

# A crítica de Arendt ao conceito de secularização

## Arendt's Critique to the Concept of Secularization

Theo Magalhães Villaça

theomvillaca@gmail.com

(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

**Resumo:** O presente artigo busca expor a crítica que Hannah Arendt faz ao teorema da secularização, como apresentado por autores contemporâneos. Em primeiro lugar, será distinguido o teorema do processo de secularização que ocorreu na modernidade, tal como é feito em Hans Blumenberg e na própria Arendt. Em um segundo momento, serão comentadas as teorias de Karl Löwith e Eric Voegelin, que exemplificam o teorema da secularização criticado por Hannah Arendt. Por fim, vamos expor as críticas da autora a esse teorema e mostrar como a rejeição à ideia de secularização está intimamente relacionada com sua interpretação da história.

**Abstract:** This article seeks to show Hannah Arendt's criticism of the secularization theorem, as presented by contemporary authors. Firstly, the theorem will be distinguished from the secularization process that occurred in modernity, as it is done by Hans Blumenberg and Arendt herself. In a second moment, the theories of Waldemar Gurian, Karl Löwith and Eric Voegelin will be commented, which will serve as examples of the secularization theorem criticized by Hannah Arendt. Finally, we will present the author's criticisms of this theorem and show how the rejection of the idea of secularization is closely related to her interpretation of history.

**Palavras-chave:** Secularização; Totalitarismo; História; Hannah Arendt.

**Keywords:** Secularization; Totalitarianism; History; Hannah Arendt.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i3p.81-94>

## 1. Introdução

Os horrores dos regimes totalitários no século XX exigiram que pensadores da época refletissem sobre o que tinha acontecido. Não demorou para que inúmeras explicações emergissem com o objetivo de compreender terrores até então inimagináveis. Uma parcela significativa de autores se debruçou para os regimes nazista e bolchevista e buscou inquirir sobre suas origens. O que, afinal de contas, levou àquele estado de coisas?

Após a II Guerra Mundial, ficaram famosas interpretações dos regimes totalitários que os consideraram como fenômenos religiosos. Muitos autores constataram um entusiasmo religioso tanto na variação do totalitarismo de direita (especificamente o Nazismo), quanto na de esquerda (exemplificado pelo regime de Stalin). Uma das

teses mais levantadas foi a de que os totalitarismos e suas ideologias consistiam em religiões políticas ou religiões seculares. Isto é, na falta de um Deus, de um significado maior, de um messias, de um paraíso, e outras características da fé cristã, foram construídas religiões substitutas, ou *ersatz religion*. Apesar de variarem em sua nomenclatura, autores como Eric Voegelin, Jacob Talmon, Waldemar Gurian, Raymond Aron, Karl Löwith<sup>1</sup> e tantos outros convergiam para essa mesma tese.

Sublinhando o conceito de religião política, e suas diversas variações, está o de secularização, mas não como o desaparecimento da religião no espaço público, que resulta ultimamente no Estado laico. Secularização, para esses autores, é um processo inteligível na história, no qual conceitos cristãos persistem, mas sem o mundo que os dava significado.

Para distinguir entre as duas possibilidades de conceituação, Hans Blumenberg ressalta dois conceitos de secularização que devemos ter em mente. Um que diz respeito à perda de obrigações com a Igreja ou o religioso à esfera pública, ou seja, uma restrição do âmbito religioso ao privado. Esse processo de secularização é endossado como verídico tanto por Blumenberg quanto, como veremos adiante, por Arendt. À segunda, dá-se o nome de “teorema da secularização”, que afirma haver uma “continuidade de substância” entre ideias cristãs e modernas. É o teorema da secularização que será a preocupação do presente artigo (Blumenberg, 1999).

O teorema da secularização se tornou muito popular para a análise dos fenômenos totalitários do século XX, mas não passou sem contestação. A implicação desse conceito é a de que regimes como o nazismo não foram uma novidade mas, sim, um clímax de um processo que atravessou boa parte da era moderna. Contrária dos autores que serão explorados, Hannah Arendt via no totalitarismo uma “originalidade terrível”. Aspectos como os campos de concentração, a prática do terror e a perspectiva de domínio global representavam uma ruptura e nenhum conceito da tradição ocidental conseguiu dar conta de explicar tais acontecimentos (Arendt, 2012). Essa leitura de Arendt sobre os regimes totalitários a coloca em oposição aos autores que expuseram o teorema da secularização. Nosso objetivo será o de examinar a crítica da autora especificamente a esse problema.

