

O Totalitarismo: Esboço de uma Caracterização

Roque Spencer Maciel de Barros

O totalitarismo moderno é uma forma de regressão ao arcaísmo? O que é que o diferencia do despotismo clássico ou oriental? Quais as suas características atuais, sua essência profunda, o conceito semântico da palavra e de como é repudiado por comunistas, nazi-fascistas, socialistas radicais e outras correntes políticas? A estas indagações procura Roque Spencer Maciel de Barros responder no presente trabalho, onde faz uma retrospectiva do tema desde Platão a Marx e Jaspers e Hannah Arendt. Roque Spencer é professor da Universidade de São Paulo e Dr. em Educação e Livre-docente em História e Filosofia da Educação. Entre as suas principais obras destacam-se A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade (1959), Ensaio sobre Educação (1951) e Introdução à Filosofia Liberal (1971).

Desde a criação do vocábulo, na Itália da década de 20, o conceito de totalitarismo teve altos e baixos no seu emprego. Sempre repudiado pelos comunistas que, com o emprego do conceito, viam-se metidos no mesmo saco que os "nazi-fascistas", seus arquiinimigos por definição (apesar do caráter altamente revelador do pacto germano-soviético de 1939), e utilizado propagandisticamente pelos adversários da URSS, nos momentos mais quentes da guerra fria (embora às vezes esquecido nos momentos de *détente*), a idéia mesma de totalitarismo, para corresponder à importância que pode ter para as ciências humanas, para a história e para a antropologia filosófica, há de ser previamente desvinculada, por mais que isso pareça difícil, de qualquer carga emocional negativa, ou de quaisquer juízos de valor, igualmente negativos. Mesmo porque, com o vocábulo, no seu uso primitivo, se pretendia designar uma determinada realidade que, aliás, era vista freqüentemente

de modo significativamente positivo.

De acordo com as investigações compendiadas por Domenico Fisichella (*Analisi del Totalitarismo*, Firenze, 1976), o vocábulo teria sido empregado pela primeira vez em 1923, por Giovanni Amendola, em artigo no qual fala do fascismo como "sistema totalitário" — daí por diante passando a ser usado por outros publicistas, até que o próprio Mussolini, em 1925, o incorporou ao seu vocabulário. Giovanni Gentile, o "filósofo do fascismo", em 1927 (em *As origens e doutrina do Fascismo*), define-o a partir do "caráter totalitário de sua doutrina, que não diz respeito somente à ordenação e direção política da Nação, mas a toda a sua vontade, seu pensamento e seu sentimento". E Mussolini, no célebre artigo que assinou para a Enciclopédia Italiana sobre o fascismo (Treccani, Milano, 1932, vol. XIV), declara: "Se a liberdade deve ser o atributo do homem real — e não daquele fantasma abstrato em que pensava o liberalis-

mo individualista —, o fascismo é pela liberdade. E pela única liberdade que possa ser uma coisa séria, a liberdade do Estado e do indivíduo no Estado, já que, para o fascista, tudo está no Estado e nada de humano ou espiritual existe, e tanto menos tem valor, fora do Estado. Nesse sentido, o fascismo é totalitário e o Estado fascista, síntese e unidade de todos os valores, interpreta, desenvolve e potencia toda a vida do povo". Como se vê, o caráter totalitário do Estado fascista é reivindicado pelos que se entregam à tarefa (de resto sempre incompleta e falha, pois o fascismo ficou nas preliminares do totalitarismo) de construí-lo. E o caráter positivo do conceito, nas suas origens, é de tal forma acentuado que o próprio Pio XI, em 1930, não tinha dúvidas em afirmar que "se existe um regime totalitário — totalitário de fato e de direito — este é o regime da Igreja, dado que o homem pertence totalmente a ela".

Originário da Itália, o vocábulo,

sem conotações negativas, passou a outras línguas (desde 1928 o *Oxford English Dictionary* o registra), entendendo-se por ele, cada vez mais, tanto o regime da Itália quanto o soviético e o preconizado pelos nazistas. Na Alemanha, o vocábulo foi inicialmente traduzido por *umfassende*, partícipio presente de *umfassen* (abranger, abarcar), até que o jurista Carl Schmitt forjasse a expressão *der totale Staat*, o Estado total, sempre com conotação positiva (cf. Jean Pierre Faye, *Langages totalitaires*, 1973).

O vocábulo, enfim, designa, nas suas origens, uma realidade (se se trata de uma realidade inteiramente nova ou não é algo que se vai discutir neste ensaio), ainda não muito bem definida, que se opõe à realidade do "mundo liberal e capitalista", e, muito anterior à guerra fria, não tem, então, conotações depreciativas. Estas começam a aparecer, é verdade, antes da guerra fria, postas em relevo por ex-partidários, desiludidos, dos regimes totalitários (referimo-nos ao bolchevismo soviético e ao nazismo, já que os "fascismos", como, em primeiro lugar, o da Itália, e, depois, o da Espanha franquista, o de Portugal de Salazar, o da Polônia de Pilsudsky, o da Hungria de Horthy etc., são formas mais ou menos rígidas de ditaduras ou autocracias tradicionais). É assim que o ex-presidente do Senado de Dantzig, Hermann Rauschning, condena o totalitarismo nazista em duas obras da maior importância, *As conversações com Hitler* e *A Revolução do Niilismo*, ambas de 1939, e o aproxima do regime soviético; é assim que Boris Souvarine, na sua biografia de Stalin, do mesmo ano, denuncia com veemência o regime stalinista e, por sua vez, o aproxima do nazismo, dizendo que "o mesmo neologismo *totalitário* lhes convém maravilhosamente".

Usado, a partir de suas origens, em acepções variadas e às vezes até conflitantes, confundido com frequência com quaisquer formas de autoritarismo, trata-se, se queremos utilizar com fecundidade o conceito de totalitarismo, de desbastar-lhe as arestas e

de precisá-lo, tentando identificar o tipo de realidade que ele pode vantajosamente descrever e esclarecer. Para partir de algo definido, tomaremos de empréstimo uma consideração desenvolvida por William Ebenstein, em *Totalitarianism; New Perspectives* (1962), em que o totalitarismo é comparado ao autoritarismo. Este último regime, diz Ebenstein, "difere visceralmente do totalitarismo. O governo autoritário procura, preliminarmente, controlar as atividades políticas do homem, em contraste com o governo totalitário, que procura dominar todos os aspectos da vida, política como apolítica. No sistema autoritário, a média dos cidadãos é deixada relativamente em liberdade na sua religião, família e atividades comerciais, desde que não interfira na política. Por conseguinte, o autoritarismo deixa ao cidadão uma larga esfera de vida privada", o que não acontece no regime totalitário, em que o governante "não se satisfaz com o cumprimento dos deveres pelos seus súditos: ele quer tudo deles, corpo e alma, sobretudo esta". Em uma palavra, o sistema totalitário não exigiria — pelo menos como ideal — apenas a conformação exterior das ações dos súditos à regra autoritariamente imposta, deixando-lhes em liberdade o "asilo inviolável da consciência"; seu propósito seria, seja por que método for, penetrar a intimidade das consciências e moldá-las de acordo com seus comandos, de tal forma que cada súdito não apenas obedeça a suas ordens, mas se identifique com elas. Tratar-se-ia de uma espécie de heteronomia absoluta sentida pelo súdito como verdadeira autonomia.

Essa caracterização, por mais precisa que seja, não satisfaria, entretanto, um vasto grupo de teorizadores do totalitarismo, que o consideram um fenômeno próprio do mundo posterior à Revolução Industrial e à "rebelião das massas", com tudo o que esta implica. Mais do que contentar-se com uma caracterização genérica como a que apresentamos, tais teorizadores se entregam (ou pelo menos se entregaram) à elaboração de "mode-

los totalitários", dos quais o mais conhecido (apesar de posteriores retificações de seus autores) é o de Carl Friedrich e Zbigniew Brzezinski, desenvolvido no livro de 1956, *Ditadura Totalitária e Autocracia*. Tais "modelos" enumeram diversas características, interligadas, que definiriam como totalitário um regime e, na verdade, diferem menos entre si do que seus autores (ou seus críticos) fazem crer. Tomemos então, por comodidade, o mais divulgado deles, a que nos referimos, e enumeramos, de acordo com os seus autores, suas características. Segundo o modelo, todas as ditaduras totalitárias possuem os seguintes elementos: 1) uma ideologia oficial, "projetada para um estado final perfeito da Humanidade", contendo um "componente carismático, baseado numa rejeição radical da sociedade existente na conquista do mundo para a nova sociedade"; 2) um partido único, de massa, dirigido por um só homem, o ditador, que congrega cerca de 10% da população, que é organizado hierárquica e burocraticamente etc.; 3) um sistema de controle policial terrorista, no qual se utiliza "sistematicamente a ciência moderna e, especialmente, a psicologia aplicada"; 4) monopólio quase total dos meios de comunicação de massa; 5) idem quanto aos meios de combate armado efetivo; 6) controle centralizado de toda a economia. Têmhamos presente, por um momento, todas as fraquezas do modelo, por demais marcado pela hora em que foi concebido: que se pense, por exemplo, na "exigência" do ditador único: em que uma "liderança colegiada" influiria no caráter "totalitário" ou não do sistema? Isso para não falar que a rigidez do controle externo pode estar na razão inversa da "posse real das consciências" (como na utopia de Huxley), que pode dispensar, em grande parte, o controle policial terrorista e o terror em geral. Se quiséssemos construir um modelo totalitário em função de certos traços ou elementos interligados, não seria, por exemplo, mais característico do que o ditador único e o método do "expur-

