



ERIC VOEGELIN, HANNAH ARENDT E O TOTALITARISMO: CONTRAPOSIÇÕES E FUNDAMENTAÇÕES FILOSÓFICAS

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.211.03>

Gabriel Guimarães Marini

Mestre em Ciência Política, Universidade de São Paulo (USP)

gabriel5150@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2973-3318>

RESUMO:

Tenta-se, neste artigo, definir e contrapor as teorizações de Eric Voegelin e Hannah Arendt acerca do fenômeno totalitário. À parte das diferenças que surgem da mera apresentação de ambas as teorias, o debate por missivas entre os autores será o condutor de uma crítica da posição intelectual arendtiana por um prisma voegeliniano, centrado no argumento de que Arendt, em sua fenomenologia *sui generis*, padecia das mesmas limitações teóricas que o resto da academia alemã criticada por Voegelin, notadas em especial na sua oposição a Edmund Husserl.

PALAVRAS-CHAVE:

Totalitarismo. Fenomenologia. Gnosticismo.

ERIC VOEGELIN, HANNAH ARENDT AND TOTALITARISMO: PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS AND COUNTERPOINTS

ABSTRACT:

It is tried, in this paper, to define and oppose Eric Voegelin's and Hannah Arendt's theorizations about the totalitarian phenomenon. Besides the differences that are brought up by the simple presentation of both theories, the debate by

letters between the authors conducts the analysis to a critique of the Arendtian intellectual standpoint by a Voegelinian prism, centered on the argument that Arendt, in its *sui generis* phenomenology, had the same theoretical flaws of the whole of the German academia criticized by Voegelin, specially noted in his opposition to Edmund Husserl.

KEYWORDS:

Totalitarianism, Phenomenology, Gnosticism.

Introdução

Eric Voegelin e Hannah Arendt são dois casos paradigmáticos, ainda que distintos em suas minúcias, de um *brain drain* bastante específico: o dos intelectuais e *scholars* do mundo germânico que fugiram do regime nazista e foram se estabelecer no mundo anglo-saxão, mais precisamente nos Estados Unidos da América. Para além da participação existencial neste *case* sociológico e demográfico do período da 2ª Guerra Mundial, o campo de estudos da teoria política em geral e o tema do totalitarismo em particular aproximavam ambos, sendo eles figuras que se notabilizaram por seus desenvolvimentos teóricos-filosóficos *sui generis*.

Com isso em mente, procura-se, neste artigo, realizar um distanciamento entre os dois autores por meio de quatro movimentos analíticos. Na primeira seção, serão apresentadas e contrapostas as análises sobre o totalitarismo como cada um dos autores desenvolveu disjuntamente, tendo por base *The New Science of Politics* para Voegelin e *Origens do Totalitarismo* para Arendt, ou, mais especificamente, o seu capítulo final introduzido *a posteriori*, o ensaio *Ideologia e Terror*. Na segunda seção, a contraposição citada será aquela que foi feita diretamente entre os autores, por meio das missivas que foram posteriormente retrabalhadas para o *journal The Review of Politics*, em torno da resenha crítica de Voegelin acerca de *Origens do Totalitarismo*, e, de maneira complementar, pela análise de uma carta redigida por Arendt, mas não enviada, em que alguns de seus desenvolvimentos teóricos acerca da Pluralidade foram inicialmente delineados numa resposta às críticas voegelinianas.

Já na terceira seção, tenta-se indicar como alguns dos desenvolvimentos e pressupostos filosóficos de Arendt em obras posteriores, especialmente em *A Condição Humana* e em *A Vida do Espírito*, podem validar a crítica primordial de Voegelin a Arendt: a de que o projeto intelectual de Arendt está imerso na crise intelectual que hospedou a doença espiritual totalitária. À guisa de conclusão, a quarta parte resume os argumentos precedentes, somando a eles um comentário incidental que gira em torno de uma crítica da

apreciação *mainstream* que Richard Tuck, partindo de sua posição metodológica cambridgeana, realizou acerca de ambos os autores, sublinhando-os como historiadores das ideias em busca de verdades imutáveis.

Totalitarismo segundo dois prismas

O tema do totalitarismo foi um dos principais motes da pesquisa em filosofia e teoria política no século XX, sendo popularizado, por óbvio, pelo *backdrop* histórico do nazismo e do comunismo, ainda que não esteja naturalmente limitado a estas experiências práticas e por este recorte histórico¹. Dentre o universo interminável de posições analíticas sobre a questão, podemos destacar aquelas trabalhadas por Eric Voegelin e Hannah Arendt.

Em *The New Science of Politics*, primeiro trabalho de grande monta em seu período norte-americano e fruto das apresentações proferidas nas famosas *Walgreens Lectures*, Eric Voegelin (1987) sustenta em público sua primeira grande formulação histórica acerca do fenômeno totalitário, opondo, de certo modo, ao seu trabalho anterior, *The Political Religions* - uma formulação menor e de perfil exploratório em que o caráter sociologicamente religioso do fenômeno totalitário era demarcado. Neste novo texto, que podemos entender como um esboço e resumo dos três primeiros tomos de sua *magnum opus*, *Order and History*, Voegelin procura resgatar *insights* intelectuais da filosofia clássica grega como ferramentas indispensáveis para o processo de auto-análise da tradição ocidental num momento de crise.

Partindo de um *locus* crítico tanto da posição positivista quanto da posição marxista, Voegelin busca situar sua análise num plano simbólico que envolveria e influenciaria a experiência e a existência políticas das sociedades organizadas (Voegelin, 1987, p. 27). Estes *cosmions*, reinos internos de significado (Voegelin, 1987, p.31), ainda que não fixos, simbolizam a ordem existencial transcendente em que o homem se insere, e é nestes *loci* que ocorre a articulação da representação política com a ordem interna da sociedade mesma (Voegelin, 1987, p.41) que, por seu provincialismo inerente, que se decanta com o tempo em formas cimentadas, pode acabar por obscurecer a realidade em constante desenvolvimento não teleológico² (Voegelin, 1987, p.50).

Neste sentido, a filosofia clássica oferece uma série de caminhos relevantes, enquanto fundamentos de uma ciência política de fato, para a devida análise histórica de processos de crise. Platão, por meio do que Voegelin chama de *princípio antropológico*, indica que as sociedades refletem os tipos de homem que

¹ Vide, por exemplo, a análise de Talmon (1952) em torno da democracia totalitária.

² Digo não teleológico pois Voegelin é contra o ideal *Whig* de desenvolvimento histórico. O que tentei sublinhar foi o descasamento entre a estabilidade da ordem simbolizada, local, e a dinâmica mais fluída da história global.

as compõem, de onde se depreende a busca por uma ordenação interna da alma individual (Voegelin, 1987, p.61) como a motivação última da filosofia política (Voegelin, 1987, p. 62). O próprio Platão suplementa, segundo Voegelin, este princípio anterior por um princípio de ordenação mais elevado, o *princípio teológico*, em que Deus é a medida de todas as coisas, em oposição à argumentação sofística de Protágoras (Voegelin, 1987, p.68).

