

POLÍTICA E RELIGIÃO EM HANNAH ARENDT: A IMAGEM DO INFERNO

Ricardo George de Araújo Silva¹
Antônio Glaudenir Maia Brasil²

Resumo: O presente texto Política e Religião em Hannah Arendt: a imagem do inferno. Tem por objetivo tratar de categorias centrais comuns a política e a esfera do religioso tais como: condenação, inferno, secularização entre outras e estabelecer a correção de uso destas para caracterizar sistemas totalitários. Para Arendt, parece insuficiente e equivocado tal uso. Para tanto nos apoiamos no pensamento de Hannah Arendt em especial em dois textos, a saber: “*a imagem do inferno*” e “*Religião e Política*”. Elegemos como metodologia a pesquisa bibliográfica.

Palavras chaves: Religião, Política, campos de concentração, inferno, Hannah Arendt

Abstract: the present text “Politics and Religion in Hannah Arendt: the hell image”, has as its aim to treat central categories common to politics and to the religious sphere such as: condemnation, hell, secularization among others, and establish the correction for use of these to characterize totalitarian systems. For Arendt, it seems insufficient and inadequate such use. Therefore we rest on Hannah Arendt thought, specially on two texts, namely: “The Hell Image” and “Religion and Politics”. We chose for methodology the bibliographic research.

Key words: Religion, Politics, concentration camp, hell, Hannah Arendt

¹ Doutorando em Filosofia – UFC. Mestre em Filosofia – UFC. Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Contato: ricardogeol1@yahoo.com.br

² Doutor em Filosofia – pelo programa integrado, UFPE/UFPB/UFRN, Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA e, colaborador no Mestrado acadêmico da Universidade Estadual do Ceará – UECE. Contato: glaudenir@gmail.com

Toda religião tradicional, judia ou cristã, não me diz mais nada de maneira alguma na realidade. Aliás eu não creio mais que ela possa dar algum fundamento para alguma coisa tão diretamente política como as leis. O mal se revelou mais radical do que previsto. Com uma expressão superficial: o decálogo não previu os crimes modernos...[Hannah Arendt – Karl Jaspers, Correspondências, 1926]

A título de elucidação é necessário que se diga que Hannah Arendt não se dedicou em específico a uma filosofia da religião, ao contrário, suas atenções estiveram voltadas para a dimensão do político. Todavia, sua formação é marcada por uma forte base teológica e, seus escritos políticos são carregados de toda uma conceitografia teológica usando muitas dessas categorias como imagem do político, diga-se de passagem, situação bem usual entre os pensadores da política³.

É preciso ter em mente que Arendt toma essa conceitografia religiosa ou teológica a seu modo e, apenas para o interesse de sua análise política, assim, termos como, o perdão, a promessa, o inferno, a bondade ou o mal, emergem dentro de uma perspectiva do político, assim, por exemplo, quando trata do mal não o toma por malignidade, perversão ou pecado humano, mas o analisa sob a égide do ato irrefletido dos seres humanos, que podem perpetrar o mal a tal ponto de construir um inferno no seio dos negócios humanos vindo a destruir toda forma de convivência. Todavia, é inegável uma base de formação teológica na pensadora em questão. A influência teológica em Hannah Arendt pode ser observada, entre outros, em seus estudos com Rudolfo Bultman (1884-1976) e das leituras de autores como Santo Agostinho,

³ É exemplar nesta direção a posição de Carl Schmitt que com a publicação de “*Politische Theologie*” em 1922, sedimenta a idéia por nós aqui defendida de que os pensadores da política em grande parte se renderam a essa vinculação do categorial político ao teológico na obra supracitada Schmitt destaca: “*Soberano é quem decide sobre o estado de exceção*” e “*Todos os conceitos significativos da doutrina do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados*”. Carl SCHMITT, *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin, Duncker & Humblot, 1996, p. 13 /43. Assim, entendemos que por vezes diversos pensadores se apropriaram do vocabulário metafísico e teológico no intuito de representar a teoria política e isto ganhou força no século XX, sobretudo com Schmitt. Consoante Nicolas Tertulian: “*Assim, a teologia política é, antes de tudo, um sistema de analogias ou de correspondências entre certa forma de estado e um conjunto de representações metafísicas. Schmitt fala, em certo momento, do “paralelismo eminentemente fecundo entre metafísica e teoria do estado” (SCHMITT, 1988, p. 68), instaurado por Bonald e retomado por Donoso Cortés. É assim que, ao deísmo que postula a existência de um Deus exterior, que não intervém na marcha do mundo, corresponde, no plano político, a forma da monarquia constitucional, na qual o monarca reina sem governar, sendo a sociedade dirigida efetivamente por um corpo de eleitos, o parlamento. Contra uma filosofia puramente imanente da vida social, exaltada pelo panteísmo ou pelo ateísmo, no qual “a decisão moral e política se encontra presa num aquém paradisíaco numa vida imediata, natural e numa corporeidade sem problemas” (SCHMITT, 1988, p. 73), a teologia política da restauração defendeu o primado da teologia e da moralidade na vida social, afirmando uma conexão indissolúvel entre religião e política” (cf. Verinotio – revista on-line de filosofia e ciências humanas - Espaço de interlocução em ciências humanas n. 13, Ano VII, abr./2011 – p.7 - Publicação semestral – ISSN 1981-061X*

