

Populismo e totalitarismo: uma análise a partir de Hannah Arendt

Rui Pedro Gonçalves Pinheiro

Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em
Ciência Política
(2^o ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor André Barata Nascimento

abril de 2022

Folha em branco

Agradecimentos

A vós que lereis.

Folha em branco

Resumo

Procuraremos fazer uma leitura do conceito de totalitarismo de Hannah Arendt e enumerar os elementos que o compõem para perceber se o atual momento populista representa a ameaça daquilo a que Arendt chamou totalitarismo. Nesta senda, numa primeira parte compreenderemos a conceptualização de Arendt, bem como os aspetos contextuais mais relevantes e auxiliares para uma fina aproximação ao seu pensamento. Consideraremos a vida e obra de Arendt, a singularidade da sua *opus Magnum (As Origens do Totalitarismo)* e a sua singular conceptualização do totalitarismo. Numa segunda parte, em busca por situar o potencial totalitário do atual paradigma político, analisaremos o que podemos considerar por populismo, bem como traçaremos uma compreensão da emergência do populismo de esquerda e do populismo de direita, separadamente (teórica e empiricamente). É por via da descrição da contemporaneidade europeia que procuraremos testar o potencial totalitário que o atual momento populista incorpora.

Palavras-chave

Totalitarismos; Populismos; Democracia liberal; Hannah Arendt.

Folha em branco

Abstract

We will re-read Hannah Arendt's conceptualization of «totalitarianism» and list the elements that are part of its structure, in order to understand if the current populist moment represents a threat of what Arendt called totalitarianism. In this regard, in the first part we will comprehend Arendt's conceptualization, likewise the most relevant contextual aspects, with the propose of getting as closed as possible of her thought. We will consider Arendt's life and work, the singularity of her *opus Magnum* (*The Origins of Totalitarianism*) and her original conceptualization of «totalitarianism». On the second part, with the propose of situating the totalitarian potential in the current political paradigm, we will analyse what we can consider to be populism, afterwards we will draw the line of a comprehension of the rising of left-wing populism and right-wing populism, separately (theoretically and empirically). It is with a description of the European contemporaneity that we will look for examining the totalitarian potential that the current populist moment incorporates.

Keywords

Totalitarianisms; Populisms; Liberal Democracy; Hannah Arendt.

Folha em branco

Índice

Introdução	1
Parte I - Hannah Arendt e o Totalitarismo	7
Capítulo 1. Aspetos contextuais do pensamento de Hannah Arendt	7
Origens de Hannah Arendt - a teórica política	7
O que defende Arendt?	9
Porquê ler Arendt?	14
Capítulo 2. As Origens do Totalitarismo: singularidade da obra	17
O contexto e a estrutura da obra	17
O debate crítico em torno da conceptualização do totalitarismo de Arendt	22
O uso do termo totalitarismo por movimentos anti-totalitários	25
Capítulo 3. Totalitarismo em Arendt	27
A polissemia do termo	27
A história do termo	28
A definição do termo por Arendt	30
Parte II: Totalitarismo na contemporaneidade?	44
Capítulo 4. O Populismo	44
O que é?	44
O Povo	46
A elite	48
A vontade geral	50
Populismo e Democracia	51
A mobilização Populista	54
Capítulo 5. O Populismo de Esquerda	57
O contexto neoliberal	57
A teoria populista de esquerda	59

A prática populista de esquerda chega ao ocidente	65
Capítulo 6. O populismo de Direita	69
Porquê "de direita"?	69
Ideologia	73
Estruturas em que se baseia o populismo de direita	80
A opinião pública	83
Democracia anti-liberal ou liberalismo anti-democrático?	86
Conclusão	89

Folha em branco

Introdução

Estamos no ano de 2022 e vivemos uma transformação política evidente: alguns estudos têm apresentado o argumento de que cresce, entre os jovens ocidentais que vivem em democracia, a preferência por um regime não democrático ou até autoritário (Foa & Mounk, 2017, 2016). Tal transformação não tem como motivo explicativo a Grande Recessão de 2008 (sabemos que as sociedades ocidentais, entretanto, regressaram ao crescimento). Tampouco se deve à crise dos refugiados de 2015, uma vez que se observa um enorme decréscimo das imigrações na Europa a partir de 2018.¹

É inegável que tal transformação se agrava ou é vincada com todos os episódios críticos que se seguiram na história, mas nenhum é capaz de explicar tudo. A pandemia da Covid-19 não pode deixar de ser vista como um desses momentos críticos e, embora não consiga explicar toda a transformação que se iniciara muito antes de um vírus se ter despoletado como um tornado que não esbarra contra uma cordilheira montanhosa, a reação política dos estados-membros europeus começou por ser a de fechar cada país nas suas fronteiras, numa tendência nacionalista. Esta postura demonstra uma possibilidade para o crescimento de valores identitários e de uma tendência que obriga a que o que é seja como “deve ser” criando espaço para retóricas abertamente autoritárias.

No entanto, o que se seguiu a esta resposta imediata foi um momento europeu na compra coletiva de vacinas. Portanto, internacionalmente, verifica-se a gestão dos conflitos externos e a possibilidade dos vários países europeus dialogarem por via de uma gramática democrática liberal com valores como universalismo, igualitarismo e pluralismo. Pelo menos, aparentemente assim é.

A sensação de que a linguagem mediática oficial usa uma gramática liberal democrática é aparente porque é do interior de cada país que emanam as principais questões que ameaçam as democracias europeias. Verifica-se que é crescente a quantidade de jovens que preferem um governo autoritário no lugar de um governo democrático, contrastando com aquilo que afirma a esmagadora maioria das gerações com mais de

¹ <https://www.pordata.pt/DB/Europa/Ambiente+de+Consulta/Gr%C3%A1fico>.

trinta anos de idade.² A valorização da democracia como solução do paradigma da Guerra Fria está hoje esquecida ou até, parece-nos, é hoje desprezada.

Ainda sobre a democracia e o momento que lhe sucede ou sucederá, numa comunicação feita no Fórum Social Mundial de Porto Alegre em janeiro de 2005, José Saramago defendeu que não se discute a democracia. Declarou: «A democracia está aí como se fosse uma espécie de santa de altar, de quem já não se esperam milagres, mas que está aí como se fosse uma referência»³. Saramago traduzia para uma narrativa poética e próxima do uso da linguagem aquilo que Colin Crouch (2004) – e Jacques Rancière (1995) ainda antes – tecnicamente, descreveram como "Pós-democracia".

Constata-se que, aquando da aplicação de políticas pró-globalização, várias das decisões políticas e económicas foram feitas por agentes distanciados do âmbito democrático. Esta transferência de competências contribuiu para uma desvalorização da dinâmica democrática que se manifesta, por exemplo, com os níveis de abstenção eleitoral reduzidos das últimas décadas. Durante o aparecimento efetivo do neoliberalismo, as instituições democráticas continuaram a existir, mas tornaram-se meramente formais. As decisões administrativas ou governamentais deixaram de estar nas mãos dos mecanismos democráticos como se fossem areia seca. Na mesma comunicação, Saramago acrescenta: «...o poder do cidadão, de cada um de nós, limita-se a tirar um governo de que não gosta e a pôr outro que talvez venha a gostar. Mas as grandes decisões são tomadas numa outra esfera».

