana com Platão: importa menos a qual absoluto a política está vinculada (no caso de Platão, ao mundo das ideias ou a filosofia), mas o fato é que ela parece sempre depender do absoluto em alguma medida. Como Arendt lida com essa questão em *Sobre a revolução*? E o que ela entende exatamente por absoluto? Aqui talvez valha uma observação retirada do *Denktagebuch* de Arendt:

No momento da ação, para nosso desconforto, revela-se, primeiramente, que o ‘absoluto’, aquilo que está ‘acima’ dos sentidos – o verdadeiro, o bom, o belo, não é apreensível, porque ninguém sabe concretamente o que ele é. Não há dúvida de que todo mundo tem dele uma concepção, mas cada um o imagina concretamente como algo inteiramente diferente. Na medida em que a ação depende da pluralidade dos homens, a primeira catástrofe da filosofia ocidental, que em seus últimos pensadores pretende, em última instância, assumir o controle da ação é a exigência de uma unidade que por princípio se revela como impossível, salvo sob a tirania. Segundo, que para servir aos fins da ação qualquer coisa serve como absoluto – a raça, por exemplo, ou a sociedade sem classes e assim por diante. Tudo é igualmente conveniente, ‘qualquer coisa serve’ (DF, p. 230)

Entre outras coisas, o problema do absoluto desperta para questões referentes ao recorrente problema da relação entre religião e política já assinalado por Arendt em texto homônimo<sup>178</sup>. Aqui é possível assinalar, como bem faz Samuel Moyn<sup>179</sup>, as relações da teoria de Arendt com o cristianismo que às vezes soam um tanto emblemáticas. Mais de uma vez, sobretudo em *A condição humana*, Arendt faz uso de termos judaico-cristãos como quando define o início como um “milagre” e, inclusive quando cita a passagem da Bíblia na qual é relatado o nascimento de Jesus, bem como o uso do termo cristão “perdão” como a única forma de reverter a ação. Moyn considera também que assim como há elementos arendtianos que simpatizam com a antiguidade greco-romana, haveria também uma espécie de Arendt medievalista que vê a Igreja na Idade Média como um corpo político institucional, porém uma instituição autoritária (daí suas considerações sobre a autoridade e o absoluto ou a antiga relação entre religião e autoridade). Para Moyn, há este equilíbrio no pensamento arendtiano quando ela critica o cristianismo por um lado – já que o advento dele teria um caráter antipolítico forte – e seus efeitos politicamente positivos por outro. Importa observar que o uso do vocabulário cristão nos textos

---

<sup>178</sup> Texto presente na coletânea *A dignidade da política*.

<sup>179</sup> MOYN, Samuel. Arendt on the Secular. In *New German critique*. Vol.35, 2008, p. 71-96

de Arendt é, sem dúvida, secularizado.

Neste sentido, não basta identificar nos textos de Arendt apenas um caráter que nega o absoluto quando o assunto é a vida pública, mas há também outro que sugere a predominância do secular. Segundo Moyn: “Arendt tem como objetivo identificar uma alternativa para a teologia política e um modelo de coexistência humana genuinamente independente de premissas religiosas: aquilo que ela chama de ‘puramente secular, de esfera mundana’ (2008, p.91)<sup>180</sup>. É por isso que ela usa o termo secularização como referência a eventos históricos como a revolução, por exemplo, que poderia ser interpretada como a tentativa de substituir o elemento sagrado pelo puramente secular, mas que teria falhado na medida em que surge o problema do absoluto. Esse problema surge em função da necessidade de fundação de um corpo de leis que precisa estar baseada em algo extramundano – herança comum ao Ocidente inteiro que tem presente a concepção judaico-cristã de lei, inaugurada com a Tábua dos Dez Mandamentos por meio de uma revelação.

Mas se, por um lado, há esta leitura de Moyn que de certa forma apela para uma espécie de “teologia política” em Arendt, mesmo em um sentido fraco, há a crítica a respeito disso. Tendemos a concordar com tal crítica na medida em que admitimos que, para além daquilo que nos parece bastante evidente, a saber, o fato de que não há absolutamente nenhuma abertura para o transcendente em Arendt<sup>181</sup>, ela partilha (com várias ressalvas) da mesma opinião de Hans Blumenberg quando este aposta na novidade da modernidade com relação aos tempos passados. Neste sentido, o debate travado por Blumenberg e Karl Löwith, pode ser relacionado diretamente com o debate estabelecido entre Arendt e Voegelin a respeito das *Origens do totalitarismo*, pois em última instância, Arendt argumenta que os regimes totalitários têm suas raízes na própria modernidade (como Blumenberg o faria) enquanto Voegelin apela a uma espécie de continuidade dos movimentos gnósticos surgidos já com a gnose antiga, como fez, em parte, Löwith, com quem Voegelin

---

<sup>180</sup> “Arendt aims to identify an alternative to political theology and a model of human coexistence genuinely independent of religious premises: what she calls ‘a purely secular, worldly realm’”.

<sup>181</sup> Assinalamos aqui uma única possibilidade de transcendência em Arendt que já foi citada na introdução quando nos referimos ao artigo de Jean-Claude Poizat quando ele afirma que há uma espécie de transcendência da política na medida em que esta não se reduz ao âmbito da necessidade ou mesmo do social. Diferente disso, a política transcende tudo isso e tem um sentido em si mesma, embora não haja um sentido de transcendência que remeta ao sagrado.

também se correspondeu. Gostaríamos de marcar acentuadamente essa característica de Arendt, pois isso a insere no debate sob outro ponto de vista: o da legitimação da modernidade, o que não significa, certamente a aceitação da modernidade como ela é, ou a negação do seu caráter problemático<sup>182</sup>. Por isso, mesmo que Arendt faça uso (secularizado) do vocabulário cristão, é importante reforçar suas críticas com relação ao cristianismo, já que essas, no conjunto, pesam mais do que o uso do vocabulário judaico-cristão.

Em termos empíricos, essa temática está diretamente relacionada com o processo de laicização de um Estado e de suas eventuais consequências práticas, abrindo o debate para temas que têm voltado à tona no cenário do pensamento político, como a ideia de religião civil já inaugurada com Hobbes e retomada por alguns teóricos alemães na década de 30, como é o caso de Carl Schmitt e Eric Voegelin, por exemplo, e que vem sendo retomada por Robert Bellah. Pensadores norte-americanos e alemães têm dedicado boa parte do seu tempo para questões que merecem ser levantadas porque dizem respeito à gramática desses conflitos na esfera pública. Esse assunto discutido desde a ascensão da idade moderna ganhou um novo acento a partir das considerações de Habermas sobre a legitimação ou não de um discurso religioso na esfera pública em tempos pós-seculares. Nos últimos anos, é também Telal Assad quem reacende o debate, mas a direção que Arendt toma, porém, já é aquela que é um *locus* clássico em seu trabalho e já está presente em *A condição humana*, ou seja, o problema da subordinação da política à metafísica e a constante necessidade ocidental pós-clássica (pós-greco-romana) de um absoluto como forma de legitimação da política.

Por outro lado, é claro e evidente que a política possui um objetivo que lhe dá existência e, como Arendt afirma, é sua *razão de ser*: a liberdade. É em garantia de sua existência que a política deve existir. Novamente, grosso modo, isso aponta para características defendidas pelo liberalismo político, cuja preocupação central é justamente a liberdade. Mas novamente Arendt não segue o caminho óbvio e, neste sentido, ela se posiciona exatamente no meio do debate entre liberais, comunitaristas e republicanos e não é à toa que muitos

---

<sup>182</sup> Para as possíveis semelhanças e diferenças entre Arendt e Blumenberg, sugere-se a leitura de BRIENT, Elizabeth. Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the “Unworldly Wordliness” of the Modern Age. In *Journal of the History of Ideas*. 2000, p. 513-530.



comentadores a incluem no primeiro grupo, enquanto outros a incluem no segundo, e outros ainda, a agrupam no terceiro. Com relação aos comunitaristas, o fato de ela não ter defendido a presença de uma única ideia de bem como regente de um Estado e, menos ainda defendido que essa ideia surja do interior de uma própria comunidade e seja o reflexo de seu *ethos*, faz com que sua teoria se distancie deles. Mais importante do que a ideia de comunidade em si, para Arendt, é a pluralidade e ela deve prevalecer acima de qualquer identidade de etnia, crença ou raça. Por outro lado, se não há uma única concepção de bem que deve reger o Estado, ela retoma a ideia aristotélica de bem comum no sentido que deve haver a preservação de uma comunidade política comum a todos e isso, em algum grau, mesmo que superficialmente reaproxima Arendt dos comunitaristas.

Entre todas estas variantes de corrente filosóficas, não é correto incluir Arendt em nenhuma delas, mas a menos contundente é a primeira. Hannah Arendt não é uma liberal: “Nunca fui uma liberal. (...) Nunca acreditei no liberalismo” (SHA, p. 156). Os motivos, apesar de inicialmente induzirem ao erro, são simples de serem compreendidos: como teórica da pluralidade humana, é bem possível que Arendt nunca tenha acreditado no liberalismo entre outras coisas, pela excessiva individualização para a qual as premissas liberais conduzem, além disso seu entendimento da política não como um meio para um fim, mas como o fim mesmo, nega essas duas pretensões liberais. É certo que a autora afirma que a liberdade é o objetivo da política, mas esta afirmação colocada desta forma, carece de cuidado porque é sempre preciso lembrar que Arendt possui, em alguma medida, raízes aristotélicas e para Aristóteles liberdade e política coincidiam.

Ainda neste sentido, outro aspecto é importante: um dos lemas dos liberais, no entender de Arendt, é “quanto menos política, mais liberdade”, o que não faz sentido para a autora. Disso se segue que a liberdade desejada por Arendt é, nas palavras de Constant, a liberdade dos antigos ou, nos termos de Berlin, a liberdade positiva e não negativa. Sua teoria da ação revela fortemente esse caráter: a ação supera a trivialidade do trabalho (*labor*), supera o mecanicismo da obra (*work*) e atinge os *outros homens que agem politicamente no mundo*. A retomada de algumas características da *polis* grega como a participação direta nos assuntos públicos por meio da ação e do discurso e o reconhecimento apaixonado pelo sistema de conselhos ilustra essa

característica. “O mundo em que vivemos tem de ser preservado” (SHA, p. 149) e para as perguntas que André Berten se propôs a fazer, a saber, “qual é a necessidade e limites do poder? Qual é a tarefa que devem desempenhar os homens políticos? Os cidadãos devem implicar nas decisões coletivas?”, Arendt parece ter uma resposta: os homens devem participar das decisões públicas, por meio da ação e do discurso, devem ajudar a preservar o mundo em que vivemos, mas os pressupostos liberais não condizem com tal visão da política.

São alguns comunitaristas, neorrepublicanos e também Habermas que se aproximam um pouco mais desses pressupostos arendtianos. No entanto, incluir Arendt em qualquer uma dessas correntes, seria desconsiderar os aspectos que também são opostos a tais correntes e pensadores tornando superficial seu pensamento, além de não considerar as próprias palavras da autora quando ela afirma que não faz parte de grupo algum. No entanto, os comentaristas que a agrupam em algum segmento, o fazem pelas semelhanças que surgem. Na medida em que Arendt acredita que há certas decisões políticas (e não sociais)<sup>183</sup> que devem ser debatidas na esfera pública com efetiva participação dos indivíduos, ela se afasta de pressupostos liberais e se aproxima da defesa da participação de cidadãos na esfera pública, como fazem os neorrepublicanos. Arendt parece compartilhar com eles o apreço pela ideia maquiaveliana de que é politicamente mais confiável aquele que ama sua pátria mais do que a si mesmo<sup>184</sup> e, conseqüentemente, aquele que prefere a glória ao bem, pois isso, de fato representa uma forma de manutenção do mundo em que vivemos. Junto disso, ela retoma alguns pressupostos da república romana, sobretudo a ideia de que o poder está no povo, *potestas in populo* – apesar de afirmar que os romanos herdaram esse caráter dos gregos e se inspiraram neles. Um tanto diferente do Maquiavel republicano e de alguns neorrepublicanos, ela

---

<sup>183</sup> Há controvérsias gigantescas em torno da separação realizada por Arendt entre o que é social e o que é político e talvez esse seja um dos aspectos mais frágeis do pensamento dela. No evento realizado no Canadá, surgiram algumas perguntas acerca deste tema e Arendt teve a chance de esclarecê-las pessoalmente. O critério que ela utiliza para julgar aquilo que deve fazer parte de um debate público e, portanto, político, é aquilo que não pode ser calculado com exatidão. O exemplo tomado é o problema da moradia e afirma que o tipo de moradia que as pessoas podem ter não é um problema político, mas social e não deve ser posto em debate. O problema em questão é outro: o debate deve se dar se “esta moradia adequada significa integração ou não” (SHA, p. 141).

<sup>184</sup> Arendt admira Maquiavel por ele dizer “Amo minha pátria, Florença, mais que minha salvação eterna” (SHA, p. 133).

nunca tratou do cultivo de virtudes cívicas. Neste cenário, vale destacar que os nomes mais eminentes e responsáveis pela ressurreição do debate são, sem dúvida, os de Quentin Skinner, ligado à chamada Escola de Cambridge, o irlandês Phillip Pettit e do italiano Maurizio Viroli. Os dois primeiros, porém, mantêm as contribuições mais relevantes e destacam-se por contribuírem mutuamente em suas obras. Ambos fazem parte da tradição anglo-saxônica de pensamento, mas cultivam a retomada de boa parte dos pressupostos republicanos europeus que depois se alastraram para a América do Norte. Há comentadores que dividem a tradição neorrepública entre neorrepúblicas latinos e gregos, sendo que, neste último, inclui-se uma lista de autores, inclusive Hannah Arendt, ao passo que entre os latinos, o nome de maior destaque seria o de Skinner. Não obstante, esse tipo de classificação é demasiadamente superficial e em nada contribui para nosso debate.

Os nomes de Pettit e Skinner, apesar de fazerem parte de uma mesma tradição de pensamento, são marcados por uma diferença que é importante notar: Pettit, de fato, propõe-se a pensar as diretrizes republicanas sob os olhos da filosofia política, enquanto Skinner, influenciado pela Escola de Cambridge, assume-se como historiador<sup>185</sup>. Neste papel, Skinner ressuscita o debate por meio do resgate histórico de alguns conceitos, sobretudo por parte de Maquiavel e assume, portanto, uma atitude de caráter apenas descritivo. Enquanto isso, Phillip Pettit se apropria de algumas constatações históricas realizadas por Skinner e tenta pensá-las no âmbito das democracias constitucionais atuais e tendo assim, um caráter normativo. Apesar da diferente posição que ambos os autores mantêm, há um núcleo de pensamento comum aos dois: a centralidade da ideia de liberdade. Apesar de Skinner retomar os conceitos do chamado “Maquiavel republicano” que louva as virtudes do cidadão como uma das melhores formas de salvaguardar a república, bem como a saúde das instituições, ele também herda do florentino o apreço pela liberdade, já que diferente do Maquiavel que escreve *O Príncipe*, o Maquiavel dos *Discursos* enaltece as virtudes do cidadão e crê que a ideia de liberdade é essencial para a república.

É Pettit, porém, que vai em direção às águas mais profundas quando o que está em jogo é a questão da liberdade. Buscando superar a

---

<sup>185</sup> Para tanto, conferir o artigo de SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no republicanismo de Skinner e Pettit. In *Lua Nova*. São Paulo, 2008, nº 74, p. 151-194.

dicotomia das liberdades positiva e negativa estabelecida por Berlin, mas já inaugurada por Constant no século XVIII por meio da liberdade dos modernos e dos antigos, Pettit sugere uma espécie de terceira alternativa que permite que alguns classifiquem sua teoria de neorepublicanismo liberal (com todas as ressalvas que essa denominação possa oferecer). Em primeiro lugar, a ideia de liberdade de Pettit assemelha-se muito mais à liberdade dos modernos ilustrada por Constant e à liberdade negativa de Berlin do que à liberdade dos antigos ou positiva. No entanto, ela se diferencia na medida em que o autor esclarece que o tipo de liberdade em questão trata de uma liberdade como não dominação, nem por parte do Estado e tampouco por parte dos demais indivíduos. Mas note-se: não se trata de qualquer dominação ou da simples interferência do Estado sobre a vida e sobre as decisões do indivíduo, mas somente da ausência de dominação arbitrária, sem critérios. Neste sentido, tanto Pettit quanto Skinner compartilham da ideia de que são as leis e a divisão de poderes os fatores imprescindíveis para a garantia da liberdade dos cidadãos e da salvaguarda da república. Por outro lado, o cidadão de Pettit não é o indivíduo atomizado e abstrato como ocorre entre as correntes liberais, mas o cultivo de algumas virtudes e o cumprimento dos deveres em consonância com o conjunto das leis e de instituições sadias contribuem para a manutenção da república. Os neorepublicanos, porém, sobretudo Pettit, rejeitam a proposta comunitarista que afirma que deve haver uma concepção de bem regendo a república. Diferente disso, ele aponta para a ideia de bem-comum e neutralidade do Estado e, sobre este aspecto, eles juntam-se aos liberais.