go permanente", tratado pelo próprio Brzezinski no seu livro do mesmo título? E mesmo se este *traço* não registrado no modelo desaparecesse (não é o que sugere o Michel Voslensky de *A Nomenklatura*, insistindo na *tendência* para a hereditariedade dos cargos e funções na URSS de hoje?), desapareceria, por isso, o totalitarismo? Nossa intenção, no entanto, não é apontar as lacunas e as inconsistências de um modelo (para não falar do método que levou a ele) mais ou menos imobilizado no tempo e sem a flexibilidade suficiente para torná-lo realmente esclarecedor e utilizável. Lembremo-nos que o que nos levou a falar em "modelos totalitários" (construídos a partir de *traços* ou *elementos* interligados) foi a insatisfação de seus autores com aquela definição genérica e com a insistência da maioria deles em afirmar que o totalitarismo é um fenômeno exclusivamente moderno². Mas, se são tais traços que definem um regime totalitário, não os iríamos acabar encontrando, com pequenas adaptações, no despotismo oriental, cujo princípio de ação, já o sabia Montesquieu, era o medo, isto é, o equivalente do terror, que ocupou lugar proeminente no nazismo dos KL e no bolchevismo dos expurgos, dos processos e do Gulag? Sem que esta questão seja tão claramente proposta, ela é, entretanto, minuciosamente examinada numa obra clássica, *O Despotismo Oriental*, de Karl Wittfogel (1ª edição, 1957), que, aliás, parece ter em mente o modelo Friedrich-Brzezinski, para mostrar que, com as devidas adaptações, ele está presente nos sistemas despóticos do Egito ou dos incas do Peru, entre tantos outros³.

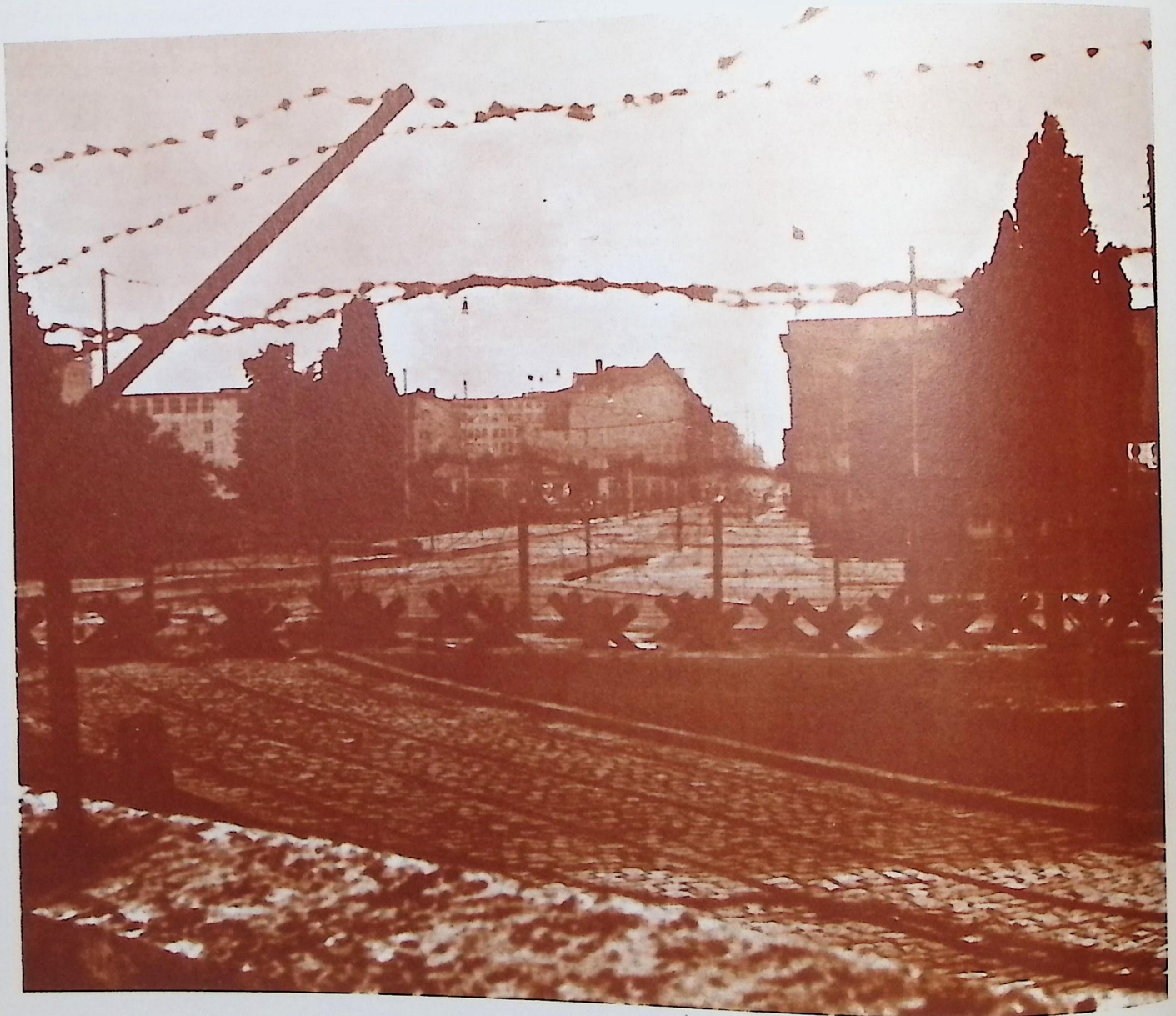
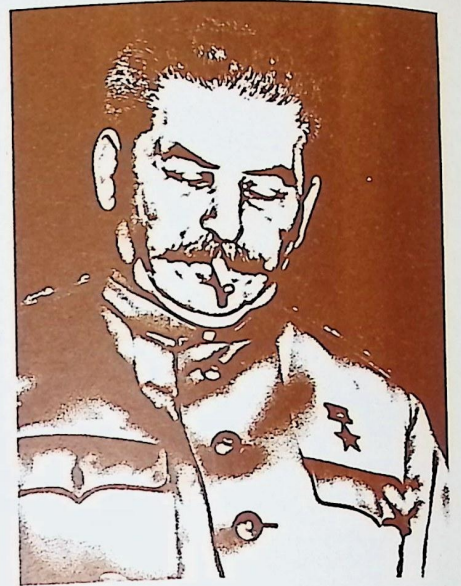
Marxista de formação, Wittfogel insiste no "modo de produção asiático", ao qual Marx se refere no Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política* e o qual acabou por deixar de lado, já que, a ele recorrendo, corria o risco de introduzir o pluralismo na história, pondo abaixo o sistema das cinco fases da evolução dos modos de produção (primitivo,

escravagista ou antigo, feudal, burguês e socialista), além de abrir o flanco para a crítica, à moda de Proudhon, do comunismo centralista. É esse modo de produção o que singulariza, segundo Wittfogel, o despotismo oriental, das sociedades "hidráulicas" ou agropespóticas, caracterizadas pelos grandes trabalhos de irrigação, que facilitam e fomentam o despotismo. Para Wittfogel, a "sociedade hidráulica" fornece o modelo originário do despotismo oriental; as "sociedades não-hidráulicas", que se desenvolvem a suas margens, sofrem a influência dela, dessa influência se originando o despotismo que se introduz em suas instituições. Nosso problema, contudo, não é o de examinar a tese de Wittfogel sobre a origem do despotismo oriental, mas mostrar que a estrutura desse tipo de sociedade despótica encerra, ainda que adaptados, precisamente aqueles *traços* que, no modelo Friedrich-Brzezinski, caracterizam o totalitarismo moderno.