Essa esfera a que se refere Saramago não é democrática devido ao facto de não serem os povos de cada país a elegerem os seus representantes nas organizações financeiras supranacionais ou até mundiais. O poder que condiciona todas as tentativas de manutenção da democracia não é dinamizado por representantes políticos eleitos democraticamente. Eis a perda da soberania popular tornada realidade. Eis o momento pós-democrático.

Não temos dúvidas de que o crescimento da polarização e tribalização das sociedades ocidentais a que assistimos tem uma estreita relação com os movimentos populistas. Quase todos esses movimentos contestam o consenso neoliberal esvaziador da lógica democrática e estão presentes em países como Bélgica, França, Finlândia, Itália, Espanha, Hungria, Polónia, com uma resposta ao momento pós-democrático

² Estas premissas verificam-se em estudos como o de Ivan Krastev e Mark Leonard (2021) do ECFR (European Council on Foreign Relations), demonstrando que a Covid-19 simplesmente vinca uma divisão já existente e polariza ainda mais as sociedades e nos estudo de Foa, Klassen, Slade, Rand e Collins (2020).

³ <https://www.youtube.com/watch?v=vgwODMEB1TM>

explorador *ad infinitum* da crise da representação liberal. Por outro lado, regista-se uma crescente atomização da dinâmica social e uma tendencial radicalização desta dinâmica na comunicação digital, com uma imediatez emocional que fomenta o decrescimento do espaço da razão definido pelo pensar ponderado. Mas será que este momento em que a atomização, a polarização, a fragmentação, o crescimento das preces por autoritarismo, a transformação radical da comunicação com a numerização/digitalização, a globalização, etc. podem levar-nos a um momento totalitário como aquele vivido no século XX? Esta questão é claramente complexa, mas contemporaneamente pertinente. Urge a necessidade de encontrar uma resposta.

Desde que o filósofo e economista Francis Fukuyama, na década de 80, defendeu que o fim da Guerra Fria significaria «o ponto final da evolução ideológica da humanidade e a universalização da democracia liberal ocidental como a forma derradeira de governo humano»⁴ (Fukuyama, 1989: 4), a ideia de que mais nenhum momento sucederia a tal democracia tornou-se consensual. O ocidente pensou e acreditou que havia chegado ao «Fim da História». No entanto, a desilusão que vivemos hoje – e isso quer dizer que hoje estamos mais próximos da realidade do que anteriormente – é a tomada de consciência de que «[n]ão podem existir mais dúvidas de que estamos a atravessar um momento populista» (Mounk, 2019: 9). Por outras palavras, a democracia liberal – que sucedeu (enquanto negação) ao momento totalitário – não é, em boa verdade, um momento estável ao qual nada se segue. Por essa razão, ergue-se a hipótese de o atual momento populista ser um potencial reaparecimento do momento totalitário.

Foi Hannah Arendt – teórica política alemã, refugiada judia do regime nazi, que viveu em França e nos EUA (onde acabou por morrer) – quem se dedicou a uma compreensão e conceptualização do momento totalitário. Decorridos aproximadamente setenta anos desde a publicação d'*As Origens do Totalitarismo*, Arendt continua a ser estudada e os seus argumentos estão muito presentes no debate académico. O seu mapa conceptual é dotado de uma riqueza assistemática que nutre os leitores e investigadores de um pragmatismo necessário para o reconhecimento do contexto no qual a obra se insere e, principalmente, no qual o totalitarismo se insere.

Veremos, ao longo da nossa dissertação, que Arendt não procura uma definição daquilo que foi o totalitarismo como se existisse uma matriz na qual os episódios totalitários soviéticos (com Estaline) e germânicos (com Hitler) encaixam. Acima de tudo, Arendt procura um distanciamento que dê lugar a uma leitura do episódio tal como ele foi, sem

⁴ Tradução nossa do original: «...the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government» (Fukuyama, 1989: 4).

fomentar confusões conceituais, procurando sempre discernir sem forçar conclusões precipitadas, pelo que a nossa abordagem acaba por ser também dotada da capacidade de distinguir (mais do que da capacidade de associar). Neste sentido, a compreensão arendtiana do totalitarismo passa por enumerar os elementos que o constituem e, simultaneamente, a interdependência dos mesmos (enquanto diferentes). O totalitarismo é, então, visto como um caso muito particular do qual se distinguem todos os outros fenómenos ditatoriais que ocuparam o mapa ideológico europeu na primeira metade do século XX.

Continuando a nossa exposição com vista a desvelar o carácter transitório dos dias hodiernos, e seguindo diacronicamente os episódios e períodos marcantes para e na Europa, ao longo das guerras no século transato (e enquanto Arendt escreveu *As Origens do Totalitarismo*) viveu-se uma deriva ideológica que se manifesta com a falência da teoria das classes. Segundo o estudo de Waal, Achterberg e Houtman (2007), a resposta a essa falência depois da Segunda Guerra Mundial foi o crescimento do voto cultural, mais do que um decréscimo do voto de classe.

Nesta equação poderemos definir classe tendo em conta os rendimentos, mas também tendo em conta a sua ocupação. E é certo que não há relação necessária entre o rendimento e a ideologia social (conservadora ou liberal). No entanto, o que se defende impreterivelmente é um crescimento do voto cultural a par da transformação da mundividência do povo no pós-guerra. Nesta senda, a nossa reflexão considerará de que maneira os pressupostos teóricos políticos que ocuparam a agenda política da década de 1960, vindos de uma contracultura, afetam a atual conjuntura e se afirmam sessenta anos depois no crescimento do populismo de esquerda e de direita.

Se também considerarmos Antonio Gramsci, autor italiano do século XX, e o seu contributo para uma transformação do juízo epistemológico político – Gramsci perspetiva a luta política como se esta se desse numa instância de luta entre hegemonias culturais –, verificamos que, por um lado, a força motriz do voto passou a ser cultural e, por outro lado, o carácter ideológico da dinâmica política diluiu-se.

Em resultado desta transformação, podemos ver o atual momento populista como uma recuperação do conflito político (Sá, 2021a) (recuperando o pensamento antagonista de Carl Schmitt tal como Chantal Mouffe o recuperou quando conceptualizou uma teoria agonística da política para aplicar no âmbito do populismo de esquerda). Mas também é possível ver o momento populista do século XXI europeu através do seu comportamento dinamizado por movimentos polarizados que, surpreendentemente,

evitam o confronto: «Não abraçam uma verdadeira ideologia e, nesse sentido, não requerem violência ou terror» (Applebaum, 2020: 25). Nesta senda, o atual momento populista – enquanto situado numa paisagem política e cultural em que não só a democracia, como também a verdade, estão em crise – promete ser o lugar da nova luta política silenciosa.

Em *Verdade e Política*, Hannah Arendt descreve detalhada e sinteticamente a má relação entre a verdade e a política. Por um lado, Arendt demonstra-nos o desaparecimento da diferença entre facto e ficção e, por outro lado, afirma o uso desta erosão conceptual como meio para a ascensão dos regimes totalitários. De facto, o uso da verdade e a transformação da mesma são ferramentas com potencial bélico e, nos dias hodiernos, podemos verificar em muitos casos o uso das mesmas. Segundo David Foster Wallace, a atual proliferação de canais de notícias pode ser um caminho para um relativismo perspectivístico que pode ser visto como «uma espécie de caos epistémico generalizado no qual “a verdade” é inteiramente uma questão de perspectiva e prioridades» (Wallace *apud* Kakutani, 2018: 34).