no qual obtém seu doutoramento, sob a orientação de Karl Jaspers, tratando do conceito de Amor na obra do bispo de Hipona. Ou de suas leituras de Kierkegaard e Dostoiévski que acabaram por conduzi-la a temas como a fé e o ateísmo e a secularização. Cabe ainda destacar, como bem frisou Oliveira (2011, p. 47) que Arendt também identifica, desde o surgimento da palavra teologia em Platão, vínculos muito próximos entre política, religião e filosofia. Oliveira ainda enfatiza, que os vínculos arendtianos se concentram em aspectos que integram a constituição e as rupturas da vida política e as transformações do modo de pensar. Mesmo não tendo preocupações teológicas, ressalta Oliveira; Arendt, não ignora a presença da religião.

Dito isto, esclarecemos nosso ponto de partida, na qual iremos relacionar o par conceitual, política e religião. Assim, trataremos estes como fenômenos políticos do século XX ou pretensamente políticos, como no caso do totalitarismo. De modo que nossa abordagem seguira a seguinte exposição: primeiro apresentaremos o problema do Totalitarismo como religião secular apontada por alguns autores, sobretudo a posição de Eric Voegelin. Num segundo momento discutiremos o totalitarismo e sua mais flagrante expressão, qual seja: o campo de concentração como a imagem do inferno.

Totalitarismo, religião secular?

O ensaio *Religião e Política* [1953], escrito por Arendt traz à baila uma discussão que segundo ela era um assunto praticamente esquecido, qual seja: o da relação entre religião e política (ARENDR, 1993, p. 55). Certamente essa assertiva não foi motivada pelos mesmos fatos da antiga relação que envolveu o Estado e a Igreja, de toda forma, colocava na ordem do dia o debate do sacro e do profano como formas que se apresentam teimosamente como as duas faces de uma mesma moeda.

No contexto em questão emerge o totalitarismo com toda sua força destrutiva e ameaçadora da convivência plural dos humanos e com uso sistemático e instrumentalizado da violência de modo que este fenômeno de destruição e morte que foi o totalitarismo emerge como uma nova “religião” para muitos, haja vista que o mesmo tem em seu bojo uma estrutura semelhante, a saber: apresenta um líder religioso carismático e merecedor de confiança mesmo nos desmandos [a figura do *fuhrer* ou secretário geral do partido], apresenta a estrutura de um clero disposto a propagar e defender suas verdades, ainda que estas fossem muitas vezes imposta [a polícia secreta e membros do partido] e, coloca a vista de todos uma imensa multidão de fieis[as massas] dispostos a seguir sem muita reflexão tudo aquilo

expresso pelo “santo e sacro” depositário da fé [o partido ou Estado]. Estão tão bem assemelhados que ainda emerge na comparação um céu, que significava a pertença a uma raça eleita [arianos no caso alemão; e classe mais merecedora no caso Soviético] e um inferno – os campos de concentração, destinado aos infelizes que não integravam o descrito céu.

Destarte, a indagação que abre o tópico em questão pretende indicar o incômodo que essa comparação causou em Arendt, não porque as semelhanças não fossem representativas, pois o são, mas pelo fato de que colocar o totalitarismo em tal consideração o salva de sua perversa natureza de violência e terror provocado pelo desejo empenhado de domínio total. Assim, para entendermos tal comparação do totalitarismo com a religião, cabe indagarmos sobre o aspecto da secularização. Nesse sentido, Arendt entende que foi o elemento da secularização que conduziu as primeiras formulações em direção a uma caracterização por oposição e, nessa perspectiva, a uma nova denominação que destacou o ateísmo como o primeiro a ser visto e entendido como religião secular devendo este – o ateísmo – sua fama de religião secular a pensadores como Nietzsche, Kierkegaard e Dostoiévski, que a seu modo minaram a fé, no caso de Nietzsche bem expresso na máxima “*Se houvesse um Deus, como eu suportaria não ser um também?*” (NIETZSCHE, 2012, p, 92)⁴. Para Arendt tudo isto está sob as bases de uma forte tradição religiosa pautada na dúvida de modo que não só o religioso mas também o filosófico e o científico acabam por expressar tal situação, nas palavras de Arendt