Apesar destes pressupostos clássicos, a história do Cristianismo trouxe à tona um problema prático, já que o desenvolvimento histórico e social cristão promoveu uma retirada radical do divino do campo político a partir da Idade Média, uma vez que o destino espiritual do homem cristão pode ser apenas representado pela Igreja (Voegelin, 1987, p. 106). Este fenômeno de desjunção entre política e ordem espiritual incitou como resposta uma redivinização do homem baseada em heresias tradicionais de caráter messiânico (Voegelin, 1987, p. 108). Voegelin cita, em especial, a escatologia trinária de Joaquim de Fiore como a fonte gnóstica criadora do panorama ideológico moderno, destruindo a concepção agostiniana da sociedade enquanto criava uma simbolização auto-interpretativa da sequência das três épocas (a saber, A Era do Pai, A Era do Filho e A Era do Espírito) (Voegelin, 1987, p. 111), repetida estruturalmente nas três eras históricas delineadas posteriormente por Auguste Comte, na dialética dos três estágios de Hegel, nos três estágios históricos de Marx e no simbolismo do terceiro Reich (Voegelin, 1987, p. 112).

O problema do *eidos* na história, portanto, surge apenas quando o preenchimento transcendental do Cristianismo é imanentizado. Tal hipostasia imanentizada do *eschaton*, entretanto, é uma falácia teórica. Coisas não são coisas, nem possuem essências, por uma declaração arbitrária. O curso da história como um todo não é um objeto da experiência; a história não tem *eidos* pois o curso da história se estende até o futuro desconhecido. O sentido da história, portanto, é uma ilusão; e esse *eidos* elusivo é criado pelo tratamento de um símbolo de fé como se ele fosse uma proposição acerca de um objeto imanente. (VOEGELIN, 1987, p. 120).

Tal imanentização joaquimita submergiu após um longo processo, em torno do século XVIII, numa fase de secularização em que o sentido da história foi reduzido ao conceito de progresso (Voegelin, 1987, p. 119). Não obstante, tal vertente quase “conservadora” (Voegelin, 1987, p.121) foi contraposta ao caso perfeccionista da visão utópica, em que o misticismo em torno do estado perfeito seria apenas atingido por uma revolução da natureza humana, como promovida pelo ideal marxista (Voegelin, 1987, p.121).

Ambas vertentes da falácia imanente são trazidas a campo pelo fenômeno das experiências gnósticas, veículos intelectuais que divinizam os pensadores e líderes enquanto rompem a comunhão dos mesmos com modos de participação religiosos com a realidade no sentido cristão tradicional (Voegelin, 1987, p. 124). Exemplos gnósticos importantes podem ser vistos, por exemplo, quando Feuerbach e Marx interpretam Deus apenas como uma projeção das melhores características humanas, enquanto a humanidade atingiria o seu pináculo apenas quando tal projeção se voltasse ao homem historicamente (Voegelin, 1987,

p.125) e, por outro lado, na importante sedimentação do cientificismo em seu caráter orgulhoso, na sua variante positivista (Voegelin, 1987, p.127):

Ao passo em que esta imanentização progrediu em termos de experiência, a atividade civilizacional se tornou um trabalho místico de autossalvação. A força espiritual da alma na qual o Cristianismo era devotado à santificação da vida poderia ser agora desviada em direção a um paraíso terrestre mais atraente, mais tangível e, acima de tudo, muito mais fácil de se criar. Ação civilizacional se tornou um *divertissement*, no sentido de Pascal, mas um *divertissement* que absorveu de forma demoníaca em si mesmo o destino eterno do homem e substituiu a vida do espírito. (Voegelin, 1987, p.127).

Em suma, Voegelin define o totalitarismo como um governo existencial de ativistas gnósticos, como a forma final da civilização progressista (Voegelin, 1987, p. 132). A política real do século XX sofreu, portanto, em ampla escala, a influência de uma mudança de rumos simbólico-espiritual que, enquanto dessacralizava a sociedade, redefinía a identidade histórica da humanidade em um caminho negativamente religioso, numa espécie de apocalipse materialista.

Por outro lado, Hannah Arendt, em *As Origens do Totalitarismo*, buscou, por meio de uma pletora de materiais históricos, descer às profundezas do tema totalitário, passando antes por dois tópicos de especial valor, o antissemitismo³ e o imperialismo. Entretanto, talvez seja de maior valor para a presente discussão uma análise mais detida do argumento presente no ensaio *Ideologia e terror: uma nova forma de governo*, uma espécie de capítulo final, incluído *a posteriori*, em que Arendt (2012) realiza o que até então faltava em seu esforço intelectual: uma redução teórica em que ela expressa, conforme demonstrado pelo subtítulo, sua tese de que o que se experienciou com os totalitarismos foi uma espécie de novidade em termos de tipo estrutural de governo, distinta da famosa delimitação aristotélica dos tipos de regime, sejam eles retos ou desviados.

Ainda que tenham sido evoluções de sistemas unipartidários, para Arendt, as ditaduras totalitárias representavam uma quebra não só sistemática, mas também moral com toda a tradição precedente (Arendt, 2012, p. 661). Entre a hipótese de que este novo regime nasce da crise temporal então em curso e a hipótese contrária de que o totalitarismo teria uma natureza própria, específica, a autora germano-americana tende para a segunda (Arendt, 2012, p. 661, p. 612). O foco totalitário numa justiça possivelmente mais fundamental do que a da lei positiva, calcado numa suposta lei da natureza ou lei da história, é o que o legitima em suas ilegalidades, naquela que Arendt chama de uma “afirmação monstruosa (...) aparentemente irresponsável” (Arendt, 2012, p. 661, p. 613),

A política totalitária não substitui um conjunto de leis por outro, não estabelece o seu próprio *consenso iuris*(...) O seu desafio a todas as leis positivas, inclusive às que ele

³ Cabe ressaltar que o trabalho de Voegelin sobre o racismo no mundo germânico é citado e elogiado por Arendt (2012, p. 673).

mesmo formula, implica a crença de que pode dispensar qualquer *consenso iuris* e ainda assim não resvalar para o estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo. (...) (P)romete justiça na terra porque afirma tornar a humanidade a encarnação da lei (Arendt, 2012, p. 615).