Este relativismo tem imperado desde o início das guerras culturais, na década de 1960, quando a Nova Esquerda e «académicos promotores do evangelho do pós-modernismo» procuraram «expor os preconceitos do pensamento ocidental e burguês dominado pelos homens» (Kakutani, 2018: 15), mas também impera na resposta que a direita lhes contrapõe. A nossa dissertação procurará perceber quão de totalitário existe nesta trasladação política da ideologia definida (que separou o mundo ocidental em dois blocos) para a decadência racional de ataque às instituições do consenso plural explorada pelos populismos. A observação e circunscrição do totalitarismo e do populismo enquanto dois grandes tópicos funda a possibilidade para responder à nossa pergunta: “Os movimentos populistas representam uma ameaça do totalitarismo tal como ele é entendido por Arendt?”

Tendo isto em vista, o nosso trabalho divide-se em duas partes. Na primeira parte trataremos de definir o termo “totalitarismo” tal como Arendt o definiu, sendo para isso necessário expor e contextualizar a sua proposta para que se faça realçar o seu carácter singular. Na segunda parte compreenderemos o que é o fenómeno populista a partir de uma introdução genérica que dará uma primeira definição ao termo tendo em conta a história do mesmo no ocidente; a partir daí trataremos o populismo na sua especificidade contemporânea tendo em conta, por um lado, o populismo de esquerda e, por outro lado, o populismo de direita. A nossa conclusão expõe a resposta à

pergunta de partida a partir de uma comparação entre os dois fenómenos e considerando as suas especificidades.

Parte I: Hannah Arendt e o Totalitarismo

Capítulo 1. Aspectos contextuais do pensamento de Hannah Arendt

Origens de Hannah Arendt – a teórica política

Hannah Arendt (1906-1975) nasceu na cidade alemã de Hanôver e é considerada uma das pensadoras políticas mais relevantes do século XX. Cresceu em Königsberg – antiga capital da Prússia Oriental – mas, sendo de ascendência judia, o aparecimento do nacional-socialismo obrigou-a a abandonar a Alemanha, primeiro fugindo para França e depois para os Estados Unidos da América onde viveu o resto da sua vida.

A leitura e reflexão filosófica foram coisas que a ocuparam desde cedo, pelo que estudou nas Universidades de Friburgo e Marburgo onde encontrou, nesta última, o filósofo, seu docente, Martin Heidegger. Foi Heidegger quem influenciou Arendt a abandonar o curso de Teologia e enveredar pela Filosofia, ainda que, mais tarde, Arendt tenha vindo a criticá-lo e desenvolver autonomamente a sua linha de pensamento (Ballacci, 2020). É conhecida a relação amorosa que ambos tiveram e à qual se seguiu a decisão de Arendt mudar-se para a Universidade de Heidelberg onde completou o seu doutoramento em filosofia e artes liberais com uma tese sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. Neste passo académico foi orientada por Karl Jaspers com quem, como veremos na nossa reflexão, manterá uma relação académica e de amizade profícua.

Para além do seu trabalho na academia, Arendt participou ativamente na vida política durante os tempos tensionais da República de Weimar e ascensão nazi. Naturalmente, alinhou com as forças da resistência judaica, colaborando com a Organização Sionista Alemã dirigida por Kurt Blumenfeld e, quando fugiu para Paris em 1933, trabalhou numa associação de auxílio a refugiados judeus. Foi no contexto parisiense que Arendt conheceu Walter Benjamin e o militante comunista Heinrich Blücher com quem viria a casar em 1940 (depois do divórcio com o filósofo Günther Anders).

Enquanto judia, nunca conseguiu permanecer no mesmo local em França e a diáspora tornou-se a única constante. Em 1941, em contexto de ocupação militar alemã e com o governo de Vichy colaborador do nazismo, Arendt foi deportada para um campo de

internamento do qual fugiu em direção a Marselha, passadas poucas semanas. Aí encontrou um diplomata norte-americano que lhe concedeu um visto, permitindo fugir com o marido para Nova Iorque.

Arendt seguiu uma onda de intelectuais judeus que fugiam da Europa e encontravam nos Estados Unidos uma hospitalidade que permitia a reconstrução da vida pessoal através do emprego, estabelecimento de contactos e regresso aos estudos. No primeiro período em Nova Iorque, Arendt foi ativa face aos restantes intelectuais judeus, trabalhando como colunista para a revista judaica *Aufbau* e mais tarde na editora de literatura judia Schocken Books. Foi também diretora de pesquisa da *Commission of European Jewish Cultural Reconstruction*, o que demonstra que através da literatura esteve sempre ligada à cultura judaica. Mas devemos destacar uma reorientação radical dos seus interesses que até então eram a filosofia, teologia e literatura clássica grega. Arendt passou a insistir numa filiação com a teoria política em detrimento da filosofia (Arendt, 1994: 1-2).

Viveu sem nacionalidade desde 1937, depois da fuga para França, e só em 1950 obteve a nacionalidade norte-americana. Durante todo esse tempo também se aproximou dos círculos de esquerda nova-iorquinos (por exemplo da revista *Partisan Review*), onde conheceu Mary McCarthy com quem desenvolveu uma longa amizade. É precisamente no ano que se segue à obtenção da nacionalidade que Arendt publica a sua primeira obra: *The Origins of Totalitarianism*.

É unânime que esta obra, enquanto propõe uma análise muito minuciosa dos fenómenos totalitários do nazismo e estalinismo delineando as suas raízes, impulsiona Arendt para, numa segunda obra, se debruçar sobre uma análise ao marxismo (tema descuroado na obra em termos relativos com o nazismo). Arendt percebeu que procurar os elementos totalitários do marxismo significava procurar os elementos totalitários da tradição do pensamento político ocidental. E este momento é marcante na sua obra filosófica que se define por não ser sistemática: uma vez que compreendeu que a crítica a Marx significaria uma crítica à tradição, abandonou o projeto desse segundo livro e procurou reconstruir com bases mais fortes, uma crítica a todo o pensamento político desde Platão até Marx, algo jamais feito. Nesse empreendimento escreveu três livros que demonstram a maturidade e detalhe do seu pensamento: *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961) e *On Revolution* (1968) (Ballacci, 2020).

Foi então que recebeu o convite para trabalhar na academia (na Princeton University, na University of Chicago e na New School for Social Research). Arendt não manteve

uma postura meramente contemplativa relativamente à sua realidade, como demonstra a sua vontade expressa de fazer cobertura do julgamento de Adolf Eichmann em Israel. A partir dessa reportagem, feita para o *The New York Times*, Arendt escreveu a polémica obra *Eichmann in Jerusalem* (1963) em que defende a sua tese da «banalidade do mal» e acusa expressamente as autoridades hebraicas de passividade.

Estes são momentos que uma descrição da vida e obra de Hannah Arendt, com vista a compreender a sua conceptualização do «totalitarismo», não poderia descurar. É o facto de Arendt ter tido uma vida particularmente caótica que a dotou da capacidade para compreender o momento do totalitarismo enquanto coisa (como diria Durkheim) situada na realidade humana.