A razão para designar o ateísmo como religião liga-se estreitamente a secularidade. Desde o surgimento das crenças religiosas em uma época de secularidade. Desde o surgimento das ciências naturais, no século XVII, tanto a crença quanto a descrença têm se originado na dúvida [...] assim, foi a famosa teoria do salto da fé de Kierkegaard que busca responder a questão, em um primeiro plano. (ARENDR, 1993, p, 56)

Com isso Arendt entende que a secularidade é a genitora de dois movimentos o da fé moderna que salta da dúvida para a fé e do ateísmo moderno que saltou da dúvida para a descrença. Esses dois movimentos devem sua paternidade à secularidade espiritual. O que acabou por levar a muitos a entender que a secularização é um fenômeno sem retorno no seio

⁴ Arendt tinha muita consciência dessa questão em Nietzsche e faz referência a mesma, para tanto conferir (ARENDR, 1993, p, 56). Nesta mesma direção da negação do sacro, temos Dostoiévski que assevera: “*Assim, a meu ver, nem religião é, mas tão somente uma espécie de tentativa de continuação de continuação do Império Romano Ocidental; e tudo nela está subordinado a esta idéia, começando mesmo pela fé. O Papa se apoderou da terra, seu trono terrestre, e empunhou o gládio. Desde então tudo continuou da forma antiga, sendo que à espada, ao gládio, eles juntaram a mentira, a fraude, o embuste, o fanatismo, a superstição e a vilania*” (Cf. Dostoiévski, Fiódor. *O Idiota*, Editora Martin Claret, trad.: José Geraldo Vieira, 2006).

do século XX e, ousamos dizer, também no século XXI e Arendt acentua que nosso mundo é do ponto de vista espiritual, um mundo secular e para acabar com tal condição teríamos que acabar com a ciência moderna que esta na base de toda compreensão secularizada do mundo contemporâneo. Todavia, essa mesma ciência já não dá mais todas as respostas. Outra caracterização desta ciência moderna é que a mesma se pauta por uma filosofia da dúvida distintamente da ciência antiga que se vinculava a ideia de espanto e maravilhamento diante do mundo [*thaumadzein*] contra a perspectiva antiga a ciência moderna levanta a questão: de que a verdade em si, nada tem a ver com revelação e, sim com o avanço metodológico, de hipóteses de trabalho.

Ora, na contra mão desse mundo secularizado de profícuo otimismo científico emerge o *insight* religioso que afirma que o saber científico não é capaz de oferecer todas as respostas satisfatórias aos enigmas do universo da natureza e do homem. Todavia, Arendt, entende que o protesto do *insight* religioso, apenas expressa, mais uma vez a sede de conhecimento do ser humano e a perda de fé na capacidade da aparência de revelar a verdade. Nesse sentido, a diferença a ser apontada entre uma e outra forma de fé reside no fato de que a crença religiosa moderna se diferencia da fé pura por ser uma crença no saber. Portanto, por ser uma fé secularizada que foi bem expressa, segundo Arendt, no texto *O Idiota* de Dostoiévski na qual emerge no mesmo mundo secular o homem religioso e seu oponente o ateu. Para Arendt, fica evidente que o crente moderno que não se entender com a tensão provocada entre a dúvida e a crença perderá sua integridade e a profundidade de sua crença. Aqui neste ponto emerge um ponto importante em nossa discussão, ou seja, o fato de que chamar o ateísmo de religião originou-se em suma, na familiaridade espiritual que os pensadores religiosos modernos, a saber: Pascal, Kierkegaard, Dostoiévski – mantém com a experiência deste.

Posto isto temos que esse movimento que considera o ateísmo como uma religião secular, irá atingir a análise sobre o totalitarismo que desembocará em uma questão nevrálgica, qual seja: podemos considerar o comunismo⁵, como uma religião secular? A questão, diz Arendt, não é tanto se podemos ou não tratá-lo assim, mas se a ideologia comunista pertence à mesma tradição secular de dúvida e secularidade que conferiu identidade ao ateísmo como religião. Na leitura de Hannah Arendt o comunismo tem matriz distinta do ateísmo, seu enfrentamento a nosso ver, está centrado nas questões econômicas e

⁵ Comunismo aqui entendido como esta experiência totalitária do século XX, historicamente datada e que foi alimentada pela teoria marxista.

políticas e, não teológicas, assim, “o comunismo como ideologia, embora negue, entre muitas outras coisas, a existência de um Deus transcendente, não equivale ao ateísmo. Jamais tenta responder especificamente a questões religiosas, mas assegura-se de que seus adeptos, ideologicamente treinados, jamais as levantem” (ARENDDT, 1993, p, 58) Para Arendt isto é uma impossibilidade que foi sustentada a última instância pelos texto de Eric Voegelin.