O principal canal desta alteração existencial gira em torno do que Arendt chama de transformação de leis em “leis de movimento” (Arendt, 2012, p. 661, p. 615), uma espécie de giro copernicano intelectual que brotou no século XIX, quando a intelectualidade deixou de encarar as coisas em sua quiddidade, tomando o caminho mental de ideologias que entendiam tudo em termos de estágios históricos ou naturais e, portanto, passageiros (Arendt, 2012, p. 661, p. 617). Neste sentido, Arendt busca indicar as conexões entre Marx e Darwin, por exemplo, notando que a filosofia básica de ambos implica na igualdade entre o movimento da natureza e o movimento da história (Arendt, 2012, p. 661, p. 616). Nesse sentido, o ímpeto totalitário da matança, enquanto materialização da lei do movimento, seria sempiterno, mantendo-se em curso mesmo após o domínio total da humanidade (Arendt, 2012, p. 661, p. 617).

Em termos essenciais, Arendt sublinha que o terror é a essência do totalitarismo, é a significação da materialização da lei de movimento cuja finalidade última é fabricar uma humanidade perfeita pelo sacrifício das partes imperfeitas (Arendt, 2012, p. 661, p. 618). O terror não é um sintoma do governo tirânico, ainda que use elementos da tirania (Arendt, 2012, p. 661, p. 619), mas existe em função da aceleração das ditas leis da natureza (Arendt, 2012, p. 661, p. 620) num ambiente em que os princípios orientadores da ação humana são trocados por um princípio que independe do desejo humano em sua valência para a ação: a ideologia – “Ismos que podem explicar (...) toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa” (Arendt, 2012, p. 661, p. 623) :

Uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de algo que *é*, mas a revelação de algo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua ideia (Arendt, 2012, p. 661, p. 624).

Em contraposição às essências platônicas ou mesmo em oposição ao princípio regulador mental kantiano, a ideologia, com um extremo desinteresse perante a realidade, torna-se apenas um instrumento explicativo, dialetizando contradições e incoerências em estágios dados como certos (Arendt, 2012, p. 661, p. 625). Não obstante, Arendt sublinha que as ideologias do século XIX, ainda que possuíssem germes totalitários, não eram totalitárias *in totum* (Arendt, 2012, p. 661, p. 626), sendo que o que as tornam perigosas não são as ideias em si, mas a corrente lógica irreduzível que se desenvolveria caso elas fossem postas em curso (Arendt, 2012, p. 661, p. 629). O perfeito súdito de regimes totalitários não era o ideólogo convicto, mas aquele que é impelido a não distinguir entre ficção e verdade (Arendt, 2012, p. 661, p. 632). Os três elementos fundamentais da ideologia, a pretensão de explicação total, a libertação da experiência

enquanto fonte do aprendizado da novidade (Arendt, 2012, p. 661, p. 627) e a força da demonstração que, apesar de não transformar o mundo real, consegue bloquear a já citada experiência (Arendt, 2012, p. 661, p. 628), funcionam como mecanismos que impedem o pensamento filosófico⁴:

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar - e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução (Arendt, 2012, p. 661, p. 631).

Há, entretanto, a necessidade prática da existência do atomismo social, do isolamento que cria a impotência da ação humana, para que o totalitarismo funcione (ibidem, p. 632) – uma característica herdada da tirania. Se o “cinturão de ferro” do totalitarismo esmaga a existência da vida privada e a “lógica” totalitária acaba com as capacidades do sentimento e do pensamento (Arendt, 2012, p. 661, p.633), o isolamento político acaba tornando-se solidão quando o homem trabalhador é tratado enquanto um animal de carga, enquanto um escravo, sendo “abandonado pelo mundo das coisas” (Arendt, 2012, p. 661, p. 634)

Esta solidão é manifestada especificamente não no estado de estar só, mas na presença de outros com os quais não se consegue realizar contato humano (Arendt, 2012, p. 661, p.635). Ela pode, decerto, surgir da vida a sós, mas somente quando há um “abandono do próprio eu”, algo que se tornou praticável, um risco público, apenas no século XIX (Arendt, 2012, p. 661, p. 636), numa situação em que há a quebra das confianças tanto em si mesmo quanto em outras pessoas que tornam as experiências no mundo possíveis – sendo a única capacidade individual humana que sobra funcional em tal contexto a lógica enquanto processo de raciocínio, à revelia, por exemplo, dos truísmos essenciais (dois mais dois são quatro, por exemplo) e das regras da evidência, facilmente pervertidas pelo contexto em questão (Arendt, 2012, p. 661, p. 637)⁵.

Para Arendt, suplementarmente, o extremismo do totalitarismo não é um radicalismo verdadeiro, mas um processo dedutivo negativo que leva ao desastre e que se dá dentro de processo real que não foi implantado, de fato, pelo totalitarismo, mas sim por condições sociais devastadoras nas quais a ação totalitária arregimenta a massa atomizada em direção a uma fuga do mundo real (Arendt, 2012, p. 661, p. 638):

⁴ Ressalta-se aqui a importância do termo “filosófico”: o termo aqui é contraposto, em termos clássicos, à palavra “sofístico”. Os mecanismos notados por Arendt não impedem um pensamento do segundo tipo, dentro do qual estão incluídas as ideologias modernas. O mecanismo impede, apenas, a conexão entre reflexão individual e realidade, impede, em miúdos, o amor pela verdade como praticado no ato da filosofia.

⁵ Evidencia-se, aqui, que o totalitarismo, para Arendt, mantém atuante a lógica desgarrada da realidade, algo indispensável para a prática da retórica ideológica, fortalecendo o argumento citado na nota de rodapé acima.

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo (...). Se a tomarmos em sua essência, sem atentar para as recentes causas históricas e o seu novo papel na política, a solidão é, ao mesmo tempo, contrária às necessidades básicas da condição humana e uma das experiências fundamentais da vida humana (Arendt, 2012, p. 661, p. 635).

Apesar de as teorizações possuírem, em valor de face, algumas semelhanças, saltam aos olhos as divergências, em especial em termos de distinção de abordagens e recortes. A via histórica mais alongada de Voegelin, usando conceitos da filosofia clássica contra o problema da desordem no mundo moderno e do totalitarismo em uma chave mais ligada à história das ideias é contraposta à teorização mais detida de Arendt, que procura dar peso às questões sociais dentro de sua explicação do fenômeno. Uma abordagem menos especulativa para tratar desta contraposição pode ser desenvolvida por meio de documentos que elaborem as opiniões e posições de ambos em termos relacionais e dialogais.

Um debate por cartas

Para além do contraponto ideal exposto na seção anterior, temos a sorte de contar com duas interessantes versões de um debate entre os autores. Com o lançamento de *Origens do Totalitarismo*, Waldemar Gurian, editor do periódico *The Review of Politics* e elo entre ambos - sendo amigo tanto de Arendt quanto de Voegelin-, requisitou ao teórico político alemão uma recensão crítica do trabalho arendtiano.

Voegelin, já conhecido no mundo anglófono, em especial nos EUA como um pensador “revolucionário”, aceitou o convite. Entretanto, o debate, que posteriormente se encontraria publicado na edição de Janeiro de 1953 da revista editada por Gurian, se deu inicialmente por cartas, enviadas de parte a parte.