A tentativa de pensar a liberdade de uma forma que vai além da liberdade positiva e da negativa parece viável em termos de republicanismo, no entanto, é mister atentar para as inconsistências teóricas que ela pode apresentar. Nesta pequena retomada do cenário da filosofia política atual, o objetivo não é traçar um mapa com todos os pontos viáveis e inviáveis de cada teoria, no entanto, com relação ao neorepublicanismo, é necessário observar que

Entre os neorrepublicanos, Pettit e Viroli tentam elaborar uma teoria mais sistemática, partindo da concepção republicana de liberdade, mas tal tentativa se baseia em distinções insustentáveis entre famílias teóricas e conceitos de liberdade que nunca existiram na forma na qual esses dois pensadores os apresentam. Eles oferecem uma imagem do liberalismo e da liberdade liberal, por um lado, e da democracia radical e da liberdade democrática, por outro, que não corresponde a nenhum modelo concreto e que representa mais uma caricatura polêmica do que um retrato fiel. Por sua vez, Skinner prefere apontar para as raízes históricas do republicanismo, procurando reconstruir a árvore genealógica dessa tradição. Contudo, não é fácil juntar autores tão diferentes como Cícero, Maquiavel, Rousseau ou Madison – para mencionar apenas pensadores clássicos. Por isso, Skinner se limita a incluir na tradição republicana só alguns deles (2007, p.6)<sup>186</sup>

Margaret Canovan fez o exercício de tentar reler o pensamento de Arendt buscando encontrar as supostas influências republicanas em seu pensamento<sup>187</sup> e acaba por concluir que ela tem uma versão diferente de republicanismo<sup>188</sup>. Arendt recebe influências de autores clássicos como Maquiavel, Montesquieu, Tocqueville, dos Pais Fundadores, de Rosa Luxemburgo<sup>189</sup> e também estabelece um diálogo com Rousseau (embora tenda a distanciar-se muito mais deste último). Mas como forma de rebater a maneira platônica de fazer política, Arendt

---

<sup>187</sup> CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reiteration of her political thought*. Nova York: Cambridge Press, 1992, p. 201-252.

<sup>188</sup> A respeito das leituras de cunho republicano sobre Arendt, importa também assinalar os escritos da pensadora italiana Simona Forti. Para tanto, sugerimos conferir uma das principais obras da autora *Hannah Arendt tra filosofia e política* e ainda o texto de Forti presente em <https://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/2694/3/introduzione%20%283%29.pdf>, acessado em 14 de dezembro de 2014.

<sup>189</sup> Canovan faz questão de assinalar a diferença marcada por Arendt entre os filósofos da política e aqueles que escrevem sobre política. Todos estes autores estão inclusos no segundo grupo e há, implicitamente, uma clara contraposição a Platão que se encontra no primeiro grupo e que Arendt enxerga com respeito, mas enfatiza a dificuldade que ele tem de lidar com as questões políticas.

desvia o foco de preocupações com as instituições e mantém a ideia de pluralidade, marcada entre outras coisas, pela possibilidade de livre discussão e pelas coisas públicas que tornam o mundo comum a todos. Para Arendt, a característica da pluralidade que coincide com alguns pressupostos republicanos é o fato da pluralidade proporcionar a oportunidade dos homens se movimentarem como iguais no espaço público (isonomia) e nesse mesmo espaço a expressão da diferença entre os iguais pode ser manifestada, i. e., as diferenças de opiniões, interesses, individualidade e etnicidade (a forma como elas são conciliadas dá margem para outras discussões). O conceito de igualdade no pensamento de Arendt, automaticamente corresponde também ao seu oposto, ou seja, à diferença, pois a total igualdade pode degenerar em um espaço a-político na medida em que o espaço público é o lugar onde as diferentes *doxai* disputam espaço. Nesse sentido, a igualdade para Arendt não está relacionada com o fato de que todos nascemos “livres e iguais” – para citar o famoso chavão de Rousseau, mas diferente disso, a igualdade é instituída *entre* os homens por meio da política. Em algumas situações a instituição da igualdade falha – como no caso dos regimes totalitários – no qual tanto a liberdade quanto a igualdade são colocadas em suspenso e os direitos políticos são igualmente fragilizados.

A questão em pauta é que Arendt se põe no meio das querelas entre aqueles que defendem um Estado neutro e aqueles que defendem certa concepção de bem, assim como se põe entre aqueles que preferem pensar uma teoria política que tenha função universal (mas que são acusados de pecarem por um universalismo abstrato e serem cegos ao contexto, como Rawls) e aqueles que defendem a prevalência do contexto (como os comunitaristas), mas não se coloca ao lado de nenhum deles, apesar de se aproximar de forma mais sólida dos neorrepublicanos. Mas mesmo com relação a esse grupo, é possível observar que apesar de Arendt ter em comum com eles – sobretudo com Pettit – o fato de se preocupar com a manutenção da liberdade, o tipo de liberdade que Pettit defende não é completamente compatível com o tipo de Arendt, isso porque, grosso modo, a terceira via de liberdade sugerida por ele, aproxima-se bastante da liberdade dos modernos, ao passo que Arendt prefere a liberdade dos antigos.

Ainda é possível aproximar as pretensões políticas de Arendt das de Habermas, em parte pela influência que ambos recebem de Kant e, em parte pelo incentivo da abertura da esfera pública dado por

Habermas. O sistema de democracia deliberativa habermasiano, corresponde em algum grau, à paixão que Arendt mantém pelo sistema de conselhos e a grande relevância que Habermas atribui à esfera da comunicação se relaciona com a importância que Arendt atribui ao papel do discurso na esfera da política. A ideia de Habermas de que a comunicabilidade realizada de forma procedimental na esfera pública é capaz de influenciar diretamente nas decisões políticas traduz a concepção arendtiana segundo a qual o espaço da política é também o espaço da *doxa* e ambos partilham a ideia kantiana de que os homens, diferente dos animais, têm a incrível capacidade de se colocarem uns nos lugares dos outros e olhar para as questões debatidas sob vários pontos de vista. Apesar de sua interpretação completamente heterodoxa, é da terceira crítica kantiana que Arendt retira a noção dos homens serem capazes de “alargar seu espírito” e se enxergarem em uma determinada situação na qual não estão, de fato, participando. Isso é, em outras palavras, deixarem seu juízo e serem capazes de se colocar no juízo do outro e é por este motivo que Arendt considera a *Crítica da faculdade de julgar*, a crítica kantiana mais política entre todas as três. É através da faculdade de julgar e de seus aparatos, que as impressões subjetivas vêm à esfera pública, chegam ao debate e tornam-se intersubjetivas na medida em que são expressas através do discurso. É certo que, por parte de Habermas, a herança de Kant provém mais de outros escritos do que da *Crítica da faculdade de julgar*, mas o que há de comum entre Arendt e Habermas e que merece ser marcado neste contexto é justamente o acento dado ao caráter comunicacional que proporciona o debate na esfera pública.

Aproximar Habermas e Arendt sob este aspecto está longe de significar uma correspondência entre a teoria de ambos. Há apenas elementos em comum que fazem parte da herança de uma mesma tradição de pensamento. Mas o próprio Habermas em seu texto *O conceito de poder em Hannah Arendt*<sup>190</sup>, no qual ele tece comparações entre o conceito de Weber, Parsons e Arendt, preocupa-se em mostrar que, em sua opinião, o olhar que Arendt lança para as democracias modernas é pouco fundamentado sob o ponto de vista empírico e que é limitado a construções filosóficas.

---

<sup>190</sup> HABERMAS, Jürgen. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1993.

O filósofo alemão imprimiu um caráter *sui generis* em sua teoria na medida em que, por um lado, preservou alguns postulados da teoria crítica, mas por outro, rompeu de alguma forma com Adorno e Horkheimer em algumas questões específicas. Seguindo as tendências frankfurtianas, Habermas crê que o papel da filosofia está longe de fornecer um acesso privilegiado aos conhecimentos do mundo, mas que diferente disso, ela não deve ter nenhuma pretensão e deve deixar em aberto o espaço para debater acerca daquilo que ainda não tem solução apresentada (2008, p.147)<sup>191</sup>. Isso está diretamente relacionado com a crítica habermasiana de que as considerações filosóficas de cunho metafísico têm uma pretensão de verdade que não é mais cabível na modernidade e que o papel do intelectual só terá verdadeiro valor quando conseguir aliar o pensamento filosófico com o empírico e com alguma ciência.

As discussões políticas de Habermas colidem com as de Rawls no momento em que o pensador alemão sugere um modelo de democracia deliberativa que, concomitantemente, guarda alguns pressupostos liberais, como o respeito aos limites entre Estado e sociedade, mas por outro lado desvincula o Estado da manutenção dos interesses privados. Além do liberalismo, Habermas também põe em pauta a bandeira levantada pelo republicanismo e deste, apesar de considerá-lo demasiado idealista, ele mantém em algum grau a relevância dada à ideia de participação política dos cidadãos. Em seu texto *Três modelos normativos de democracia*<sup>192</sup>, ele enfatiza que o *status* do cidadão em um Estado republicano é diferente do Estado liberal, isso porque enquanto o segundo modelo está centrado na concepção de sujeitos portadores de direitos subjetivos e, portanto, pelas liberdades negativas, o primeiro se posiciona de acordo com as liberdades positivas como direitos de participação e comunicação política. Diante de tais diferenças, Habermas tentará derivar seu modelo normativo de democracia deliberativa. O problema com o qual Habermas se depara é, em última instância, o mesmo de Rawls: como resolver questões permeadas por um imenso pluralismo cultural e social que sugerem uma infinidade de alternativas como solução? Para tanto,

---

<sup>191</sup> REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Trad.: Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009.

<sup>192</sup> Habermas, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. In *Lua Nova*, 1995, no.36, p.39-53



Habermas tem como ponto de partida a ideia de que é possível resolver as questões conflitantes por meio da tentativa do mútuo entendimento. Segundo Habermas, seu modelo de democracia: “baseia-se nas condições de comunicação sob as quais o processo político supõe-se capaz de alcançar resultados racionais, justamente por cumprir-se, em todo seu alcance, de modo deliberativo” (2007, p. 286)<sup>193</sup>. A valorização da dimensão comunicativa atribuída por Habermas é justificada pela sua crença de que as opiniões levadas à esfera pública e discutidas de forma organizada e procedimental, justificadas racionalmente, podem adquirir um caráter formal e serem aplicadas em termos político-administrativos. Ainda com relação ao caráter comunicacional que é comum a ambas as teorias, importa afirmar que Arendt não tem uma teoria da comunicação (e nunca se importou com o aspecto procedimental desta). Tampouco tem Arendt a normatividade que se dirige para o consenso, pois se considerarmos tendências de interpretações agonísticas<sup>194</sup>, logo notaremos que ao invés de almejar o consenso, Arendt valorizaria também o dissenso, já que o espaço público pode ser configurado como o espaço do *agôn*<sup>195</sup>. No entanto, para além disso, importa observar que sob o ponto de vista de Habermas, Arendt faz uma espécie de “redução” da ideia de política à comunicação e o problema nesse movimento está no fato de que ele contempla a política na modernidade porque se mantém em um modelo bastante vinculado ao padrão grego de democracia. Neste sentido, Correia esclarece que “para Habermas, o conceito de poder de Hannah Arendt é heurísticamente vigoroso apenas para elucidar o modo legítimo de sua gestação, sendo inoperante para compreensão da conservação das instituições e para o exercício do poder” (2014, p.165)<sup>196</sup>.

Enquanto Arendt transita entre liberais, comunitaristas e republicanos e dialoga com autores como Rawls e Habermas, a atualização de seu pensamento vem ganhando força na medida em que os pensadores da biopolítica adentram o debate. Michel Foucault e Giorgio Agamben compõem esse grupo, mas mantêm diferenças bem

---

<sup>193</sup> HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2007.

<sup>194</sup> Neste âmbito, destacam-se as obras dos norte-americanos Dana Villa e Bonnie Honig.

<sup>195</sup> Uma das traduções para o termo *agôn* é assembleia. No entanto, como se uma coisa fosse inerente à outra, a tradução corresponde também às ideias de conflito, disputa.

<sup>196</sup> CORREIA, Adriano. O caso do conceito de poder – a Arendt de Habermas. In *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma nova fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 159-174.

marcadas em termos de biopolítica. Como Arendt nunca fez uso desse termo nos seus escritos, o foco neste momento não será a biopolítica – embora tenhamos claro que é possível pensar parte da filosofia de Arendt baseada nos pressupostos da biopolítica.<sup>197</sup> Ao invés disso, vamos investigar em que medida o conceito de poder de Arendt e de Foucault se encontram, bem como verificar a sobreposição da economia sobre a política se dá na modernidade.

Em Foucault, o poder não é algo como uma entidade estática sobre a qual se possa tratar como um objeto em si. Aqui basta lembrar a

---

<sup>197</sup> Importa observar que o conceito de biopolítica é demasiado amplo e dúbio para ser tratado aqui. A forma não sistematizada como Foucault tratou da questão também torna ainda mais árdua nossa tarefa. Dessa forma, reforçamos o fato de que abriremos mão de tratar dessa questão de forma mais apurada justamente porque nosso objeto de estudo – Hannah Arendt – não o faz. De qualquer maneira, também sabemos que não é possível negligenciar esse tema por completo. Para tratar dele de forma adequada, porém, teríamos que traçar uma série de distinções (como os diferentes conceitos de biopolítica e biopoder em Foucault e todas as variações da própria biopolítica) e nos furtaremos de fazê-lo. A respeito dessa temática, gostaríamos de citar os textos de dois especialistas na obra de Arendt no Brasil e assinalar como ambos conduzem o debate, sobretudo acerca das relações entre Arendt e Agamben. Trata-se da obra de André Duarte que em seu *Vidas em risco*, dedica a segunda parte do livro para esclarecer os conceitos centrais do projeto do *homo sacer* de Agamben e traça comparações entre o pensador italiano, Arendt e Foucault. Parece-nos que a linha mestra que guia o texto de Duarte é a distinção arendtiana entre poder e violência e ele atenta para o caráter violento da política na modernidade para, depois de tratar dos campos de concentração, passar à comparação entre o *animal laborans* de Arendt e o *homo sacer* agambeniano. Como pano de fundo a respeito do diagnóstico que Arendt e Agamben traçam acerca da modernidade, Duarte tem sempre em vista os escritos de Heidegger. Conferir: DUARTE, André. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Trata-se também do texto de Adriano Correia “A política ocidental é cooriginariamente biopolítica?” – *um percurso com Agamben*, no qual Correia toma como *locus* privilegiado a distinção do vocabulário grego perdido pela tradição e retomado por Arendt entre *dzoé* e *biós* que corresponde à problemática não distinção entre vida biológica e vida política, o que parece ter feito com que a segunda fosse reduzida à primeira. A outra forma de tratar de tal questão é equipará-la à dicotomia entre *polis* e *oikonomia*. O que Correia busca problematizar é a definição aristotélica do homem como animal político como se esse caráter político já estivesse dado em função da pluralidade na qual “naturalmente” vivemos. Daí se impõe o conflito entre *physis* e *nomós* que é lugar comum desde os gregos. Paulatinamente, o autor revela um certo “desconforto” nas apropriações de Arendt e Agamben com relação ao vocabulário aristotélico, bem como assinala as diferenças teóricas estabelecidas entre os dois autores contemporâneos. Para tanto conferir: CORREIA, Adriano. “A política ocidental é cooriginariamente biopolítica?” – Um percurso com Agamben. In *Hannah Arendt e a Modernidade: Política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 20014, p. 107-127.

tão conhecida ideia foucaultiana de que o poder não existe, mas ao invés disso, existem relações de poder na medida em que elas se dão entre os homens. É por meio de tais relações que o diálogo e o aspecto comunicacional ganham possibilidade de existência e por isso, esse se torna o lugar de exercício da liberdade. As questões discursivas ganham espaço e compõem a esfera horizontal do poder. Dessa maneira, Foucault esforça-se em eliminar a chamada estrutura piramidal do poder. Isso faz com que seja extinta por parte do autor, a mais tradicional concepção negativa de poder que remete sempre para uma ideia de subordinação, de negação, de onipotência e onisciência, exatamente como é imaginado em sua forma piramidal. Mas o autor insiste no fato de que é justamente o contrário.

