

O que é totalitarismo?



Por **WESLEY SOUZA***

O “totalitarismo”, no sentido em emergiu, significa muito menos do que se supõe, pois tenta abarcar fenômenos gerais que o conceito particular não dá conta de lidar por si

O problema

No final de 2021 li o artigo da professora Yara Frateschi, na revista *Cadernos de Filosofia Alemã* (v. 26, n. 2). O título é bastante eloquente: “[Hannah Arendt e Ruy Fausto sobre a gênese do totalitarismo de esquerda](#)”. De cara, como qualquer leitor atento em filosofia política lê-se no título algo que chama atenção, e não por menos, problemático. A “gênese do totalitarismo”, segundo a autora, parte um resgate ao legado teórico que parte de ambos os autores, cada qual em seu devido contexto de produção, mas que se evidenciam afinidades nas reflexões acerca de certo “procedimento de negação da realidade que se aproxima daquele do negacionismo de direita” (FRATESCHI, 2021, p. 31).

Neste pequeno texto proponho-me – e espero realizá-lo – subverter a questão do que seja esta alcunha (o conceito político). Notadamente sob auspícios de uma parcimônia conceitual, que chegariam às raias da racionalidade progressista e, no sentido *lato*, revisitando certas antinomias da própria esquerda.

Yara Frateschi desconsidera que o desenvolvimento e o consequente trabalho servil, erigido à divisão social do trabalho, a divisão entre trabalho intelectual e manual, e a divisão da sociedade em classes diante do processo produtivo. Somente nessa divisão construída historicamente e de modo efetivo – culminando no surgimento da política tal como entendemo-la – repõe como necessidade que o controle do trabalho, dos modos de realização da distribuição e consumo e de seus processos efetivos, bem como da decisão dos produtores se aliene na classe que domina e personifica o processo de exploração e a violência direta.

Essa determinação da sociedade de classes, não se trata de uma anomalia, mas algo que transmuta em suas formas particulares, momentos históricos determinados pelo desenvolvimento das forças produtivas e as possibilidades que derivam das formas de extração do mais-valor. Lembramos que a história não é redutível a “luta de classes”, mas sim um de tantos outros componentes dela, e não uma “lei suprema da História enquanto lei do movimento”, como escreve Yara Frateschi, na esteira de Hannah Arendt. Portanto, não se trata de uma leitura interpretativa aguçada, mas repete-se um espantalho marxista.

O problema, é claro, reside nos limites e impasses na contextura histórica de um tempo, que coadunam com limites e impasses de suas próprias resoluções, parciais ou não. Nisso não há novidade. A novidade, porém, acarreta às chancelas herméticas dos conceitos, à revelia de suas essências, necessitando tomarem corpos nas circunstancialidades em que se promulgam tais terminologias. Em tempos que o debate filosófico aberto é ceifado com vistas de “ofensas”, a filosofia só pode avançar nos diálogos abertos, visando sempre um horizonte comum de mudanças. Este é o meu dispêndio aqui.

Luta de classes, democracia e política

Em primeiro momento, vejamos um exemplo rápido como o jusfilósofo Alysson Mascaro compreende a maneira que “a estrutura política do capitalismo só se erige, nos dois últimos séculos, em um processo variável de afirmação, negação, garantia, seletividade e limitação dos padrões de direitos humanos” (MASCARO, 2017, p. 110). Temos, a partir disso, no liberalismo clássico o Estado parte de um construto teórico, a partir um pacto coletivo, sua função estaria, na visão dos contratualistas, a de um contrato social. Sua função era de atender às necessidades vitais, como a liberdade, segurança e à propriedade.

Podemos inferir que o Direito (subsidiando os direitos humanos) está o resultado lógico pelo qual a classe dominante apresenta como melhor o seu ordenamento, o mais adequado. No entanto, *pari passu*, “os chamados direitos humanos são certo grupo de garantias políticas e jurídicas específicas respaldadas às mesmas individualidades” (MASCARO, 2017, p. 117).