Sabendo da existência do material em dois formatos, tentarei recuperar a tônica deste debate, principalmente, por meio das missivas, traduzidas por Gordon C. Wells, presentes e comentadas em Baehr (2012), tendo em mente dois fortes motivos, suavizados por uma excessão:

i) Em primeiro lugar, os textos publicados na *The Review of Politics* são versões mais polidas dos textos presentes nas cartas, e, ainda que se possa argumentar que estas divirjam sutilmente em estilo do material que foi entregue ao público mais amplo, é inegável que o conteúdo se mantém quase igual – podendo-se dizer com alguma justiça que o caráter pessoal, de parte a parte, torne o sumo das posições mais forte e mais útil para a discussão teórica;

ii) O material de arquivo fornece aos interessados uma importante carta escrita por Arendt, mas nunca enviada, em que o tema da pluralidade teria surgido inicialmente. Tal carta também é valiosa enquanto insumo para a leitura do debate em si, já que mostra, contra uma crítica veemente de Voegelin, um questionamento de Arendt sobre esta sua própria resposta que se perdeu em seus arquivos;

iii) Como veremos a seguir, apenas uma crítica específica de Voegelin a Arendt está muito mais patente no texto publicado em *The Review of Politics*, que, por isso, será diretamente mobilizado aqui.

Em sua primeira carta, Voegelin (1951) tece uma série de elogios às *Origens*. Tanto por o texto ir para além dos limites da origem do fenômeno recortado pelo título, quanto por tratar de suas consequências. O tratamento desapaixonado da questão judaica, a contextualização do imperialismo perante o totalitarismo e o esmero na análise sobre a polícia e os campos de concentração, num tratamento “magistral” (Voegelin, 1951, p. 9) de uma grande quantidade de *inputs* históricos são os principais pontos positivos enumerados pelo autor.

Em termos críticos, Voegelin nota que apesar de ser uma presunção legítima, a análise de que o contexto totalitário partiria da questão judaica desconsideraria o fato de que o antissemitismo é um fenômeno incompatível com o cristianismo e, portanto, faz parte do contexto mais amplo do declínio cristão no ocidente⁶. Neste sentido, Voegelin entende que quando Arendt cria uma distinção grande entre as ideologias totalitárias e suas contrapartes ideológicas mais sutis do século XIX, ela deixa de absorver o fato de que a “destruição da pessoa nos campos de concentração” começou bem antes (Voegelin, 1951, p. 10):

Aqueles que negam que a fonte da ordem é encontrada na *ratio aeterna* vão descobrir como o *bezbozhniji* os trata de acordo com a ordem das coisas; aqueles que negam dito de Platão que “Deus é a medida de todas as coisas” vão descobrir que o homem é a medida (...). O clérigo liberal que nega o pecado original, o intelectual secular que defende que o homem é bom, o filósofo que justifica a ética utilitária, o jurista positivista que nega a lei natural (...) – eles, nenhum deles, cometeu crimes como um assassino da SS num campo de concentração – mas eles são os seus pais espirituais, sua causa histórica imediata. Em suma, ideologia (a *doxa* no sentido Platônico da palavra) não é uma opinião inofensiva e descompromissada, mas a mesma expressão da destruição individual da própria pessoa. (VOEGELIN, 1951, pp. 10-11).

Contra Arendt, Voegelin crê que a ordem cristã, judaica e grega da civilização tradicional seria o suficiente para remediar a crise do totalitarismo, que é, também, sentida na impossível mudança da natureza

⁶ Note-se que, aqui mesmo, fica subentendido que, para Voegelin, o aparecimento de cristãos antissemitas resta como um indicador da queda do cristianismo. A oposição apresentada por Voegelin entre cristianismo e antissemitismo é de caráter essencial, mas, como a própria discussão em voga mostra, o mundo regido pelo primado retórico-ideológico permite que certos absurdos surjam, desde que eles respeitem as suas próprias lógicas internas, desconsiderando a realidade externa e os seus fundamentos existenciais.

humana citada por Arendt – fato que, para Voegelin, implica numa revolta antirreligiosa contra a Imagem de Deus (Voegelin, 1951, p. 11)⁷.

Em sua resposta nunca entregue, Arendt (1951a), apesar de fazer loas ao trabalho de Voegelin, responde diretamente às críticas do autor. Para ela, o uso geral do declínio da civilização cristã como hipótese seria muito amplo para explicar um fenômeno tão contido quanto o totalitarismo (Arendt, 1951a, p.12). Ao fazer tal questionamento, a autora erige uma pergunta sobre quais seriam as fontes negativas do totalitarismo:

Como é que na nossa tradição nós não fomos capazes de responder às questões políticas colocadas pela nossa época? Isso leva à próxima pergunta: O que é a política desde Platão? As respostas dadas desde Platão são adequadas? (...) Eu acredito que não. (...) Eu não sei o que é (o problema), mas me parece estar ligado à pluralidade dos seres humanos e com o fato de que a filosofia tenha estado principalmente preocupada com o ser humano. (ARENDT, 1951a, p. 13).

Esta hipertrofia da unidade do homem, ao ultrapassar a posição de criatura perante Deus, seria, pois, outra chave para a leitura do totalitarismo para Arendt (Arendt, 1951a, p. 13). Uma chave de leitura que se completa por meio daquilo que a autora chama de um abismo entre pensamento e ação, ecoando Herder, que informa a visão arendtiana sobre as ideologias, mas que seria suavizada pela logicidade do pensamento totalitário, fator que elimina os julgamentos dos indivíduos e que não pode ser derivado das ideologias *per se* (Arendt, 1951a, p. 14). As atitudes de ambos, para Arendt, perante os eventos totalitários são distintas, sendo para ela, a questão dos campos de extermínio algo tão forte e impactante que, dentre todos os pensamentos possíveis e pensáveis, seria o único sobre o qual ela certamente diria que nunca deveria ter sido imaginado (Arendt, 1951a, p.15).

A resposta que chegou, de fato, a Voegelin, tem um caráter muito distinto do da acima citada. Na resposta enviada, Arendt (1951b) repete as loas à sua contraparte no debate, mas desde o segundo parágrafo, deixa claro que ainda que tivesse vontade de oferecer uma resposta detalhada, as limitações naturais de uma carta e o fato de suas teorizações estarem ainda em germe a impeliavam a escrever uma resposta menos elaborada (Arendt, 1951b, p.15).

Se o tom é geralmente o mesmo, assim como os tópicos tratados (a questão do recorte temporal escolhido e a questão da pergunta negativa sobre as origens do totalitarismo), o que salta aos olhos é a total ausência daquilo que seria, posteriormente, retrabalhado e talhado em torno da questão da pluralidade (Arendt, 1951b p.16). Ela passa também a tentar aproximar a visão de ambos à ideologia com frases como “*I believe I hate ideologies as much as you do*” (Arendt, 1951b, p.16) e insistindo que ela também crê, até

⁷ Como veremos a seguir, no texto publicado, Voegelin acaba por dar mais ênfase a uma outra parte da questão acerca da natureza humana, num detalhe que criara a distinção mais patente entre ambos os autores.

certo limite, que elas tenham nascido de heresias, mas que as explicações disponíveis até então estavam incompletas (Arendt, 1951b, p. 16).