A noção foucaultiana de poder remete diretamente à ideia de liberdade já que essa é condição para aquela. Só há poder onde há liberdade. Neste sentido, vale pensar no papel do poder no legado de Arendt. A separação traçada por ela entre violência e poder – o que lhe rendeu muitas críticas, assemelha-se à ideia de poder em Foucault. Note-se que para ambos os autores, a pluralidade se faz necessária já que o poder só pode brotar da relação entre os homens. A definição de poder dada por Arendt atesta isso, pois o poder “corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo (...)” (SV, p.60). Dessa forma, o poder guarda – tanto para o filósofo francês – quanto para Arendt a possibilidade da comunicação e de seu caráter plural.

Para além do conceito de poder, há outro aspecto na obra de Arendt que aparece primeiramente em *Origens do totalitarismo*, mas é desenvolvida com mais cuidado em *A condição humana*, que também pode ser pensada junto da obra de Foucault. Trata-se da ideia de que o *homo oeconomicus* prevalece sobre o *homo politicus* na modernidade. Apesar de tais termos latinos não aparecerem na obra de Arendt, é bastante evidente sua crítica ao *animal laborans* e seu aspecto apolítico. O *animal laborans* apenas produz e consome tudo aquilo que seu corpo necessita. Ele se preocupa apenas com sua manutenção biológica e tornou-se, em função disso, um consumidor de massa. As leis do mercado, então, impuseram-se sobre ele, que só faz produzir e consumir em um ciclo ininterrupto. O *bios politikos*, que não é uma forma de vida necessária torna-se quase inexistente ou passa a ser exercida de forma a

garantir apenas a conservação da vida biológica e nada mais.

Com Foucault, de forma semelhante, aparece a ideia de pensar a política e a economia juntas, mais especificamente a primeira subordinada a segunda e, junto disso, aparece o termo *homo oeconomicus* que passa prevalecer sobre o *homo politicus*. Nas palavras do próprio Foucault:

*o homo oeconomicus é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O homo oeconomicus é, do ponto de vista da teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o homo oeconomicus fazer (2008, p. 369).*

Foucault identificou na economia e na figura do *homo oeconomicus* da modernidade uma nova forma de submissão, já que as leis do mercado são, no final das contas, leis que apenas auxiliam a manutenção do homem enquanto homem, ou seja, a mera manutenção da sobrevivência sem maiores preocupações de cunho político. O *homo oeconomicus* moderno é simplesmente aquele que se deixa levar pelas inclinações do mercado, que consome em massa e não tem outra preocupação além de manter sua própria sobrevivência associada a todos os bens de consumo que lhe é proporcionado usufruir.

Baseado em alguns pressupostos foucaultianos (e em outros pensadores como Arendt e Schmitt, mas também Aristóteles e Benjamin), a obra de Giorgio Agamben reavivou o debate sobre Arendt na medida em que ele quase “radicaliza” as teses dela Arendt e de Foucault. O desenvolvimento do pensamento de Agamben, grosso modo, se dá por meio de duas frentes que são correlatas: a ideia de estado de exceção e de *homo sacer*. As duas ideias são originárias do direito romano e a primeira corresponde ao estado de sítio, ou seja, a suspensão da lei em detrimento da garantia da própria lei e a segunda corresponde à lei que definia quem não era digno de viver e que poderia ser morto sem que isso representasse um delito. Ambas as ideias apontam para a suposta vulnerabilidade da vida que está constantemente em risco na modernidade e põe em xeque os ideais do direito moderno e da democracia.

Diz-se que Agamben radicalizou os pensamentos de Foucault e

Arendt porque, diferente, sobretudo de Hannah Arendt, ele pensa para além dos regimes totalitários. Com a ascensão das guerras – muitas delas, como se afirma por alguns governos, em defesa da democracia e da segurança nacional – está nas mãos de determinadas pessoas o estabelecimento dos critérios de quem vive e de quem morre. Isso significa que todos, ao menos em potência, são *homo sacer* e que, o que era considerada uma medida emergencial de estado de exceção na Roma antiga é, agora, fundamento do estado moderno e, portanto, situação constante e estratégia de governo.

A consequência disso é a forma torta como a vida passou a ser vista. Agamben apropria-se da retomada que Arendt faz dos dois conceitos de vida utilizados pelos gregos, *dzoé* e *biós*, e afirma que a figura do *homo sacer* é a encarnação da pura *dzoé*, ou seja, a vida biológica pura, ou vida nua, como ele prefere chamar herdando o termo de Walter Benjamin, i.e., da vida desprovida de qualquer plenitude, do homem que tem apenas a pretensão de sobrevivência, sem a dignidade política que o faz diferente dos demais animais, como afirmava Aristóteles. A ideia de *homo sacer*, retomada do direito romano, expressa um paradoxo: o *homo sacer* é aquele que depois de cometer um delito, perde o *status* de pessoa, é retirado do núcleo comum dos homens (daí a ideia de sacralizar, de tirar do meio das coisas comuns). O fato é que com isso, ele permanece completamente desprotegido, já que como não-pessoa, não pode ser protegido pela lei. Decorre daí que qualquer coisa que ocorra contra ele, não pode ser julgada. Por outro lado, a radicalização das teses de Agamben podem apontar para um cenário obscuro demais e que pode estar longe do que, de fato, o Ocidente vive. É certo que a política vive um momento de eclipse, mas é preciso ponderar a afirmação que a política ocidental se encontra em um constante estado de exceção e isso exige um esforço maior por parte do pensador<sup>198</sup>.

Nancy Fraser, no artigo supracitado, alerta para as novas questões de um suposto fundamentalismo religioso que despontam no século XXI (sobretudo depois do ataque em 11 de setembro), mas além

---

<sup>198</sup> É interessante notar que Agamben concedeu uma entrevista recentemente na qual ele afirma que frequentemente ele é reconhecido por ser pessimista em função de sua forma de pensar. Ele responde as críticas dizendo que “pensamento é a coragem do desespero” e que isso não é sinal de pessimismo. Verificar a entrevista disponível em <http://blogdaboitempo.com.br/2014>, acessado em 02/02/2015.

disso, Fraser aponta também para o perigo do discurso recorrente nas sociedades democráticas que fazem uso da ideia de liberdade como instrumento de dominação, invasão territorial e novas conquistas. Ainda no prefácio do livro no qual o artigo de Fraser foi publicado, Waltraud Meints, uma das organizadoras, atenta para o fato de que a segunda parte de *As Origens do totalitarismo*, que foi tida por muito tempo como uma seção secundária da obra, ganhou força nos últimos tempos justamente em função de outra forma de dominação expansionista que têm intenções diferentes do expansionismo ilustrado por Arendt, mas que de qualquer maneira ainda colocam os interesses de uma determinada nação sobre outra. Há ainda o problema de refugiados e exilados que tem também seus corpos colocados à prova e à disposição de autoridades e, neste caso, importa pensar que apesar de não serem campos de concentração aos moldes do regime totalitários são também lugares onde a vida é entendida à mercê de interesses políticos. Quando a tentativa da reatualização do pensamento de Arendt se dá diante deste cenário, temos então – conforme enunciado no texto de Meints – uma forte ligação entre o pensamento político de Arendt e a ideia de uma responsabilidade (*Vearntwortung*) pelo mundo e aí podemos encontrar um caráter normativo e ético no pensamento da autora.

Não obstante, a relação estabelecida entre Arendt e Agamben, por exemplo, é diferente de outros autores, pois Agamben se apropria de alguns postulados de Hannah Arendt e os atualiza tentando pensá-los sob o ponto de vista da situação atual da filosofia política. Isso gera duas características no interior de sua teoria: a primeira (i) aponta para a radicalização de algumas teses de Arendt (a de que os campos de concentração existem e são sempre iminentes), e a segunda (ii) é que ele se põe fora do debate estabelecido entre o círculo dominante da filosofia política contemporânea, a saber, as discussões entre liberais, comunitaristas e republicanos. Agamben preocupa-se em retomar algumas teses de Arendt e tenta apontar seus limites, assinalando, por exemplo, o fato de que apesar da autora notar a trivialidade do *animal laborans*, não ter associado diretamente e textualmente essa característica com a situação dos homens nos campos de concentração. Agamben, de alguma forma, tenta suprir essa suposta deficiência por meio de sua tese sobre a *política da vida nua*.

A atualização do pensamento de Arendt por meio de Agamben se dá por duas vias. Uma delas é a relação entre política e violência e a

outra pela crítica da atual sociedade de consumo. Ambas relacionam-se diretamente com a ideia de *animal laborans* de Arendt ou de *homo sacer* de Agamben. Mas há uma diferença que deve ficar clara: enquanto o *homo sacer* é produto da própria política, o *animal laborans* é o acaso dela.

A retomada da separação dos conceitos gregos de *dzoé* e *bios* ilustra a situação da política atual, ou seja, na medida em que o Estado julga ser capaz de decidir quem deve viver e quem deve morrer (sempre quem morre o faz em detrimento da segurança de outros), a *bios* é reduzida à *dzoé*, a política é diretamente relacionada com a violência e a politização da vida nua acontece. Ainda por outro lado, a relação entre vida e política é bastante ambígua porque ao mesmo tempo em que a política, por meio dos seus mais variados sistemas, dita as regras sobre quem deve morrer ou não deve ser incluso no sistema político, o mero cuidado e manutenção da vida tornou-se a principal característica da sociedade de massas. A consequência disso é que o *animal laborans* – aquele que produz e consome para sua própria sobrevivência – tornou-se o vitorioso da era moderna.

As críticas arendtianas à vitória do *animal laborans* estão profundamente enraizadas no abrupto advento da técnica moderna e na ideia de que o homem é capaz de reproduzir os processos naturais de forma artificial. A ênfase da ciência moderna nos processos ou na forma *como* as coisas são feitas constitui umas das principais críticas que Arendt tece em sua fenomenologia da *vita activa* e, conforme observa Canovan<sup>199</sup>, tal crítica pode conferir um caráter mais conservador ao pensamento de Arendt. A própria Arendt percebeu que “a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de esquerda” (SHA, p. 157), mas quando a crítica se dirige a este aspecto da modernidade, o suposto conservadorismo de Arendt não está relacionado com a política (ou com a educação, como muitos apontam)<sup>200</sup> mas, segundo Canovan, com a necessidade de estabelecer

---

<sup>199</sup> CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt as a conservative thinker. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome. *Hannah Arendt, twenty years later*. Massachusetts Institut of Technology, 1996, p. 11-33.

<sup>200</sup> Quando o assunto é associar Hannah Arendt como conservadorismo, rapidamente aparecem estudos que tratam do pequeno texto dela sobre a *Crise da educação*, presente em *Entre o passado e o futuro*, no qual ela defende que a educação deve manter um caráter de conservação do mundo. Muitas interpretações que emergem desse texto são errôneas, pois associam a ideia de conservação do mundo de Arendt com conservadorismo no sentido político.

limites a fim de que o mundo onde vivemos seja preservado. O cenário político instável do pós-guerra e posteriormente os conflitos resultantes da guerra fria geraram uma atmosfera de instabilidade e insegurança e Arendt temia os rumos que a técnica estava tomando. Prova disso, são suas considerações sobre o advento da bomba atômica (provável influência de Jaspers) e sobre o perigo que ela apresentava para a conservação do mundo e conseqüentemente à pluralidade que é inerente à humanidade. Em sua análise, Canovan esforça-se em desvincular o conservadorismo de Arendt tanto do conservadorismo político quanto de um certo conservadorismo romântico frequentemente atribuído a ela, i. e., a tradicional crítica que afirma que Arendt parece querer deixar o mundo moderno e constantemente voltar à *polis* grega. Mais do que isso, Canovan reforça o caráter secular e humanista de Arendt (1996, p. 12) o que a desvincula de qualquer tipo de conservadorismo que associa política com religião e que a torna distante de seus demais conterrâneos alemães que migraram para os Estados Unidos e lá estabeleceram suas vidas após o nacional socialismo, como é o caso de Strauss e Voegelin, por exemplo,<sup>201</sup>. Arendt e Strauss têm em comum toda a influência exercida por Heidegger e pelo existencialismo da escola alemã. Por outro lado, enquanto Leo Strauss é considerado um pensador conservador no sentido estrito da palavra e retoma muito dos pressupostos platônicos quando o assunto é filosofia política, Arendt faz o contrário e, sob este ângulo, ela não pode ser identificada como conservadora, diferente de Strauss e do próprio Voegelin.

Os três têm em comum o fato de retornarem constantemente aos pensadores gregos como apoio normativo para tentar pensar a política contemporânea. A posição assumida por Arendt ressoa uma clara crítica a Platão na medida em que ela enxerga “uma linha divisória

---

<sup>201</sup> Além de Strauss e Voegelin, há também os integrantes da escola de Frankfurt e ainda outros intelectuais que não conseguiram tanto prestígio, mas é interessante notar que na coletânea de estudos realizados pelo German Historical Institute, em Washington e editado por Hartmut Lehmann com a colaboração de Daniel S. Mattern, há um estudo comparativo entre Strauss e Arendt. Grande parte dele dedica-se a entender a influência da filosofia alemã sobre os dois pensadores, bem como a relação que ambos tiveram com os Estados Unidos e especificamente como enxergaram o espírito político e intelectual da América do Norte. O nome de Voegelin aparece com frequência junto do de Arendt e Strauss, mas curiosamente o nome dos três aparece distante dos integrantes da escola de Frankfurt e de outros economistas. Os autores que promoveram a discussão comparativa entre Arendt e Strauss apontam para um eixo comum entre Arendt, Strauss e Voegelin: a ponte que os três estabelecem entre a modernidade e a antiguidade grega ou romana.



nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão” (AVE, p. 190). A tese de Arendt já é bastante conhecida de seus leitores: Platão crê que a sabedoria do filósofo o torna capaz de bem governar a *polis*, pois seu papel é mostrar aos demais homens o caminho até a *aletheia*. Sócrates, por sua vez era “um pensador que permaneceu sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos” (AVE, p. 189) o que torna Sócrates, na visão de Arendt, uma espécie de tipo ideal através do qual a filosofia e política, ou a *vita activa* e a *vita contemplativa*, se reconciliam. Leo Strauss, por sua vez, não vê nenhuma linha nítida que divida o pensamento de Platão e de Sócrates, mas adota a concepção platônica com relação aos postulados socráticos. Villa<sup>202</sup> analisa a relação que Arendt e Strauss mantêm com Sócrates e Platão e conclui que entre esses dois últimos, Arendt opta pelo mestre enquanto Strauss, pelo discípulo, mas a questão principal não é exatamente por quem ambos optam como melhor, mas diferente disso, como ambos enxergam a figura de Sócrates. O ponto é que Arendt separa Sócrates de Platão ao passo que Strauss vê Sócrates por meio dos olhos de Platão e, portanto, o Sócrates de Arendt e Strauss são diferentes e ilustram diferentes formas de enxergar o papel da filosofia e da política. Tanto para Strauss quanto para Arendt, o ponto crucial é que a filosofia está baseada na diferença entre *aletheia* e *doxa*, mas para Arendt, os *doxai* exercem um papel mais significativo, pois é por meio deles que o debate na esfera pública se faz possível. Para Strauss, que claramente adota a posição platônica, apesar “dos *doxai* não serem exatamente ‘destruídos’” (2001, p. 280)<sup>203</sup>, eles precisam evoluir em direção à *aletheia*. A busca dessa verdade, porém, exige, na visão de Strauss, uma retirada do filósofo do mundo das aparências e isso, para Arendt, constitui uma concepção antipolítica de filosofia. Segundo Villa<sup>204</sup>:

---

<sup>202</sup> VILLA, Dana. Hannah Arendt and Leo Strauss: citizenship versus philosophy. In: *Socratic Citizenship*. Oxford: Princeton University Press, 2001, p. 246-298.