O comunismo como Religião Secular na leitura de Voegelin

Hannah Arendt em um primeiro momento destaca as análises de Voegelin sobre tal questão e, é elogiosa ao texto do mesmo chegando a ver méritos neste, todavia entende que as teses do referido autor padecem de engano, em sua análise sobre a questão. Cita o livro de Voegelin, por duas vezes em seu texto, Contudo, o trata com tom de desconfiança no que concerne suas teses. Ao apresentar o livro a Gertrud Jaspers assevera: “pergunte a seu marido se recebeu o livro de Voegelin, *The new Science of politics*, que conta com uma leitura detalhada de Max Weber. Ele é citado inúmeras vezes. (...) a meu ver ele se engana, mas ainda assim é um livro importante” (ARENDDT, apud, COURTINE-DENAMY, 2004, p,138) Hannah Arendt parece reconhecer o esforço de Voegelin, todavia, seu desacordo centra-se em algumas teses que identificam o totalitarismo como uma religião secular, como esclareceu em um nota de seu artigo de 1953⁶.

Arendt não concorda que o totalitarismo seja tomado por uma religião secular haja vista que tal interpretação não faz jus a sua estrutura de movimento totalitário, sobretudo quanto este em específico se refere ao comunismo, embora existam semelhanças que possibilitem uma analogia com o religioso a mesma é equivocada considerando que a natureza dos movimentos totalitários é outra que não a religiosa. O ateísmo no comunismo, por exemplo, é um traço marginal de sua ideologia, diz Arendt e, acrescenta que se os

⁶ Arendt identifica que o uso do termo Religião política ganhou força conceitual com Voegelin, para ela antes da abordagem do autor o termo tinha um uso apenas metafórico. Diz Arendt “A meu ver, o termo ocorreu primeiramente como significado terminológico definido, em referência aos movimentos totalitários modernos, em um livrinho de Eric Voegelin, *Die Politischen Religionem*, de 1938, no qual ele mesmo cita como seu predecessor Alexandre Ular, *Die Politik* (na série *die Gesselschft* ,Ed,M, Bubber, 1960, vol, III) Este último sustenta que toda autoridade política tem origem religiosa e uma natureza religiosa, e também que a própria política é necessariamente religiosa. Ele extrai suas demonstrações principalmente das religiões tribais primitivas; todo seu argumento pode ser resumido na seguinte frase: “ O deus medieval dos cristãos na verdade não passa de um totem de dimensões monstruosas... O cristão é seu filho assim como o nativo australiano é filho do canguru. Em seu livro da fase inicial, o próprio Voegelin ainda usa basicamente exemplos de religiões tibetanas para justificar seus argumentos. Embora tenha mais tarde abandonado por completo essa linha de raciocínio, cumpre observar que o termo viera originalmente de estudos antropológicos, e não de uma interpretação original da tradição ocidental *per se*. Implicações antropológicas do termo ainda se revelam de forma bastante patente no uso que dele fazem as ciências sociais (ARENDDT, 1993, p, 185)

comunistas afirmam conhecer as leis da história, todavia não atribuem a ela, o que os crentes tradicionais atribuem a Deus. Assim, temos que considerar que o comunismo e toda forma totalitária no século XX, nada tem a ver com o religioso a não ser em comparações de figuração ou mera analogia. Adverte Arendt, que as ideologias, que visam explicar a história o fazem de um ponto de partida conceitual próprio e o desenvolve dentro de sua lógica e, é totalmente distinta, da explicação teológica. A explicação teológica é pautada por indagações de um ser humano racional que carece de reconciliação mesmo diante do que está além da razão. A ideologia comunista, sobretudo na sua forma totalitária, trata o homem como um ser dotado de consciência que se observa criticamente. Tomar o comunismo e o nazismo como forma de religião secular é colocá-los na esfera do inexplicado, do inconsciente diante dos fatos, e o mais grave, em nosso entender, é dá a estes o estatuto do espanto e do maravilhamento, características do religioso, diante da cruel novidade por estes instauradas, sem imputar-lhes a responsabilidade pelo o novo que irromperam, a saber: a morte sistemática e instrumentalizada, via campos de concentração e câmara de gás. Consoante Arendt, a tradição que circunscreve o totalitarismo não é a do religioso, pautado na dúvida ou na secularização, este se inscreve no inédito que formula uma nova expressão de domínio marcado por um desejo íntimo de domínio total nada tendo com que já havia se estabelecido, de modo que nas palavras de Arendt,