Nesse aspecto, essa noção antipredicativa, isto é, a noção homogeneizante do “sujeito de direito” é uma mediação pela qual a igualdade jurídica pode se consolidar no direito à igual exploração real diante da abstração consentânea dos “direitos humanos” em luta. Por essa razão, o “estabelecimento da sociedade capitalista resulta que os indivíduos sejam compulsoriamente tratados e reconhecidos como possuidores de vontade livre, presumidamente igual, para o contrato de exploração do trabalho assalariado” (MASCARO, 2017, p. 118).

Observamos que, de acordo com esse argumento de Mascaro, pode-se trazer à luz, por exemplo, em seu artigo *Direitos Humanos: uma crítica marxista* (2017), quando afirma a historicidade política do Estado e do Direito, como especificidades da forma social existente. Eles refletiriam, segundo ele, as próprias formas da sociabilidade capitalista. Em suas palavras, pois, “os direitos humanos são negados exatamente por aqueles que operam nos seus termos e louvores. Sua institucionalização e sua reprodução são lastreadas por vários níveis de formas sociais e relações necessárias” (MASCARO, 2017, p. 110).

Nesse sentido, não se trata de negar por conveniência ou “relativizar” o que se chama de “direitos humanos” de uma suposta esquerda revolucionária, mas compreender objetivamente do que são: trata-se, em verdade, de compreender sua objetivação imanente na sociedade de classes. Não nos é lícito, por – ironicamente – à conveniência de fazer dos arquétipos jocosos e pejorativos, tais quais se lê na letra de Yara Frateschi (se a discussão dela é com a ideologia requeitada do stalinismo de alguns “influencers” digitais, aí tudo bem), onde os revolucionários “considerem hipócrita e assassino o antitranscendentalismo de circunstância da burguesia imperialista europeia, nem toda esquerda considera hipócrita e assassino o antitranscendentalismo de circunstância jacobino e bolchevique” (Idem, p. 35).

Desta maneira, a luta de classes seria um dos pontos nodulares para compreender tal fenômeno: a política é, sem pestanejar, um efeito da luta de classes. Esse fenômeno consolidado apenas nos escritos de Marx – embora existentes de modo mais tímidos em várias filosofias anteriores, inclusive Adam Smith, Rousseau e Hegel, por exemplo, pôde desvelar à luz do “materialismo histórico” (termo que nunca usou e lhe é atribuído), sobretudo, como a luta de classes é travada não apenas em um âmbito comumente entendido, sobretudo no próprio político, no jogo “institucional”, na formação de partidos, direitos civis (que condensam ideias de grupos específicos em disputa), etc.

“Marx não despreza de todo a emancipação política, isto é, a renovação histórico-concreta da morfologia do Estado. A vê como um processo incompleto, como uma realização parcial da humanidade. O homem tenta se emancipar com o Estado Moderno em seu pleno acabamento, isto é, tenta chegar à pureza universalista através deste complexo, mas ainda não se emancipa realmente, na vida concreta, na sua realidade efetiva, deixando o indivíduo privado, a sociedade privada, como reino das particularidades, alienações e desigualdades, intacta e pressuposta como sociedade natural. Para arrematar, os direitos do homem, distintos das diretrizes do direito do cidadão, são os direitos da vida privada, da individualidade e sociabilidade burguesas em seus termos, do indivíduo entificado como “mônoda egoísta”, isto é, o “homem” é o homem

burguês, forjado no em-si-mesmamento e a atomização da sociedade burguesa” (COELHO; SOUSA, 2020, p. 36).

No diapasão de Hannah Arendt, por outra via, vemos as considerações acerca da violência, para “salvar” o conceito da política. Coloca que a violência, ainda que possa ser usada como elemento político, ela própria não pertence a este campo. De fato, nas palavras de Marx e Engels, “O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra”. Exatamente é o poder político (o Estado) que “organiza” a sociedade, por isso, nem sempre a violência é o recurso direto para “ordenar” a sociedade – ou, no jargão popular: manter os pobres e oprimidos em seus lugares. Assim como a democracia e ditadura são duas formas distintas de dominação de classes, a violência direta ou indireta faz parte do *modus operandi* da divisão social do trabalho.