Decorrida uma vida que se demonstrou sem medo da morte, faleceu em 1975, em Nova Iorque, depois de um ataque cardíaco e deixou por terminar a sua última obra *The life of the Mind*, publicada postumamente em 1978. Por isto e por muito mais, como veremos, Hannah Arendt é considerada uma das grandes teóricas políticas do século XX.

O que defende Arendt?

Arendt defende que o sucesso do totalitarismo resulta do preenchimento do vazio criado entre as duas guerras mundiais, marcado pela alienação e ausência de espaço para uma verdadeira participação política – os indivíduos viviam desorientados e indiferenciados. Como postura interpretativa, Arendt compreende o carácter historicamente pontual do momento totalitário e recusa a categoria de «causalidade» para explicar fenómenos no tempo. Dava primazia a uma compreensão dos eventos como cristalização de processos e tendências do passado que criavam as condições para o surgimento do mesmo (Arendt, 1953: 78).

Uma outra valência da obra de Arendt prende-se com a crítica ao pensamento ocidental desde Platão – do qual se serve para criticar Marx e o pensamento político da tradição. Reconhece-se aqui a influência de Heidegger que também defendeu que a filosofia deveria saltar toda a história que se encontra entre Platão e Hegel por haver esquecido o seu elemento: o Ser. Tudo o que se fizera no tempo decorrente entre esses dois filósofos deveria ser considerado metafísica. Note-se que Hegel é conhecido na história da filosofia como “o pai de Marx”, e este detalhe pode contribuir para a associação que gostaria de deixar saliente com vista a compreender os porquês das teses de Arendt relativamente ao sistema de Marx.

Embora Arendt recusasse a ideia de ligação direta entre a tradição filosófica e o marxismo ou o totalitarismo (porque a alienação do mundo e a redução do espaço para a política são características do contingente histórico do século XX e são responsáveis por essa emergência do totalitarismo) (Ballacci, 2020: 581), elaborou uma crítica à tradição com base numa conceção de política particular. Para Arendt, a política tem um carácter de absoluta autonomia em relação a cálculos utilitários ou ideias, uma vez que a política é a atividade a partir da qual os seres humanos exercem a sua *prima* característica: a liberdade (como também Kant pensou, mas de forma diferente)⁵. Desta feita, a política, embora se contraponha à *vita contemplativa*, é diferente das características da *vita activa*: da ação, do trabalho (que se ocupa da reprodução do ciclo vital) e da produção (que procura construir objetos duradouros com vista a relacionarmo-nos com o mundo). Portanto, para Arendt, a política é caracteristicamente liberdade, mas a tradição não percebeu isto porque colocou a *vita contemplativa* (das atividades da mente) sobre a *vita activa*. E mesmo quando Nietzsche e Marx inverteram esta ordem, não compreenderam as subdivisões dentro da *vita activa* pelo que nada mudou efetivamente. A liberdade, para Arendt, não é autonomia individual ou livre-arbítrio: a liberdade é pública e coletiva, apenas realizável atuando com outros (Ballacci, 2020: 582). Portanto, a política é uma atividade a partir da qual os seres humanos exercem a sua característica principal – a liberdade – que apenas se realiza na atuação com outros.

Na procura por compreender a rede conceptual de Arendt, Giuseppe Ballacci (2020: 583) explica-nos que a raiz da ação reside numa condição que caracteriza a nossa existência: a natalidade enquanto capacidade para começar um novo curso de ações que modifica, muito ou pouco, a ordem estabelecida.⁶ Para que a ação se dê, a pluralidade – manifestada através da natalidade – é uma condição de possibilidade. É devido à pluralidade que cada um de nós pode agir conflitualmente na rede de relações estabelecida; e é devido à pluralidade que cada um de nós nunca poderá chegar a obter um controlo total. Por isso a política, enquanto ação, será sempre contingente. Acrescentamos que a escolha de metáforas orgânicas como a raiz ou a natalidade, bem como a dependência da contrariedade para que se efetive algo que no fundo é a superação dessa mesma coisa enquanto negação daquilo que fora anteriormente (a natalidade como o brotar de um rebento de uma planta, rebento este que não é a raiz nem o caule, mas que, no final de contas, é a afirmação da planta e que por isso mesmo é a negação da planta como apenas raiz e caule) remete-nos para o pensamento

⁵ Sendo assim, Arendt encontra no cerne da ideologia marxista, uma aversão à política enquanto tal – enquanto atividade que é expressão máxima da liberdade humana (Ballacci, 2020: 581).

⁶ Arendt defende também que a natalidade constitui a origem ontológica da faculdade de raciocinar (Cabrita: 2008, 16).

hegeliano que, enquanto crítico da abstração kantiana, incorporava em parte o pensamento kantiano no que toca à compreensão deste último acerca da liberdade.

Este ponto, se conseguíssemos num outro momento comprová-lo, devolveria à compreensão da política em Arendt, segundo nos parece, uma herança hegeliana e kantiana. E não apenas kantiana.

Por um lado, Arendt seria hegeliana na medida em que, tal como Hegel, considera a liberdade realizável apenas na relação com os outros; por outro lado, Arendt seria kantiana na consideração do juízo político à semelhança do juízo estético – como trataremos mais à frente. Esboçamos nos próximos cinco parágrafos as bases da tese que colocam Arendt na esteira do pensamento hegeliano e kantiano, na medida em que herda Kant, mas também herda Hegel e a sua crítica a Kant.⁷

Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel defende que o Direito dá-se no campo da liberdade e, conseqüentemente, o direito é a existência de uma vontade livre porque «O Direito é, pois, a liberdade em geral como Ideia» (Hegel, 1997: §29). Enquanto Ideia, ele percorre o percurso dialético: Direito abstrato; Moralidade; Eiticidade. Num primeiro momento é Espírito subjetivo e atinge a sua liberdade ao aperceber-se de si mesmo; num segundo momento é Espírito objetivo porque se objetiva exteriormente na realidade (torna-se concreto no mundo através das instituições) (Hegel, 2005: §382).

Hegel é em certa medida kantiano quando determina «sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas» (Hegel, 1997: §36). No entanto, para Hegel, o plano do dever e do imperativo categórico estão na instância do direito abstrato (que se encontra no primeiro momento dialético) e que tem como alicerce a personalidade. No segundo momento dialético – a moralidade – o conceito de liberdade desenvolve-se e passa de abstrato para Ideia. Por outras palavras, a vontade subjetiva adota uma postura concreta.

Nesse sentido, Hegel distancia-se da moralidade kantiana (*Moralität*) enquanto conceito para falar da liberdade como real. Hegel fala-nos de liberdade real enquanto a colocação concreta da vontade subjetiva. Fala-nos de liberdade real enquanto determinação específica da liberdade, e para tal utiliza o termo *Sittlichkeit*.

⁷ Sem poder aprofundar este assunto na nossa reflexão, deixaremos a abordagem teórica que exponha a nossa hipótese, ficando em aberto para desenvolvimento por parte de outras investigações.

Kant utilizará o termo *Moralität* e pensa o conceito de subjetividade e autonomia do indivíduo em que o direito seria o reino da boa vontade. Hegel pensa que o imperativo categórico kantiano não é suficiente porque ele ainda está no plano do indivíduo. Daí ser necessário que a ação exista para que os sujeitos assumam as leis entre eles. Portanto, Hegel aceita que a moralidade se deve à vontade individual de fazer segundo o dever, mas torna necessária a manifestação da mesma na vontade e na ação (Hegel, 1997: §134, §148).