Se não impera nos despotismos orientais uma *ideologia*, no sentido moderno⁴, pode encontrar-se o seu equivalente, do ponto de vista de sua funcionalidade política, no mito, especialmente o mito que se refere às origens do chefe, considerado divino, semideus ou como um pontífice. O Faraó é um deus ou um filho de deus, encarnação do deus do Sol, mediador entre os deuses e os homens. Entre os incas, o chefe supremo (Sapa = único) é filho do Sol e, portanto, divino. Além disso, acrescenta Wittfogel, "os senhores do Estado hidráulico espalham as teorias dominantes da sociedade. A coordenação estreita entre autoridade secular e religiosa facilita a divulgação destas idéias junto a todas as classes da sociedade, das mais altas às mais baixas. Os filhos da elite dominante são, em geral, instruídos pelos representantes da crença dominante e a população inteira está em contato contínuo, favorecido pelo governo, com os templos ligados ao Estado e com o seu clero". O mito das origens do chefe e a religião oficial fazem as ve-

zes de uma *ideologia* que não é exclusiva como a do totalitarismo moderno, mas apenas *dominante*. Isso porque, nos despotismos asiáticos, não seria necessário, para que ela garantisse a dominação do déspota e dos que a ele são ligados, exclusivismo. Wittfogel fala de uma "lei de rentabilidade decrescente" que não se aplica apenas aos fatores ideológico-religiosos, mas a todas as exigências do despotismo: além de um certo *limiar*, tais exigências se tornam onerosas, produzindo mais custos do que benefícios, o que dispensa a sua aplicação, criando, se assim podemos dizer, uma "zona de liberdade marginal", que diferencia o despotismo asiático do totalitarismo moderno: a diferença, entretanto, seria tão-somente de *grau* e não de *natureza*, o que permitiria dizer que o fenômeno totalitário não é uma novidade dos nossos tempos. Quanto ao segundo elemento do modelo Friedrich-Brzezinski, a parte que diz respeito ao chefe está já contida na análise até aqui realizada. Em relação ao Partido único, tal como ele se apresenta nos modernos sistemas totalitários, era ele dispensável mesmo porque, nas condições das sociedades despóticas, muito menos complexas do que as atuais, um "número limitado de agentes pessoais bastava para assegurar a posição autocrática do soberano" e porque, além disso, os funcionários civis, militares e religiosos funcionavam como o equivalente do partido. Eram como que a "nova classe", numa sociedade sem classes (no sentido ocidental). E essa "nova classe" tinha "a mais forte consciência de classe que se conheça na história da humanidade".

Quanto ao controle policial terrorista, ele era exercido por meio do porrete e do chicote, em processos fiscais e judiciários, tendo o déspota o poder de agir independentemente de quaisquer leis, criando um clima de *terror total*, como já o sabia Montesquieu. A resposta do súdito a esse terror total é a total submissão: obedecer é a virtude do súdito e o símbolo máximo dessa obediência é a *pros-*



ternação. Essa situação de terror cria a solidão total, todos — soberano, funcionários, súditos — desconfiando de todos, fenômeno que iria ser por demais conhecido sob o nazismo e o stalinismo. Esse controle terrorista era garantido, de resto, por formas de tortura refinadas, entre elas o *tormentum famis* e o *tormentum vigiliae*, este último altamente utilizado pela polícia dos países totalitários, como nô-lo descrevem tantos que o sofreram na carne, como o Alexander Weissberg, de *O Acusado* (com prefácio de Koestler), o Arthur London, de *A Confissão*, o Eugen Löbl, de *A Revolução reabilita seus filhos*, e muitos outros.

Quanto aos meios de comunicação, lembra Wittfogel que os despotismos “alicerçaram seu poder por meio de sistemas complexos de comunicação ‘postal’ e de ligação” e, se existiam comunicações privadas, estas não se organizaram num sistema e não poderiam nunca competir com as do Estado: “administrando o correio sob a forma de uma instituição política, os representantes do governo oriental asseguraram para si um monopólio dos meios de comunicação rápida, o qual, em ligação estreita com um sistema complexo de transmissão, tornou-se uma arma formidável de poder social”.

O mesmo se diga do monopólio dos meios de combate. Convocados pelo déspota, os soldados “marchavam para o local designado e combatiam tanto tempo quanto o seu senhor lhes ordenava”, podendo este mobilizar, sem maiores complicações, imensos exércitos. Aliás, o exército da sociedade despótica fazia parte integrante da burocracia e, como a religião dominante, era estreitamente ligado ao Estado. “Foi esta poderosa concentração das funções vitais que deu ao governo hidráulico seu poder autenticamente despótico”.

Finalmente, quanto ao controle centralizado da economia, embora Wittfogel não participe da opinião dos que negam a existência da propriedade privada no “regime asiático”, lembra que ela nunca pôde re-

presentar qualquer ameaça ao despotismo, seja porque as terras privadas, em seu conjunto, tinham menor extensão do que as públicas, seja porque os proprietários fundiários eram “deliberadamente excluídos de toda organização e do poder político”. Mas, mais importante do que isso, o déspota tinha à sua disposição o trabalho forçado de todos os seus súditos, por meio da instituição da corvêia. Graças a esse sistema, “o salário era fixado arbitrariamente pelo governo que, mantendo os trabalhadores numa disciplina semimilitar, recrutava a mão-de-obra que considerasse necessária (...), o número de trabalhadores tinha por limite o número de súditos do Império”. E aqui ainda não é possível deixar de pensar na União Soviética, na China comunista ou na Alemanha nazista.

Outras observações, que não as de Wittfogel, poderiam ser trazidas à tona, para mostrar que o “fenômeno totalitário” não é tão moderno e original como o pretendem os autores que citamos. Por exemplo, contrapondo-se aos autores que ligam o totalitarismo à Revolução Industrial e à tecnologia que se desenvolve a partir dela, William Ebenstein (ob. cit.) lembra que a tecnologia é uma arma de dois gumes: se ela serve aos governantes, pode servir, ainda que em menor escala, também aos governados. Reconhecendo mais incisivamente o papel da tecnologia, Jules Monnerot (*A Sociologia do Comunismo*, 1949) considera que “os meios industriais modernos fazem do que, noutras épocas, não passaria de tirania, o absolutismo totalitário. Os tiranos antigos, mesmo os mais tirânicos, podiam ser totalitários na intenção, mas só o podiam ser na intenção, pois faltavam-lhes os meios de um domínio dos atos e dos pensamentos dos súditos”. Acrescenta, entretanto, que “o totalitarismo não é mais do que a tirania realizada. De fato, a tirania antiga não passava de um ideal, muito perto de ser alcançado em pequenas cidades”... Dessas considerações, poderíamos tirar duas conclusões: 1) que a diferença entre um

eventual totalitarismo antigo e moderno diria respeito à *eficácia*, isto é, à qualidade e quantidade dos resultados obtidos, e não às intenções ou propósitos; tratar-se-ia, pois, de uma diferença de grau ou *escala*, não de natureza e 2) que, limitada a pequenas cidades (por exemplo, uma *polis* grega como Esparta), a intenção totalitária estaria muito perto de sua realização.

No fundo dessa discussão sobre o caráter exclusivamente moderno do totalitarismo ou de sua congenialidade ao homem, talvez se encontre, consciente ou inconscientemente, a idéia da variabilidade ou da permanência da “natureza humana”. Aos que afirmam que o homem não tem natureza, mas história, poder-se-ia talvez responder que ser histórico faz parte, precisamente, da natureza do homem que, na mudança, mantém suas características essenciais. Pelo menos desde que a espécie humana existe, e enquanto existir, pois que é essa persistência de uma “natureza” que a identifica como tal.

No seu livro sobre Stalin (edição de 1977), Boris Souvarine escreveu: “No fim do século passado, o ‘pai do marxismo russo’, Georges Plekhanov, prestou um mau serviço a seus discípulos, entre outros a Lenin, ensinando-lhes que a natureza humana não existe, que só contam as condições econômicas e sociais (...) A experiência contradiz Plekhanov e mostra que a natureza humana existe, assim como a ‘humana condição’ de que fala Montaigne. Passando além do materialismo histórico e do determinismo econômico, seja qual for a parte de verdade que contenham, como outras teorias mais ou menos controversas, é preciso crer, com Maquiavel, que o mundo foi sempre, invariavelmente, habitado por homens que tiveram as mesmas paixões”.

A partir dessas reflexões — e sem pretender decidir, no momento, se despotismo, tirania e totalitarismo são apenas nomes diversos de uma realidade única ou realidades peculiares (cujas diferenças não seriam, necessariamente, resolvidas apenas

em termos de “antiguidade” ou “modernidade”) — talvez possamos enfrentar de outro ponto de vista o problema. Em lugar de pensar o totalitarismo (ou outras formas autocráticas) como algo que contraria os propósitos e ideais humanos, tais como implicitamente nos acostumamos a concebê-los nos regimes mais ou menos liberais que conhecemos e temos tendência a reconhecer como legítimos (não nos esqueçamos que é somente nesses regimes que se estuda e se analisa o totalitarismo, visto como algo estranho e indesejável), não será o caso, a partir da lição de Montesquieu (*L'esprit des lois*, livro V, cap. XIV, *in fine*), de lembrar que o despotismo (ou a autocracia, em geral) é a regra, sendo os regimes baseados na liberdade a exceção?