Por isso, a “violência revolucionária” nada mais é que um ato histórico contingente, realizado por forças objetivas e subjetivas que se convergem, num sentido de uma prévia ideação de seu ato realizador, não de seus “fins”. Não se trata de um normativismo teórico “totalitário” ou quaisquer adjetivações similares. Com isso, uma suposta teleologia histórica pode ser rejeitada de quaisquer perspectivas críticas, quais sejam, se se queira criticar o “marxismo”.

Há uma passagem do filósofo brasileiro José Chasin, muito clara a respeito do problema: “Em Marx, o estado e a política em geral, como domínio separado, devem ser superados por meio de uma transformação radical do complexo social. A ação social perspectivada não poderá ser uma revolução política, mas social, sob pena de pagar o ônus de ficar entravada dentro dos confins das formas políticas antiquadas. A revolução social visa a remover a contradição entre parcialidade e universalidade que as revoluções políticas do passado sempre reproduziram, submetendo a sociedade em seu complexo ao domínio da parcialidade política, em benefício do setor ou setores dominantes da sociedade civil. O agente social da emancipação é o proletariado. As lutas políticas e socioeconômicas constituem uma unidade dialética; conseqüentemente, descuidar da dimensão socioeconômica priva a política de sua realidade” (CHASIN, 2013, p. 25).

A política nasce com a sociedade de classes e com ela se vai (esse ponto não é pacífico nem no marxismo, muito menos fora dele.). O sentido da política só pode ser compreendido nesses termos: há a centralidade da política no mundo contemporâneo para sua crítica ou afirmação, ou, por outro lado, é o mundo contemporâneo que se coloca essa pretensa “centralidade” política no real? A liberdade é, de fato, um predicado idealizado da política? A esfera pública pressupõe a política? O que distingue um “totalitarismo” de outro é a força do acusante? (Quem é terrorista, Israel ou “Hamás”?)

A democracia, por seu turno, não é mais que um arranjo concessionário questionado a cada passo da luta de classes, logo vê-se que ela não é um “valor universal”, assim como a política não possui sua legalidade própria. Esse apanágio da centralidade do político é evidente nos complexos sociais, configurando um certo conservadorismo filosófico e político em Hannah Arendt que se adensou ao longo de suas formulações críticas, mesmo não diretamente, em relação às filosofias emancipatórias, como em Marx e Lênin. Ao que nos interessa aqui, entende-se a “democracia” como um elemento, não somente ponto chave estanque, mas como um processo contínuo. A supressão da democracia formal de hoje para erigir-se outra, como um processo não de “reformas”, ou de defesa ampla e abstrata das instituições burguesas, mas colidir imediatamente contra elas, para colocar em processo a democracia substantiva e socialista (cf. LUXEMBURGO, 2018).

Deslizes de um debate mal colocado

Para Hannah Arendt, o fenômeno da revolução, por ser essencialmente um acontecimento político, não teria por finalidade resolver problemas econômicos e sociais. Ele existe unicamente para fundar um novo corpo político em que o espírito seja a liberdade. No entanto, as revoluções históricas têm-nos demonstrado o contrário, como foi o caso das Revoluções Russa e Chinesa (SOUSA, 2020, p. 12). A insistência revisitada por Frateschi não é casual. Assentada às teses arendtianas, é então Ruy Fausto quem recoloca arbitrariamente a questão do “progresso”, numa pretensa filosofia da história. Inclusive chega a ser no mínimo curiosa a ideia de “regressão histórica” advogada pelo autor e que Frateschi reconhece: Hannah Arendt esteve ciente da ligação umbilical entre o domínio imperialista como forma política do capitalismo: “o racismo e a prática de extermínio como política de Estado” (idem, p. 41).