Em português, traduzimos *Sittlichkeit* por “eticidade”. E a eticidade é a liberdade na sua plena realização (utilizando o vocabulário hegeliano: na sua ideia). *Sittlichkeit* difere de *Moralität* porque esta última não é uma Ideia, mas sim um Conceito. O que quer dizer que, sendo Conceito, é uma formulação parcial ou uma denominação abstrata do intelecto. Por isso Hegel aponta que a *moralität* pode acabar numa subjetividade extremada e perigosa.

Defendemos que, tal como para Arendt, para Hegel a liberdade não é uma forma de exclusão da alteridade. A liberdade é, precisamente, a eticidade que não é nada mais do que a relação existente entre as pessoas.

Na especificidade da descrição arendtiana da política, percebe-se também a diferença entre esfera privada e esfera pública. A partir da *pólis* grega, Arendt viu que a família representaria a esfera privada na qual se respondia às necessidades naturais e a violência e a hierarquia eram aceites para responder aos constrangimentos da natureza. Uma vez satisfeitas as questões básicas dentro da esfera privada, a esfera pública fazia-se definir pela liberdade e apenas lhe pertenciam os cidadãos (excluindo mulheres, escravos, metecos, menores), recusando-se a violência. Na esfera pública vivia-se em diálogo, em igualdade (isonomia, isocracia, isegoria). Arendt observou que esta perspectiva era antagónica à moderna, na qual as questões da esfera privada (de ordem económica e social) penetravam na esfera pública, contribuindo para a burocratização da política. Nomeou esse fenómeno de «*the rise of the social*», tratando-se de algo que aparece durante a Revolução Francesa (Ballacci, 2020).

No fundo, esta erosão de fronteiras entre esferas privada e pública leva à erosão da fronteira entre o político e o social. Se o trabalho e a produção venceram a ação, a lógica violenta e hierárquica destas atividades colocou-se acima da liberdade da política e desfez-se a possibilidade de ver o homem na sua dimensão de fim em si mesmo. A impossibilidade de atuar politicamente equivale, para Arendt, a estar morto para o mundo devido à não partilha da vida com outros seres humanos. Se a essência de ser

humano é não estar em harmonia com a natureza tal como ela nos é dada, e se ser humano é ser um numa pluralidade de indivíduos, capaz de começar algo novo e capaz de impor na natureza um mundo humanamente construído, então torna-se claro que o paradoxo da natureza humana é o ser humano ser *não* natural. Tal paradoxo inclui o início da ação; a colocação de limites nos processos da natureza; a criação de estruturas que durem para albergar a vida humana; o delineamento de leis que dotem de direitos que são humanos, mas não são naturais (Canovan, 1994: 25).

Com esta base conceptual, Arendt dá-nos ferramentas para perceber que quando a essência a-natural dos homens se destrói e a passividade se torna a sua característica, impedindo-o de agir conflitualmente com a realidade ao mesmo tempo que aceita a conservação da alteridade para tornar possível a sua própria liberdade, o ser humano atinge um lugar desumano. Segundo Arendt, a raiz do mal dos regimes totalitários não veio tanto de mentalidades diabólicas, mas de mentalidades que não pensam (e nem por isso são estúpidas). É que, paradoxalmente, o juízo pode promover maldade e por isso ser perigoso quando se procura obter um compromisso com o mundo partilhado. Por ser paradoxal, importa-nos compreender que, em Arendt, o juízo político avalia os eventos históricos enquanto eventos únicos e, simultaneamente, confere-lhes um valor mais geral. Para além disso, seguindo a senda do juízo estético em Kant, este juízo tem natureza desinteressada, livre de condicionamentos pessoais. Arendt adota o juízo estético de Kant, que não é motivado pelos interesses do objeto (porque o objeto de arte não tem princípio utilitário), para falar em juízo político. Para debater e chegar a um consenso, procura-se, mais do que princípios racionais universais, aquilo que existe no nosso mundo de aparências: o sentido comum e a imaginação. O sentido comum será produto do diálogo que garante uma realidade comum a todos; a imaginação é a faculdade através da qual conseguimos exercitar a nossa mentalidade e alcançar novos lugares que garantam a imparcialidade que permite ver como se (*als ob*) fôssemos outro (o «pensar representativamente» de Arendt) (Ballacci, 2020: 588-589).

Em suma, Arendt pensa sobre a política e percebe-a enquanto atividade necessária, mas frágil e difícil pela necessidade de fazer viver o juízo e o debate com os outros, na medida em que a liberdade – enquanto conceito característico principal da política – só é possível na comunicação com os outros e tal dinâmica tensional tem como condição de possibilidade um juízo político que se assemelha a um juízo desinteressado. Arendt percebe que a política é algo latente, vivo, e que de nada vale pensar que os nossos

valores são os verdadeiros, pelo que ser fanático não é útil. A política, e a utilidade nela contida, está no âmbito de um pensamento consistente, mas, ainda assim, aberto⁸.

Porquê ler Arendt?

Arendt percebe que o desafio político consiste em explorar a relação entre liberdade e atividade política porque «[é] (...) esta coincidência da política e da liberdade que deixou de ser evidente à luz da experiência política que hoje é a nossa» (Arendt *apud* Merrill, Bourdeau, 2008: 113). Esse é um dos grandes legados de Arendt. Urge questionar se nas sociedades contemporâneas não totalitárias estaremos a repetir ou a recuar àquilo que aconteceu com o totalitarismo (Bernstein, 2020: 77), uma vez que hoje deixamos de ver a coincidência entre política e liberdade, e «[t]endemos a acreditar que a liberdade começa onde a política acaba» (Arendt *apud* Merrill, Bourdeau, 2008: 113).

O trabalho de Arendt passou por uma defesa das fronteiras entre conceitos. Em toda a sua obra, Arendt procurou discernir. Um exemplo importante é que, segundo Arendt, liberdade pública é diferente de liberdade de opressões – a liberdade de opressões (como ausência destas) é necessária para a liberdade, mas não é suficiente para encontrar a liberdade pública porque só a liberdade pública conserva a liberdade contra a opressão autoritária (Bernstein, 2020: 94). Não há liberdade de opressões possível de ser verdadeiramente realizada se não houver liberdade pública. Pode até parecer um pleonasma o que acabamos de enunciar, mas as sociedades liberais democráticas tenderam a abdicar da liberdade cívica e da responsabilidade por forma a não sustentarem mais o fardo da ação e juízo independente – o que, em si, é uma tendência totalitária (Villa, 2000: 8).