A carta não enviada é importante, dentre outros motivos, pelo fato sublinhado por Baehr (2012) de que nesta missiva, a resposta de Arendt à Voegelin, além de ser uma das primeiras elaborações do conceito de pluralismo pela autora, inclui alusões ao já discutido ensaio *Ideologia e Terror*, então ainda não publicado. Tal alusão torna-se importante pois, após o debate como um argumento contra o autor alemão, já Voegelin teria se gabado de ter vencido Arendt em uma carta a Marshall McLuhan, dizendo que a autora teria escrito tal ensaio para se explicar melhor após os golpes desferidos por ele (Baehr, 2012, p. 5). Tanto Baehr (2012) quanto Eccel (2017) sublinham que, na verdade, *Ideologia e Terror* teria conexão com uma série de palestras realizadas por Arendt num tempo anterior ao debate, não sendo, portanto, uma resposta ao debate.

Ainda que Voegelin tenha se enganado em seu auto elogio, por um lado tanto a publicação do texto como capítulo final de *Origens* quanto o aparente desconforto de Arendt com suas teorizações nunca enviadas a Voegelin parecem fortalecer o possível julgamento de que este crítico tenha captado tanto as limitações da obra escrita de Arendt quanto as de seu pensamento de modo mais abrangente. Neste aspecto, devemos fugir das missivas e voltar ao debate publicado para acessar um ponto específico, mas que pode nos prover alguns caminhos novos para tentarmos interpretar as diferenças entre ambos e o núcleo da crítica de Voegelin.

Voegelin (1953), citando o texto original das *Origens*, indica que, ao tratar da questão da natureza humana e da mudança que o totalitarismo deseja imprimir sobre ela, Arendt, apesar de indicar que tais experiências destruíram a humanidade, coloca o núcleo da questão – ou seja, a imutabilidade da alma por meio de engenharias sociais – como algo a ser desvendado ou discutido, abraçando, portanto, um elemento importante do próprio modernismo totalitário que ela deseja estudar e criticar:

Enquanto eu leio esta sentença, eu mal posso acreditar nos meus olhos: “Natureza” é um conceito filosófico; ele denota aquilo que identifica uma coisa enquanto uma coisa de tal tipo e não de outro. Uma “natureza” não pode mudar ou ser transformada; adulterar a “natureza” de uma coisa significa destruir a coisa. Conceber a ideia de “mudar a natureza” do homem (ou de qualquer coisa) é um sintoma da debacle intelectual da Civilização Ocidental. A autora, de fato, adota a ideologia imanentista (....).

Estas sentenças (...) refletem a atitude tipicamente liberal, progressista e pragmatista com relação aos problemas filosóficos. (...) A verdadeira linha divisória na crise contemporânea não corre entre liberais e totalitários, mas entre transcendentalistas religiosos e filósofos de um lado e sectários imanentistas liberais e totalitários do outro. (VOEGELIN, 1953, p. 75).

A crítica voegeliniana, seja ela metodológica e sobre a limitação do recorte histórico proposto por Arendt, seja ela filosófica, entendendo que Arendt, com todos os seus méritos, estava embebida numa forma intelectual que criou e nutriu aquilo que ela mais detestava, deixa algumas pontas soltas. Vou chamá-las aqui, por simplicidade, de questões internas e questões externas.

As internas estão relacionadas ao próprio trabalho de Voegelin: até aqui, nos trabalhos citados, vemos a contraposição do autor ao Positivismo, em específico, e ao gnosticismo, uma forma geral de pensamento revolucionário que marcaria a modernidade em geral. Entretanto, a caracterização de Arendt como “liberal” parece ser pouco útil na discussão em curso. Haveria, na obra de Voegelin, outras qualificações para os ramos intelectuais do mundo germânico que podem nos ajudar a entender Arendt neste contexto crítico? Por sua vez, as questões externas conectam-se com a obra mais ampla de Arendt, em especial com os textos posteriores às *Origens*. Haveriam indícios, na filosofia arendtiana posterior, que poderiam sustentar a crítica filosófica dirigida a ela por Voegelin?

Uma oposição de fundamentos filosóficos por meio do viés voegeliniano

Possivelmente, o melhor caminho para entender de modo mais abrangente as críticas de Voegelin a Arendt é por meio de uma rápida recensão do que poderíamos chamar de pensamento negativo do autor alemão. Digo isso pois, tanto nos seus trabalhos iniciais quanto em seus trabalhos finais, Voegelin marcava sua posição dialética de maneira bastante clara, sempre contrapondo-se a ramos filosóficos diretamente.

Em *On The Form of the American Mind*, Voegelin (1995) buscou apoio na experiência intelectual americana para sublinhar o excessivo idealismo de praticamente todas as correntes em voga no mundo alemão, dando especial ênfase ao neokantismo, enquanto em seus dois trabalhos sobre a questão racial, *Race and State* e *The History of the Race Idea*, Voegelin (1997,1998) buscou expor o ridículo da pseudociência que pavimentou o caminho para o nazismo e a eugenia ariana⁸. Num dos ápices críticos de sua obra, em *The Authoritarian State*, Voegelin (1999) critica frontalmente a posição neokantiana de seu professor Hans Kelsen, num texto em que se pode realizar um diálogo bastante frutífero com a já citada crítica ao positivismo contida em *The New Science of Politics*.

Num ensaio escrito e publicado no final da vida, o autor resume bem a questão genérica daquilo que ele entendia como uma desordem espiritual (Voegelin, 2019) que abatia a civilização ocidental de maneira abrangente, mas com resultados particularmente aflitivos no mundo germânico:

⁸ Cabe ressaltar que restando de positivo nestes três trabalhos um fundo antropológico e filosófico notadamente scheleriano.

Esta falha curiosa das filosofias escolares diante da realidade política esmagadora atraiu minha atenção desde quando, nos anos 20, eu era um aluno de graduação. A falha era curiosa porque assumia a forma não de uma falta, mas uma superabundância de teorias de consciência e metodologias das ciências, e eu tinha de trabalhar sem parar com muitas delas como parte do meu treinamento formal, tais como o neokantismo da escola de Marburg; a filosofia do valor, da escola do sudoeste alemão; a ciência livre de valores, de Max Weber; o positivismo vienense, de Wittgenstein e de Bertrand Russell; o positivismo legal da teoria pura do direito de Kelsen; e, é claro, Marx e Freud. Mas, durante minhas leituras tive de levantar a questão: por que pensadores como Comte e Marx se recusam a aperceber o que eles percebem muito bem? Por que proibem eles expressamente que alguém faça perguntas concernentes a setores da realidade que eles excluam de seu horizonte pessoal? (...) – meu formidável equipamento escolar não fornecia nenhuma resposta (VOEGELIN, 2019, p. 370)⁹.