<sup>203</sup> “(...) the *doxai* have not been destroyed”

<sup>204</sup> Há mais uma versão do texto de Dana Villa citado acima. Ele foi publicado em 1998 e apresenta algumas modificações quando comparado ao texto mais recente. Para tanto, conferir em VILLA, Dana. The philosopher versus citizen: Arendt, Strauss and Socrates. In *Political Theory*, v. 26, n.2. 1998, p. 147-172.

A formulação de Arendt no texto *Filosofia e política* está apoiada na oposição da concepção de política clássica e filosofia política conforme busca Strauss. O ponto de Strauss é justamente transcender o domínio da pluralidade e da opinião conflitante (...) (1998, p.157)<sup>205</sup>.

Diferente de Arendt que entende Sócrates como um cidadão que transita entre outros cidadãos, Strauss mantém uma visão mais “elitista” de Sócrates e, portanto, ele assume o caráter mais conservador de seu pensamento. Para Strauss, Sócrates era visto como um professor que possuía mais sabedoria que os demais, que os ajudava a ascender até a *aletheia*. Importa notar aqui que filósofos e não filósofos não são iguais e, embora potencialmente todos podem chegar até a *aletheia*, os filósofos tem um papel especial neste contexto. Neste sentido, a diferença entre Strauss e Arendt é claramente marcada: o primeiro assume o papel do conservador na medida em que ele busca uma harmonização entre filosofia e política e entende Sócrates como aquele que é capaz de conduzir os demais até a verdade porque *é* filósofo, enquanto Arendt enxerga Sócrates como um cidadão que apesar de estar constantemente em busca de respostas para suas questões filosóficas, é capaz de transitar tranquilamente entre seus concidadãos, participar das assembleias da *ágora* e não precisar ausentar-se da esfera pública. Isso retrata, em outras palavras, as preferências de ambos quando Villa aponta para uma possibilidade de conflito entre aquilo que ele chama de republicanismo civil (Arendt) e de elitismo filosófico por parte de Strauss (1998, p.149) ou ainda em outras palavras: “Strauss substitui o ‘amor ao mundo de Arendt’ pelo ‘amor pela sabedoria’”(1998, p.165)<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> “Arendt's formulation in *Philosophy and politics* stand squarely opposed to Strauss' conception of the goal of classical political philosophy and political philosophy as such. The point for Strauss is precisely to transcend the realm of plurality and conflicting opinion (...)”

<sup>206</sup> “For Arendt's ‘love of the world, Strauss substitutes the love of wisdom.”

## 4.2 PARA UMA ATUALIZAÇÃO DE ERIC VOEGELIN

Como Hannah Arendt está constantemente na pauta das discussões do círculo dominante da filosofia política contemporânea, há vários trabalhos acadêmicos que se propõem a refletir sobre seus escritos, livros publicados sobre seus pensamentos, artigos em revistas especializadas e textos em jornais que frequentemente retomam suas considerações acerca dos regimes totalitários. O caráter transdisciplinar de seus escritos faz com que seu nome seja reconhecido em áreas que vão além da filosofia política, mas que atingem outras disciplinas como história, sociologia, ciência política e direito. Por outro lado, os escritos de Eric Voegelin guardam várias coisas em comum com os de Arendt, sobretudo a preocupação com a ascensão dos regimes totalitários e com a sociedade de massas. Além disso, Voegelin também apresenta reflexões sobre a necessidade de repensar a situação da filosofia política atual. No entanto, nenhuma dessas características lhe conferiu, nem de longe, a repercussão que a obra de Arendt atingiu e a recepção da obra do autor em alguns países como no Brasil, por exemplo, é quase insignificante.

Sua obra de maior repercussão – *A nova ciência da política* – escrita nos anos cinquenta nos Estados Unidos, foi publicada no Brasil em 1982 e depois de um longo intervalo, somente em 2010 a tradução de seu *opus magnum*, *Ordem e história*, com cinco volumes, foi publicada. Seguindo a corrente de publicações voegelianas, ainda foram traduzidos outros escritos mais secundários como *Hitler e os alemães*, *Anamnese: da teoria da história e da política*, *Reflexões autobiográficas* e os quatro primeiro volumes da *História das ideias políticas* que também foram sendo publicadas entre os anos de 2010 e 2014, mas até o momento, não parece ter se criado nenhuma grande expectativa em torno do legado de Voegelin no Brasil, já que não há, por parte de comentaristas brasileiros, qualquer comentário sistemático acerca da obra voegeliana<sup>207</sup>. De 1982, quando foi publicado o primeiro

---

<sup>207</sup> A editora É Realizações, responsável por boa parte das traduções das obras de Voegelin, também publicou livros de alguns comentaristas, mas nenhum deles é brasileiro. Os dois principais são Mendo Castro Henriques, de Portugal que no escrito *A Filosofia Civil de Eric Voegelin*, se preocupou em realizar um grande apanhado geral sobre a obra do filósofo, dando

livro de Voegelin no Brasil, até os dias atuais, não houve, portanto, um histórico de recepção da obra do autor no país. Por outro lado, por qual motivo, houve o interesse pela publicação de boa parte da obra do autor nos últimos quatro anos? Seria isso um indício de que está havendo um recente interesse por suas questões? Dado o caráter demasiado recente de tais traduções e publicações, ainda não é possível falar sobre a futura recepção de tais obras no país, mas são duas as observações que já podem ser realizadas em torno dessa recepção: a primeira é que as obras escolhidas para tradução privilegiam dois temas do autor, sendo um deles o aspecto político e o outro, as considerações sobre suas teses sobre história. Ambos apenas aludem brevemente às questões sobre filosofia da consciência que são amplamente estudadas por Voegelin, sobre as quais ele inclusive manteve troca de correspondência com Strauss, e que ocupou seus primeiros anos como acadêmico em Viena.

A pergunta que vale a pena ser feita é por que os postulados de *A nova ciência da política* não chegaram às discussões dos ambientes acadêmicos no Brasil? Seria a pauta de Voegelin inadequada para os problemas da filosofia política no Brasil? Não é possível encontrar respostas exatas para tal questionamento, mas é possível tecer algumas hipóteses que rondam tal pergunta. Há um caráter de conservadorismo no pensamento de Voegelin e, de forma geral, o pensamento conservador nunca encontrou um terreno fértil no meio acadêmico brasileiro, sobretudo nos anos oitenta quando o país passava por um momento político novo. O centro do trabalho de Voegelin não estava centrado nas preocupações com a guerra fria, como era comum entre os intelectuais de seu tempo, mas ele sempre foi muito enfático no seu combate às teses de Marx e a qualquer sistema que apontasse para pressupostos marxistas. Por outro lado, também mantinha concepções

---

destaque às questões sobre a nova ciência da política proposta por Voegelin; e Ellis Sandoz, que foi aluno de Voegelin e responsável por várias anotações a respeito do professor. Além disso, foi Sandoz quem tornou possível a edição de *Reflexões autobiográficas*, de Voegelin, resultado de suas conversas com seu mestre e publicou *A revolução voegeliniana*. Ainda mais recentemente, foi publicada a obra de Federeci Michel, intitulada *Em Busca da ordem*. Exceto esses nomes, os demais, são comentaristas que tem capítulos de livros que tratam de Voegelin ou prólogos. No entanto, gostaria de destacar a obra do cientista social Alberto Guerreiro Ramos (que lecionou nesta universidade) que na primeira edição de seu livro *The new science of organizations: a reconceptualization of the wealth of nations*, em 1981, dedicou um dos seus subcapítulos a Voegelin, privilegiando comparações com Weber. Para tanto, verificar. RAMOS, Alberto Guerreiro. *The new science of organizations: a reconceptualization of the wealth of nations*. Toronto: University of Toronto Press, 1981.

bastante afastadas do liberalismo moderno e em grande parte, foi em direção contrária aos liberais. Nem comunista e nem liberal, o pensamento de Voegelin foi a cada dia ganhando traços de um pensamento que diagnosticava o mundo moderno como um estado patológico e sem cura, cuja única solução encontrada era criticar o mundo em questão e buscar mecanismos filosóficos que proporcionassem um retorno à ordem perdida, à ordem clássica, helênica e cristã. Além disso, importa notar que há uma espécie de hábito quase iluminista no pensamento político-filosófico brasileiro que costuma manter-se distante de qualquer pensamento político que mantenha relações próximas com o cristianismo, como é o caso de Voegelin<sup>208</sup>.

Embora o próprio Voegelin nunca tivesse se assumido como conservador<sup>209</sup>, alguns elementos em seu pensamento apontam para essa direção. Para afirmar isso, parte-se da definição kirkeana que afirma<sup>210</sup> que: “talvez fosse adequado, na maioria das vezes, utilizar a palavra ‘conservador’ mormente como um adjetivo. Não existe um modelo conservador, e o conservadorismo é a negação da ideologia: é um estado de espírito, um tipo de caráter, um modo de ver a ordem civil e social” (2014, p. 103). Defende-se a ideia de que Voegelin faz parte do rol de pensadores conservadores porque i) é sabido que o autor esteve em contato com as obras dos conservadores britânicos e norte-americanos e ii) há dez princípios que regem o pensamento conservador segundo Russell Kirk e, se não todos, ao menos parte deles são compatíveis com os escritos voegelianos. Importa analisar aqueles que vêm ao encontro das ideias de Voegelin a fim de tentar justificar sua inclusão neste grupo de pensadores<sup>211</sup>:

---

<sup>208</sup> As relações de Voegelin com o cristianismo também são bastante ambíguas, pois o autor apresentava muita resistência em aceitar os dogmas da Igreja.

<sup>209</sup> Ao contrário, Voegelin também apresentava críticas ao conservadorismo, pois ele temia que o conservadorismo degenerasse em ideologia em função de um possível imanentização extrema.

<sup>210</sup> KIRK, Russell. *A política da Prudência*. Trad.: Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito. São Paulo: É Realizações, 2014.

<sup>211</sup> Escolhemos manter um diálogo privilegiado com Kirk, mas também sentimos a necessidade de lembrar de Michel Oakeshott e Edmund Burke. Pertencem ao legado de Burke as críticas à Revolução Francesa e a ideia comum dos conservadores da permanência ao invés da constante mudança. Segundo Burke, a prudência é uma das maiores virtudes humanas e ela quem deve caminhar na frente das mudanças quando essas tiverem que acontecer. Ele merece ser lembrado nesta breve alusão ao conservadorismo, pois é considerado o inaugurador de algumas

a) “o conservador acredita que há uma ordem moral duradoura” (2014, p.105): isso remete à ideia de natureza humana defendida por Voegelin e discutida no primeiro capítulo desta tese. Kirk destaca a ordem interna da alma, bem como a ordem externa da comunidade política, segundo Platão. Isso faz lembrar diretamente de Voegelin quando este afirma que há um *cosmion* em cada homem, ou seja, quando o autor reforça o princípio antropológico.

b) “o conservador adere aos costumes, à convenção e à continuidade” (2014, p.105): esse aspecto fica claro no pensamento de Voegelin na medida em que ele não nega a continuidade da história e uma possível evolução em suas instituições, ao mesmo tempo em que elas conservam características da ordem. O exemplo para o qual serão dedicadas mais linhas posteriores é o do regime civil predominante na Grã Bretanha e nos Estados Unidos.

c) “os conservadores são guiados pelo princípio da prudência” (2014, p.107): o *spoudaios*, o homem maduro aristotélico, o homem dotado de *phronesis* é o homem prudente que age segundo a sabedoria prática do senso comum, o tipo de conhecimento também valorizado por Voegelin.

d) “os conservadores prestam atenção ao princípio da variedade” (2014, p.107): parece haver aqui certo combate à ideia de igualdade absoluta, pois Russell Kirk afirma que “as únicas formas reais de igualdade são as do Juízo Final e a perante uma corte de justiça” (2014, p.107). Esse aspecto parece estar presente nas considerações voegelianas sobre a representação transcendental, pois alguém mais apto deveria representar os demais e surge daí a figura do filósofo.

e) “os conservadores são disciplinados pelo princípio da imperfectibilidade” (2014, p.108): sob este princípio reside uma ferrenha crítica às utopias difundidas nos séculos XIX e XX que teriam resultado nos regimes totalitários. A crítica voegelianas também reside na difusão das ideologias como ferramenta para atingir tais utopias. O positivismo enquanto filosofia da história também é atacado por Voegelin. Além disso, aqui é reforçada a influência cristã de Voegelin: uma sociedade perfeita não é possível.

---

ideias que regem essa corrente de pensadores. Além dele, Michael Oakeshott também ganha destaque e já o mencionamos no primeiro capítulo em função da sua referência a existência da natureza humana. Em seu pequeno texto *Ser Conservador*, Oakeshott retoma as principais ideias a respeito do conservadorismo.

f) “o conservador vê a necessidade de limites prudentes sobre o poder e as paixões humanas” (2014, p.111): da forma como abordada por Kirk, este princípio evidencia a necessidade de frear as paixões humanas a fim de manter o equilíbrio político e não permitir que haja degeneração em anarquia ou em tirania. O exemplo de Kirk é o da Revolução Francesa, cujo resultado teria sido pior do que o antigo regime. Voegelin também enxerga perigo no uso desmesurado do poder e por isso evoca a necessidade da representação transcendental. Porém, diferente de Kirk, Voegelin se furta em comentar como é constituída a natureza humana que para Kirk, “é uma mistura de bem e mal” (2014, p. 111), mas não no sentido de que tendemos mais para um ou para o outro. No entanto, para Voegelin, há uma “natureza humana”, conforme seguiu sua crítica a Arendt explícita no primeiro capítulo desta tese.

g) “o conservador razoável entende que a permanência e a mudança devem ser reconhecidas e reconciliadas em uma sociedade vigorosa” (2014, p.111): da mesma forma que o conservador crê que há continuidade na história e até certa evolução dela, a mudança e novidade devem ser reconciliadas e, para Voegelin, vale citar novamente o exemplo das democracias presentes nos regimes civis, nas quais há elementos clássicos e elementos novos que devem ser valorizados<sup>212</sup>.

O caráter crítico de Voegelin com relação à modernidade está diretamente relacionado com as questões sobre a gnose, cujos estudos foram especialmente enfatizados em a *Nova ciência da política* e constituem talvez o caráter mais original de Voegelin, sobretudo quando comparamos seus escritos com os de Karl Löwith. Apesar do nome do livro atrair cientistas e filósofos da política, em Voegelin uma característica deve ser bem marcada: a direta relação entre política e religião. Os estudos a respeito da gnose não derivam de outro lugar, se não dos estudos sobre questões religiosas na obra de Weber e a aproximação com o assassinato de Deus de Nietzsche e, mais tarde as

---

<sup>212</sup>Há três sentenças elaboradas por Kirk para as quais parece não haver correspondência direta por parte de Voegelin. São elas: a) “os conservadores acreditam no que se pode chamar de princípio da consagração pelo uso” (2014, p.105-106) ; b) “os conservadores estão convencidos de que a liberdade e a propriedade estão intimamente ligadas” (2014, p.107-108); c) “os conservadores defendem comunidades voluntárias, da mesma forma que se opõem a um coletivismo involuntário” (2014, p.109)

leituras de Scheler e Jaspers que impulsionaram as percepções negativas de Voegelin com relação à modernidade. Lendo os primeiros, Voegelin teria percebido o grau de perdição no qual o homem moderno se encontrava e, finalmente com os dois últimos, ele foi levado a crer que, de fato, a modernidade passava por uma crise espiritual. A insistência de Voegelin na retomada de uma tradição que não se adaptava aos moldes da modernidade, facilmente lhe conferiu ares de um pensador conservador e muito provavelmente o fez afastar-se dos meios de discussões da filosofia política contemporânea.