Para além deste paradoxo enunciado por Arendt – que encerra o contra-senso de o “ganho de liberdade” relativamente às responsabilidades cívicas significar a “perda de liberdade” relativamente à ação e juízo independente –, as ideias de Arendt acerca da natureza humana denotam um outro carácter paradoxal de tal natureza. A leitura deste outro paradoxo permite-nos perceber que, por um lado, a natureza humana não muda ao longo do tempo (sempre que existirem homens existirão também as suas capacidades da *vita activa* para a ação, obra e trabalho, bem como as capacidades para pensar e maravilhar por via da contemplação); por outro lado, a disposição dos seus

⁸ Canovan (1994: 6) relembra-nos que a grande dívida de Arendt para com o seu Professor Martin Heidegger, dívida essa que ela mesma apontou, não foi tanto uma doutrina, mas sim a atividade do pensamento enquanto coisa irremediavelmente ativa, continuamente aberta na floresta das experiências que levam a lugar nenhum lugar de repouso.

vários aspetos constituintes muda (as relações de predominância e subalternidade variam) (Morgado, 2004: 289). Nesta senda, percebemos que no mundo moderno definido pela tecnologia, a capacidade central é a capacidade para a ação. No entanto, esta ação não é mais política, uma vez que agimos, acima de tudo, não sobre os homens, mas sobre os processos da natureza por forma a satisfazerem-nos (e a divisão do átomo é um marco que nos impede de negar esta ideia). Compreendendo a fragilidade da leitura moderna acerca dos paradoxos humanos, Arendt coloca o homem moderno numa instância onde este é incapaz de atingir o significado de humano (Morgado, 2004: 290).

Agamben, em *Homo sacer: sovereign power and bare life*, defende que Arendt foi a primeira pensadora a compreender as mudanças radicais que a política sofreu nos tempos modernos (Duarte, 2004: 98). A análise do totalitarismo mantém-se um caminho fundamental para compreender os perigos que circundam as democracias existentes. Interessa-nos compreender a perversidade de diferentes mecanismos em que as sociedades se dinamizam e que determinam uma inclusão ou exclusão dos seres humanos das esferas económicas e políticas. Considerar o totalitarismo como um evento disruptivo da história ocidental não significa recusá-lo enquanto fenómeno histórico, nem considerá-lo impossível hoje em dia. Não obstante, os regimes totalitários não devem ser considerados, necessariamente, um resultado da modernidade, uma vez que, e seguindo aqui a linha de pensamento de Arendt, eles não são meros acidentes do tempo.

Muitos dos elementos históricos modernos que cristalizaram os regimes totalitários mantêm-se presentes (racismo, xenofobia, apatia política e indiferença, imperialismo económico e territorial, uso da mentira e da violência à escala das massas como meio de dominar populações, crescimento da dimensão supérflua numa enorme massa de seres humanos privados de cidadania e dignidade económica) sem que isso signifique que vivemos necessariamente numa dinâmica de totalitarismo.

Segundo Arendt, a incapacidade para o homem moderno desenvolver dignidade política é clara e resulta também da sacralização do valor da mera sobrevivência (Morgado, 2004: 294). A obsessão por si mesmo e o ensimesmamento impediram-no de aproximar-se da diferença que se faz constituir no mundo político e posicionaram-no numa dinâmica semelhante à do automatismo. Nos dias de hoje, as redes sociais com os seus algoritmos arrastam os indivíduos em marés atomizadoras nas quais, para além das bolhas que tendem para uma recusa da diferença e da pluralidade, permitem um grau de vigilância que compromete a possibilidade de privacidade. A numerização

da vida abriu portas ao rastreamento detalhado do passado privado; tratou da suposta democratização do poder mediático, mas destruiu as cadeias de comunicação que garantiam a possibilidade de responsabilização das fontes (Han, 2016), contribuindo para uma pós-verdade; tornou defensível a ideia de que é necessário o aumento da vigilância do espaço público uma vez que as pessoas deixaram de se implicar e responsabilizar *por* (as ruas passaram a ser não lugares). Em suma, vivemos atualmente problemas que sempre existiram (relacionados com a verdade, com a fronteira entre esfera pública e privada, com a liberdade pública) e que a originalidade da interpretação arendtiana nos permitirá melhor compreender.

Seguem-se os problemas com a migração, racismo e direitos humanos. Arendt foi bastante polêmica nas suas reflexões acerca do racismo e segregação quando em *Reflections on Little Rock*, defendeu princípios contra a imposição da integração nas escolas públicas e acusou a comunidade negra dos Estados Unidos de utilizar os seus filhos (crianças) em lutas que são de adultos (Bernstein, 2020: 50). Na sua defesa pela distinção entre a esfera pública e privada percebe que, por um lado, em termos políticos, a discriminação não pode ser declarada ilegal e que, por outro lado, a educação é uma matéria privada uma vez que o governo não deve interferir nas decisões parentais sobre como educar os seus filhos: «o governo não tem legitimidade para fazer algo contra a discriminação social porque o governo só atua em nome da igualdade – um princípio que não se obtém na esfera social»⁹ (Arendt *apud* Bernstein, 2020: 49). Devemos recordar que o racismo é hoje um problema considerado de maneira diferente e criminalizado por lei numa grande parte dos estados (ao mesmo tempo que, por exemplo, crescem as “leis das quotas” nas instituições de ensino), mas que ainda existe racismo que, em hipótese, pode mover certos discursos ideológicos que se apropriam da máquina de poder dos estados por via de eleições democráticas – tal como o regime totalitário nazi conquistou.

Quanto às questões da migração, Arendt é também uma autora importantíssima hoje em dia na Europa pós-2015, com fronteiras em que continuam a morrer pessoas, e dentro das quais continuam a existir “pessoas ilegais”. Arendt foi refugiada em França e nos Estados Unidos, vivendo sem nacionalidade desde que fugiu da Alemanha para se salvar em 1937 até que os Estados Unidos lhe conferiram nacionalidade americana em 1950. Arendt pensou sobre a migração debaixo da pele de judia perseguida, mas com distanciamento racional que nos confere hoje uma perspetiva original sobre os

⁹ Tradução nossa do original: «The government can legitimately take no steps against social discrimination because government can act only in the name of equality – a principle which does not obtain in the social sphere» (Arendt *apud* Bernstein, 2020: 49).

fenómenos. A defesa da tese de que o primeiro direito de um ser humano é o direito a ter direitos levou-a a compreender de forma original o fenómeno totalitário e a não deixar passar na sua rede de análise certas hipocrisias que naturalmente definiriam as supostas vítimas.

De facto, é uma autora que se eleva a partir de um quadro teórico coerente, pelo que nos interessa aproximarmo-nos do seu pensamento num momento em que as emoções conquistam o espaço público em detrimento da racionalidade. Arendt não serve para vitimizar nem diabolizar, como grande parte da academia que se ocupa destes temas tende a fazer. Arendt serve para, abertamente, pensar racionalmente.

Capítulo 2. *As Origens do Totalitarismo*: singularidade da obra

O contexto e a estrutura da obra

Os momentos da vida de Arendt que enumeramos anteriormente devem ser revisitados para compreender o contexto da sua vida no qual *As Origens do Totalitarismo* se insere. A primeira edição da obra foi finalizada em 1949 (quatro anos depois da morte de Hitler e quatro anos antes da morte de Estaline) tendo sido publicada apenas em 1951. O fim da Segunda Guerra Mundial marca uma grande mudança do paradigma político, pelo que desde então até ao momento da publicação, há uma distância temporal suficiente para que Arendt compreenda de que forma as massas foram atiradas para essa mesma guerra.