Tendo em mente o caráter fenomenológico de Arendt – ainda que este possa ser passível de suavizações –, torna-se interessante rememorar a questão crítica específica a Husserl e sua fenomenologia, presente em uma carta de Voegelin endereçada a Alfred Schutz. Voegelin (2009) nota que no centro da fenomenologia husserliana está uma crítica epistemológica que, infelizmente, “não exaure o esforço filosófico” (Voegelin, 2009, p. 60) e que, por si só, o esforço crítico neste caminho não consegue fundar uma filosofia, mas apenas servir de prefácio a um projeto filosófico (Voegelin, 2009, p. 60). A obra fenomenológica husserliana estaria fundada num télos coletivista (ibidem, p. 67) de caráter averroista (Voegelin, 2009, p. 66), e seria expressada por meio de uma fraseologia tipicamente progressivista da era bismarkiana (Voegelin, 2009, p. 68).

Husserl e sua fenomenologia se colocam diante da história da filosofia como uma demarcação de um novo momento de retorno à razão, um novo começo que significaria de fato o alvo do projeto filosófico como tal (Voegelin, 2009, p. 69). Ainda que a leitura da obra husserliana tenha causado a Voegelin uma “impressão geral (...) magnificente” (Voegelin, 2009, p. 59) e que, na *Crise das Ciências Europeias*, Husserl se mova numa “atmosfera olímpica de puro entusiasmo filosófico” (Voegelin, 2009, p. 60) por meio de um “(t)ratamento de mestre” (Voegelin, 2009, p. 60) dos problemas filosóficos, sua obra depende de uma

(F)ilosofia da história (que) assume então uma forma de uma típica filosofia de três estágios, com o Velho Testamento representando a fase pré-grega, o Novo Testamento datando da fundação inicial grega, e o *evangelium aeternum*, que começa com a fundação final de Husserl. A fase final, a continuação infinita da filosofia fenomenológica dentro do horizonte da fundação final apodíctica, tem as mesmas estruturas filosóficas que o reino final marxista e o milênio hitleriano (Voegelin, 2009, p. 69).

⁹ É curioso que as escolas enumeradas por Voegelin são quase as mesmas citadas por Horkheimer (1999) em seu discurso de posse no Instituto para a Pesquisa Social.

Neste sentido, ainda que tenhamos visto que Voegelin tenha se limitado a chamar Arendt de liberal e de incluí-la dentro do campo mental da modernidade que culminou no totalitarismo, podemos trabalhar com a hipótese de que a crítica voegeliniana à fenomenologia de Husserl possa ser usada, de maneira analógica, em direção à obra arendtiana. Tendo este objetivo em mente, tentarei a seguir encontrar alguns vestígios de um movimento do pensar com fundamentos filosóficos semelhantes ao de Husserl em Hannah Arendt.

Em *A Vida do Espírito*, buscando seguir adiante com sua hipótese acerca de como o pensamento poderia ser um freio à maldade humana que culminou no totalitarismo, Arendt (2022) segue uma versão muito particular e própria do caminho husserliano acima delimitado: uma crítica à metafísica ocidental por um prisma fenomenológico, partindo de alguns pontos que haviam sido discutidos por Merleau-Ponty (2014), um filósofo francês que desenvolveu sua pesquisa a partir do caminho desbravado por Husserl.

Partindo da “mundanidade das coisas vivas” (Arendt, 2022, p. 44), Arendt trabalha com a hipótese da revalorização da aparência, contra a dicotomia metafísica entre o ser enquanto verdade e a aparência enquanto uma espécie de falsidade (Arendt, 2022, p. 48), que podemos notar hipertrofiada, por exemplo, na valorização da causa perante os efeitos, naquilo que a autora chamou da “supremacia do fundamento” (Arendt, 2022, p. 50). Tais confusões se transmitiram também para as tradicionais separações entre corpo e alma, num posicionamento dual entre interioridade e exterioridade (Arendt, 2022, p. 57). A autora, então, elenca um terceiro nível, o do espírito, cujo meio primordial seria a linguagem metafórica (Arendt, 2022, p. 58):

É verdade que todas as atividades espirituais retiram-se do mundo das aparências, mas essa retirada não se dá em direção a um interior, seja ele do eu, seja da alma. O pensamento, e a linguagem conceitual que o acompanha, necessita – à medida que ocorre em e é pronunciado por um ser que se sente em casa no mundo das aparências – de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio em que tais apreensões imediatas de evidência não podem existir (Arendt, 2022, p.59).

Podemos ver, no pensar fenomenológico de Arendt, aquela mesma força capaz de maravilhar o leitor, o mesmo onírico olímpico do pensamento que, por meio de seu método, resvala em diversas verdades, mas que, por um prisma voegeliniano, indica a sua própria limitação. Se Arendt não realiza patentemente o mesmo movimento de fechamento à hipótese transcendental tradicional – Cristã, por exemplo – como realizada por Merleau-Ponty (2014) em *O visível e o invisível*¹⁰, nota-se nela que, ao

¹⁰ A questão sobre Merleau-Ponty e a transcendência é verdadeiramente mais complexa do que posto acima e merecia, por si só, um tratamento extenso que este ensaio não acomoda. Van der Veken (1989) assinala que o autor se colocaria de maneira radical contra um Ser transcendente necessário, conforme as tradições cristãs, mas que pensou o problema de Deus por outros vieses. No caso em questão, Merleau-Ponty (2014), ao tentar dirimir a oposição radical entre o visível e o invisível, ainda que não adote

realizar uma inversão do paradigma metafísico, ainda que com a introdução da variável espírito, tal negação subreptícia se exprime pela ausência, e não pela crítica. O movimento de inserção de um Deus externo que cola o universo intelectual num modelo racionalista como o de Descartes, por exemplo, não surge nem como hipótese a ser descartada ou invertida.

Na tentativa de desfazer o dualismo tradicional entre ação e pensamento, Sócrates é mobilizado por Arendt enquanto caso paradigmático que quebra tal distinção, um homem “à vontade entre as duas esferas” (Arendt, 2022, p. 219) e “decidido (a) dar a vida não por um credo ou uma doutrina (...) mas pelo direito de examinar as opiniões alheias” (Arendt, 2022, p. 220)”. Os diálogos socráticos chamam, para ela, a atenção pelo caráter de aporia e circularidade (Arendt, 2022, p. 221). Arendt chega a dizer que o Sócrates da “apologia melhorada” (Arendt, 2022, p.225) da obra Fédon, contra o espírito do Sócrates real, teria dito que a vida é difícil de ser suportada, completando tal asserção com a motivação que o levaria a regozijar sua própria morte (Arendt, 2022, p.225).