## 2. Secularização em Gurian, Voegelin e Löwith

Para adentrarmos mais detidamente no teorema da secularização, buscaremos aqui expor as formulações de Gurian no artigo “Religiões totalitárias”, de Löwith em *O sentido da história* e Voegelin em *As religiões políticas*, para exemplificar

---

<sup>1</sup> *Die politischen Religionen* (Voegelin); *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, e *Politischer Messianismus* (Talmon); *Totalitarian Religions* (Gurian); *L’Opium des intellectuels* (Aron). Podemos também citar o conceito de “políticas da fé” exposto por Michael Oakeshott, que carrega semelhanças ao conceito de “religião política”.

o teorema da secularização. A seleção desses três autores se deve, sobretudo, ao engajamento que eles tiveram com a obra de Hannah Arendt e vice-versa, além da correspondência existente entre a autora e os demais. Podemos, então, admitir que, ao fazer as críticas que serão aqui examinadas, Arendt tem em mente seus três conterrâneos. Começemos por Waldemar Gurian, que expõe de maneira clara sua variação, cunhada “religião totalitária”, presente em artigo homônimo publicado em 1952.

Os regimes totalitários para Gurian não são meros movimentos políticos, com ideias direcionadas a resolver problemas pelos quais a região ou o país passa. Os totalitarismos buscam uma completa transformação do homem e da sociedade e não uma mera mudança de instituições. Segundo Gurian, não se trata de acabar com a democracia liberal e instaurar um governo autoritário no lugar, apesar de as instituições democráticas serem derrubadas ao longo do processo. O Estado totalitário não é um fim, mas um instrumento para o objetivo de transformação da sociedade. Para esse fim, nada pode escapar do regime. A sociedade como um todo deve ser controlada pelo regime totalitário (Gurian, 1952).

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

A próxima formulação a ser exposta é do filósofo germano-americano Eric Voegelin, com quem Hannah Arendt travou um breve debate no início dos anos 1950 ao redor do livro *Origens do totalitarismo*.<sup>2</sup> Voegelin expandiu o conceito de Gurian e vê um aspecto religioso não apenas nos regimes totalitários, mas também em outros momentos da história moderna, como no pensamento de Thomas Hobbes, um primeiro passo na direção do Nacional-Socialismo.

Voegelin desenvolveu, ao longo de sua obra, duas variações do teorema da secularização e, mais especificamente, da tese das religiões políticas. A primeira, propriamente chamada de religiões políticas, saiu em publicação homônima no fim da década de 1930, logo antes de fugir do regime nazista para se estabelecer nos Estados Unidos. A partir da década de 1950, Voegelin vai abandonar seu conceito de religião

---

<sup>2</sup> Para o debate e a correspondência entre ambos ver Baehr, 2012 e Eccel, 2017. Para a resenha de Voegelin sobre o livro de Arendt, ver Voegelin, 2000b. Para a resposta de Arendt a Voegelin, ver Arendt, 1994.

política. Sua crítica aos regimes totalitários vai se expandir à modernidade como um todo, no que vai chamar de gnosticismo, em referência às seitas do cristianismo primitivo. Apesar de reformulações, o traço central aqui explorado permanece, qual seja, o da perda da correspondência com o transcendente de elementos do cristianismo, que fazem com que sejam imanentizados e usados em movimentos políticos. No presente artigo, entretanto, será exposta apenas a primeira formulação, pois o conceito de gnosticismo de Voegelin é mais complexo e demanda mais espaço para ser devidamente analisado.

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

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

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

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

O que acontece exatamente quando a religiosidade do ser humano é negada? A resposta está nas últimas frases da citação acima: “Os conteúdos do mundo se

tornarão novos deuses. E quando símbolos religiosos caem, novos são erigidos” (idem, *ibidem*). A necessidade da religião faz com que o ser humano a busque em algum lugar. Já que o transcendente foi veementemente negado e não é mais uma opção, os homens se voltam para símbolos da experiência imanente. No caso das religiões políticas, símbolos como o partido, o líder, o Estado, passam a ser dotados de sacralidade. Não à toa, algumas cerimônias nazistas apresentam semelhanças com as de um culto ou ritual religioso. Se são dotados de sacralidade, passam a ser adorados, venerados. No melhor dos casos, isso implica uma relação acrítica e de aceitação das pessoas em relação a um determinado regime. No pior, todas as ações do regime venerado serão santas e, portanto, legitimadas.