A publicação dá-se no ano seguinte ao reconhecimento de nacionalidade americana (teria por volta de 45 anos de idade) mas o planeamento da obra iniciou-se em 1943. *The burden of our times* seria o primeiro título (Benhabib, 2003: 64), uma expressão presente num poema escrito por Arendt durante uma das suas caminhadas de reflexão (ou de distração) acompanhada de Blücher no “Riverside Park”, em Nova Iorque. A ideia é que o povo de Arendt, os judeus, não teriam mais a *Heimat* europeia (“terra mãe”), pelo que o início desta obra teve uma motivação emocional vincada pela sua identidade (Bruehl, 1982: 186).

No ano seguinte, em 1944, Arendt tornou-se diretora da “Comission on European Jewish Cultural Reconstruction”, uma comissão com o objetivo de determinar como a

espiritualidade judia europeia poderia recuperar e ter nova casa (Bruehl, 1982: 187). Manteve-se desde então com trabalhos na comissão. Conheceu principalmente poetas de um meio literário particularmente rico. As mais de quinhentas páginas escritas foram tratadas sem estabelecer comunicações com os seus amigos europeus porque tanto Arendt como Blücher perceberam que *As origens do totalitarismo* seria um ataque frontal ao século XIX europeu – o século burguês que forneceu os elementos para que o totalitarismo cristalizasse na Alemanha. O melhor seria edificar a sua exposição em segredo para, finalmente, expor a obra à crítica. Em 1949, como vimos, finalizou esta primeira fase do trabalho, precisamente antes da sua primeira visita à Europa desde que fugira (Bruehl, 1982: 200).

Para além da demora, devemos destacar que teve alterações recorrentes. Entre 1944 e 1945, Arendt enviou para a editora norte-americana Houghton Mifflin um primeiro esboço do livro hesitando intitulá-lo *The Elements of Shame: Anti-Semitism – Imperialism – Racism, The Three Pillars of Hell* ou *A History of Totalitarianism*. Estes problemas quanto ao título, aparentemente sem interesse, são importantes porque revelam a dificuldade de encontrar uma expressão que capte, realmente, aquilo que Arendt desejava com a obra. Tratava-se de uma narrativa que se distanciava da preservação da continuidade histórica – tendo em conta que uma narrativa histórica impedi-la-ia de demonstrar a relação atemporal do anti-semitismo, imperialismo e racismo com o nazismo. Arendt queria demonstrar que o totalitarismo não é simples consequência, mas sim a cristalização destes elementos (Bruehl, 1982). Mais tarde, propôs que o livro tivesse quatro partes (“The Jewish Road to the Storm-Center of Politics”, “The Disintegration of the National State”, “Expansion and Race” e “Full-fledged Imperialism”), e só depois determinou que teria três partes tal como conhecemos hoje “Antissemitismo”, “Imperialismo” e “Totalitarismo” (Bruehl, 1982: 203).

Quanto ao seu conteúdo, há aspetos que foram sendo atualizados. Inicialmente, Arendt não dedicou uma atenção específica ao Estalinismo. É em diálogo com o seu editor que decide acrescentar a parte III tal como a conhecemos hoje enquanto análise do totalitarismo crescente à direita e à esquerda (Canovan, 1994: 18-19), mas nunca tratando o estalinismo tão detalhadamente como o nazismo foi tratado. A razão para tal é que entre 1948 e 1949, aquando do debate que edificou o Plano Marshall (Bruehl, 1982: 207) – no qual se expressavam a opinião liberal e pró-comunista que denunciava o plano como sendo anti-soviético e a opinião conservadora que denunciava o plano como sendo um “global New Dealism” –, Arendt percebeu a urgência de publicar a sua

obra enquanto ferramenta criteriosa para ajuizar os eventos desse tempo, por forma a impedir uma nova era de totalitarismo (Bruehl, 1982: 211).

Mais tarde, na edição que se segue, em 1953, Arendt acrescenta o capítulo «Ideologia e Terror: uma nova forma de governo» e estabelece uma relação entre a teoria da sociedade de massas – presente na primeira edição – com a nova teoria do Trabalho, procedendo a uma aproximação entre “massas” e “trabalho”, algo separado na primeira edição. Este é um aspeto que cria algum atrito argumentativo dentro da comunidade dos estudiosos de Arendt, uma vez que, para alguns, destaca um aspeto elitista do seu pensamento (Canovan, 1978: 11).

Em *As origens do totalitarismo*, Arendt determina os elementos que cristalizaram o Totalitarismo enquanto evento único, sem procurar as causas do totalitarismo (Bernstein, 2020: 8). O grande objetivo é distanciar-se do envolvimento emocional que a autora tem enquanto judia e alemã. Jaspers que, como indicamos, foi orientador do doutoramento e manteve-se um grande amigo ao longo de toda a sua vida, defende que é pelo facto de Arendt estabelecer explicitamente aquilo de que não vai falar, que cria uma influência palpável para uma interpretação transparente; que torna toda a discussão, exposta de forma concreta por Arendt, em algo de uma dimensão destacada (Kohler, Saner, 1993: 207). Aquilo a que Jaspers se refere enquanto “aquilo de que não vai falar” são precisamente as causas. É por não falar das causas que toda a informação e iluminação posta sobre o evento totalitário e toda a profundidade histórica das explicações de Arendt têm, em si, concretude e solidez (Dietz, 2000: 94).

Na sua troca de correspondência com Voegelin, Arendt (1953) confessa que desejava que o totalitarismo fosse destruído, e por esse motivo lutou contra o seu esquecimento e escreveu sobre ele. É por essa razão que, embora apele a aspetos históricos, a obra é uma procura pelos elementos que cristalizaram o totalitarismo (Canovan, 1994: 17), precisamente porque tais elementos podem reaparecer.

Sobre a complexidade estrutural da obra, Arendt (1953: 78) admite, nessa troca de correspondência com Voegelin, que “a estrutura elementar do totalitarismo fica escondida na estrutura do livro”. Para além disso, em cartas enviadas a Jaspers, admite que estava a escrever três livros (algo que se evidencia pelo facto de, numa primeira leitura, ser complexa a compreensão da relação entre as três partes da obra (Canovan, 1994: 18)).

Arendt procurou tornar o totalitarismo inteligível através de uma narrativa com início no século XVIII e, embora não tivesse como objetivo construir uma narrativa histórica sobre algo que era “a-histórico”, procurou estabelecer uma unidade temporal em três partes: o Antissemitismo, o Imperialismo e o Totalitarismo. São três tópicos que se sucedem no tempo – o Antissemitismo data do Iluminismo, a expansão imperial data de meados do século XIX, os movimentos totalitários datam do século XX –, mas que ultrapassam a questão temporal. O que podemos destacar é que esta sucessão de tópicos é um *crescendo* de intensidade até ao momento máximo de atrocidade da vida humana (Voegelin, 1953).

Na primeira parte, Arendt relata uma história do problema antissemita, *o problema Judeu* em Berlim do Iluminismo e do Romantismo, uma descrição de Disraeli e uma consideração do caso Dreyfus. Na segunda parte, Arendt procede a uma indagação teórica que circunda o Imperialismo e expõe estudos acerca da emancipação da burguesia, que quer ser uma classe superior sem que isso signifique assumir as responsabilidades da administração, acerca da desintegração das sociedades nacionais do ocidente e conseqüente formação de elite e plebe, acerca da gênese do racismo no século XVIII, acerca da expansão imperial dos estados nacionais do ocidente e do problema da raça nos impérios, acerca dos movimentos *pan* correspondentes e da gênese do nacionalismo racial. A terceira parte, na qual Arendt se dedica à compreensão do totalitarismo, expõe estudos que se debruçam sobre a sociedade sem classes resultante da fluidez geral dos membros da sociedade, sobre a diferença entre plebe e massa, sobre a propaganda totalitária, sobre a polícia totalitária e os campos de concentração (Voegelin, 1953).