Se Arendt acerta nos pormenores mundanos de Sócrates, ela deixa de lado em sua leitura, calcada por uma visão de mundo que, para Voegelin, seria patentemente moderna, o fundamento importante do ato de filosofar que pode ser apreendido no próprio Fédon. Usando aqui do mesmo artifício arendtiano de ignorar as controvérsias eruditas sobre o verdadeiro Sócrates (Arendt, 2022, p. 220), cito um dos exemplos mais tradicionais do *corpus* platônico em que Sócrates-Platão sublinha a sua apreensão de que, para além do mundano, existe um *para-além*:

Eu cometeria um grande erro não me irritando contra a morte, se não possuísse a convicção de que depois dela vou encontrar-me, primeiro, ao lado de outros Deuses, sábios e bons; e, segundo, junto a homens que já morreram e que valem mais do que os daqui. Mas, em realidade, ficai sabendo que, se não me esforço para justificar a esperança de dirigir-me para junto de homens que são bons, em troca hei de enviar todo o esforço possível para defender a esperança de encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses, que são amos em tudo excelentes e, se há coisa a que eu me dedique com todas as minhas energias, será essa (PLATÃO, 1972, p.70).

Arendt, portanto, em seu afã fenomenológico, em sua crítica à metafísica moderna, acaba por erigir uma metafísica ou uma quase-metáfísica invertida, ainda que acertada em seus detalhes sobre a dinâmica das relações entre corpo, psiquismo e pensamento, enquanto deixa de lado sobretudo a importância da limitação do homem entre suas características mundanas e transcendentais. Usando a terminologia de cada autor, lado a lado, a mudanidade do homem arendtiano é um recorte rude da existência da consciência humana diante do *intermédio* ou *metaxo*, apreendido por Voegelin por meio de suas leituras de William James:

uma posição materialista, se distancia claramente de um transcendentalismo de caráter tradicional. A limitação ao fenômeno o mantém num nível, digamos sem troça, mundano.

Ao desenvolver seu conceito de experiência pura, James identificou de modo certo a realidade da consciência da participação (...). Neste *insight* fundamental de James, a experiência é o que está entre o sujeito e o objeto da participação. Descobri depois que a mesma análise já fora feita por Platão, e isso dera origem ao *metaxo* – o Intermédio. A experiência não está nem no sujeito nem no mundo dos objetos, mas no Intermédio, isto é, no pólo do homem e o da realidade que ele experiencia. O caráter do intermédio da experiência revela-se particularmente importante para compreender as reações humanas aos movimentos da presença divina. Porque a experiência desses movimentos não está, justamente, situada no fluxo de consciência do homem – *homem* entendido no sentido imanentista -, mas no Intermédio entre o divino e o humano (Voegelin, 2008, pp. 114-115).

Por esse prisma, podemos perceber que se por um lado, as explorações fenomenológicas como as de Merleau-Ponty (2014) e as de Arendt (2022), aquecidas pelo incômodo com uma metafísica dualista, realmente podem ser vingadas por terem uma razão de ser, um fundamento importante, este encontro com o *metaxo*, é comparativamente limitado por ser centrado no mundano, ou, posto de maneira mais técnica, metodologicamente alheio ao transcendente. Mas, voltando à filosofia arendtiana, pode-se mobilizar ainda outra parcela de sua obra como possível fundamentação para o que foi acima argumentado.

Se já cobrimos a filosofia do espírito de Arendt, devemos nos voltar, ainda que de modo parcial e limitado, à sua filosofia da ação. Em *A Condição Humana*, ao tentar sublinhar que o seu conceito de condição humana divergia do de natureza humana (Arendt, 2011, p.11), a autora chega a argumentar que seria “improvável” (Arendt, 2011, p.12) que os humanos, capazes de se conhecer e de conhecer e criar determinações sobre as coisas que os cercam, possam ser capazes de realizar tal movimento em sua própria direção (Arendt, 2011, p.12). Arendt chega a redigir uma interessante nota de rodapé sobre a questão da antropologia filosófica de Santo Agostinho, que coloca em Deus o conhecimento inatingível para o homem acerca de sua própria natureza humana. Tal nota é usada para justificar o seu seguinte argumento:

Nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira precondição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “quê” (Arendt, 2011, p. 12).

Ou seja, ao sublinhar que não somos deuses, o homem estaria limitado a conhecer apenas aquilo que ele pode objetificar, como ocorre pela modalidade pela qual Deus seria capaz de nos conhecer. Arendt, municiada de uma parcela de Santo Agostinho, não dá o passo de aceitar uma intermediação que, ainda que imperfeita e esfumada, tanto entre sujeito e objeto quanto entre sujeitos, objetos e o transcendente, a traria a uma posição mais próxima das filosofias e teologias tradicionais ou, em outras palavras, mais semelhantes a uma *philosophia perennis*. Este ímpeto em sua filosofia da vida ativa, se não é o mesmo, é muito próximo ao ímpeto e, direção ao pensar em torno do mundano que foi sublinhado, acima, em sua filosofia do espírito.

Há, além disso, em toda filosofia que busca realizar uma crítica radical de grande parte da tradição filosófica – como é o caso na análise arendtiana em torno da aparência, do ser e do pensar – aquela mesma

característica que Voegelin encontrou em Husserl. Ainda que Arendt trate suas opções filosóficas de maneira hipotética, sua radicalidade nos leva a supor, no mínimo, que o movimento em direção à ultrapassagem das oposições entre ser e aparência seria, de fato, uma espécie de retorno à racionalidade centrado na mundanidade, ou, mais explicitamente, uma metafísica mundana¹¹.

Um forte argumento contra tal leitura, entretanto, pode ser levantado, e com toda a justiça: pode-se olhar, tanto as apreensões filosóficas do fenômeno totalitário quanto as próprias fundamentações filosóficas de ambos os autores, por meio de uma lente mais benévola: tratando dos dois como indivíduos díspares que, ainda que se esbarrem diversas vezes, tocando cada qual em parcelas da realidade, parcelas que informam interpretações tão diversas exatamente por suas especificidades pessoais. A valorização do *metaxo* em direção ao transcendente em Voegelin, contraposta ao enfoque mais mundano de Arendt, nos fornece uma espécie de retrato filosófico semelhante à contraposição entre o Platão idealista e o Aristóteles realista tão bem representado por Rafael em seu afresco *Scuola di Atene*.

Conclusão seguida de um comentário incidental

Neste ensaio, buscou-se apresentar as visões opostas de Eric Voegelin e Hannah Arendt sobre o fenômeno do Totalitarismo. Para além das visões opostas, como a leitura em torno do imanentismo gnóstico de Voegelin e a interpretação do totalitarismo *qua* novo tipo de regime político de Arendt, procurei detalhar as divergências entre ambos os autores por meio das cartas trocadas antes da publicação de uma crítica de Voegelin às *Origens do Totalitarismo* no *The Review of Politics*.