Com grande propriedade, Stanilas Andreski (*Elementos de Sociologia Comparativa*, 1964) escreve: “A vida sob o despotismo constituiu o destino normal da humanidade desde que nasceram os grandes Estados e o progresso intelectual e moral unicamente foi possível porque, de vez em quando, emergiram efêmeras ilhas de liberdade que proporcionaram a umas poucas gerações de seus filhos prediletos a oportunidade de pensar e expressar-se livremente”. E, em capítulo especialmente dedicado ao despotismo oriental, acrescenta: “Quando falamos do despotismo oriental devemos ter presente que, do ponto de vista da história universal, o peculiar não foi o Oriente, mas o Ocidente. De fato, este constituiu um desvio da regra por haver gozado de vastos períodos de governo não-despótico. No resto do mundo — não só no Oriente, mas também na África, América e Oceania — o despotismo foi a única forma de governo de comunidades relativamente grandes. Em virtude do caráter primitivo dos meios de transporte e comunicação, assim como das técnicas de organização, no mundo pré-industrial (o despotismo) nunca alcançou a perfeição de seus exemplos totalitários modernos e só em casos muito raros se aproximou deles. Não obstante, as limitações em

que teve de atuar eram puramente técnicas, não-jurídicas: até onde pôde alcançar, a vontade do soberano foi indiscutida”.

Desenvolvida e levada às últimas conseqüências, essa é a tese que permeia todos os trabalhos de Alexander Zinoviev⁶, disposto a demonstrar a “normalidade” do comunismo ou do comunitarismo, como também o designa. Antes, contudo, de ver mais de perto a tese de Zinoviev, conviria perguntar se esse comunismo ou comunitarismo, a que ele se refere, designa o totalitarismo, ao qual dedicamos este ensaio. Zinoviev trata da questão num pequeno capítulo de *O Comunismo como realidade* em que, em pouco mais de uma página, estabelece uma distinção entre o totalitarismo à moda da Alemanha nazista e a comunista. Reconhecendo que há semelhança entre os sistemas e que se pode ver no nazismo, em certa medida, “as primícias de um comunismo futuro”, insiste, entretanto, na natureza radicalmente diferente dos fenômenos, já que “o totalitarismo alemão se inscreve no quadro da civilização ocidental. É um regime político que não destrói a base social do Estado”, enquanto “o totalitarismo stalinista é um fenômeno que afeta a base social do país, não a esfera política”. Daí suas reservas, apesar de usar o termo totalitarismo para designar o stalinismo, como acabamos de ver, quanto ao emprego do vocábulo para designar a sociedade comunista. “O totalitarismo” — esclarece ele — “é um sistema fundado sobre a violência imposta à população de um país pelos dirigentes deste país, independentemente de sua estrutura social. O sistema comunista é fundado sobre a violência imposta por baixo, ele emana diretamente da própria estrutura social da população”.

Para que possamos utilizar fecundamente as reflexões de Zinoviev, cremos necessário fazer algumas observações prévias que, pelo menos aparentemente, destoam de certas proposições do mesmo Zinoviev. Lembremo-nos, inicialmente, de que as origens do totalitarismo nazista e

do soviético são diversas, tanto que “o totalitarismo alemão inscreve-se na civilização ocidental”. Mas, o fundamental para a caracterização do totalitarismo será sua origem, sua estrutura ou ainda, como veremos depois, algum outro aspecto essencial? Vladimir Boukovsky crê que, para cada país, há um caminho possível para o totalitarismo (no ensaio *Liberdade, liberdade querida*, publicado no volume *Cette lancinante douleur de la liberté*). Mas menor importância ainda dá às origens o próprio Zinoviev, que, à moda de Durkheim, privilegia a análise sociológica em detrimento da interpretação histórica. Em outras palavras, o que queremos dizer, é que, imposto de cima à população ou imposto por baixo, o sistema pode, no curso de sua consolidação, adquirir contornos nitidamente semelhantes e acabar realizando um mesmo tipo. E não é verdade, de resto, que o comunismo tenha sidô, nos seus primórdios, imposto de baixo: pelo contrário, ele foi, a vista do “vácuo do poder” (ou do “não-poder”, como diz Martin Malia) que se verificou na Rússia de 1917, imposto pelo Partido contra o que restava da sociedade civil, criando, para citar ainda Martin Malia, no seu admirável livro *Comprendre la Révolution Russe* (Seuil, 1980), uma “não-sociedade”. É evidente que a destruição da sociedade civil, na Rússia, não chegou a ter paralelo na Alemanha nazista, mesmo porque Hitler teve de jogar um jogo propriamente político para fazer a sua revolução por vias legais. Utilizando os industriais que julgavam estar a usá-lo — vide a amarga descoberta de Fritz Thyssen em *Eu Financiei Hitler* (trad. brasileira, Globo, 1942) —, Hitler tratou, a expressão é sua, registrada por Hermann Rauschning, nas suas *Conversações com Hitler*, de “socializar os homens”, em lugar de destruir a propriedade, trilhando outros caminhos para chegar a tantos pontos de encontro como os bolchevistas. Com grande acuidade, Sebastian Haffner (*Un certain Adolf Hitler*, trad. de *Ammerkungen zu Hitler*, Grasset, 1979) observa: “É

evidente que Hitler se situa, entre os ditadores do séc. XX, em algum lugar entre Mussolini e Stalin; olhando mais de perto, ele está mais próximo de Stalin do que de Mussolini. Seria errôneo qualificar Hitler de fascista. O fascismo é uma dominação das classes dirigentes que se apóia sobre o entusiasmo artificialmente provocado das multidões. Hitler, é verdade, suscitou o entusiasmo das multidões, mas nunca para sustentar qualquer classe dirigente. Ele não praticava uma política de classe e seu nacional-socialismo era completamente diferente de um fascismo". E Haffner, cuja citação devemos trancar por questões de espaço, lembra que a "socialização dos homens", a que nos referimos há pouco, "encontra nos Estados socialistas, tais como a União Soviética e a RDA, correspondências exatas que, em relação aos Estados fascistas, são muito modestas, senão inteiramente ausentes" (pág. 94; cf. também pág. 62)⁷. Além disso, convém lembrar que o próprio Zinoviev vê no nazismo as "primícias de um comunismo futuro" — e aqui concordamos com ele.

Feitas estas ressalvas — e concordando que o nazismo foi um totalitarismo incompleto, provavelmente pela sua breve duração (doze anos, sendo a metade em guerra), comparado com o comunismo soviético (deixamos de lado os outros comunismos que, mais novos, apresentam a mesma estrutura) que já comemorou os seus 65 anos — podemos voltar, agora, ao que nos parece o essencial na tese de Zinoviev — da qual decorre a sua teoria do "comunitarismo" exposta em *O Comunismo como Realidade*, teoria que não poderemos examinar neste ensaio.