Chamar de religião essa ideologia não é apenas um elogio inteiramente inadvertido; impede-nos, além disso, de notar que o bolchevismo, embora nascido da história ocidental, deixa de pertencer à mesma tradição de dúvida e secularidade, e que sua doutrina e suas ações abriam um verdadeiro abismo entre o mundo livre e as partes totalitárias do globo. (ARENDR, 1993, p, 58)

Arendt em sua análise identifica alguns aspectos que motivaram o uso do termo Religião secular para o comunismo; um primeiro aspecto diz respeito à observação e crítica de liberais que buscando uma identificação do que ocorria, na antiga União Soviética, tentavam ligar suas práticas com as praticas religiosas, como que pejorativamente identificassem um fanatismo religioso. Todavia, esclarece Arendt; esta análise foi fruto de um desconhecimento do ineditismo que aflorava na prática totalitária e, acentua que uso do termo – religião secular – não dava conta disso.

O outro aspecto diz respeito a comunistas desapontados, que observavam com desconfiança a deificação que Stálin promoveu sobre o cadáver de Lênin, tanto quanto estes viam na rigidez da teoria bolchevista elementos muito próximos da escolástica medieval.

Ainda nessa esteira de identificação do uso do termo religião política ou secular Arendt identifica duas linhas de pensamento que adotam a referida categoria, são estas correntes: a abordagem histórica, que identifica a religião política, como uma religião tradicional que emerge como fruto da secularidade espiritual de nossa época e, a outra abordagem é das ciências sociais, que tratam a religião e a ideologia como sendo a mesma coisa, pois, segundo Arendt acreditam que o comunismo (o nacionalismo ou imperialismo) cumpre para seus adeptos o mesmo papel que as religiões.

Ao se deparar com essas análises Arendt identifica que em ambas as abordagens residem um duplo mal entendido quanto à natureza da secularidade e do mundo secular haja vista que tendo a secularidade um aspecto político e outro espiritual e, não sendo necessariamente equivalentes, as análises da abordagem histórica e das ciências sociais não levaram isto em conta e acabaram no uso inadequado do termo junto aos movimentos totalitários. Assim sendo, Arendt esclarece o primeiro mal entendido no que concerne ao aspecto político. Neste, secularidade significa apenas que credos e instituições religiosas não possuem uma autoridade pública e impositiva, e que, inversamente, a vida política não tem sanção religiosa. Esta compreensão é para Arendt importante, pois identifica que o uso do termo foi equivocado e esclarece com isso que o fato de estarmos no mundo secular, isto não implica que a religião ou o religioso em seu aspecto mais tradicional tenha desaparecido da cena pública⁷ ou, em nosso entender, que estaríamos entrando em um momento pós-religioso, como pensou Rorty, que foi acertadamente contraposto por Gianni Vattimo⁸

⁷ Sobre esta questão Hannah Arendt identifica, através de uma nota explicativa, que o movimento que se opera é da nítida separação, pelo menos no nível categorial da consciência pública em relação a terminologia religiosa. Assim, o mundo é secular em seu nível político em vista da demarcação conceitual em ocorrência nas sociedades contemporâneas e, não por que a religião esta se assegurando em um aspecto privado ou interior, nas palavras de Arendt, “Concordo bastante com a recente afirmação de Romano Guardini de que a secularidade do mundo, o fato de nossa existência pública ser ‘destituída da consciência de um poder divino’ não ‘implica que os indivíduos estejam se tornando mais irreligiosos, mas sim que a consciência pública está se movendo cada vez mais para longe das categorias religiosas. Não concordo com a conclusão de que a religião, onde ela existe,’ esta se retirando pra um ‘mundo interior’. Cito de *Commonweal*, vol, LVIII, no 13, 3 de julho de 1953, trabalho que apresenta excertos extensos de um artigo no *Doublin Review* de então, Londres.