Houve, nos movimentos de massa do século XX, o que Voegelin caracterizou no “Nova Ciência da Política” como “redivinização”. Com a vitória do cristianismo no Império Romano, houve uma “desdivinização” do poder temporal. O imperador, ou o governante, não era mais dotado de características divinas. Havia um único Deus acima de todos. O poder temporal, então, deixa de ser divino, foi desdivinizado. Os regimes totalitários são vistos por Voegelin como redivinizações, não porque haveria um retorno ao paganismo politeísta pré-cristão, mas porque governantes ou seus partidos, movimentos e ideologias foram restituídos de sacralidade. A esfera temporal deixa de ser profana para voltar a ser divina (Voegelin, 1987).

No caso do Nacional-Socialismo, Voegelin aponta que o conteúdo imanente sacralizado foi o da comunidade que passou a ser cultuada no lugar de uma divindade. Essa característica da comunidade provém da *ekklesia* cristã. A *ekklesia* é o corpo místico cristão que abarca toda a humanidade, na qual cada indivíduo tem uma relação pessoal com Deus, por oposição a sociedades que tinham um rei ou um faraó que faziam a mediação com o divino (Voegelin, 2000a). O que acontece no regime nazista e na sua ideologia é que, como não há uma crença em algo para além da comunidade, a própria comunidade é erigida como o que Voegelin chama de *realissimum*, a “realidade mais alta”. Segundo o comentador Federici (2011), esse conceito é “empregado para representar o fundamento divino ou transcendente” (p.207). Ou seja, no cristianismo o *realissimum* é Deus, mas para as ideologias racistas do Nacional-Socialismo é sua própria comunidade, que nada mais é do que a raça ariana. Hans-Otto Seitschek resume a tese central desse momento inicial das reflexões de Voegelin sobre os movimentos totalitários e suas ideologias:

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

O regime hitlerista, no entanto, para Voegelin, é apenas a chegada de um processo de secularização que começa antes. Um dos passos apontados pelo filósofo teuto-americano em *As religiões políticas* é Thomas Hobbes, cujo Leviatã apresenta uma comunidade fechada em si mesma, levando à ideia de uma religião intramundana, ou seja, uma religião sem a dimensão transcendente, secular (Voegelin, 2000a). Em livros posteriores, lançados na década de 1950, Voegelin expande seu horizonte histórico e vê “surto de imanentismo” em seitas religiosas do final da Idade Média, além de muitos autores modernos como Hegel, Marx e Comte.<sup>3</sup>

A terceira formulação do teorema da secularização a ser analisada é a de Karl Löwith, como exposta em seu livro “O sentido da história”, primeiramente publicado em 1949. O livro traz em cada um de seus capítulos uma filosofia da história de diferentes autores de maneira inversamente cronológica, a começar por Jakob Burckhardt até a visão cristã da História como exposta na Bíblia. O intuito de Löwith é mostrar como as filosofias da história moderna (dentre as quais as de Marx e Hegel) são versões imanentes da escatologia cristã. Isto é, seriam versões secularizadas da interpretação cristã sobre a história.

Na introdução, Löwith vê três tentativas de interpretação histórica: uma cíclica, uma cristã, e uma moderna. A visão cíclica é representada pelos gregos, e Löwith dá destaque a Políbio e Heródoto. Nessa visão, o tempo se repete em ciclos e não há um fim, a não ser que seja interpretado como o fim de um ciclo. A visão cristã, por oposição, é escatológica, ou seja, admite um fim e conseqüentemente um começo. Escatologia é um fim, mas também um início. É um momento de transformação que, no cristianismo, corresponde ao juízo final, que inaugura um novo tempo.<sup>4</sup>

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

---

3 A crítica a esses autores, vistos como “imanentistas”, pois negam a dimensão transcendente, se encontra principalmente em: “From Enlightenment to Revolution”; “The New Science of Politics” e “Science, Politics and Gnosticism” (Voegelin, 1975; 1987; 1997).