As questões propostas por Voegelin não passam por perto daquelas colocadas por Rawls, Habermas, republicanos ou comunitaristas. Suas preocupações não rondam temas que se perguntam como debater em um espaço público no qual há várias concepções de bem, pluralismo de valores, diferentes concepções de moral e insistir neste aspecto somente para tentar incluir Voegelin no debate contemporâneo exigiria um *tour de force* quase desonesto da parte do pesquisador. Também não se perguntam se deve haver ou não uma única ideia de bem que rege uma comunidade ou se devemos viver apenas em uma *Gesellschaft* ou devemos exigir mais dos indivíduos a ponto de se criar uma *Gemeinschaft*. Seus grandes temas não circundam a ideia de liberdade, nem de virtudes cívicas ou tampouco de igualdade e tudo isso parece tornar Voegelin cada vez mais distante do cenário da filosofia política contemporânea.

Como já conhecido, Voegelin apresenta uma clara tendência à retomada dos pressupostos platônicos de filosofia política<sup>213</sup>. Ele encara a sociedade da mesma forma como Platão encarava a *polis*, ou seja, a alma da *polis* é a alma do homem em escala ampliada e, ainda mais do que isso, há uma verdade da alma pré-estabelecida que está presente também na alma da *polis*. O fato é: se há uma ordem social, há também uma ordem da alma, uma ordem humana que classifica os tipos

---

<sup>213</sup> Como estamos associando o nome de Voegelin com o conservadorismo político, mesmo que seja de passagem, é preciso ficar atento a um fator: parece não ser possível “classificar” Voegelin como platônico e conservador ao mesmo tempo. Essa incompatibilidade se dá porque Platão realmente acredita que é possível que se chegue à verdade. Essa é primeiramente uma tarefa do filósofo, mas depois, o conhecimento noético pode ser alcançado por todos os demais. Isso é ilustrado pela volta do filósofo à caverna, por exemplo. Para os autores conservadores, parece predominar uma espécie de ceticismo quanto o real alcance da verdade na realidade, o que os faz diferente de Platão. Neste sentido, Voegelin é, em todo caso mais platônico do que conservador.



humanos que formam a *polis* e junto deles há também um caráter existencial aí embutido. Disso emerge a ideia de que nas sociedades sempre há alguém capaz de encontrar a verdade da alma e levá-la ao restante dos homens: o filósofo. É por meio dele que as experiências do *kalón*, do *agathón*, da *diké* e do *thánatos* se fazem presentes. Estas são as experiências necessárias para formar o caráter e que definem a verdadeira ordem da alma. É através delas que o filósofo acessa a verdade divina, de maneira que esta verdade e a do filósofo são uma e mesma verdade. É na *República* de Platão que fica evidente sua vontade de garantir essas experiências de acesso ao divino na medida em que ele anuncia as formas adequadas de educação. Mas um problema é iminente: Atenas não compreende Platão e a ineficácia política das filosofias de Sócrates a Aristóteles era evidente, já que a única forma de propagação das ideias filosóficas era a Academia e o Liceu. Segundo a análise pessimista de Voegelin, antes do milagre da Atenas democrática, os cidadãos atenienses constituíam unidades representáveis por meio das tragédias gregas, ao passo que agora, quando as tragédias já não cumprem mais sua função reguladora, os cidadãos já não são mais ativos na representação da verdade. A tendência voegelianiana a concordar com Platão pode revelar certa preferência por direções mais tradicionais de poder e de dominação, mais elitista, menos democrática e mais conservadora. Além disso, indica também para uma característica completamente contrária ao que almeja Arendt e todos os demais contemporâneos: a preferência pela *aletheia* platônica ao invés da *doxa* socrática.

Daqui brotam as perguntas: como aceitar os pressupostos platônicos de Voegelin em uma sociedade que a cada dia caminha para a tentativa de conciliar diferentes ideias de bem negando enfaticamente que haja uma verdade metafísica, atemporal e pré-estabelecida? Como lidar com a crítica voegelianiana à atual democracia que afirma que a forma de representação democrática é inadequada porque “não constitui garantia contra a desintegração e a rearticulação existenciais da sociedade” (NCP, p.46), quando todos os demais caminhos da filosofia política apontam para a consolidação da democracia cada vez mais por meio de maior representatividade? Quando as tendências caminham mais ao lado das correntes progressistas, liberais ou de centro?

Incluir Voegelin em uma categoria contemporânea de pensamento político que não seja o conservadorismo exigiria um certo esforço. Por outro lado, categorizá-lo definitivamente no quadro dos

conservadores permite a questão: até onde este tipo de pensamento tem lugar dentro das possibilidades contemporâneas de pensar a política? Será que retirar um autor do debate somente porque ele apresenta críticas ao atual sistema de democracia ou porque lança um olhar crítico para a modernidade e recebe o rótulo de conservador contribui em algo para o debate? As contribuições de Voegelin nada servem para pensar a atual situação da filosofia política do nosso tempo? Suas ideias já ganharam espaço suficiente para serem bem interpretadas ou há uma espécie de preconceito que ronda seus postulados? Mendo Castro Henriques encerra seu capítulo sobre *A nova ciência da política* afirmando que: “neste novo tempo, a que muitos já designaram como ‘pós-moderno’, devemos escutar na fundamentada proposta de Eric Voegelin a agenda de trabalhos de uma nova geração” (2010, p.408). A pergunta que brota da provocação de Henriques é: o que, de fato, Voegelin nos proporciona para que possamos assumir seus escritos como pressupostos efetivos de uma nova ciência da política? Em outros termos ainda é possível perguntar: o que Voegelin entende por uma nova ciência da política? O que a faz diferente daquela que já existe e o que permite distingui-la de uma filosofia política? Por que é uma ciência da política e não uma filosofia política? Até onde seus pressupostos são úteis para pensar a política na modernidade e em qual *framework* os escritos de Voegelin podem ser inseridos? Para além da pauta de uma nova ciência da política, nada resta a respeito do vasto trabalho de Voegelin?

Ao tratar da admirável obra de Hegel, Axel Honneth, em seu livro mais conhecido publicado em português – *Sufrimento como indeterminação* – concorda que há elementos nos postulados hegelianos que atualmente não possuem mais relevância filosófica e que nada contribuem para o debate. No entanto, isso de forma alguma constitui razão para que Hegel seja abandonado e que se desista de uma reatualização consistente de seu pensamento. Com este intento, Honneth faz um esforço a fim de depurar o pensamento de Hegel, considerando sua *Ciência da lógica* e sua *Filosofia da história* como obsoletas, mas tomando sua *Filosofia do Direito* como bastante capaz de ajudar a pensar os dilemas da atual sociedade e aliá-la à gramática dos conflitos. É certo que não se trata aqui de comparar a grandeza filosófica de Hegel com os escritos não muito conhecidos de Voegelin, mas tomar Honneth como exemplo pode significar favorecer a abertura da obra de Voegelin

– há tempos esquecida, desprezada ou nem mesmo conhecida – a fim de que ela mostre no que é capaz de contribuir para o debate da filosofia contemporânea atual. As motivações para a escolha de Voegelin como um dos protagonistas desta tese não surgiram ao acaso e nem arbitrariamente, pois há elementos em sua obra que se não apontam para a resolução de problemas, ao menos apontam para a problematização de algumas soluções, o que, em filosofia, pode ser bastante válido. Além disso, a interconexão com alguns pensamentos de Hannah Arendt também serviram de incentivo para o avanço na pesquisa de Eric Voegelin, pois na medida em que convergem em alguns aspectos que para ambos são tomados como pontos de inflexão – como é o caso das questões relativas à nova forma de pensar a política e dos regimes totalitários – afastam-se radicalmente em outros, como os diferentes métodos de investigação adotados, por exemplo.

Para além da problemática da nova ciência da política, há ainda outro aspecto sob qual o pensamento de Voegelin atua e diz respeito diretamente a uma questão que foi notada por Berten em sua gama de perguntas que guiam a filosofia política no âmbito prático: como lidar com a questão da volta do sagrado? Voegelin toca em um ponto que herdou das leituras de Max Weber: o fato de que a modernidade passa por um processo de desencantamento, de desmagificação. Voegelin enxerga que no mundo moderno há a falta de uma figura transcendente, como o Deus que havia na Idade Média e que, na falta desta figura, as pessoas tendem a imanentizar a fé em algo presente, não transcendente. Neste ponto, surgem suas considerações acerca da relação entre teologia e política e a partir daí ele começa a tecer suas especulações acerca da ascensão dos regimes totalitários. Eis aí dois pontos que permitem voltar às atenções para o pensamento de Voegelin e que supostamente podem nos ajudar a pensar as questões atuais: a relação entre religião e política e novamente o alerta para o perigo da ascensão de regimes totalitários.

Ao tratar de assuntos relacionados à religião, Voegelin é diferente de Max Weber e de todos os demais pensadores modernos: ele não enxerga as questões ligadas à religião de forma imparcial e nem busca evitar assuntos de ordem metafísica como faz explicitamente Rawls. Também, diferente de Habermas, Voegelin não põe em questão se a religião pode ou não fazer parte das discussões da esfera pública, pois ele enxerga a religião de forma diferente, um tanto aliada à sua filosofia e por isso que alguns comentadores falam de uma teologia

política embutida em sua filosofia política<sup>214</sup>. Em termos propositivos, isso pode significar um problema teórico para um debate que está rumo a uma direção cada vez mais secular e que tem como bandeira um discurso filosófico-político isento de qualquer pretensão de verdade última. Por outro lado, a retomada da questão da religião no universo da filosofia política pode ser uma boa pauta de discussão na medida em que Voegelin analisa a ascensão dos regimes totalitários baseado em um diagnóstico que envolve seus estudos sobre gnose, diretamente com a religião e com a secularização do mundo moderno e as chamadas religiões políticas – como ele chega definir o estalinismo e o nazismo.

Neste sentido, o pensamento de Voegelin, apesar de ter menos valor propositivo – já que suas tentativas de reabilitar o platonismo político e por isso não tem muito espaço na filosofia política contemporânea – serve como base para pensarmos questões bastante atuais ligadas à religião e à política como as querelas diplomáticas relacionadas ao fundamentalismo islâmico e qualquer forma de extremismo religioso. Voegelin percebeu que mediante a ascensão dos regimes totalitários, a modernidade ocidental falhou em sua previsão e em seu diagnóstico em função da falta de ferramentas conceituais adequadas para pensá-los:

havia uma ciência das igrejas e seitas cristãs; havia uma doutrina dos Estados, que pensava segundo as categorias dos Estados nacionais soberanos e suas instituições; existia também uma incipiente sociologia das formas de poder e das formas de movimentos espirituais e de massa não cristãos, não nacionais, nos quais estava a ponto de dissolver-se a Europa cristã organizada em Estados nacionais (AD, p.71).<sup>215</sup>

Ainda é importante que algo aqui se faça claro: o fato de

---

<sup>214</sup> Conferir: HEILKE, Tomas. *Eric Voegelin: in quest of reality*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1999.

<sup>215</sup> “Existió una ciencia de las iglesias y las sectas cristianas; existió una doctrina del Estado, que pensaba según las categorías de los Estados nacionales soberanos y SUS instituciones; existió una incipiente sociología del poder y de las formas de dominación; pero no había ciencia alguna de los movimientos espirituales y de masas no cristianos, no nacionales, en los cuales estaba a punto de disolverse la Europa Cristiana, organizada en Estados nacionales.”

Voegelin conceber uma espécie de teologia política não o coloca potencialmente no rol de pensadores totalitários. Antes de qualquer coisa, é preciso levar à sério as palavras de Jean-Claude Monod quando ele reforça a “sensibilidade antitotalitária de Voegelin” (2011, p.121). Além disso, como observa Michael Nafi, Voegelin rompe com a chamada dicotomia nominalista que rapidamente identifica política com Estado e religião com instituições.<sup>216</sup>

Ademais, há um aspecto bastante importante que precisa ser ressaltado: segundo Sigwart<sup>217</sup>, é possível ler a obra de Voegelin para além da forma “polêmica” como ela é lida, sobretudo quando o assunto é o totalitarismo e gnosticismo. Para boa parcela dos críticos de Voegelin, ele faz parte de um bloco de pensadores dos anos 50 e 60 que tecem ferrenhas críticas à modernidade (assim como Strauss, por exemplo). Tais críticas sempre fazem parte de uma espécie de não aceitação da modernidade e uma busca por aquilo que está no passado, além de disseminar a ideia de que a história se encontra em puro declínio. Em seu texto *Crise da modernidade e democracia moderna: a interpretação neoclássica de Eric Voegelin acerca dos regimes civis ocidentais*, Sigwart apresenta um elemento importante no pensamento que pode passar despercebido pelo leitor. A chave de interpretação está no argumento voegelianos a favor dos regimes civis anglo-saxônicas, especificamente no regime norte-americano. Sigwart questiona as interpretações que aludem a Voegelin somente a ideia do puro declínio da história e se desafia a averiguar de que forma ele lida com a

---

<sup>216</sup> Isso é um dos motivos pelos quais Voegelin não apoiaria o Estado Islâmico, por exemplo. No entanto, durante sua vida, a pauta de problemas envolvendo a religião e a política era outra, mas não esta referente ao Estado Islâmico. Por isso, o máximo que conseguimos fazer é um exercício intelectual que fica no nível da especulação. Recomenda-se conferir o artigo de NAFI, Michael. Voegelin et l’Islam: entre histoire et débats contemporains. In GONTIER, Thierry. *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerf, 2011, p.127-146. O artigo de Monod também se encontra nesta mesma coletânea. Nafi escreve seu artigo como uma crítica sobre as interpretações de Barry Cooper. É Cooper quem toma o problema do terrorismo e tenta pensá-lo à luz dos escritos voegelianos, incentivado por Sandoz. Neste sentido, é importante conferir os escritos de Cooper, que comenta principalmente os termos voegelianos “religião política” e “pneumatologia”. Para tanto, conferir: COOPER, Barry. *New politics religions, or an analysis of modern terrorism*. Columbia: University of Missouri Press, 2004.

<sup>217</sup> SIGWART, Hans Jörg. *Krise der Moderne und moderne Demokratie: Eric Voegelins neoklassische interpretation des westlichen Zivilregimes*. Zeitschrift für Politik Wissenschaft, v. 4/18, 20081 p.473-502.

democracia ocidental moderna. É nesse ponto que o autor sai da pura crítica e ascende ao degrau da formulação de uma teoria política. Para Sigwart, tal avanço se encontra logo em *A nova ciência da política*. O argumento que rege o texto parte da última frase do livro de Voegelin, na qual ele afirma:

Há uma centelha de esperança nessa situação, pois as democracias norte-americana e inglesa, em cujas instituições está mais solidamente representada a verdade da alma, são, ao mesmo tempo, as potências mais fortes. (NCP, p.134)

Momentos antes, Voegelin fazia uma análise das revoluções classificando a norte-americana e a inglesa de um lado e a francesa e a alemã de outro. Das duas primeiras, ele elogia a salvaguarda da tradição cristã e a pouca influência por parte do gnosticismo. Da francesa, critica a profunda laicização e, da Alemanha, a influência ideológica do materialismo histórico e da biologia de raça, daquilo que ele chama de psicologia corrupta e crueldade tecnológica. É nesse sentido que ele afirma que as sociedades anglo-saxônicas estão mais próximas da verdade da alma ao passo que as outras duas estão mais distantes, sobretudo a germânica. Para Voegelin, é inegável que a política moderna está tomada em grande parte pela influência das correntes gnósticas da Antiguidade e que foram reavivadas pelos movimentos sectários medievais, mas as democracias ocidentais fazem o importante papel de combater a gnose (embora sejam parcialmente influenciadas por ela também). Essa seria especialmente uma característica do regime civil *a la* Estados Unidos da América, pois tal regime tem um elemento importante: ele conserva parte da tradição e do sistema clássico-cristão, mas ele é também especificamente moderno. Há, portanto, um elemento novo sem haver ruptura. Há uma continuidade com inovação. Aí também reside a ideia do neoclassicismo presente no título do texto de Sigwart: não há uma simples ruptura entre clássico e a modernidade. Eis aqui aquilo que Voegelin chama de exemplo paradigmático de democracia. Ele elenca quatro fatores que *favorecem a articulação política* a fim de explicar o *status* privilegiado do regime civil: i) a estrutura federal e a cultura política norte-americana; ii) a teologia política norte-americana que pressupõe a inviolabilidade da pessoa individual; iii) a estabilidade das estruturas parlamentares e, iv) as particularidades da tradição jurídica estadunidense que já haviam inclusive sido enaltecidas por Alexis de Tocqueville. Importante notar

que a ideia de articulação está diretamente relacionada com o caráter do individualismo, mas entendido de forma normativa. Isso provém do fato de a articulação partir do indivíduo e depois de uma variedade de indivíduos que formam uma unidade articulada. Daí pode surgir apenas o um, o representante de todos. Para Voegelin, o individualismo moderno, se bem compreendido, conserva um elemento clássico, estrutura o elo entre o clássico e o moderno mantendo invicta a continuidade e formando o neoclássico. Mas há certamente uma ideia de individualismo que é desenraizado da tradição clássica e por isso é preciso avaliá-lo de forma cuidadosa.