⁸ Nesta direção de entender o religioso no processo de secularização como um fenômeno que se reinventou e, não o contrário, temos a posição de Gianni Vattimo, que embora tenha enfoque distinto do de Arendt, no trato da questão, sua perspectiva assume o mesmo tom, na medida em que identifica que o religioso não esta sumindo da cena pública, mas que, ao contrário, assume outras feições e se reinventa. Na obra *depois da cristandade* Vattimo assevera, contrariando as posições que identificam um era pós-religiosa, que o que temos é um ‘reflorescimento da presença da igreja católica’ [...] e que este se apresenta ‘como fato social complexo – se multiplicam experiências religiosas, mais ou menos heterodoxas, ligadas quer ao núcleo cristão quer a tradição islâmica (p.105/106) Vattimo, radicaliza o discurso e chama a atenção da filosofia para tal fato e afirma que ‘o renascimento da religião na cultura contemporânea não pode deixar de representar um problema para uma filosofia que se habitou a não mais considerar relevante a questão de Deus’ e sentencia a filosofia a um descompromisso com os fenômenos se não observar esse movimento do religioso, esclarece Vattimo; ‘[a filosofia] se quiser estar atenta as questões da atualidade, ou seja, no fundo preocupada em ‘salvar fenômenos’,

O outro mal entendido diz respeito ao conceito de liberdade que por vezes é equivocadamente tomado como de origem religiosa. Para Hannah Arendt isso se agrava quando a liberdade do cristianismo expressa à sentença de que ser livre no mundo é estar desobrigado da política. Esclarece-nos Hannah Arendt (1993, p, 60) o único interesse que tem o cristianismo no governo secular é proteger sua própria liberdade, é garantir que os que estão no poder permitam, entre outras liberdades, que se estejam livres da política. Indicados os mal entendidos em torno do termo passemos adiante com a leitura das ciências sociais sobre a questão.

A leitura das ciências sociais identifica ideologia e religião como funcionamento equivalente. Consoante Arendt tal afirmação se sustenta em um pilar teórico das ciências sociais que assevera que não importa a substância de um fenômeno e sim aquilo que ele representa eis a matriz para igualar totalitarismo e religião.

Arendt nessa direção aponta Marx como o criador do método em ciência social e identifica que ele foi o primeiro a examinar sistematicamente a história, sendo também o primeiro a interpretar a religião como superstição e ideologia. Apenas no século XX o marxismo também passou a ser considerado uma ideologia, sobretudo na obra *Ideologia e Utopia* de Karl Mannheim. Nessa direção o próprio Engels critica o uso inadequado do termo – ateísmo religioso – ao afirmar que ‘isso fazia tanto sentido como chamar a química de alquimia sem a pedra filosofal’ e, nessa direção, Arendt assevera que apenas em nossa época podemos chamar o comunismo de religião sem que cheguemos a refletir sobre sua história anterior e, se ela chega a ser alguma coisa quando é uma religião sem Deus (ARENDR, 1993, p, 62)

Dito isto, passemos ao exame da expressão “a imagem do inferno” como marca definidora do totalitarismo.

A imagem do inferno

A imagem do inferno se expressa no uso sistemático e, instrumentalizado da violência, por parte do totalitarismo. Nesta direção tanto o comunismo como o nazismo fizeram uso em larga escala da violência. No caso de Marx esta estava inclusive justificada em sua filosofia da história na medida em que para ele a ação política era basicamente violenta, e que a violência era parteira da história, acentua Arendt, que tal concepção nada

em fazer justiça à experiência – deve tomar ciência do renascimento da religião na consciência comum e das boas razões que motivaram este renascimento (p, 110)” (Gianne Vattimo. *Depois da Cristandade*. Trad.Cyntia Marques. Ed. Record. Rio de Janeiro e São Paulo. 2004)

tem a ver com o temperamento revolucionário de Marx e, sim, com aquilo que apontamos, isto é, com sua concepção de filosofia da história, haja vista o caráter de fabricação atribuído por Marx a ação política. Assim, o homem de ação não passava de um *homo faber*, isto é, a fabricação de todas as coisas implica alguma violência não importa se teremos que usar desta para fazermos uma cadeira ou a história da humanidade. Nesta esteira encontramos na leitura de Arendt, sobre comunismo uma identificação entre violência e política que se expressa na certeza de que

A violência é de fato a única espécie de ação humana que por definição é muda; não é mediada por palavras nem funciona através delas. Em todas as outras espécies de ação, políticas ou não, agimos na fala e a fala é ação. Na vida política ordinária, essa relação íntima entre palavras e atos só é rompida na violência da guerra; então, mas só então, nada depende mais de palavras e tudo depende da ferocidade muda das armas. (ARENDR, 1993, p, 63)

Posto isto, Arendt analisa que só tomando a história como uma luta de classes entendendo que ela só pode ser resolvida pela violência e, assumindo que sua estrutura é violenta, podemos assim, chegar à conclusão de Marx de que temos o direito de deixar de lado a auto-interpretação e de considerá-la irrelevante. Aqui, assumindo esse raciocínio Arendt aponta a base para absurda postura de ignorar o que mundo livre e o comunismo dizem sobre si mesmos.