O sentido da “tese de que as revoluções russa e chinesa implicaram regressão histórica, Ruy Fausto precisa se comprometer com a ideia de que ambas interrompem uma linha de progresso histórico” (p. 39). É claro – e vale mencionar – não é plausível, como faz Hannah Arendt e Ruy Fausto, cada qual a seu modelo, atribuir certa responsabilidade nos acarretamentos históricos que as contingências revolucionárias podem fazer (o que faz sequer sentido); por outro lado, é inconcebível colocar o desígnio “comunista” como similar ao nazismo – talvez paridade de gênero e as câmaras de gás sejam a “mesma coisa” no fantástico mundo do “antitotalitarismo”. Afinal, qual “negacionismo” e *fake news* temos agora?

Chega a ser estranho a caracterização de liberdade pela autora no artigo, com sendo a perspectiva revolucionária, então, uma aversão às liberdades (o que significa isso?). A associação entre liberalismo e democracia – em que Yara Frateschi desvia o olhar baseando-se na raquítica concepção de Ruy Fausto – teve uma função ideológica quase que exclusiva. Podemos citar algumas das personalidades liberais, em diversos momentos, capazes de exprimir esta mesma desconfiança pela democracia, como Friedrich Hayek: já na segunda metade do século XX, manifestando a desconfiança pelo sufrágio universal e pela democracia, que deveria ser entendida exclusivamente a isonomia, isto é, igualdade frente à lei.

Até hoje nas relações internacionais, o mundo liberal é inimigo da “democracia” (partindo do princípio universalista de igualdade substantiva). Winston Churchill, um genocida conhecido, mas tratado como “democrata”, amava dizer que, no plano internacional, os países mais ricos deveriam “dirigir” os mais pobres (basta recapitular o que ele fizera na Índia, por exemplo). A discriminação censitária, expulsa pela porta na democracia nacional, volta pela janela na democracia no plano internacional. Por exemplo, esse também era, a seu modo, o pensamento de Benjamin Constant, que considerava as classes populares como menores de idade incapazes de participar das questões políticas (cf. LOSURDO, 2014, p. 185). Isso apenas para ficarmos em exemplos canônicos.

Entretanto, voltando para o que nos é relevante compreender aqui no texto, a concepção revolucionária de Hannah Arendt, nas palavras de Eric Hobsbawm, constitui uma “certa ausência de interesses dos simples fatos” (HOBSEBWM, 1985, p. 205), enquanto ela enxerga a problemática do “político”. Nesse sentido, tanto a leitura requeitada de Ruy Fausto como os comentários de Yara Frateschi, diretamente, partem de princípios circunstanciais e enviesados para corroborarem uma petição de princípio do “totalitarismo”, como termo guarda-chuva na filosofia.

Seria interessante, no caso, entender que esses conceitos – ou o revisionismo histórico que, factualmente, configuram-se numa atitude reacionária e desonesta na historiografia (cf. HOBSEBWM), como demonstramos a seguir. Contudo, para ilustrar o viés conservador e bastante questionável da visão arendtiana acerca da História, vale trazer à tona passagens dos escritos do historiador britânico Eric Hobsbawm: “no que concerne aos estudos da Revolução francesa e da maioria das outras revoluções modernas, [...] O livro [de Arendt], portanto, sobrevive ou sucumbe não pelas descobertas da autora ou por sua percepção em relação a certos fenômenos históricos específicos, mas pelo interesse de suas ideias e interpretações gerais [...] Haverá autores, sem dúvida, que acharão a obra de Hannah Arendt interessante e proveitosa, mas é improvável que entre eles se incluam os estudiosos das revoluções, sejam eles historiadores ou sociólogos” (HOBSEBWM, 1985, p. 202-8).

De tal modo, qualquer entendedor de marxismo, coerente com seus princípios, sabe que ele não é uma receita revolucionária de violência ilimitada como se fosse um gozo social do que a própria violência própria do capitalismo já impõe às pessoas cotidianamente. A crítica marxista à democracia persiste nisto: em seus próprios termos, compreender também suas limitações impostas pela sociedade de classes, e não de “modelos” erigidos mentalmente para fazer destes um conceito filosófico, como é o caso de Hannah Arendt e Ruy Fausto, apontando “reticências” em Marx acerca da liberdade. Aliás, Friedrich Engels no seu *Anti Dühring*, ao rebater noções arbitrárias da “liberdade”, revela aqui um elemento igualmente fundamental sobre ela. Para ele, “A liberdade consiste, portanto, no domínio sobre nós mesmos e sobre a natureza exterior baseado no conhecimento das necessidades naturais; desse modo, é necessariamente um produto do desenvolvimento histórico” (ENGELS, 2015, p. 113), isto é, domínio que se estabelece apenas sobre formas específicas de organizações sociais, não de construtos mentais ou de “leis férreas” na história...