Voegelin faz o exercício de avaliar a democracia e o faz sem ser afetado por ideologias, dizendo, por isso, buscar uma espécie de realismo político ao avaliar tal sistema de governo, que seria uma arma contra aqueles que dizem fazer ciência política, mas visam apenas perpetuar ideias disseminadas pelas ideologias do século XX. Isso significa que, mesmo que Voegelin conceba a ciência política dentro dos moldes clássicos (lê-se platônico), não significa que esta se caracteriza por algo obsoleto ou mesmo que não tenha suas bases edificadas na realidade. Caso os argumentos voegelianos estejam corretos, essa seria uma forma de rebater os críticos que o enxergam apenas como um filósofo do transcendente e afirmam que ele abre mão do realismo político.

Em função dessas percepções de Voegelin, percebe-se que é possível encontrar em seu legado algumas categorias de pensamento que não podem ser descartadas à primeira vista, mediante somente aos preconceitos que rondam seu nome. Certamente as questões de filosofia política da modernidade poderiam ser pensadas sob um único ponto de vista, mas consideramos interessante tentar tratar da mesma questão – qual papel tem a filosofia política – sob dois pontos de vista, parecidos por um lado, mas quase contrários por outro. Sabe-se que é mais fácil justificar a escolha de Hannah Arendt para este em função das transformações pelas quais suas reflexões filosóficas passaram, i. e., seu desinteresse pela filosofia política até a década de 30 e mais tarde seu salto qualitativo a caminho de um novo tipo de filosofia política que fugia dos moldes da metafísica. Os tipos de resposta que Arendt levanta, são mais compatíveis com o estado da arte da filosofia política contemporânea. A situação de Voegelin, por sua vez, exige um pouco mais de cautela por parte do pesquisador porque na tentativa de restaurar uma antiga ordem, há por parte do pesquisador (quando este está

inserido no quadro da filosofia política atual) a tentação de descartar toda a obra de Eric Voegelin. No entanto, tomar essa atitude significa desestimular um importante debate entre os pensadores que vivenciaram os mesmos fenômenos, mas os interpretaram de formas diferentes. Pode haver falhas no estudo que Arendt realizou sobre as *Origens do totalitarismo* (e certamente elas existem) e talvez Voegelin possa de alguma forma, contribuir para este debate. A forma como ele entende a política também é bastante heterodoxa aos olhos da filosofia política contemporânea, mas nem por isso o legado de Voegelin deve ser definitivamente excluído do debate. O contrário, porém, é verdadeiro: quando a filosofia política de Voegelin é posta em conflito com a visão fenomenológica de política de Arendt, ambas podem ser otimizadas.





## CONCLUSÃO

O impulso inicial que deu origem a esta tese partiu do *insight* de que poderia haver uma forma de equivalência mais direta entre aquilo que Voegelin nomeou como *Nova ciência da política* e os caminhos indicados por Arendt para tentar retomar o que ela chama de dignidade da política. Esta começou a ser perdida, segundo Arendt, logo no momento de sua criação, quando se deu a morte de Sócrates e Platão submeteu a política à filosofia. É esta a filosofia política que, para Arendt, está relegada a um *locus* inferior quando comparada à filosofia, permanecendo assim desde seu nascimento com Platão até o ocaso da tradição com Marx. O fato é que os caminhos assinalados por Voegelin parecem se manter justamente no patamar daquilo que havia sido proposto por Platão, a saber, a filosofia política aos moldes da ciência política platônica, ou a *epistêmê politiké*. De saída, apesar de achar que seria facilmente possível encontrar pontos de convergência entre Arendt e Voegelin, encontramos um problema e sua dimensão não pôde ser tão facilmente mitigada sob a pena de forçarmos a argumentação em nome de um *insight* inicial que não estava exatamente correto.

Mais um desses sinais apareceu quando tomamos contato com o debate de ambos acerca das *Origens do totalitarismo* de Arendt. Nos saltou aos olhos que, apesar de uma origem comum (a Alemanha da primeira metade do século vinte) e de partilharem as mesmas críticas a respeito de alguns temas (uma posição antiliberal típica da Alemanha dos anos trinta, certa acidez contra os tempos modernos, bem como os discursos que reconheciam a falha da ciência e da técnica moderna), as ferramentas teóricas que guiam o pensamento de ambos mostraram-se quase opostos. Voegelin estava ao lado dos que postulam a tese que a decadência da modernidade não era inerente a ela mesma e que o projeto moderno que atingiu seu cume com o positivismo não foi completamente engendrado dentro dessa mesma modernidade, mas diferente disso, tinha suas raízes nas seitas gnósticas medievais e, inclusive na gnose antiga. A doença da qual a modernidade padece é, para Voegelin, somente o agravamento do quadro sintomático sob qual o Ocidente já padecia há séculos. Faziam parte desse quadro todos aqueles intelectuais que sucumbiram aos ideais positivistas e liberais e também os que baseavam suas acepções no marxismo científico e na psicanálise, classificados por ele como pseudo ciências. Para além disso, ainda presentes na lista de Voegelin estavam os que não enxergavam a

patologia do Ocidente como consequência das seitas gnósticas modernas justamente porque de alguma forma já haviam sido arrebatados em alguma medida por uma delas, como foi o caso de Arendt que sucumbiu não somente ao imanentismo patente na classe de intelectuais, mas também ao liberalismo. A posição de Voegelin é clara: “a verdadeira linha de divisão na crise contemporânea não intercorre entre liberais e totalitários, mas entre transcendentalistas religiosos e filosóficos de um lado e liberais e imanentistas sectários totalitários por outro” (PE, p.22)<sup>218</sup>. Arendt estava nesta segunda classe que compunha a crise.

Com exceção dos adjetivos “liberal” e “totalitário”, Arendt realmente estava do outro lado e a ela importava justamente reforçar essas posições e não ocultá-las ou combatê-las. O primeiro lado exposto por Voegelin, que é exatamente no qual ele mesmo se encontra, parece conter todos os predicados dos quais Arendt deseja se afastar e o motivo é claro: a transcendência religiosa e a filosófica nunca contribuíram para a política, já que esta última ficava relegada à primeira e historicamente encontrou dificuldades para alcançar sua autonomia, pois em último caso sempre dependia de uma espécie de absoluto que garantisse seu fundamento. Disso se constata que se Arendt e Voegelin tinham o mesmo olhar crítico sobre a modernidade, todo o diagnóstico e quase todas as percepções a respeito de teoria política caminham para lados opostos. No fundamento de tal discordância aparece o nome de Platão e aqui ele recebe um papel privilegiado na medida em que norteia os pensamentos de Voegelin em uma direção, enquanto é ele também a personagem decisiva para os posicionamentos de Hannah Arendt. Com isso, importa dizer que se Platão é aquele que guia o pensamento de Voegelin a ponto de ele ser chamado por Arendt de neoplatônico, ele, o próprio Platão não é, de forma alguma, indiferente aos olhos críticos de Arendt. Se, por um lado, Voegelin deseja retomar os postulados platônicos a fim de dar uma nova luz à ciência política e recuperá-la aos moldes da *epistêmê politiké*, Arendt não somente se furta de fazer o mesmo como reafirma suas críticas ao filósofo grego que deu início à tradição. Ela vai mais longe ainda quando comenta em carta com Jaspers que

---

<sup>218</sup> “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.”

eu tenho a suspeita de que a filosofia não está inteiramente livre de culpa nisso tudo. Não, é claro, no sentido de que Hitler tivesse algo a ver com Platão (...) mas no sentido de que a filosofia ocidental nunca teve um conceito puro de política e não poderia ter tal conceito porque sempre falou do homem e tratou de forma marginal da pluralidade humana (WGZ, p. 126-127<sup>219</sup>).

Aqui parece ficar evidente a relação de Arendt com a tradição que é, por um lado, a tradição com a qual sempre dialoga e da qual ela mesma faz parte desde suas leituras de Kant ainda na adolescência. Com essa afirmação, Arendt não quer dizer que a tradição tem culpa dos regimes totalitários, ou ao menos, não tem uma culpa efetiva, já que não contribuiu diretamente com qualquer acontecimento. Mas o problema reside no fato de que não houve nenhuma consideração com a pluralidade na filosofia, já que filosofia é algo que se faz na solidão e na esfera da contemplação. Algo similar parece se repetir quando Arendt diz enxergar elementos totalitários no marxismo. Neste sentido, o ciclo da tradição que foi rompido não coincide apenas por ser composto de sistemas que podem ser invertidos ou virados de cabeça para baixo a qualquer momento, como ocorre com Nietzsche e Platão, ou com Marx e Hegel. Mas mais do que isso, a tradição de pensamento político parece ter sido marcada por elementos intrínsecos a ela que de alguma forma não reconheceram a autonomia da política e por isso nunca a trataram em seu princípio mais puro. Em Platão isso fica evidente no caso da hierarquia entre *vita activa* e *contemplativa*, quanto em Marx isso parece ainda mais claro, quando ele não apenas exclui a política da infraestrutura e dá à economia esse destaque, como acontece quando não chega a reconhecer a ação como a atividade humana privilegiada, mas faz isso com o trabalho. É esse aspecto que faz com que Arendt se coloque diante da história da filosofia política e da tradição enxergando-as sob o mesmo ponto de vista que o personagem de Kafka. Este se encontra no meio de dois adversários e “o primeiro acossa-o por trás, da

---

<sup>219</sup> ARENDT, Hannah. *Wahrheit gib es nur zu zweien: Briefe an die Freunde*. Munique: Piper, 2013. Segue o texto no original: “Nun habe ich Verdacht, dass die Philosophie in dieser Bescherung nicht ganz unschuldig ist. Nicht natürlich in dem Sinne, dass Hitler etwas mit Plato zu tun hätte (...) Aber wohl in dem Sinne, dass diese abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt hat und auch nicht haben konnte, weil sie notgedrungen von dem Menschen sprach die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte.”

origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente” (EPF, 33). Essa foi a metáfora encontrada por Arendt para expressar a ruptura inegável que se deu com a tradição a partir de Kierkegaard, passando por Nietzsche até atingir seu ocaso com Marx. O livro que recebe o título *Entre o passado e o futuro* é o retrato da situação na qual se encontra o pensamento ocidental e, não é à toa, que os temas escolhidos por Arendt, a saber, a cultura, a educação, a liberdade e a tríade romana da autoridade, religião e fundação estão colocadas sob uma corda bamba, pois “perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado” (EPF, 130).

Sob esta perspectiva, Eric e Voegelin e Hannah Arendt concordam a respeito de poucas coisas, como algumas críticas a Marx, por exemplo. Se o fio que nos conduz à tradição sofreu uma ruptura e isso já é um fato dado para Arendt, essa percepção não é definitivamente a de Voegelin, a não ser que resolvamos chamar aquilo que ele entende por decadência como ruptura, o que não nos parece corresponder com suas intenções. Por outro lado, ambos mantêm algum tipo de relação com aquilo que chamamos de tradição. Independente de a tradição ter passado por uma ruptura (Arendt) ou uma continuidade em forma de declínio (Voegelin) parece haver uma vantagem intrínseca neste processo, pois como observa Gunnel<sup>220</sup>: “por mais severa que essa crise possa parecer, entretanto, ela pode ser considerada oportuna, pois quebra a palavra da tradição e libera o pensamento para um estudo crítico e refletido, motivado pelo presente. É ao mesmo tempo, destrutivo e construtivo, é um risco catártico na descoberta do erro e recuperação da verdade” (1981, p.26).

Neste sentido, a percepção de Hannah Arendt parece mais inovadora do que a de Voegelin, já que ela percebe que realmente há uma ruptura e um espaço aberto entre o passado e o futuro, mas não há nada que se ponha no lugar e, por isso, quando faltam os filósofos, ela evoca o poeta: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (Char *apud* Arendt, EPF, p.28). Por outro lado, se a ruptura já é dada, Arendt apenas traça tal diagnóstico, enquanto Voegelin tenta combater o declínio da tradição procurando a ordem correta da sociedade. Ele o faz tentando buscar a verdade noética que foi perdida depois de Platão e Aristóteles e por isso busca uma restauração da *epistêmê politiké*.

---

<sup>220</sup> GUNNEL, John G. *Teoria Política*. Trad.: Maria Inês Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

É em função das diferenças entre os dois autores que também nos importou ressaltar aquilo que lhes parece comum, embora isso se restrinja ao nicho das influências que receberam. Se Platão os afasta, Aristóteles os aproxima pela via do *spoudaios* ou do homem dotado de *phronesis*, tão importante para Arendt quanto para Voegelin, como foi enfatizado no terceiro capítulo. A diferença é o grau de importância que isso adquire nos dois legados, pois embora para Voegelin o *spoudaios* assume papel relevante, importa notar que o grau de conhecimento atingido por ele ainda não é o noético e, portanto, não é o mais nobre. Arendt, por outro lado, desenvolve suas considerações a respeito do *sensus communis* até chegar em Kant e levar em consideração a pluralidade e a potencialidade da comunicação. Foi a partir deste contexto que nos esforçamos para destacar o fato de que Voegelin, nem por meio da *common sense* e tampouco por meio da recuperação da ideia de *spoudaios* chegou a destacar o nível comunicacional, que foi recuperado por Arendt primeiramente em função do seu impacto com a obra de Jaspers e reforçado com Kant.

São essas diferentes percepções acerca da tradição que faz com que eles interpretem o fenômeno do totalitarismo de formas distintas: o totalitarismo é ele mesmo o resultado ou o espelho da maneira como ambos os pensadores lidam com a tradição e com o jeito com o qual essa tal tradição tratou a ideia de política. Não é à toa que escolhemos o pequeno debate entre Arendt e Voegelin como ponto de partida para problematizar as demais diferenças intelectuais entre ambos e isso percorreu o restante da tese. Para Voegelin, a tradição não foi exatamente rompida, já que há uma continuação e a política, tanto em seu âmbito prático quanto teórico— sofre uma derrocada por meio de um processo de degradação da filosofia. Podemos questionar a tese de Voegelin como faz a própria Arendt, ou seja, duvidar que as causas do totalitarismo já estivessem potencialmente presente nas seitas gnósticas do Medievo e, de fato, tomamos esse caminho. Por outro lado, se Arendt anuncia uma ruptura na tradição e atribui as causas do totalitarismo aos acontecimentos inerentes à própria modernidade, como justificar a pequena culpa atribuída a Platão conforme aparece na passagem de sua carta a Jaspers? Não haveria aqui uma espécie de incoerência de Arendt? Se Platão e todo o platonismo político são culpados pela falta de um “conceito puro de política” e se essa falta explica (ao menos parcialmente) a degradação da política e a ascensão dos regimes totalitários, como podem as causas do totalitarismo estarem

completamente dentro da modernidade? Arendt parece fazer o esforço de desvincular a tradição inaugurada por Platão e a ascensão do totalitarismo quando ela afirma, na resposta a Voegelin que ela olha para os fatos e não para as ideias e quando ela assume a ruptura da tradição como algo dado. O problema disso é que parece que a necessidade de compreensão dos regimes totalitários fez com que ela chegasse à conclusão de que a política no Ocidente estava degradada e que em parte isso seria consequência dos efeitos negativos que a tradição de pensamento político sempre carregou consigo, desde Platão. Neste sentido e sob este aspecto, aparentemente, não há uma ruptura e sim, uma espécie de continuidade entre a tradição e os regimes totalitários. Haveria, então, uma pequena aporia no pensamento arendtiano. Tal aporia parece causar certo desconforto a cada vez que nos questionamos em que medida “os defeitos” da tradição do pensamento político ocidental, ou seja, a falta de “um conceito puro de política” ou a política relegada quase ao acaso quando comparada com a filosofia, influenciam na *práxis* política. A pergunta que devemos fazer com relação a isso é: é a prática degradante da política resultado ou não dos problemas da tradição política? Se é: então se seguem as interrogações: a) qual é o papel da ruptura da tradição política para a política? e b) se uma segue-se da outra, pode haver uma ruptura da tradição? c) se tal ruptura existe, haveria também um novo começo? E para Arendt, estaria esse novo início nas revoluções?