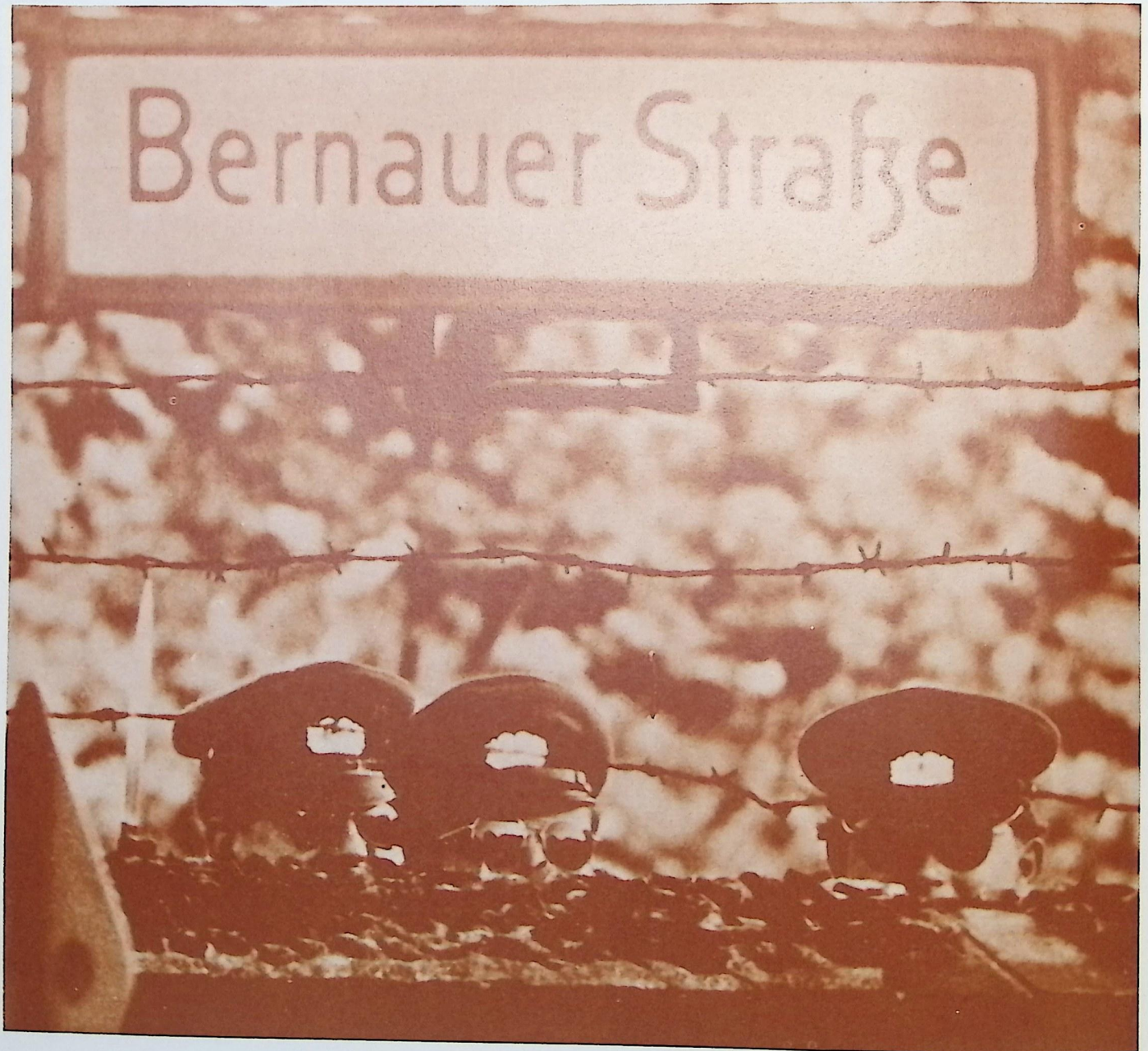
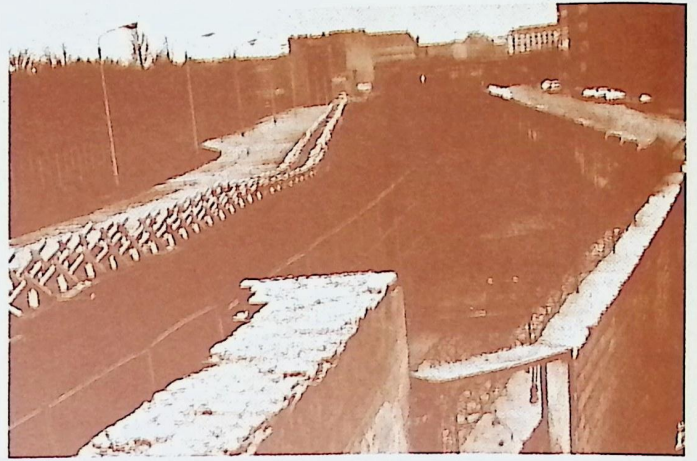
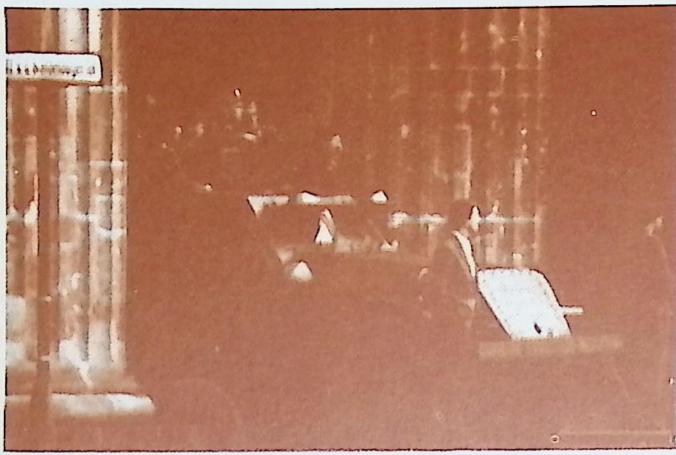
Essa tese, a que Zinoviev volta constantemente, e que já estava exposta claramente em *Les hauteurs béantes*, exprime a sua mais profunda concepção do homem e de sua história. Em um ensaio intitulado *Por que somos escravos*, publicado em *Nós e o Ocidente*, Zinoviev escreve: "A sociedade na qual vivemos não nos foi dada de vez. Ela é o fruto de

uma evolução histórica que foi sempre o teatro de uma luta entre duas tendências: a tendência civilizadora e a tendência comunista (ou comunitária). A primeira significa que uma pequena parte da humanidade se esforça para elevar-se, num movimento contra a corrente espontânea, elementar, da humanidade, numa vitória sobre o meio social e natural. A segunda tendência é a queda da esmagadora maioria, é o abandono ao sabor da corrente elementar da humanidade, à linha da menor resistência. A primeira tendência é uma resistência à segunda, uma limitação das forças elementares da segunda, um esforço para elevar o nível da organização social humana. Seus fundamentos são o trabalho, o risco e a iniciativa individuais, a responsabilidade pelos próprios atos, a autolimitação ditada por uma consciência moral e jurídica e outros valores da civilização. A estrutura social que se desenvolveu sobre a base desta tendência e que, ao mesmo tempo, a preservou, deu origem aos benefícios da civilização moderna e às taras que os acompanham indissolavelmente. Entretanto, os homens não somente impuseram a esta sociedade os defeitos que lhe são próprios, mas, igualmente, todo o mal que acompanha sempre a tendência comunista, este mal contra o qual era dirigido, antes de tudo, o sistema social nascido da tendência civilizadora. Os homens acabaram por persuadir-se, em seu coração e em sua razão, de que a causa de todos os males da humanidade era precisamente esta sociedade que tinha visto nascer os benefícios da civilização, como se o seu aniquilamento fizesse desaparecer todos os aspectos negativos da vida social contemporânea. Foi nessa ação destruidora, e não construtiva, que os homens acreditaram ver a via da felicidade futura". E o comunismo cresceu, não porque pusesse fim às taras da humanidade, mas porque, em boa parte, "satisfaz a grande tentação histórica do homem a viver em bando, sem trabalho muito árduo, sem autolimitações permanentes, sem risco e sem responsabili-

dades individuais pelos seus atos, sem cuidados, o mais simplesmente possível, com um mínimo de necessidades elementares garantidas". E, em uma entrevista concedida a *Le Point*, e entre nós divulgada por "O Estado de São Paulo", Zinoviev dizia há dois anos a Georges Suffert: "O enigma de nossa época, para mim, não é o comunismo, é o que chamo de civilização e que se confunde em geral com o Ocidente. Disse-lhe ainda há pouco que vocês eram um acidente da História. Olhe a China, a Índia, o Egito; olhe-os durante séculos. São sociedades quase imóveis. É claro que elas mudam, pois, por definição, todo sistema é móvel". Mas "elas não se arriscam. A aventura acelerada começa no Oriente Médio e na Grécia há 2.500 anos; tenta tomar forma com o Império Romano, desmorona-se, recomeça por volta do séc. XII e, de repente, sai como um foguete na noite dos sécs. XV e XVI. Depois, quatro séculos incríveis, terríveis e conquistadores. E, depois disso, dessa matriz, sai um novo império imóvel: o comunismo".

Como dizíamos antes, a tese de Zinoviev se encontra com a de Andreski, mas a leva às últimas consequências: a "normalidade", o estado normal das sociedades humanas, é o marasmo, a estagnação, o comunitarismo, que impede as aventuras individuais — e estes traços, naturalmente, se conjugam com formas de organização política (se não quisermos usar a expressão "totalitárias") despóticas.