Ademais, com relação à democracia, fazemos algumas pontuações no que se deriva dessa crítica do Estado – e escapa aos

auspícios idealistas da filosofia política tradicional. Pois, como veremos, para que citeemos Rosa Luxemburgo, a sua defesa da democracia não é simplesmente uma defesa abstrata, nem de forma voluntarista (como aparece no artigo de Frateschi dando ensejo à Fausto e Arendt), mas viceja uma abolição da democracia liberal, ou seja, superação a ditadura do capital (“democracia burguesa”) e erigir uma democracia social, ou seja, uma transformação revolucionária, e não reformas no âmbito do capital. Isso relaciona-se diretamente com a crítica do Estado, a democracia burguesa, etc.

Rosa Luxemburgo, quando escreve *Reforma ou revolução?*, fez tratar da política alfandegária e do militarismo, o desenvolvimento da burguesia, no sentido que exerceram, até certo ponto, papéis revolucionários, indispensáveis na história do capitalismo - acumulação e expansão do capital; logo após, porém, postula que “O militarismo também transformou-se de motor do desenvolvimento capitalista em uma doença capitalista”. Com isso, o Estado, como uma locomotiva da reação, adquire funções cada vez mais controladoras, gerenciais e, por finalmente, descarrilha ao iminente aparato repressivo e violento. De modo direto, Luxemburgo assevera, a partir disso: “O desenvolvimento da democracia no qual Bernstein também vê como meio da instauração gradual do socialismo, não contradiz, mas, pelo contrário, corresponde inteiramente à mudança do Estado descrita acima” (LUXEMBURGO, 2018, p. 34).

Observa-se ainda como esta crítica se coloca: segundo a autora polonesa, a democracia, isto é, o “controle social”, estaria correlacionada com a expansão militarista e do colonialismo. Assim, “as formas democráticas da vida política são um fenômeno que expressa de maneira mais forte a evolução do Estado para a sociedade”. A partir dessa qualificação, arremata da seguinte forma: “Diga-se que, de acordo com a forma, a democracia serve para expressar os interesses de toda a sociedade na organização estatal. De outro lado, porém, ela expressa apenas a sociedade capitalista, isto é, uma sociedade em conformidade com os interesses capitalistas. As instituições que, por sua forma, são democráticas, tornam-se assim, por seu conteúdo, instrumentos dos interesses de classes dominantes. [...] E a democracia como um todo não aparece como um elemento imediatamente socialista, que pouco a pouco preenche a sociedade capitalista [...], aparece como um meio especificamente capitalista de amadurecer e expressar as contradições capitalistas” (LUXEMBURGO, 2018, p. 35-6).

Ainda sobre a questão do “totalitarismo”, como se fosse uma “perversão” da democracia, volta a dizer José Chasin, que a difusão do conceito, abarcando noções que, no contexto do capitalismo, é uma perenidade do poder do Estado (como dito, o Estado é inerente à divisão de classes e ao capitalismo). O comunismo, enquanto uma possibilidade histórica futura, é uma possibilidade objetiva, real. Para ser claro, afirmar que a URSS foi ou não “totalitária” não torna o comunismo mesmo menos possível ou mais “despótico” (justamente porque o comunismo é a superação do Estado, da propriedade privada e da família patriarcal).

Com isso, percebe-se o “totalitarismo de esquerda”, postulado como uma “consequência” do marxismo, nos termos aqui empregados, “é uma generalização de aparências relativas a concretos distintos, dos quais, por força não empírica, foram abstraídas, sem justificativa, determinadas características, dentre as quais exatamente aquelas que tornariam irrelevante a similitude fenomênica, e impossível a confusão dos concretos, reduzindo, portanto, radicalmente o alcance da generalização” (CHASIN, 2012, p. 20).