A questão a respeito da ruptura ou não ruptura da modernidade nos conduz a um debate pouco discutido no Brasil e mais comum na literatura francesa e alemã: a discussão sobre a legitimidade da modernidade tratada por Hans Blumenberg, e o posterior debate desenvolvido por Karl Löwith. Tal debate foi apenas citado *en passant*, mas deve receber mais atenção e mesmo compor uma agenda futura de estudos: o fato é que Hans Blumenberg tem, *com muitas ressalvas*, a mesma percepção com relação à modernidade que Arendt, ao passo que Eric Voegelin e Karl Löwith mantêm um olhar semelhante a respeito de alguns pontos relativos à modernidade<sup>221</sup>.

---

<sup>221</sup> Importa ressaltar o fato de que esse debate está citado aqui na conclusão porque gostaríamos de marcar uma espécie de agenda futura de pesquisa como continuação dessa tese, pois consideramos que a conclusão de um trabalho implica também em apontar os possíveis futuros caminhos a serem tomados. Apesar disso, é também importante enfatizar o fato de que sabemos que um debate entre Arendt e Blumenberg é possível apenas transversalmente, ou seja, não há relações diretas entre eles, já que os interlocutores de Blumenberg eram Carl

Com relação a Eric Voegelin e Karl Löwith, houve uma produtiva troca epistolar cujo objeto de debate era justamente a questão da continuidade ou ruptura da modernidade e a filosofia da história. Mas há em comum entre Voegelin e Löwith apenas um aspecto: o fato de que o processo de secularização não é intrinsecamente moderno, mas uma espiral iniciada já na Idade Média que durou e atingiu seu auge na modernidade. A consequência disso é que de forma semelhante a Eric Voegelin, Karl Löwith também nega a legitimidade da modernidade. Com base nesta compreensão, não é possível afirmar que a modernidade é algo novo e simplesmente oposto a tudo que é antigo ou medieval. Por outro lado, Löwith partilha de alguns pressupostos arendtianos como o questionamento sobre os fundamentos últimos metafísicos.

Essas relações brevemente traçadas entre Arendt e Blumenberg, bem como entre Voegelin e Löwith, guardadas as ressalvas, apontam para outra direção também já apresentada no terceiro capítulo: a secularização. A discussão a respeito do combate ao absoluto na esfera da política em Hannah Arendt e um certo apelo à transcendência por parte de Voegelin nos conduzem ao debate acerca da secularização<sup>222</sup>.

No caso dos escritos de Arendt, a crítica ao absoluto revela a crítica a Platão e ao seu mundo das ideias como fundamentação para o reino da política ou a tão comentada subordinação da política à filosofia, a inversão entre a *vita activa* e contemplativa ou o *bios theoretikos* e *bios politikos* na pirâmide hierárquica, ocasionando o posterior ocaso da filosofia política. No caso voegeliano, deparamo-nos com aquilo que conhecemos como teologia política, caso adotemos a terminologia mais forte ou uma religião civil, caso optarmos por um sentido mais brando.

Justamente no quarto capítulo, ao discutirmos a inserção do absoluto na política (Arendt) e os eventos teofânicos (Voegelin), confrontamo-nos com outro debate acerca da filosofia da história e daí encontram-se novamente duas posições antagônicas entre Arendt e Voegelin. Para a primeira, a quebra na tradição e o advento dos regimes

---

Schmitt e Karl Löwith.

<sup>222</sup> Importa aqui novamente reforçar as tintas e afirmar que por secularização não entendemos somente a quebra do vínculo entre Estado e Igreja. Isso seria reduzir toda a possibilidade de absoluto ou divino a uma única instituição (a Igreja) – o que já não é mais possível atualmente em função da pluralidade de crenças e instituições religiosas. Por secularização entendemos de forma bastante genérica a não relação entre o Estado e qualquer tipo de divino que lhe seja externo, que esteja ou não vinculado a uma instituição religiosa. Tomamos a secularização baseada na laicização, ou seja, em última instância a não fundamentação desse Estado em algo extramundano.



totalitários significou tanto o fim de uma teleologia da história quanto o aniquilamento de qualquer filosofia da história. Para usar um termo conhecido, sobretudo a partir de Jean-François Lyotard<sup>223</sup>, Hannah Arendt não partilha de qualquer metanarrativa filosófica. Essa tendência um pouco *a la* Nietzsche acentuou-se ainda mais com o desmantelamento da metafísica fazendo com que a tendência de Heidegger e Jaspers chegasse até Arendt. Karl Jaspers pensou a problemática da história, mas o fez sob dois prismas interligados: a questão da era axial e a história enquanto tradição, mas não o fez enquanto filosofia da história.

Voegelin, por sua vez, por meio de seu *opus magnum*, *Ordem e história* revela a tendência oposta a de Arendt. É verdade que em *A nova ciência da política*, sua crítica ao positivismo aparece de forma latente, assim como acontece quando ele trata de qualquer tipo de seita milenarista (o maior exemplo é a joaquimita), bem como quando cita o comunismo. Mas o fato é que todos esses tipos de filosofia da história concebem certa linearidade, o que é inadmissível para Voegelin. Por outro lado, para este autor a história não caminha de forma aleatória, já que há um *logos* nela e, neste sentido, há também em Voegelin uma espécie de filosofia da história. Ele pressupõe que há uma realidade transcendente e que o processo de autocompreensão dos homens passa pela harmonia entre os seres-humanos e entre tal realidade transcendente, segundo Federici (2011, p.107). A consciência humana e seus graus de compactação e diferenciação são os elementos que geram a história da forma como a temos. A história, portanto, é fruto desse processo de engendramento da consciência com a realidade transcendente, ou ainda nas palavras de Federici: “é quando seres-humanos concretos, que estão engajados numa comunidade política participam da luta dramática pela ordem” (2011, p. 108). Voegelin atua como crítico de uma filosofia de história teleológica com caráter escatológico, como acontece no caso de Comte, com a fase positiva, com o comunismo, cuja escatologia seria a revolução e com os joaquimitas que esperam pela era do filho de Deus. O autor insiste ferrenhamente na crítica de uma história da filosofia com caráter imanente. Mas importa novamente afirmar que se por um lado há uma crítica da teleologia, há certamente um *logos* permanente na história. Os

---

<sup>223</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa; posfácio: Silvano Santiago – 6. ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

homens buscam a verdade da existência, mas a chegada neste ponto depende inteiramente deles e do grau de diferenciação da alma deles. O que diferencia a filosofia da história de Voegelin daquelas as quais ele critica, é que apesar de ele conceber a existência de uma ordem transcendente e ela influenciar no *logos* da história, ela não determina nada, pois quem o faz é o grau de harmonia da consciência humana com o divino.

Neste sentido, se continuarmos utilizando o critério das metanarrativas de Lyotard, poderíamos estar próximos de concluir que Voegelin é um moderno (em oposição à pós-modernidade), em função da existência do tal *logos* da história e da relação com aquilo que ele chama de *metaxy*. Para muitos, isso ainda é considerado uma espécie de filosofia da história, mesmo que seja uma versão *sui generis*, já que não é determinada por nada exterior apesar da existência da ordem transcendente. Em oposição a isso, pode também causar estranheza classificar Eric Voegelin na lista dos modernos quando sabemos que, de fato, ele não pode ser em função das suas críticas claríssimas à modernidade. Sob este aspecto, abrimos mão do critério estabelecido por Lyotard e preferimos nos manter mais fiéis aos escritos voegelianos, não incluindo o autor no rol dos pensadores modernos.

Há o fato de ele considerar a existência de uma esfera transcendente e isso nos remete a parâmetros pré-modernos, quase a antigos ou medievais. Essa também não é uma característica presente em Hannah Arendt, mas apesar de todas essas diferenças, há algo em comum entre os dois no que tange ao caminhar da história. Parece haver tanto da parte de um quanto de outro, a afirmação da completa incerteza acerca dos acontecimentos. É verdade que para Arendt isso aparece muito claramente já em *A condição humana*, atestado pelo caráter da imprevisibilidade da ação, bem como sua irreversibilidade e pela negação de que há uma tendência humana ao bem ou ao mal. O caráter contingente da ação, aquilo que permite que sua filosofia política seja lida como um tipo de filosofia que atesta a possibilidade da tragédia iminente exclui de saída qualquer possibilidade de uma filosofia da história em seu pensamento. No caso de Voegelin, a situação parece ser diferente, pois é inegável que haja uma filosofia da história (ou mesmo uma teologia da história) permeando todo seu *opus magnum*, apesar dos homens serem responsáveis pelo próprio caminhar da história, o que confere-lhe confere um caráter também contingencial.

Isso nos conduz àquilo que gostaríamos de enfatizar com

relação a Voegelin: o fato de que ele não é um filósofo da transcendência e que crê que tudo é governado ou submetido a ela. Talvez também não seja fundado nela, embora tenha com a realidade transcendente um forte vínculo. É por isso que Voegelin está no meio, na *metaxý*, naquilo que conhecemos como o entremeio, aquilo que está entre a realidade imanente e a realidade transcendente. A transcendência – é importante ressaltar – pode inclusive cobrir o entremeio, a *metaxý*, dessa forma, é preciso estar atento aos escritos do autor neste sentido. Com relação a isso, é necessário que algo se faça claro: houve nesta tese, uma progressiva compreensão de Voegelin ao longo dos capítulos. Isso significa, em outras palavras, que nos primeiros capítulos ficam mais acentuadas as críticas que traçamos ao legado de Eric Voegelin enquanto nos últimos capítulos, sobretudo no final do terceiro e final do quarto, alcançamos uma compreensão mais abrangente de sua obra e menos recheada de estereótipos. Somente neste momento da escrita da tese, ficou clara a ideia de que Voegelin não tinha um modelo pré-estabelecido de *polis* e que sua chamada “ordem correta de sociedade” não correspondia a nenhum tipo ideal de forma de governo. Aqui, é importante ressaltar que além do caráter platônico de Voegelin, há sua influência cristã e, em função disso, ele se dá conta da imperfeição humana e da impossibilidade de haver uma sociedade ideal. O fato de percebermos isso, aliado à descoberta de que a *metaxý*, o entre, era mais importante do que a própria transcendência, foi importante para modificarmos nosso entendimento sobre a obra de Voegelin, mesmo que isso tenha acontecido somente nos últimos capítulos. A abertura que sua obra proporciona para o contingente – mesmo que haja a ideia da busca de uma ordem correta – nos proporcionou uma nova forma de leitura e nos faz reforçar a originalidade e coragem intelectual de suas ideias. Por isso, antes de concordar com a acusação de que Voegelin é o filósofo da transcendência segundo alguns moldes do platonismo, gostaríamos de reforçar a ideia de que ele incita os homens a estarem aptos para administrar as tensões presentes entre os dois polos opostos. Neste sentido, recuperamos a ideia do texto de Hans-Georg Sigwart, que aparece no quarto capítulo, e afirma que Voegelin está entre o clássico (leia-se Platão) e o moderno. Por este motivo, combatemos as interpretações que atestam somente o acento ao transcendentalismo da filosofia de Voegelin, pois é preciso dar créditos para suas considerações a respeito do papel exercido pela ação dos homens no caminhar da história.

Por outro lado, se é necessário que se faça algum tipo de justiça com Voegelin reafirmando o papel de quem está no meio entre dois polos e mostrar que ele não é um filósofo empedernido que atribui todas as coisas à esfera transcendente, é necessário também reforçar a posição que nos esforçamos para desenvolver ao longo do texto e que agora precisa ser claramente explicitada como conclusão: apesar de Voegelin levar a esfera imanente e o papel da ação dos homens na história fortemente em consideração, a política, em sua visão, depende de uma certa força espiritual que é parte da nossa consciência e da esfera transcendente para atingir a *noese*. Só assim a história encontrará sua ordem. Isso nos parece, tal como é para Arendt, muito problemático e incompatível com a autonomia reivindicada pela política. Isso porque há, inevitavelmente, uma espécie de teologia política presente na obra de Voegelin e mesmo que ela seja mais “otimista” que a teologia política à la Schmitt, como afirma Rivera<sup>224</sup>, ainda compromete a autonomia da política frente à filosofia ou mesmo à teologia. Grosso modo, rejeitamos essa posição de Voegelin apesar de reforçarmos a importância da discussão de seus argumentos, sobretudo no que tange à ideia de religiões políticas e no fato de que os homens são os que têm a força para fazer a história, uma herança de Vico, ao que nos parece. Neste sentido, adotamos apenas uma visão moderna (ou eventualmente pós-moderna) negando a possibilidade de qualquer absoluto extramundano como base da política.

Para além disso, gostaríamos de reforçar a filosofia arendtiana como uma “não filosofia” e a seu conceito de política como uma política como acontecimento<sup>225</sup> que tem o mesmo caráter da verdade como fato. Por este motivo, insistimos recorrentemente no caráter factual da verdade para Arendt ao longo de todos os capítulos da tese, sobretudo o primeiro e o terceiro. A política pura ou o “conceito puro de política” reivindicado por Arendt se dá por meio da ação no mundo e somente nele. Este mesmo conceito puro pode estar vinculado também somente aquilo que nos é dado ver e viver, aquilo que está no mundo e nos aparece como fato. Esta é a base do que Arendt chama de “pensar sem corrimão” (*denken ohne Geländer*), várias vezes citado nesta tese. É isso que permite a abertura para o novo, para o chamado milagre do novo,

---

<sup>224</sup> Verificar em RIVERA, Antonio G. Representación y crítica de la modernidad em Voegelin y Schmitt. In *Revista Eikasia*, 2012, p.71-89 acessado em <http://www.revistadefilosofia.org/45-04.pdf> em 21 de setembro de 2014.

<sup>225</sup> Conferir a *Política e acontecimento*, de Anne Amiel.

que é inteiramente positivo somente em seu princípio, mas não é nenhuma garantia de segurança, já que tange a chamada imprevisibilidade da ação. É essa a troca deliberada efetuada por Arendt quando ela prefere deixar Platão, Hobbes e Rousseau e se põe ao lado de Maquiavel, Tocqueville e Montesquieu, ou seja, a preferência pelo acento à pluralidade e à política ela mesma do que somente aquilo que se chama de “uma boa forma de governo” (1997, p.11). É exatamente sob este ponto de vista que gostaríamos de retomar uma das ideias que aparece logo na introdução<sup>226</sup> e que se faz presente de uma forma ou de outra ao longo do trabalho: o fato de que há somente uma forma de transcendência em Arendt, a saber, aquela que faz com que a política transcenda o simples espaço do social e da utilidade e confere aos homens a imortalidade na medida em que agem no espaço público.

Disso se segue, portanto que, se para Voegelin, “a ordem da história emerge da história da ordem” e há, portanto, tal “ordem”, a ordem para Hannah Arendt é que parece não haver ordem alguma, a não ser aquela formulada e vivida pelos próprios homens por meio da ação.

---

<sup>226</sup> Verificar a nota de número quatro da introdução. Nela, citamos um artigo de Jean-Claude Poizat que é relativamente importante para o desenvolvimento inicial desta tese e nos sugere alguns *insights*, sobretudo com relação ao pensamento de Arendt.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Arendt:

ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Briefewechsel 1926-1969*. München: Piper, 1985

ARENDDT, Hannah; BLÜCHER, Heinrich. *Briefe: 1936-1968*. Munique: Piper, 1996.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Trad.: José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

ARENDDT, Hannah. *A dignidade da política*. Trad.: Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

\_\_\_\_\_. Só permanece a língua materna. In: *A Dignidade da política*. 3 ed. Trad.: Frida Coelho. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2002, p. 123-144.