Arendt ao se indagar pelo resquício de elemento religioso que pode ter desembocado nas violências totalitárias ela aponta um poderoso elemento tradicional cuja sua utilidade manteve a autoridade, qual seja: a doutrina medieval do Inferno. Todavia, nossa autora destaca de modo enfático que não se encontra tal doutrina onde mais se poderia pensar que estivesse, isto é, na base teológica. Arendt identifica que esta doutrina do medo póstumo não se encontra, de modo originário, nas pregações de Jesus nem na herança judaica. Diz Arendt que apenas depois da morte de Jesus é que ela chega a se afirmar coincidindo com a queda do império romano, isto é, com o desaparecimento de uma ordem secular garantida, cuja autoridade e responsabilidade passam a ser responsabilidade da igreja (ARENDR, 1993, p, 67). Nesta direção, Arendt identifica as referências filosóficas como sendo base dessa doutrina do Inferno, contrastando com a escassez de referência desta nos escritos cristãos e hebreus. De modo que, a ideia de punição póstuma as condutas equivocadas, que muito serviam a autoridade, emergem em abundantes nas referências filosóficas a este, sobretudo nos textos antigos, mais precisamente na obra de Platão, que usou esse mito da condenação póstuma em muitos de seus diálogos e que exerceu forte influência no pensamento político da antiguidade.

Arendt, agudiza o argumento e aponta que se encontra em Platão e, não estritamente nas fontes judaico-cristãs, as mais importantes representações da doutrina punitiva do inferno. Para Arendt, é Platão quem opera a separação geográfica entre o Inferno, purgatório, e o paraíso. São elucidativas as indicações apontadas pela autora, a saber: ‘As implicações puramente políticas do mito platônico do último livro da *República*, bem como as partes concludentes do *Fédon* e do *Górgias* são inquestionáveis’ (ARENDR 1993, p, 68). Diz Arendt

Fosse qual fosse a natureza da crença do próprio Platão na imortalidade da alma, o mito dos graus de punição corporal depois da morte é claramente a invenção de uma filosofia que julgava secundários os assuntos públicos, sujeitos, portanto, à regra de uma verdade acessível somente a uns poucos. De fato, somente o medo de ser governado pela maioria poderia induzir os poucos a cumprir os seus deveres políticos⁹. (ARENDR, 1993, p, 68/69)

Arendt toma a doutrina do inferno em Platão como um flagrante instrumento de constrangimento e dominação política. Para ela esse recurso se encontra explicitado ao longo de uma série de textos do autor em questão, como antes mencionado. Conclui Arendt sobre essa questão que ‘a doutrina do Inferno em Platão é claramente um instrumento político inventado com finalidades políticas’¹⁰ todavia, buscando a compreensão das intenções de Platão sem tirar-lhe a paternidade do uso teórico da doutrina do Inferno, Arendt esclarece que ‘no entanto, talvez seja em Platão que vejamos ‘pela primeira vez na história da literatura, tal lenda (isto é, de castigo e recompensa entre os mortos) foi definitivamente evocada a serviço da justiça.

Posto isto temos que a imagem do Inferno como instrumento do domínio político dominou de certa forma a prática política do ocidente tanto quanto permeou o imaginário de teóricos, governantes e das populações em geral. Na Idade média encontrou na igreja uma guarida tanto pelo aspecto teológico como pelo aspecto político já que a igreja medieval estava, nesta ocasião, com estreita ligação com as questões temporais do poder. Contudo, foi em nossa época, mais precisamente na emergência dos regimes totalitários que essa figura do Inferno ganhou contornos mais significativos, impressionantemente marcantes. Todavia a ameaça agora já não é de um castigo eterno no plano pós-morte, mas se encarna na história

⁹ Cf. A República 374c

¹⁰ Arendt em uma nota do texto de 1953 esclarece a esse respeito que ‘fica óbvio a partir dos mitos que encerram o *Fédon* e o *Górgias*, que não contém alegorias como a da história da caverna, na qual o filósofo diz a verdade. O *Fédon* principalmente lida não com a imortalidade da alma, sendo antes uma ‘revisão da Apologia mais persuasiva do que o discurso feito por Sócrates em sua defesa diante dos juízes. F.M. Cornford, *Principios, the origins of Greek Philosophical thought*, Cambridge, 1952, p.69. O *Górgias*, que mostra a impossibilidade de provar que é melhor sofrer o mal do que cometê-lo, conta no final, o mito como uma espécie de *ultima ratio*, com grande desconfiança, p, 374[Hannah Arendt]

como um inferno que ocorre aqui e agora, é representativo desse a câmara de gás e o campo de concentração. Assim, a desobediência ou o ‘pecado’ contra o regime totalitário já não espera o fim da existência para perpetrar o medo do inferno e seu horror de castigo, este já se encontrava encarnado na prática do totalitarismo que cultivou a imagem do fogo eterno como mecanismo de dominação e validação de sua autoridade via a violência totalitária bem expressa na câmara de gás e no campo de concentração. Para tanto é elucidativo a descrição de Arendt em outro ensaio intitulado, *a imagem do inferno*. Nos fala Arendt