“É precisamente o universal abstrato que permite à crítica liberal, dando extensão máxima ao conceito de totalitarismo, aglutinar uma multiplicidade de fenômenos, distintamente situados, sob o mesmo rótulo que os confunde sob o pretexto de os explicar. É nessa linha de procedimento que assistimos ao “monopólio” do poder se transformar em “monopólio” do poder em geral (tendo se tornado “monopólio”, isto é, totalitário, exatamente porque não se apresenta difuso, como é pretendido que ocorra no estado liberal), obviando-se, sem justificativa, o fato de que o poder sempre implica a questão da hegemonia. Todo o raciocínio funda-se claramente em posição ideológica, afirmando, contra toda evidência, que no estado liberal todos têm, ou pelo menos tendem a ter, algum poder. Em outros termos, que o poder é, aí, difuso, disseminado em geral. Difusão, aliás, que é tomada como o único antídoto ao mal que o poder é intrinsecamente, seja ele qual for. O poder, assim, é um mal em geral, ao qual só se pode contrapor sua própria fragmentação (difusão). Apesar de um mal, portanto, a crítica liberal não se põe a perspectiva de uma superação do estado e de seu poder, recomendando, por assim dizer, difundi-lo contratualmente. O que revela, à medida que o contrato não é efetivamente celebrado entre iguais, que a

ideologia liberal se apoia no universal abstrato para defender um privilégio concreto particular” (CHASIN, 2012, p. 17).

Por outro lado, o marxismo é um campo aberto de pensamento, um tanto quanto heterogêneo, e abarca parte do que se chama de “esquerda”. Sabemos – e aqui validamos Yara Frateschi – que a crítica às experiências ditas socialistas no séc. XX são importantes para caminhar ao futuro, mas desde que nos seus próprios termos. Decerto, não se trata de uma “defesa apaixonada” do marxismo; refere-se às próprias antinomias pelas quais, nos comentários de Yara Frateschi, ressoam tanto a arbitrariedade filosófica quanto uma abstração irrazoável da crítica. Talvez, em alguma medida, ao invés de tratarmos exaustivamente de conceitos facilmente manipuláveis pelo escrutínio do pensamento analítico, analisaríamos relações sociais concretas.

Para isso, vale chamar de “totalitarismo igualitarista” qualquer coisa para equivaler uma pretensa crítica racional. Se a esquerda quer mesmo superar dilemas que nos impõem hoje no capitalismo, não há outro horizonte que não se passe pelo socialismo. Pode-se dizer o que for sobre o sentido do “totalitarismo”, mas explicar como se dá esse totalitarismo não confirma que ele seja plausível. Não é a tipologia conceitual que instaura uma muralha do que é democrático ou antidemocrático, mas as estruturas sociais permeadas pela estratificação de classe que dá ensejo a uma política democraticamente restritiva de dominação de classe, direta ou indireta.

Considerações finais

Segundo o filósofo marxista György Lukács, o stalinismo (termo comum na concepção da ideologia “totalitária” no imaginário da tese arendtiana) representou o desaparecimento das “tentativas ideológicas dos últimos anos de Lênin, que visavam a construir uma democracia socialista real”. Nesse contexto, o autor húngaro assevera que essa oportunidade de democracia fora do partido-Estado, ademais, acabou por ser aviltada pelo modelo stalinista (se tornou tendência nos partidos comunistas ao redor do mundo), mas que, de maneira, alguma, é a essência marxista. Isso tornou visível que “o aspecto de maior destaque é que a atividade autônoma das massas praticamente desapareceu, não apenas na chamada grande política, mas também na regulação da vida cotidiana destas massas” (LUKÁCS, 2008, p. 170) sob o “socialismo real”.