Nesta altura do desenvolvimento de nosso tema, talvez seja a hora adequada para levantar uma questão que auxiliará o encaminhamento de nossas próprias hipóteses sobre o totalitarismo. Queremos referir-nos à tão decantada semelhança entre a União Soviética, depois da Revolução, e a Rússia czarista. Quereria tal semelhança, testemunhada especificamente pelo livro do marquês de Custine — *La Russie en 1839*⁸ — redescoberto na década de 30 de nosso século, dizer que o marxismo foi "engolido" pela tradição russa, como tantos afirmam, enquanto continuam a es-



perar que o “futuro radioso” do socialismo se realize em algum outro lugar, ou que, afinal, despotismo e totalitarismo são, no fundo, uma só e mesma coisa, justificando inteiramente a tese de Wittfogel ou a própria observação de Zinoviev (entrevista citada) de que o comunismo se apresenta com “a estrutura social do antigo Egito; o Egito mais a tecnologia”, tecnologia que, aliás, foi obra da “civilização”, isto é, dos povos livres que se atiraram às aventuras individuais? Não é o caso de repetir aqui, ainda que sob a forma de simples amostras, passagens da obra de Custine que, insistindo no despotismo czarista, que se caracterizava pela quase-divinização do czar e pela submissão absoluta e cúmplice dos súditos, pela mistura entre o temporal e o espiritual, pelo terror e pelo temor de comunicação com o exterior, pela desvalorização da vida humana, pela arte de “reescrever a história”, pelo embotamento do sentido moral e até pela idéia de que a dissidência há de ser tratada como doença — entre tantos outros traços — parece estar descrevendo não tanto a Rússia de Nicolau I, mas a URSS sob o domínio de Stalin, já que, como nota Alain Besançon⁹, Custine viu, então, apenas um ângulo da Rússia e o viu caricaturalmente. E tanto é verdade que a URSS stalinista não é a mera Rússia, estagnada no tempo, quanto sabemos que ela teve todas as condições para uma transformação à ocidental, em 1905 e ainda depois, perdendo a sua oportunidade de realizar a sua revolução modernizadora, democrática ou burguesa, ou de atalhá-la pela obra esclarecida de um poder central sensível aos novos tempos, como se fez na Alemanha bismarckiana. Martin Malia mostrou-o de modo admirável em sua obra que já tivemos oportunidade de citar. Qual, então, excluídas naturalmente a mera diversidade do tempo, a diferença entre a URSS e a Rússia?

Chegamos aqui ao centro de nossa hipótese sobre o totalitarismo — que não vemos como um fenômeno exclusivamente moderno, mas nem por

isso o confundimos com o despotismo ou com a tirania. Para nós o *totalitarismo é uma espécie de recaída no arcaísmo*. No caso da URSS, com o fracasso da tendência civilizadora liberal, houve uma espécie de recaída, com a diferença, aliás agravante, da absorção copiada da tecnologia ocidental.

Mas, para deslindar melhor a questão, devemos nos explicar sobre o que entendemos por essa *recaída no arcaísmo*. Ao nos referirmos a *arcaísmo* — ou a “sociedades arcaicas”, em que prevalece o universo do mito — de forma alguma estamos a pensar num esquema de evolução linear que nos conduziria, por mais de um “progresso”, do “primitivo” ao “moderno”. Referimo-nos a uma forma de o homem situar-se no mundo que, em função de tudo o que conhecemos no domínio da etnografia, podemos simplesmente dizer que antecede, temporalmente, as formas mais diferenciadas e complicadas de civilização. Nessas “sociedades arcaicas”, o indivíduo praticamente *se perde* na coletividade, vive inteiramente submetido à sociedade ou integrado nela. Não se trata de dizer que o “homem arcaico” ignora a individualidade, o “eu”, mas simplesmente que teme a individualização e que a recusa¹⁰.

O modo de vida arcaico poderia ser caracterizado como uma espécie de “totalismo natural” ou espontâneo: o homem, plenamente integrado no mundo mítico (sendo o mito um instrumento pelo qual o homem, na expressão de Gusdorf, se “instala no real” e, ao mesmo tempo, organiza o seu universo mental e sentimental), trata de escapar à “tentação da individualidade” que, afinal, ronda-o desde que ele se converte propriamente em homem, pela posse da linguagem que lhe abre as possibilidades de transcender a pura condição de um animal entre os outros e de mergulhar na perigosa experiência da liberdade. Não é verdade que a descoberta da individualidade, como querem tantos autores, seja um fato tardio da civilização: tardio é o ato de

contemplá-la corajosamente face a face e aceitá-la, com tudo o que ela implica, em termos de originalidade, mudança, mas também de dor e sofrimento. Prova-o o fato de que os autores que insistem na descoberta tardia do “eu” insistem, ao mesmo tempo, na sua rejeição: ora, como rejeitá-lo, se não se o descobriu ainda? A propriedade temporal do “nós” sobre o “eu” é, no fundo, uma questão de escolha, uma opção pelo não optar; na verdade, do mesmo modo que o “eu” não é possível sem o *nós*, este não é possível sem aquele.

Do mundo mítico ou arcaico para a “idade dos impérios”, algo, sem dúvida, e de importância, se modifica: sem que o indivíduo, efetivamente, se atire à aventura pessoal, convivendo alegremente com o seu próprio eu, não o encontramos já tão espontaneamente mergulhado nesse todo social do qual ele não quer ser mais do que uma parte indissociável. Sem sentir ainda o “sabor do pecado”, isto é, a queda na individualização, ele, ainda que contra a sua vontade, começa a *sofrer a história*; a mudança existe e, ainda que não se faça a partir dele, direta ou indiretamente o atinge. O império despótico, o despotismo, toma o lugar daquele “totalismo espontâneo”. É preciso organizar os indivíduos, “tanger o gado humano” que alimenta a força e o poder do inca ou do faraó... No despotismo, Hegel já o vira, só o déspota é livre. Alguém — ou uns poucos, os da *entourage* imediata do déspota — se destaca da mole humana, não do mesmo modo, hierárquico mas espontâneo, que o chefe guerreiro ou religioso da sociedade arcaica, que com esta se identifica, mas como se fora de outra estirpe ou substância; à pura pressão espontânea que funde os indivíduos na coletividade e os desindividualiza, pressão que continua a existir, e forte, se acrescenta agora uma pressão organizada: nasce o terror policial para garantir a coesão de um vasto corpo social — a massa maior dos súditos — que deve continuar indiferente e anônimo. Lembremo-nos da observação antes

citada de Zinoviev, a respeito da imobilidade dos grandes impérios, durante séculos. Essas sociedades quase imóveis, na verdade, não se decidiram contra o seu próprio arcaísmo: continuam, apesar de sua imponência, ou talvez mesmo por causa dela, a manifestar a sua face arcaica; são sociedades que “não se arriscam”, que não se dispõem a aceitar a transcendência humana em relação a este mundo ao qual, ao mesmo tempo, estamos irremediavelmente presos, transcendência que não é outra coisa além da ousada consciência de si próprio, enquanto sujeito da liberdade, enquanto ser capaz de escolher e aventurar-se.

Karl Jaspers fala, em sua *Origem e Meta da História* (1949), de um momento decisivo na história universal — o que ele chama de “tempo-eixo”, centrado por volta do séc. VI a.C. Nesta altura, “os homens se atrevem a considerar-se como indivíduos (...) O homem pode opor-se inteiramente ao conjunto do mundo, descobrindo em si próprio o ponto de arranque a partir do qual paira sobre si mesmo e sobre o mundo”¹¹. É nessa época, aproximadamente, que se desenrola a “aventura pessoal” — que se traduz na filosofia, na poesia lírica, na atividade comercial etc. — dos gregos, aventura que envolve, obviamente, uma valorização da individualidade. Ainda que na *polis* grega o indivíduo e o cidadão coincidam em larga escala, nem por isso o cidadão deixa de ser indivíduo: sua liberdade não é apenas, como queria Benjamin Constant, *participação*, mas faculdade de expansão do eu pessoal, sem ser impedido por outrem¹².

O mundo grego, tal como o Ocidente, que o repete e amplia de muito, aceita o desafio da individualidade, o mergulho no “eu” com todas as suas conseqüências civilizadoras, com a sua mistura de grandeza e miséria, de exaltação e sofrimento. Mas é no próprio mundo grego também, em que, pela primeira vez, depois de ter sido experimentada essa forma de expansão do indivíduo, se faz marcha

atrás. O que é a Esparta imprópria-mente chamada de “clássica”, que sucede a uma civilização florescente, senão um testemunho de “regressão ao arcaísmo”? A “grande recusa” espartana, de fato, é a recusa da civilização, do florescimento pessoal, para o regresso a um “coletivismo totalitário”, que já não é o totalismo espontâneo ou mesmo o despotismo oriental das sociedades que ainda não fizeram a experiência da liberdade, mas que é propriamente o “totalitarismo” — independente do anacronismo do vocábulo. Platão¹³ — que é o único verdadeiro “ideólogo” do mundo antigo — representa, no plano teórico, o mesmo impulso de rejeição do indivíduo, condenado por ele à “imobilidade perfeita” do universo da *República* e das *Leis*, aparecendo, assim, como o filósofo por excelência de uma forma de totalitarismo, tipicamente antiga, que é o que podemos designar como “totalitarismo do ser”, em contraposição ao moderno “totalitarismo do devir”, este um produto do Ocidente cristão.