Nas fábricas da morte [...]. Todos eles morreram juntos, os jovens e velhos, os fracos e fortes, os doentes e os saudáveis; não como povo, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, não como bons e maus, belos e feios, mas reduzidos ao denominador comum do mais baixo nível da vida orgânica em si mesma, mergulhados no abismo mais escuro e profundo da igualdade primitiva, como gado, como matéria, como coisa sem corpo nem alma, sem nem mesmo uma fisionomia sobre a qual a morte pudesse imprimir seu selo. É nessa igualdade monstruosa, sem fraternidade ou humanidade [...], que nós vemos, como que refletida, a imagem do inferno. A maldade grotesca daqueles que estabelecem tal igualdade está para além da capacidade de compreensão humana. Mas igualmente grotesca e para além do alcance da justiça humana está a inocência daqueles que morreram nesta ingenuidade. A câmara de gás foi mais do que qualquer um poderia ter merecido, e, frente a ela, o pior criminoso era tão inocente quanto um recém-nascido (ARENDR, 2008, p. 226/227).

Considerações finais

Por fim, temos que o problema da relação entre política e religião é um ponto a muito considerado e tratado no interior da filosofia e, das *humanitas*, de um modo geral. A questão, no entanto, não recai se é ou não tratado, mas no uso inadequado de termos que podem de maneira apressada e irrefletida gerarem identificação equivocada, ocultar ou atenuar responsabilidade por atrocidades cometidas, como foi o caso dos regimes totalitários que por vezes recebeu a alcunha de religião secular, na avaliação de muitos teóricos.

Tal proceder, seguindo os passos de Hannah Arendt, é em nossa visão, no mínimo uma confusão conceitual chegando a significar uma absolvição do horror totalitário e seus crimes na medida em que damos a este um caráter religioso. Esta via de compreensão pode conduzir a uma situação perigosa ao tratar estes crimes apenas como ideologia ou aspectos de

um modo de ser de um mundo secular, quando na verdade implica em um ato de horror e destruição pautado na incapacidade de julgar ações.

Nesta perspectiva é que emerge a imagem do inferno como instrumento de dominação política, que teve em sua origem uma forte base filosófica e que ganhou assento significativo nas doutrinas cristãs do mundo medieval e moderno, todavia, foi em pleno século XX com o uso da câmara de gás e, sobretudo, do campo de concentração onde a imagem do inferno como meio de dominação política e instauração do medo ganhou expressão histórica e localização temporal, não mais sendo uma ameaça póstuma, mais uma terrível experiência negadora da existência humana.

Referências Bibliográficas

- ARENDDT. Hannah. *A dignidade da Política*. Trad. Helena Martins ET AL. Ed. Relumé Dumara. Rio de Janeiro. 1993.
- _____. *Compreender – formação, exílio e totalitarismo ensaios*. trad. Denise Bottman. Ed, UFMG e Cia das Letras. São Paulo e Belo Horizonte, 2008.
- COURTINE-DENAMY. Silvie, *O cuidado com o mundo – diálogos entre Hannah Arendt alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana. Ed. Humanitas. Belo Horizonte, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, Ed. Martin Claret, trad.: José Geraldo Vieira, São Paulo. 2006.
- NIETZSCHE. F. *Assim falava Zaratustra- texto integral*. Trad. José Mendes de Souza. Ed. Saraiva. Rio de Janeiro. 2012.
- OLIVEIRA, Kathlen Luana. *Por uma Política da convivência: teologia – direitos humanos – Hannah Arendt*. Ed. IFIBE. Col. Diálos. Passo Fundo . 2011.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlim, Duncker & Humblot, 1996.
- TERTULIAN. Nicolas. *Carl Schmitt: teologia política e o princípio do líder* Verinotio – revista on-line de filosofia e ciências humanas - Espaço de interlocução em ciências humanas n. 13, Ano VII, abr./2011 .
- VATTIMO. Gianni. *Depois da Cristandade – por um cristianismo não religioso*. Trad. Cynthia Marques. São Paulo e Rio de Janeiro. 2004.
- _____. *Acreditar em Acreditar*. Trad. Elsa Castro Neves. Lisboa. 1996.