Nisso, também, implica uma autocrítica séria e serena de nosso passado para voltarmos às vias de um novo no futuro. Lembrando Marx, sobre o caráter da revolução socialista, portanto, de caráter mundial: nos seus termos, “uma revolução política com alma social”. Não apenas por uma descrição singular de fatos históricos e políticos específicos, mas pela exposição das disputas que se fazem na política burguesa desde então. Nesse ínterim, para que possamos ir para além das formalizações de Estado ou da “democracia representativa” – o que está longe de legitimar o enrijecimento do Estado, seja no verniz social-democrata, seja no verniz stalinista, que esbarram nos mesmos elementos e imperativos inexoráveis que Marx enfatizara criticamente.

Sobre o “totalitarismo de esquerda”, há um elemento que não coaduna com a perspectiva das lutas transformadoras, que servem como guia para olhar ao futuro, não repetindo, portanto, os ditos erros anteriores. Não significa colocar de modo unilateral uma espécie de “academicismo” teórico, mas seu oposto: o papel do intelectual revolucionário, com justeza no diagnóstico e os desacertos das atuações de nossa trincheira, não meras “aplicações” de modelos na realidade social. Portanto, ter a práxis coerente que daí insurja a possibilidade do socialismo. Só assim essas noções obtusas de “totalitarismo” ficarão nos museus das ideias e na tumba histórica do capitalismo, assim como a máquina à vapor e a roca de tear.

Por finalmente, em minha concepção, a filosofia serve para clarear conceitos, não os criar deliberadamente ou englobar fenômenos tão díspares e antagônicos entre si – como foi o “comunismo” e o “nazismo”. O primeiro via a superação do capitalismo (superação do patriarcalismo, propriedade privada, colonialismo, opressão de gênero, etc.), enquanto o segundo, visa apenas aprofundar o que há de mais podre no capitalismo: racismo, xenofobia e limpeza étnica. A primazia da apreensão dessa realidade na pesquisa filosófica é quem orientará as formas de condução objetal, não o contrário.

Nesse sentido, não diria que o “totalitarismo” não possa significar nada, apenas defendo no meu argumento que ele, em tal sentido que ele se emergiu, significa muito menos do que se supõe, pois tenta abarcar fenômenos gerais que o conceito particular não dá conta de lidar por si. O debate aqui expresso, todavia, terá cumprido seu propósito só de lançar luz às questões apontadas no decorrer do texto. Afinal, ao redor do mundo há agora genocídios, guerras civis etc. e pouco se fala em “totalitarismo” hoje...

***Wesley Sousa** é mestrando em filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Referências

COELHO, Henrique; SOUSA, Wesley. “Marx a tripla crítica ontológica”. *Aurora*, Marília-SP, v. 13, n. 2, p. 27-52, 2020.

CHASIN, José. “Democracia e emancipação humana”. *Verinotio*. Belo Horizonte. n. 15, ano 8, p. 22-27, 2013.

CHASIN, José. “Sobre o conceito de totalitarismo”. *Verinotio*. Belo Horizonte, n. 14, ano 8, p. 15-21, 2012.

ENGELS, Friedrich. *Anti Düring*. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

HOBBSBW, Eric. *Revolucionários*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1985.

LOSURDO, Domenico. “Uma análise crítica da relação entre liberalismo e democracia – Entrevista com Domenico Losurdo”. São Paulo, *Crítica Marxista*, n. 39, p. 173-183, 2014.

LUKÁCS, György. *Socialismo e Democratização: escritos políticos 1956-1971*. Tradução Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

LUXEMBURGO, Rosa. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos*. Vol. I (1899-1914). Org. Isabel Loureiro. Tradução Stefan Klein, Grazyna Costa. São Paulo: Unesp, 2018.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução e notas Nélcio Schneider; prólogo Herbert Marcuse. São Paulo: Boitempo, 2011.

MASCARO, Alysson. “Direitos humanos: uma crítica marxista”. *Lua Nova*, São Paulo, 101: 109-137, 2017.

SOUSA, Wesley. “A crítica marxista ao conceito de trabalho em Hannah Arendt”. Belo Horizonte, *Contextura*, v. 11, n. 14, p. 7-20, 2020.

A Terra é Redonda existe graças aos nossos leitores e apoiadores.

Ajude-nos a manter esta ideia.

CONTRIBUA