Em seu ensaio sobre *O Mundo grego e o Estado total* (citado na nota anterior), Gilda Naécia escreve não haver, “na configuração histórica do Estado espartano, o sonho de uma ordem futura, com o nascimento de um homem novo. Há, isto sim, a idéia de uma forma, a da melhor constituição possível e desejável, porque capaz de permanência, cuja autoridade está, por inteiro, calcada no mito e na religião. Não há também, na exposição dos planos políticos de Platão, a idéia de que o homem bom e a ordem boa encontram-se no futuro; um e outro estão ligados a um princípio, a um *começo primordial*, o da idade de ouro, que deve ser restaurado e mantido; ou, para traduzir a mesma coisa na linguagem metafísica, e já não-mítica, do próprio Platão, o Estado ideal corresponde a um *eidos*, a uma *forma*, eterna e imutável, apreensível apenas pelo homem que percorreu o ‘longo caminho’, isto é, pelo filósofo, o político verdadeiro, único legislador capaz. E se há em Platão um plano de salvação do

homem, esse plano não serve à idéia de um tempo linear ou a uma concepção moderna de história. Por isso, na *praxis* e na teoria gregas do Estado Total, a mudança é um mal. Daí a esclerose de Esparta, o tratamento prescrito aos dissidentes nas *Leis*”.

Também o totalitarismo moderno, ou, como o designamos, do “devir”, é uma forma de regressão ao arcaísmo. Entretanto, trata-se aí de uma regressão indireta, pois que, na esteira da “filosofia da história” — que é uma construção derivada do judaísmo e do cristianismo¹⁴ — a boa ordem, a ordem perfeita, não mais se encontra no passado; a idade de ouro já não é o “paraíso perdido”, mas o “paraíso futuro”, onde os homens estarão livres da carga insuportável da liberdade e do risco, em perene felicidade. Como escrevemos em outro ensaio sobre o totalitarismo, já citado em nota, no “totalitarismo do devir” já “não se trata de recuperar o ser, mas de chegar a ele, em virtude do movimento da história. O ponto de referência — idade de ouro, paraíso, plenitude ontológica — não se encontra nos *começos*, mas no fim do processo. Por mais que, nesse esquema, se admita uma inocência paradisíaca original (p. ex. comunismo primitivo, bom selvagem, bondade natural etc.), a verdadeira realização humana aparece não nas ‘origens sem pecado’, mas no final do processo, após a queda na história, no mergulho na individualização. O processo posterior à ‘inocência original’ aparece como alienação a ser resgatada com a instauração da plenitude do ser, no ‘final’. Só se chega ao ser pleno por meio do devir — e este traz no seu bojo sua própria negação”.

Mas o “totalitarismo do devir”, enquanto movimento que reivindica o poder é uma coisa; noutra ele se transforma ao alcançá-lo e, especialmente, após consolidá-lo. Fundado sempre numa ideologia¹⁵, que envolve, melhor ou pior desenvolvida, uma filosofia da história, converte-se também em uma recaída no arcaísmo, em função de seu triunfo político. Pretendendo deter a verdade to-

tal, o ideólogo totalitário, instalado no poder, há de afirmar que o futuro prometido está para realizar-se ou já se realizou (Reich de 1.000 anos, sociedade sem classes e "desalienada"). Por definição, depois de um certo tempo, decreta-se que o futuro já chegou e passa-se ao arcaísmo, ao imobilismo, ao esclerosamento, num regime em que a individualidade já não pode ter lugar, em que é um crime, pois que só a conformidade total das opiniões e dos espíritos — imposta pelo terror ou obtida pela persuasão — *pelo menos aparentemente sustentada*, garante as afirmações ideológicas contra os desmentidos da realidade. Onde o clima demencial do totalitarismo moderno, apontado, por exemplo, por Hannah Arendt, Jan Pallas e Alain Besançon.

Como o "totalitarismo do ser", o do devir acaba definindo-se como uma *recaída no arcaísmo*: é esse fato que explica o mistério da atualidade

da obra do marquês de Custine. Ele descreveu um regime despótico, ignorando os aspectos "civilizadores", que contradiziam o despotismo czarista. A recaída totalitária no arcaísmo destruiu os elementos civilizadores e o retrato, de algum modo deformado, que Custine pintou adequou-se à nova realidade, que contrasta apenas com a irrealidade que a ideologia continua a decretar e que *é verdadeira por definição*. Ou porque assim o exige o poder — e, no regime totalitário, a posse do poder é o instrumento epistemológico de determinação da verdade.

* * *

Procuramos, assim, deslindar os aspectos que nos parecem essenciais do totalitarismo, com sua negação do eu, da liberdade e do risco, com sua dissolução da individualidade no todo social indiferenciado (mas necessariamente hierarquizado, sendo a igualdade uma idéia que em ne-

nhum outro regime se revela tão utópica quanto no totalitário), enfim, com sua recaída no arcaísmo. O *totalitarismo é o despotismo que se impõe a quem já conheceu, de fato, a liberdade, o risco, a aventura pessoal* — e é isso que o diferencia do despotismo clássico ou oriental. E se o totalitarismo moderno só se realiza completamente em nosso século, ele rondou o Ocidente (leia-se o magnífico livro de Norman Cohn, *Na Senda do Milênio*, 1ª ed. 1957) desde a Idade Média — o que mostra que a civilização industrial explica-lhe as características atuais, mas não a essência profunda. Esta, em que pesem as peculiaridades do totalitarismo moderno — lembremos a observação já citada de Boris Souvarine —, deita suas raízes na "natureza humana", o que faz do tema não apenas uma questão de sociologia, história ou política, mas, antes de tudo, um problema de antropologia filosófica.

Notas

1. Entre os muitos modelos, poder-se-iam citar o de Hannah Arendt (*As origens do totalitarismo*, 1951, 3ª Parte) em que se acentuam os momentos do "movimento totalitário" e do "governo totalitário"; o de Karl Deutsch, o de L. Shapiro, e até, quem sabe, o de Friedrich von Hayek, cujo *O Caminho da Servidão*, de 1944, não deixa de apresentar um modelo totalitário. Vários desses autores mudaram em alguns pontos sua opinião. Carl Friedrich, p. ex., procurou simplificar o modelo; Brzezinski modificou-o para acompanhar a evolução da história soviética (vide *Ideologia e Poder na Política Soviética*, de 1962). Uma análise pouco simpática a esses modelos, alguns dos quais são aí analisados, pode encontrar-se no artigo de Robert Orr, *Refle-*

xões sobre o Totalitarismo, inserido no trabalho coletivo de Anthony de Crespigny e Jeremy Cronin, *Ideologias Políticas* (1975), trad. brasileira, Editora Universidade de Brasília, Coleção Pensamento Político, vol. nº 37, 1981. Cf. também Pierre Ayçoberry, *La question nazie*, Seuil, 1979, págs. 171/186. Os autores de "modelos totalitários", regra geral, concordam em considerar o fenômeno como algo exclusivamente moderno. Há, certamente, exceções. Vejam-se, p. ex., vários ensaios de Franz Neumann em *O Estado Democrático e o Estado Autoritário*, 1957, ou o Milovan Djilas de *A Nova Classe*.

2. Muitos autores, quase certamente a partir da visão dostoiévskiana de *Os Demônios* e de *Os Irmãos Karamazoff*, associam o advento do totalitarismo à

"morte de Deus", ao "se Deus não existe, tudo está permitido", que leva à entronização da História no altar antes ocupado pela divindade e faz da "Revolução" algo divino num mundo dessacralizado. Nesse sentido, releia-se o admirável, literariamente, livro de Camus, *L'homme révolté*. Sem a vibração dostoiévskiana ou camusiana, há também quem pressinta a morte de Deus desde o homem da Renascença, para acentuar depois que, especialmente a partir do séc. XVIII, a preocupação com a idéia da igualdade acaba por levar ao "homo oeconomicus" que, desespiritualizado, estaria na raiz do totalitarismo. É assim, ao menos, que interpretamos o livro de Claude Polin, *O espírito totalitário*, publicado em 1977.

3. Um autor ao menos, o finlandês Rafael Karsten, escreveu um livro que tem por título *Um Estado Totalitário do Passado* (Helsinki, 1949) exatamente sobre o Império Inca. Embora escrito sob outra óptica, o livro de Louis Baudin, *O império socialista dos incas*, 1928, talvez pudesse ser repensado na mesma linha. Igor Chafarevitch, em *O Fenômeno Socialista* (em que, aliás, a tese de Wittfogel é discutida), também, entre outros exemplos, realça o "totalitarismo" do império incaico, assim como o das controvertidas reduções jesuíticas do Paraguai, o mesmo fazendo Stanislas Andreski nos seus *Elementos de Sociologia Comparativa. Sobre aspectos "totalitários" das reduções jesuíticas*, cf. Maxime Haubert, *A vida quotidiana no Paraguai sob os jesuítas*, trad. portuguesa, Lisboa, s/d data.

4. Sentido que é, aliás, extremamente fluido e discutível. Procuramos precisar o conceito, relacionando-o com o totalitarismo moderno, no ensaio *Ideologia e Totalitarismo*, publicado no suplemento *Cultura*, de "O Estado de São Paulo", nº 42, 29 de março de 1981.