Tais contraposições foram levadas adiante por meio de uma interpretação das fundamentações arendtianas presentes em *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito* partindo de uma posição voegeliniana. Tal interpretação crítica foi direcionada, em especial, ao caráter fenomenológico e centrado na mundanidade da obra da autora alemã, características que poderiam fortalecer a crítica inicial de Voegelin a Arendt.

¹¹ Há a possibilidade de uma crítica em relação ao termo “metafísica” aqui usado para situar a filosofia arendtiana. Esta crítica, válida, é um tema lateral para a presente discussão, e é, grosso modo, uma posição estabelecida entre aqueles que entendem a fenomenologia como a filosofia que destruiu a metafísica, sendo descartada por aqueles que, como Voegelin, notam que o processo de destruição foi supervalorizado, indicando no filosofar fenomenológico de certos pensadores a reconstrução do modelo inicial da metafísica moderna – a limitação do pensamento a modelos racionais específicos – em uma nova perspectiva. Marini (2024) trata da posição igualmente antimetafísica de Voegelin e de seus desenvolvimentos acerca do método filosófico no 3º capítulo de seu trabalho. Para usar uma fonte ligada ao *métier* fenomenológico, Zahavi (2021), discutindo a ligação entre fenomenologia e metafísica, julga que, enquanto o pensamento ontológico estaria acoplado dentro de uma das três definições por ele propostas para o termo metafísica, seria aceitável dizer que Husserl tinha preocupações metafísicas deste tipo. Este tipo de preocupação é claramente o tipo de preocupação de Arendt, ainda que trabalho seja mais voltado a uma ontologia social. É defendido, neste artigo, que a ontologia de Arendt não ultrapassa o limiar do mundano, sendo a definição mesma deste limiar, na posição voegeliniana, a instauração de uma metafísica.

Este exercício nos mostrou que, ainda que provenientes do mesmo ambiente intelectual, nutridos da mesma oposição ao nazismo e aos outros totalitarismos, portando igualmente fortes ímpetus filosóficos, as interpretações de ambos os autores divergem tanto quanto os seus pressupostos metodológicos e intelectuais. Se o pesquisador de viés cambridgeano Richard Tuck (2007) inseriu ambos os intelectuais – somando a eles Leo Strauss – num grupo de pensadores que buscavam no mundo grego uma espécie de conhecimento imperecível, atemporal – uma *philosophia perennis* – este texto teve a felicidade incidental de promover alguns argumentos para um distanciamento de Voegelin e Arendt, por um lado, e, talvez, de maneira mais particular, um distanciamento de Arendt da tradição da *philosophia perennis* por conta de sua metodologia fenomenológica e pelo seu foco no imanente.¹²

Ainda que Arendt seja mais popular que Voegelin, ambos certamente estão contrapostos à leitura contextualista de viés cambridgeano, filosofando e lendo textos filosóficos ao mesmo tempo em que se apropriam dos autores clássicos. Que o segundo tenha um enfoque mais voltado ao transcendental e a primeira um enfoque mais detido à fenomenologia, ainda que promovida de modo particular, voltando-se para o mundano, indica que há um diferencial de abertura ou preocupação para com a complexidade da realidade entre ambos. Algo que podemos apreender, como tentou-se mostrar, desde as cartas trocadas (e mesmo entre as não enviadas) entre os dois autores.

Referências

ARENDT, H. Letter to Eric Voegelin, April 8, 1951. In BAEHR, P. Debating Totalitarianism: An exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin, *History and Theory*, n. 51, [1951a], 2012.

_____. Letter to Eric Voegelin, April 22, 1951. In BAEHR, P. Debating Totalitarianism: An exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin, *History and Theory*, n. 51, [1951b], 2012.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitário Letras, 2011.

_____. *A Condição Humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

BAEHR, P. Debating Totalitarianism: An exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin. *History and Theory*, n. 51, 2012. Disponível em: <http://peterbaehr.99scholars.net/uploads/9/0/5/3/9053324/peter_baehr_-_debating_totalitarianism_an_exchange_of_letters_between_eric_voegelin_and_hannah_arendt.pdf>, acessado em 1 de set. 2022.

¹² Esta leitura contra a posição de Cambridge da situação de alguns intelectuais alemães foi trabalhada, de outra maneira por Marini (2025). Se aqui é sublinhada a antipatia de Arendt à *philosophia perennis*, no texto sobre Horkheimer e Voegelin o autor nota que o que une tais pensadores é o pendor intelectual antipositivista.

- ECCEL, D. Debate sobre o totalitarismo: a troca de correspondências entre Hannah Arendt e Eric Voegelin, *Lua Nova*, n. 101, São Paulo, 2017.
- HORKHEIMER, M. A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais, *Revista Praga*, n. 7. São Paulo, Hucitec, 1999.
- MARINI, G. *Reta Ordem da Alma: A República de Platão e o platonismo na Filosofia de Eric Voegelin. Dissertação* (Mestrado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2024.
- _____. 2025. Max Horkheimer e Eric Voegelin: Uma exposição e contraposição crítica. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 34, n. 67, 2025
- MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- PLATÃO. *Diálogos: Fédon – Sofista - Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- TALMON, J. *Origins of Totalitarian Democracy*. Londres: Secker & Warburg, 1952.
- TUCK, R. History. In Goodin et al. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Londres: Blackwell, 2007.
- VAN DER VEKEN, J. Merleau-Ponty on the Ultimate Problems of Rationality, *Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*, v. 12, n. 3, 1989.
- VOEGELIN, E. Letter to Hannah Arendt, March 16, 1951. In BAEHR, Peter. 2012. Debating Totalitarianism: An exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin, *History and Theory*, n. 51, 2012.
- _____. The Origins of Totalitarianism, *The Review of Politics*, v. 15, n. 1, 1953
- _____. *The New Science of Politics: An introduction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- _____. *On the form of the American Mind*. Missouri: The University of Missouri Press, 1995.
- _____. *Race and State*. Missouri: The University of Missouri Press, 1997.
- _____. *The History of the Race Idea: From Ray to Carus*. Missouri: The University of Missouri Press, 1998
- _____. *The Authoritarian State: An essay on the problem of the Austrian State*. Missouri: The University of Missouri Press, 1999.
- _____. *Reflexões Autobiográficas*. São Paulo: É Realizações, 2008.
- _____. *Anamnese: Da Teoria da História e da Política*. São Paulo: É Realizações, 2009.
- _____. *Ensaio Publicados: 1966-1985*. São Paulo: É Realizações, 2019.
- ZAHAVI, D. 2021. Phenomenology as Metaphysics. In Bliss, R., Miller, T.M.J.(Eds). *The Routledge Handbook of Metametaphysics*. Londres: Routledge, 2021.

Recebido em: 06/05/2024

Aceito em: 02/04/2025