4 Essa divisão entre uma visão linear (moderna e cristã) e cíclica (antiga e grega) é contestada por Paolo Rossi (2000), que afirma que “é deveras difícil aceitar como válida ainda hoje a drástica contraposição presente em Karl Löwith ou em Mircea Eliade entre o tempo linear da modernidade e o tempo cíclico dos gregos. As relações entre as duas visões do tempo complicaram-se enormemente: mostraram a presença de um entrelaçamento onde se havia teorizado uma rígida dicotomia” (p.42). Rossi afirma que visões lineares e cíclicas de tempo ocorrem dentro de uma mesma cultura e até dentro da obra de um mesmo pensador, como, por exemplo, Francis Bacon, geralmente visto como filósofo do progresso e do avanço técnico (idem, ibidem)

Para a visão cristã, há escatologia apenas na história sagrada. A história profana é uma sucessão de ascensão e queda de impérios. Nas palavras de Voegelin, a história profana “é um esperar para o fim; seu modo presente de ser é o do *saeculum saenescens*, de uma época que envelhece” (Voegelin, 1987, p.93). Essa divisão agostiniana já não é mais encontrada em teorias da história modernas. Mesmo assim, de acordo com Löwith (1949), carrega os mesmos traços escatológicos. Da mesma forma que o apocalipse cristão antevê o julgamento final, teorias modernas prenunciam um fim da história.

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

O que aconteceu para Löwith foi um processo de secularização, isto é, doutrinas cristãs apareceram sob roupagens seculares, sem uma correspondência com o transcendente. Para o autor, o processo de secularização é, ao mesmo tempo, uma assimilação da visão de tempo linear inaugurada pelo cristianismo e uma negação de suas raízes cristãs. As filosofias da história fazem, segundo o autor, esse movimento paradoxal (Barash, 1998).

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

Outra comparação é o papel do proletário, identificado com a missão do povo escolhido. O proletário é inserido no lugar concedido aos judeus no Antigo Testamento. Finalmente, o projeto como um todo do *Manifesto* é teleológico, isto é, trata a história como um progresso até um objetivo final, nesse caso, o comunismo. Como não há o transcendente na teoria marxiana (é veementemente negado), o Reino de Deus será feito na terra. Nisso se encontra a distinção entre Marx e a interpretação cristã. Não obstante essa diferença fundamental, para Löwith houve apenas uma secularização de conceitos bíblicos.

No apêndice de seu livro, o autor traça uma linha direta entre as especulações dos autores tratados por ele até o regime nazista. Se, olhando para trás, as filosofias da história e, portanto, a visão progressista da história, derivam da escatologia

cristã e hebraica, olhando para frente essas ideias gestaram um fundamento para a ideologia nazista. Löwith descreve que o autor do livro *O Terceiro Reich*, Arthur Moeller van den Bruck, foi inspirado por Merezkhovsky, que, por sua vez, foi inspirado por Schelling, até chegar em Joaquim de Fiori, abade calabrés do século XII, cujo pensamento ocupa um dos capítulos de “O sentido da história”.

Gurian, Voegelin e Löwith, portanto, cada um à sua maneira, constataram elementos religiosos imanentizados nos regimes totalitários e nas filosofias da história modernas. Ademais, tanto Voegelin quanto Löwith argumentam que a secularização foi um processo que culminou no aparecimento de regimes totalitários. Ao longo de sua obra, Arendt se confrontará com essas ideias.

### 3. A Crítica de Arendt: Religião e História

O teorema da secularização foi muito popular em autores no pós-guerra e não passou despercebido na obra de Hannah Arendt. Mesmo porque a autora manteve contato, incluindo correspondências, com os três autores aqui suscitados. Dividiremos a crítica de Arendt em dois pontos: um primeiro confronta diretamente a ideia de secularização levantada por Gurian, Voegelin e Löwith; o segundo discutirá como a própria teoria de Voegelin e Löwith caem em uma filosofia da história que eles mesmos criticam, e como a noção de história em Arendt é mais coerente.

Sobre a primeira questão, a formulação mais explícita de Arendt está no ensaio “Religião e política”. Nesse texto, a autora descarta o tratamento dos regimes totalitários e suas ideologias como uma religião. Segundo Arendt, o conteúdo de uma ideologia totalitária é distinto do de uma religião. Essa equivalência entre movimentos religiosos e políticos diz respeito meramente a funções que ambas exercem na sociedade e, portanto, não podem ser identificadas como semelhantes (Arendt, 1994). Essa crítica de Arendt recupera a formulação de Waldemar Gurian já analisada anteriormente. Para o autor, o totalitarismo era uma religião política justamente porque buscou ocupar a mesma função e competia pelo mesmo espaço na sociedade.