5. Ebenstein, na obra citada, faz reflexões no mesmo sentido, mas sem a mesma precisão.

6. Alexander Zinoviev é, em nossa opinião, o mais arguto, entre todos os "dissidentes" soviéticos (colocamos o vocábulo entre aspas pois o próprio Zinoviev não se classifica como dissidente) no que diz respeito à análise do comunismo. Suas reflexões sobre a questão, até o momento, estão contidas nas seguintes obras (mencionamos as traduções francesas, feitas diretamente sobre os originais redigidos em russo, todas por Wladimir Berelowitch — uma delas o 1º volume de *La Maison Jaune* com a colaboração de Anne Coldefy-Faucard, que traduziu o segundo volume — com exceção de *Le communisme comme réalité*, traduzido por Jacques Michaut, e editadas sempre por *L'Âge d'Homme*, de Lausanne, a última delas co-editada com Julliard): 1) Ensaaios: *Sans illusions*, 1979; *Nous et l'Occident*, 1981; *Le communisme comme réalité*, 1981; 2) "Romances": *Les Hauts Béantes*, 1977; *L'avenir radieux*, 1978; *Note d'un veilleur de nuit*, 1979; *L'antichambre du Paradis*, Copyright 1979, edição francesa 1980 e *La Maison Jaune*, dois volumes, Copyright 1980, edição francesa 1982. Um esforço para sintetizar o pensamento de Zinoviev — e discuti-lo — se encontra no artigo de Alain Besançon, *La normalité du communisme selon Zinoviev*, in *Pouvoirs*, nº 21, 1982, págs. 151/8. Abster-nos-nos, em virtude das nossas limitações de espaço, de fazer referência ou empréstimos aos "romances" de Zinoviev, contentando-nos com os seus ensaios.

7. Fizemos já referência ao caráter meramente autocrático — e não totalitário — dos "fascismos", ao contrário do nazismo e do comunismo. Uma discussão do assunto não caberia neste artigo. Remetemos o leitor, a esse respeito, especialmente aos trabalhos de Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo* (1951), 3ª Parte e Domenico Fisichella, ob. cit.

8. O livro de Custine foi publicado em 1843, em quatro volumes. Utilizamos aqui a antologia orga-

nizada por Pierre Nora, Gallimard, Folio, 1975, 410 páginas. Tratamos do significado do livro de Custine, que parece ser inteiramente ignorado entre nós, em artigo publicado em "O Estado de São Paulo", a 9 de janeiro deste ano, sob o título *O marquês de Custine, a Rússia e a URSS*, artigo que, na verdade, é o último parágrafo de nosso ensaio *Elementos para a elaboração de uma teoria do Totalitarismo*, a sair no número de junho deste ano da Revista Brasileira de Filosofia, em que analisamos, a partir de outro ângulo e com maior minúcia, as nossas teses sobre o totalitarismo, entre as quais as que irão ser expostas desta parte em diante. Quanto à ilusão marxista de que o projeto do "pai do socialismo científico" foi "russificado" ou "leninizado", perdendo as suas características próprias por essa "tração histórica" (que, fosse o marxismo verdadeiro, não deveria ser possível), cremos que o leninismo — ou o bolchevismo em geral — é o "marxismo possível" ou, pelo menos, o único real. A esse respeito, cf. especialmente as conclusões de nosso artigo *O Voluntarismo leninista e o marxismo*, in *Suplemento Cultural*, de "O Estado de São Paulo", nº 145, 20 de março deste ano.

9. Cf. *Présente soviétique et passé russe*, Col. Pluriel, Le Livre de Poche, 1980, págs. 103/132.

10. Em nosso ensaio *Elementos para a elaboração de uma teoria do totalitarismo* examinamos essa questão com maior minúcia, procurando evidenciar os seus fundamentos. Nele, inclusive, tratamos das questões relacionadas com o tempo e a individualidade a que aqui, por questões de espaço, apenas poderemos, mais adiante, fazer menção.

11. Jaspers se refere a acontecimentos paralelos que se verificam na China, na Índia, na Grécia e em Israel. Poderíamos ainda acrescentar o Irã de Zaratustra. Concentrar-nos-emos, contudo, apenas no fenômeno grego que, do ponto de vista político — para a compreensão do totalitarismo — é o que é realmente esclarecedor.

12. A brilhante distinção de Benjamin Constant entre essas duas formas de liberdade, exposta no *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (e também em *De l'Esprit de Conquête et de l'usurpation*, cf. os dois textos na reedição publicada pela Pluriel, 1980, em volume sob o título geral *De la liberté chez les Modernes*), não pode, na realidade, aplicar-se como se houvesse, sem mais, uma forma antiga — a liberdade como participação — e outra moderna — a faculdade de agir sem ser impedido por outrem. Norberto Bobbio (*Duas Noções da Liberdade no Pensamento Político de Kant*, no volume coletivo *La philosophie politique de Kant*, PUF, 1962, págs. 105/118) mostra que é o sentido que Constant designa como *moderno* que prevalece no pensamento de Kant, enquanto é o *antigo* o que ressalta da obra de Rousseau. Cf. ainda nosso ensaio *O Pensamento Político de Kant*, in *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XXXII, fasc. 126, 2º trimestre de 1982, págs. 190/213. O próprio Benjamin Constant, aliás, em *O Espírito de Conquista...* percebeu, na Atenas antiga, uma liberdade muito próxima do que ele atribui aos modernos. Cf. nosso livro *Introdução à Filosofia Liberal*, 1971, especialmente págs. 129 e segs.

13. Como parte de um amplo projeto de estudo sobre o totalitarismo, que vem desenvolvendo em colaboração comigo, Gilda Naécia Maciel de Barros fez um primeiro exame do problema de Esparta no ensaio *Sobre a Natureza da Politéia Lacedemônia*, in *Revista da Faculdade de Educação da USP*, vol. 7, nº 1, 1981, págs. 7/26. Sobre o pensamento político de Platão, cf. os seus trabalhos *Dissidência e Loucura* (*Suplemento Cultural* de "O Estado de São Paulo", nº 186, de 25 de maio de 1980); *Platão: o Filósofo e o Poder* (in *Suplemento Cultural*, de "O Estado de São Paulo", nº 62, de 16 de agosto de 1981); *O político e o tecelão* (idem, nº 87, 7 de fevereiro de 1982) e *Platão: Ciência e Dogma no Estado ideal* (idem, nº 146, de 27 de março de 1983). E, interligando o "totalitarismo" de Esparta e o de Platão, cf. *O mundo grego e o Estado Total* (idem, nº 53, 14 de junho de 1981). Sobre o assunto remetemos também, obviamente, ao clássico *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*, de Karl Popper.

14. A rigor, só o judaísmo e o cristianismo permitem a constituição de uma filosofia da história, em decorrência mesmo da idéia da *irreversibilidade do tempo* e da unidade da humanidade, votada a um destino comum. Entre os povos que acreditam na idéia do tempo cíclico ou do eterno retorno, não encontramos essa preocupação com a unidade humana. Platão, p. ex., elabora uma teoria da sucessão das formas políticas (nos livros VIII e IX da *República*), que se limita, entretanto, à *polis*. E, na medida em que, impropriamente, se possa falar de uma "filosofia da história" nesse universo do tempo cíclico, a história nos aparece aí, ao contrário das "filosofias modernas da história" (de Joachino de Fiore e Hegel, a Marx e a Comte) como um processo de degenerescência, em que a perfeição, o paraíso, estão sempre nas origens, degradando-se com a mudança, à moda de Platão ou, antes dele, entre os gregos, de Hesíodo, bem como em outros povos. A respeito do tempo cíclico, do eterno retorno etc., cf. as obras de Mircea Eliade, em especial *O Mito do Eterno Retorno*, 1949. Sobre Joachino de Fiore — e também sobre as ligações da filosofia da história com o totalitarismo — cf. Karl Löwith, *O Sentido da História*, 1949.

15. A ideologia é um traço essencial do totalitarismo moderno, podendo ser substituída pelo mito no totalitarismo antigo, como no exemplo de Esparta. Platão, em todo caso, elabora uma filosofia com todos os traços da ideologia moderna (apreensão do absoluto ou gnose total, pretensamente fundada na ciência, maniqueísmo etc.), menos o de apontar para o futuro. Poderíamos dizer que Platão elabora uma "ideologia do imobilismo" — ou do ser — em contraposição ao dinamismo das ideologias modernas, do devir, voltadas para o futuro. Para o exame detido do papel da ideologia, remetemos ao nosso ensaio citado na nota nº 4. Observe-se, finalmente, que, no mundo grego, o "estado totalitário" (espartano) precede a ideologia totalitária platônica, que, em grande parte, nele se inspira, enquanto, no mundo moderno, as ideologias precederam a implantação do totalitarismo, o que acentua, neste, mais ainda a importância de seu papel.