\_\_\_\_\_. Filosofia e política. In: *A Dignidade da política*. 3 ed. Trad.: Helena Martins. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2002, p. 91-116.

\_\_\_\_\_. O que é Filosofia da *Existenz*?. In: *A Dignidade da política*. 3 ed. Trad.: Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2002, p. 15-38.

\_\_\_\_\_. Religião e política. In: *A Dignidade da política*. 3 ed. Trad.: Helena Martins. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2002, p. 55-72.

\_\_\_\_\_. O interesse pela política no recente pensar filosófico europeu. In: *A Dignidade da política*. 3 ed. Trad.: Cláudio Drucke, Antônio Abranches, César A. R. Almeida. Rio de Janeiro:

Relumé Dumará, 2002, p. 117-122.

ARENDT, Hannah; VOEGELIN, Eric. Debate sobre los orígenes del totalitarismo. In: *Claves de razón práctica*, n. 124, 2002.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e julgamento*. Trad.: Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad.: Mauro W Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. Trabalho, obra, ação. Trad.: Adriano Correia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* n.7.p. 144-201, 2005.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* 6 ed. Trad.: Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. *Diário filosófico: anotações de 1950-1973*. Trad.: Raúl Gabás. Barcelona: Editora Herder, 2006.

\_\_\_\_\_. *Diário filosófico: notas y apendices*. Trad.: Raúl Gabás. Barcelona: Editora Herder, 2006.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Trad.: Pedro Jorgenser Júnior. Rio de Janeiro: Diffel, 2008.

\_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. Os ovos se manifestam. In ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.294-300.

\_\_\_\_\_. Uma réplica a Eric Voegelin. In ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.417-424.

\_\_\_\_\_. *A vida do espírito: pensar, querer e julgar*. Trad.: César A. de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009

\_\_\_\_\_. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad.: Carmen Corral. Buenos Aires: Paidós, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Trad.: André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. 11. ed. Trad.: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. Sobre Hannah Arendt. In: *Inquietude*. Tradução de Adriano Correia. Goiânia, vol. 1 nº2, ago/dez, 2010, p. 124-163.

\_\_\_\_\_. *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y obra*. Madrid: Trotta Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. *Denken ohne Geländer: Texte und Briefe*. München: Piper Verlag, 2013.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit gib es nur zu zweien: Briefe an die Freunde*. Munique: Piper, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Trad.: Denise Bottmann São Paulo: Companhia das Letras, 2011.



## Obras de Voegelin:

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. 2 ed. Trad.: José Viegas Filho. Brasília: Editora UNB, 1982.

\_\_\_\_\_. *The collect works of Eric Voegelin: Published essays 1966-1985*, v. 12. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990, p. 1-35.

\_\_\_\_\_. *Die Grösse Max Webers*. München: Wilhelm Verlag, 1995.

\_\_\_\_\_. *The collected works of Eric Voegelin: on the form of the American mind*, v.1. Baton Rouge and London: Louisiana state University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *The collect works of Eric Voegelin: the authoritarian state: an essay on the problem of the Austrian state*, v. 4. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *The collected works of Eric Voegelin: published essays 1953-1965*, v.11. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Die Neue Wissenschaft der Politik: eine Einführung*. München: Wilhem Fink Verlag, 2004.

\_\_\_\_\_. *The collected works of Eric Voegelin: selected correspondence*, v.12 1950-1984, University of Missouri Press: Columbia and London, 2007.

\_\_\_\_\_; LÖWITZ, Karl. Briefwechsel zwischen und Eric Voegelin. In *Sinn und Form*. Caderno 6, 2007, p.764-795.

\_\_\_\_\_. *Reflexões autobiográficas*. Trad.: Maria Inês de Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ordem e história: Israel e a revelação*. Trad.: Cecília C. Bartolotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ordem e história: o mundo da polis*. Trad.: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ordem e história: Platão e Aristóteles*. Trad.: Cecília C. Bartolotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ordem e história: A era ecumênica*. Trad.: Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Ordem e história: em busca da ordem*. Trad.: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Trad.: Esteban Amador. Buenos Aires: Hydra, 2009.

\_\_\_\_\_. *Hitler e os alemães*. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010.

VOEGELIN, Eric. *Anamnese, da teoria da história e da política*. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2010.

\_\_\_\_\_. *Helenismo, Roma e cristianismo primitivo: história das ideias políticas*. Volume 1. Trad.: Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Idade Média até Tomás de Aquino: história das ideias políticas*. Volume 2. Trad.: Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Idade Média tardia: história das ideias políticas*.

Volume 3. Trad.: Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013.

\_\_\_\_\_. *Renascença e reforma: história das ideias políticas*. Volume 4. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2014.

### **Outras referências:**

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

AGAMBEN, Giorgio. *O pensamento é a coragem do desespero*. Entrevista concedida a Julliete Cerf em 28.08.2014. Disponível em <http://blogdaboitempo.com.br/2014>, acessado em 02/02/2015.

AGUIAR, Odílio A. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. V. 10. São Paulo, 2007, p. 10-17, disponível em <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp10/aguiar.pdf>, acessado em 13 de janeiro de 2014.

ARDILI, Deborah. Critica e legittimazione del moderno: motivi kantiani nel pensiero di Hannah Arendt. In *Etica & Politica*, n. 10, 2008, p.28-57.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes: 1998.

AUBENQUE, Pierre. *La prudencia em Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.

BAHER, Peter. *Hannah Arendt, totalitarianism and the social sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

BAEHR, Peter. Debating totalitarianism: an exchange of letters

between Hannah Arendt und Eric Voegelin. In *History and Theory*. Vol 51, 2012, 364-380.

BEINER, Ronald. "Warheit und Politik" – Eine Relektüre. In MEINTS, Waltraud; KLINGER, Katherine. *Politik und Verantwortung: zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover: Offizin, 1994, p. 133-150.

BEINER, Ronald. Rereading Hannah Arendt's Kant lectures. In BEINER, Ronald; NEDELSKY, Jennifer. *Judgment, imagination and politics: themes from Kant and Arendt*. Boston: Rowman and Littlefield, 2001, p.91-102.

BERTEN, André. *Filosofia e política*. Trad.: Márcio A. de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*. Vol 1. Brasília: Editora UNB, 1995, p.585-597

BRAACH, Regina. *Eric Voegelins Politische Anthropologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

BREA, Gerson. *Wahrheit in Kommunikation: zum Ursprung der Existenzphilosophie bei Karl Jaspers*. Würzburg: Ergon Verlag, 2004.

BRIENT, Elizabeth. Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the "Unworldly Wordliness" of the modern age. In *Journal of the History of Ideas*. 2000, p. 513-530.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reiteration of her political thought*. Nova York: Cambridge Press, 1992, p. 201-252.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt as a conservative thinker. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome. *Hannah Arendt, twenty years later*. Massachusetts Institute of Technology, 1996, p. 11-33.

COOPER, Barry. *Eric Voegelin and the foundations of modern political science*. University of Missouri Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *New politics religions, or an analysis of modern terrorism*. Columbia: University of Missouri Press, 2004.

CORREIA, Adriano. O caso do conceito de poder – a Arendt de Habermas. In *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma nova fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 159-174.

\_\_\_\_\_. “A política ocidental é cooriginariamente biopolítica?” – Um percurso com Agamben. In *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 20014, p. 107-127.

CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. *Filosofia política contemporânea*. Tradução: Yvonne Jean. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

DOSTAL, Robert J. Judging Human Action. In BEINER, Ronald; NEDELSKY, Jennifer. *Judgment, imagination and politics: themes from Kant and Arendt*. Boston: Rowman and Littlefield, 2001, p.139-164.

DUARTE, André. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ECCEL, Daiane . O Sócrates de Hannah Arendt: as considerações arendtianas sobre Sócrates. *Inquietude: revista dos estudantes de Filosofia da UFG*, v. 2, p. 51-71, 2011.

- \_\_\_\_\_. Hannah Arendt, um leitora crítica de Platão. *Revista Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, v. 8, p. 27-37, 2012.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios, Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Categorías de lo impolítico*. Katz: Buenos Aires, 2006.
- FABER, Richard. *Der Prometheus-Komplex: zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumembergs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1984.
- FEDERICI, Michel P. *Eric Voegelin: a restauração da ordem*. Trad.: Elpídio M. D. Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011.
- FORSTER, Rainer. *Contextos da justiça*. Trad. Denilson L. Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FORTI, Simona. Filosofia, política, antropologia: ripensare Hannah Arendt, disponível em <https://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/2694/3/introduzione%20%283%29.pdf> acessado em 21/08/2014.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FRANZ, Michael. Introdução do editor. In *Ordem e história: a era ecumênica*. Trad.: Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p.9-38.
- FRASER, Nancy. Hannah Arendt in 21. Jahrhundert. In MEINTS, Waltraud; KLINGER, Katherine (org). *Politik und Verantwortung: zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover: Offizin, 2004, p. 73-86.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GALLI, Carlo. Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità. In DUSO, Giuseppe (org). *Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*. Roma: Franco Angeli, 1988, p.25-52.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità. In ESPOSITO, Roberto (org). *La pluralità irrepresentabile: il pensiero político di Hannah Arendt*. Urbino: Quattroventi, 1987, p. 15-28.

GEBHARDT, Jürgen. The Vocation of the Scholar. In MCNIGHT, Stefan; PRICE, Geoffrey. *International and interdisciplinary perspectives on Eric Voegelin*. Columbia: University of Missouri Press, 1997, p. 10-34.

GERMINIO, Dante. Eric Voegelin: “O metaxo” da vida humana. In: CRISPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. *Filosofia política Contemporânea*. Brasília: Editora UNB, 1979, p. 129-150.

GONTIER, Thierry. *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerf, 2011.

GUTSCHKER, Thomas. *Aristotelische Diskurse: Aristoteles in der politischen Philosophie des 20 Jahrhunderts*. Stuttgart: Metzler, 2002.

GUNNEL, John G. *Teoria política*. Trad.: Maria Inês Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

GRUNENBERG, Antonia. Hannah Arendt, Martin Heidegger, Karl Jaspers: Denken im Schatten des Traditionsbruchs. In BÖLSTFTUNG, Heirinch (org.). *Hannah Arendt: verbogene Tradition – Unzeitgemässe Aktualität?* Berlim: Editora Akademie, 2007, p. 101-

122.

HABERMAS, Jürgen. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Três modelos normativos de democracia*. In *Lua Nova*, 1995, no.36, p.39-53

HABERMAS, J.; RAWLS, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Tradução de Gerard V. Rocca. Barcelona: Paidós, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2007.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Rio de Janeiro: Loyola, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological interpretations of Aristotle: initiation into phenomenological Research*. Indiana: University Press, 2001.

HEILKE, Tomas. *Eric Voegelin: in quest of reality*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1999.

HENKEL, Michael. *Eric Voegelin zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1998.

HEUER, Wolfgang; HEITER, Bernd; ROSENMÜLLER, Stefanie (Org.). *Arendt Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B Metzler, 2011.

KIRK, Russel. *A política da prudência*. Trad.: Gustavo Santos e Márcia Xavier de Brito São Paulo: É Realizações, 2014.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea: uma*



*introdução*. Martins Fontes: São Paulo, 2006.

JASPERS, Karl. *Von der Wahrheit*. München: Piper Verlag, 1958.

JASPERS, Karl. *Was ist Philosophie?* Ein Lesebuch. München: Piper Verlag, 2013.

JASPERS, Karl. *Ciência e verdade*. In *O que nos faz pensar?N. 1* Rio de Janeiro: PUC, 1989, p.104-117.

JONAS, Hans. *The gnostic religion*. Boston: Bacon Press, 1958.

KEULMAN, Kenneth. *The balance of consciousness: Eric Voegelin's political theory*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1990.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa; posfácio: Silvano Santiago – 6. ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

MAGIERA, Günter. *Die Wiedergewinnung des Politischen: Hannah Arendts Auseinandersetzung mit Platon und Heidegger*. Frankfurt am Main: Humanitas Online Verlag, 2007.

MEINTS, Waltraud; KLINGER, Katherine. *Politik und Verantwortung: zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover: Offizin, 1994, p. 133-150.

MONOD, Jean- Claude. *Historicisation de l'eschatologie et immanentisme moderne: une discussion de Voegelin*. In GONTIER, Thierry. *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerf, 2011, p. 111-126.

MOULAKIS, Athanasius. *Introdução do Editor*. In VOEGELIN, Eric. *Ordem e história: Platão e Aristóteles*. Trad.: Cecília C. Bartolotti. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 9-57.

MOYN, Samuel. Arendt on the Secular. *In New German Critique*. Vol.35, 2008, p. 71-96.

MORRISSEY, Michael P. *Consciousness and transcendence: the theology of Eric Voegelin*. Notre Dame Press: Indiana, 1994.

NEWMAN, Jeffrey. Kommentar zu Ronald Beiners Relektüre. *In* MEINTS, Waltraud; KLINGER, Katherine. *Politik und Verantwortung: zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover: Offizin, 1994, p. 151-162.

NAFI, Michael. Voegelin et l’Islam: entre histoire et débats contemporains. *In* GONTIER, Thierry. *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*. Paris: Cerf, 2011, p.127-146.

OAKESHOTT, Michael. *Ser conservador*. Trad.: Rafael Borges, acessível em <http://portalconservador.com/livros/Michael-Oakeshott-Ser-Conservador.pdf> , acessado em 01/12/2014.

OPITZ, Peter J. Prólogo. *In* VOEGELIN, Eric. *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires: Hydra, 2009, p. 9-60.

OPSTAELE, Javier D. *Politik, Geist und Kritik: Eine hermeneutische rekonstruktion von Hannah Arendt Philosophiebegriffe*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

PLATÃO. *A República*. Trad.: Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1996.

PINZANI, Alesandro. Republicanismo (s), democracia e poder. *In Veritas*. Porto Alegre, 2007, nº 1, p.5-14.

POIZAT, Jean-Claude. Religion, politique et sécularisation dans la pensée de Hannah Arendt: Le totalitarisme est-il une ‘religion séculière’?. *In Le Philosophoire*, n.22, 2014.

PUHL, Monika. *Eric Voegelin in Baton Rouge*. München: Wilhelm

Fink Verlag Periangoge, 2005.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *The new science of organizations: a reconceptualization of the wealth of nations*. Toronto: University of Toronto Press, 1981.

RAWLS, John. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. In *Lua Nova*, 25 1992, p. 25-59.

REESE-SCHÄFER, Walter. *Compreender Habermas*. Trad.: Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2009.

RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. *História da filosofia I*. Filosofia/Ead/UFSC, 2008.

RIVERA, Antonio G. Representación y crítica de la modernidad em Voegelin y Schmitt. In *Revista Eikasia*, 2012, p.71-89 acessado em <http://www.revistadefilosofia.org/45-04.pdf> em 21 de setembro de 2014.

SAAVEDRA, Marco E. *Die Deliberative Rationalität des Politischen: eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.

SCHMITT, Carl. *Teologia política I*. Trad.: Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHÜßLER, Werner. *Jaspers zur Einführung*. Hamburg: Editora Junius, 1995.

SIGWART, Hans Jörg. *Krise der Moderne und moderne Demokratie: Eric Voegelins neoklassische interpretation des westlichen Zivilregimes*. Zeitschrift für Politik Wissenschaft, v. 4/18, 2008 p.473-502.

SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no republicanismo de Skinner e

Pettit. In *Lua Nova*. São Paulo, 2008, nº 74, p. 151-194.

VILLA, Dana. The philosopher *versus* citizen: Arendt, Strauss and Socrates. In *Political Theory*, v. 26, n.2. 1998, p. 147-172.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt and Leo Strauss: citizenship *versus* philosophy. In: *Socratic citizenship*. Oxford: Princenton University Press, 2001, p. 246-298.

THIEBAUT, Carlos. Rereading Rawls in Arendtian light: reflective judgment and historical experience. Disponível em [http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/4238/Thiebaut\\_PSC\\_08\\_ps.pdf?sequence=5](http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/4238/Thiebaut_PSC_08_ps.pdf?sequence=5). Acessado em 08/08/2014.

VORLÄNDER, Hans (Org.). *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*. Berlin: De Gruyter, 2013.

WEBB, Eugene. *Eric Voegelin: philosopher of history*. Washington Press: Washington, 1981.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad.: Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1997.