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

como Voegelin e Löwith sugerem. Arendt ressalta que a semelhança entre o conceito moderno e cristão de história é falso, já que Agostinho não vê eventos seculares como únicos. Voegelin e Löwith também chamam a atenção para essa distinção, de que Agostinho e demais cristãos repudiavam a história profana. No entanto, ambos os autores mantêm suas teses de secularização, ao passo que Arendt percebe nessa distinção uma característica crucial para separar as duas visões da história. Assim como no ensaio “Religião e política”, a autora desconsidera essa equiparação a partir da diferença de conteúdo entre a religião cristã, as filosofias da história modernas e os regimes totalitários.

Quanto a Hegel e Marx, alvos explícitos de Voegelin e Löwith, a teórica alemã se recusa a ver relevância nas interpretações de aspectos religiosos. A plausibilidade dessas teorias se encontra no distanciamento das ideias das experiências concretas. Ideias sem o devido contexto histórico do período podem se conectar com qualquer outra ideia. Nas palavras da autora:

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

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

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

Consequência dessa concepção é que qualquer ação ou evento seja desprovida de significado em si, passando a depender de um esquema maior, de uma totalidade. (Arendt, 1961). Nos regimes totalitários, essa característica se faz presente, já que

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

Quando Arendt descreve as leis de movimento, ou preocupações das ideologias com a história, é nítida a centralidade que a história linear desempenha. As leis do movimento pretendiam entender o processo histórico e as ideologias afirmavam deter a chave da história. Ambas explicariam passado, presente e futuro de maneira infalível.

As ideologias totalitárias, então, dependem de uma visão linear e progressista da história, pois revelam o processo histórico como algo que tem uma direção definida para um estado de coisas melhor que o presente e também do que o passado. No ensaio “Da violência”, Arendt afirma que, antes do século XVII, não havia a noção de “progresso da humanidade como um todo” e que, apenas no século XIX o progresso se tornou ilimitado. Desde o progresso visto como acúmulo de conhecimento em Pascal, passando por um progresso na educação da humanidade em Lessing, até as teorias de Marx, esse processo não era percebido como ilimitado. A partir do século XIX, em autores como Proudhon, o movimento se torna eterno e o homem incapaz de se tornar perfeito (Arendt, 1972, p.127).

Sob essa perspectiva, a vinda de um futuro perfeito não está presente na visão de progresso ilimitado gestada no século XIX. A autora assinala, portanto, dois momentos: o início da ideia de progresso e o início da ideia de progresso ilimitado. Teorias como as de Marx, Hegel, ou as de iluministas, que pressupunham um fim da história, ruíram quando surgiram as ideologias totalitárias. Essas últimas não postulavam um fim, segundo Arendt, mas consideravam a história como infundável (Jardim, 2011).

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

Progresso e desenvolvimento são conceitos-chave a partir da historiografia do século XIX. Em *Entre o passado e o futuro*, a autora apresenta o conceito moderno de história como focado em processos. A sequência temporal para os modernos é tida como de extrema importância, e as ações individuais são deixadas em segundo plano, ao contrário do que ocorrera na Antiguidade. O conceito moderno interpreta acontecimentos singulares como parte de um todo, de um processo. O significado dos

eventos depende de sua relação com um grande processo global para os modernos (Arendt, 1961). Os regimes totalitários e suas ideologias não pretenderiam ter encontrado a chave da história se não houvesse autores, principalmente no século XIX, preocupados com o movimento histórico. Mas, as filosofias da história, para Arendt, não causaram necessariamente os regimes totalitários. Da mesma forma, em *Origens do totalitarismo*, a autora salienta que os regimes de Hitler e Stalin não seriam possíveis ou não tomariam a forma que apresentaram sem as ideias de Charles Darwin e Karl Marx. No entanto, daí não se segue que, uma vez lançadas suas teorias ao público, o surgimento do totalitarismo era iminente (Arendt, 2012).

No ensaio “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental”, Arendt reúne ambos os pontos aqui apresentados: a crítica ao teorema da secularização, a questão da história e a concepção de religiões políticas. Essa passagem resume os principais pontos explorados acima:

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

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

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

inesperado” (p.37).

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

As origens do totalitarismo podem ser reveladas a partir do próprio evento que pode servir como guia para perceber quais elementos já estavam presentes. Por ser um evento, há no totalitarismo um elemento de acidentalidade (*haphazardness*), como em fatos históricos. Tanto os fatos quanto os eventos históricos poderiam ter acontecido de outro modo e, por isso, não estavam pré-determinados. Como esclarece Arendt no ensaio “Verdade e política”:

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

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

#### 4. Considerações finais

O teorema da secularização, em suas diversas formulações, foi muito popular ao final da II Guerra Mundial e durante a Guerra Fria como tentativa de explicar os fenômenos dos movimentos políticos de massa e dos totalitarismos.

Arendt, em primeiro lugar, afirma que, ao definir movimentos de massa políticos como religiões, são suprimidos seus conteúdos. Se a religião cristã tem como característica a crença em uma dimensão transcendente, um movimento que recuse tal dimensão não pode ser identificado como religioso. O mesmo vale para as filosofias da história identificadas por Löwith. Elas não podem ser equiparadas à visão

cristã da história justamente porque não compartilham sua característica central e mesmo definidora.

Ademais, ao proporem o teorema da secularização, Eric Voegelin e Karl Löwith caem no mesmo problema que eles mesmos identificaram. Arendt concorda com as críticas que ambos os autores guardam em relação às filosofias da história e às ideologias totalitárias que supõem deter o conhecimento do curso histórico e se colocam como capazes de entender o futuro. Mas, ao colocarem a própria secularização como um processo que segue etapas ao longo da história e culmina nos regimes totalitários, eles próprios acabam por formularem uma filosofia da história nos moldes das quais eles criticam. Voegelin e Löwith eles mesmos entenderam um movimento histórico.

Cabe, no entanto, ressaltar que, a partir da década de 1960, Eric Voegelin constata essa deficiência em sua crítica e muda drasticamente de posição em relação a como vê o processo histórico.<sup>5</sup> No entanto, são suas teses do teorema da secularização que tiveram maior alcance, e que foram engajadas, durante seu breve debate com Hannah Arendt.

Como visto acima, a autora, por seu lado, não cai na tentação de ver o processo histórico com causas e consequências necessárias a partir da equiparação entre ideias. Primeiro porque ela afirma que ideias com distâncias no espaço e no tempo não podem ser comparadas excluindo-se as diversas situações concretas nas quais surgiram. Segundo, porque, para Arendt, o totalitarismo, assim como anteriormente a própria secularização (entendida apenas como a perda de espaço da fé cristã na esfera pública), foi uma ruptura na história. Os regimes totalitários foram imprevisíveis, assim como nosso futuro também o é.

## Referências

- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future: Six exercises in political thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1969). *Between Past and Future: Eight exercises in political thought*. New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1972). *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2012). *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2018). *Thinking without a Banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. New York: Schocken Books.
- Barash, J. A. (1998). The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization. *History and Theory*, 37(1), 69-82.

---

<sup>5</sup> A mudança de Voegelin está registrada no ensaio intitulado "Historiogênese", incluído no livro "Anamnese" (2009) e em "A Era Ecumênica" (2000c), quarto volume de "Ordem e História".

- Baehr, P. (2012). Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin. *History and Theory*, 51(1), 364-380.
- Blumenberg, H. (1999). *The Legitimacy of the Modern Age*. Baskerville: MIT Press.
- Duarte, A. (2000). *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra.
- Eccel, D. (2017). Debate sobre o totalitarismo: a troca de correspondência entre Hannah Arendt e Eric Voegelin. *Lua Nova*, 101, 141-176.
- Federici, M. (2011). *Eric Voegelin: a restauração da ordem*. São Paulo: É Realizações.
- Gurian, W. (1952). Totalitarian Religions. *The Review of Politics*, 14(1), 3-14.
- Jardim, E. (2011). *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rossi, P. (2000). *Naufraágios sem espectador: a ideia de progresso*. São Paulo: Editora UNESP.
- Seitschek, H. O. (2007). The Interpretation of Totalitarianism as Religion. In: Maier, H. (ed.). *Totalitarianism and Political Religions Volume III: concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation*. New York: Routledge.
- Voegelin, E. (1975). *From Enlightenment to Revolution*. Durham: Duke University Press.
- Voegelin, E. (1987). *The New Science of Politics: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Voegelin, E. (1997) *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Washington, D.C.: Regnery Publishing, Inc.
- Voegelin, E. (2000a). *The Collected Works of Eric Voegelin Volume 5: Modernity without Restraint*. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2000b). *The Collected Works of Eric Voegelin Volume 12: Published Essays 1953-1965*. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2000c). *The Collected Works of Eric Voegelin Volume 17: Order and History Volume IV The Ecumenic Age*. Columbia: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2009). *Anamnese: da teoria da história e da política*. São Paulo: É Realizações.

Recebido em: 17.01.2023

Aceito em: 06.03.2023