Podemos distinguir três aspetos diferentes da interpretação de Arendt (Canovan, 2000). Primeiro, Arendt procurou identificar e descrever eventos porque eram novos, horríveis, frustrantes. Segundo, Arendt teve em conta um fenómeno geral como forma de atrair a reflexão intelectual. Terceiro, Arendt apontou fontes e precedentes que potenciaram a compreensão do evento.

O primeiro aspeto da sua teoria é o foco em eventos que põem em relevo um problema da interpretação política: a justificação ideológica da perpetuação de assassinatos em massa por dois regimes opostos. Nesta senda, as investigações desenvolvidas depois de Arendt comprovam a semelhança dos intuitos das ideologias de regimes opostos, dando razão à sua análise. Michael Mann (1997) considera o nazismo e estalinismo como regimes de revolução contínua, com altos níveis de terror e rejeição permanente de compromissos institucionais. Hans Mommsen (1997) fala de radicalização cumulativa e

auto-destruição progressiva como determinantes para a incapacidade de estruturas políticas.

O segundo aspeto levou Arendt a observar o fenómeno geral e a seguir os passos de Montesquieu para adicionar uma consideração teórica de um novo tipo de regime. Por outras palavras, Arendt acrescenta um regime político àqueles que o filósofo considerou entre a república, monarquia e despotismo. Por um lado, Montesquieu distinguiu os regimes através da análise da sua natureza e do princípio que os põe em movimento. Por outro lado, Arendt reconheceu o totalitarismo como um novo fenómeno que aparece no mundo, manifestando-se em certos aspetos e atividades dos regimes nazi e do estalinismo. Segundo Arendt, o totalitarismo não consiste em uma procura por uma imposição de regras, mas um sistema em que se explora a solidão dos homens e o seu carácter supérfluo. A semelhança entre o regime nazi e o estalinismo, enquanto regimes totalitários, e a sua distinção clara com qualquer outro tipo de regime que se pensasse totalitário, sem na verdade o ser, destaca-se no seguinte momento da obra:

Os movimentos totalitários querem e conseguem organizar as massas – não as classes como o fazem os partidos dos Estados-nação da Europa; não os cidadãos com opinião quanto à condução dos negócios públicos como o fazem os partidos dos países anglo-saxónicos. Todos os grupos políticos dependem da força numérica, mas não na escala dos movimentos totalitários que dependem da força bruta, a tal ponto que os regimes totalitários parecem impossíveis em países de população relativamente pequena, mesmo que outras condições lhe sejam favoráveis. Depois da I Guerra Mundial, uma onda antidemocrática e próditorial de movimentos totalitários e semi-totalitários varreu a Europa: da Itália disseminaram-se movimentos fascistas para quase todos os países da Europa central e oriental (os checos – mas não os eslavos – foram raras exceções); contudo nem mesmo Mussolini, embora useiro da expressão «Estado totalitário», tentou estabelecer um regime inteiramente totalitário, contentando-se com a ditadura unipartidária. Ditaduras não totalitárias semelhantes surgiram, antes da II Guerra Mundial, na Roménia, Polónia, nos Estados bálticos (Lituânia e Letónia), na Hungria, em Portugal e, mais tarde, em Espanha. Os nazis, cujo instinto era infalível para discernir essas diferenças, costumavam comentar com desprezo as falhas dos seus aliados fascistas, ao passo que a genuína admiração que nutriam pelo regime bolchevique da Rússia (e pelo Partido Comunista da Alemanha) só era igualada e refreada pelo seu desprezo em relação às raças da Europa Oriental. O único homem pelo qual Hitler sentia «respeito incondicional» era por «Estaline, o génio», e, embora no caso de Estaline e do regime soviético, não possamos dispor (e provavelmente nunca venhamos a ter) a riqueza de documentos que encontramos na Alemanha nazi,

sabemos, desde o discurso de Kruchtchev perante o XX Congresso do Partido, que também Estaline só confiava num homem, e que esse homem era Hitler. (Arendt, 2020: 409-411)¹⁰.

O terceiro aspeto, sobre as fontes e precedentes que potencializaram a compreensão do evento, expressa-se na ideia de onipotência do homem moderno, catalisada pela crença de que tudo é possível e pela dúvida que tem sobre tudo o que não foi feito por ele. A experiência central é a solidão, experiência esta que é desenraizada, que desfaz a profundidade existencial e que leva à procura de ideologia na ausência do mundo do senso comum e realidade. A deficiência central é a perda do mundo, do mundo da civilização humana estável que ancora os seres humanos a uma experiência comum da realidade e cobre um espaço de liberdade de ação com limites e leis necessárias (Canovan, 1994).

Haverá sempre algo mais a dizer tendo em conta a complexidade do momento sobre o qual a obra se debruça, bem como devido à revisão profunda que Arendt realizou para abordar as questões. Embora seja clara a ausência de sistematicidade no seu pensamento, os elementos que enumeramos capacitam-nos de uma compreensão do contexto no qual a obra foi escrita, bem como da dinâmica a ela inerente, que nos permite responder ao desafio proposto por esta reflexão.

O debate crítico em torno da conceptualização de totalitarismo de Arendt

Losurdo (2004: 31) defende que Arendt escreveu *As origens do totalitarismo* em dois momentos separados pela Guerra Fria. Uma primeira fase foi escrita em França – a parte I e II – e uma segunda fase foi escrita nos EUA – a parte III. Devemos notar que os dados históricos desta ideia de Losurdo (2004) não conferem com os dados de Bruehl (1982). No entanto, reparemos que, em termos teóricos, segundo Losurdo (2004: 32-3), Arendt dá um salto pouco inteligível entre a primeira e a segunda fase, identificando imperialismo com totalitarismo. A ideia do autor italiano é que, na senda daquilo que defendem também Carr e Stuart Hughes, Arendt não harmonizou artificialmente esta quebra na obra e com isso evidenciou uma fragilidade de conhecimento sobre o episódio totalitário na URSS, comparado ao conhecimento demonstrado sobre o Terceiro Reich (Losurdo, 2004: 33). Este ponto não é novo e é até admitido por Arendt (Bruehl, 1982: 276). Para além disso, Losurdo (2004: 36) acusa Arendt de ter realizado uma interpretação dedutivista do totalitarismo – erro

¹⁰ Esta distinção é ainda hoje considerada necessária, tal como defende a investigadora israelita especialista em assuntos do nacionalismo, Liah Greenfeld, que sugere uma definição diferente do termo “fascism” para que não seja confundido com nazismo: “collectivist ethnic nationalism” (Mirskii: 2003, 35).

assinálável em outros autores liberais – por ter esquecido do contexto objetivo da situação política e da geopolítica dos dois países analisados. Losurdo percebeu que Arendt considerou o totalitarismo estalinista como algo lógico e inevitável consequente da ideologia marxista, descurando a guerra civil, a agressão internacional, a ruína de estruturas organizacionais, etc. Segundo Losurdo (2004: 40), esta interpretação dedutivista revelou-se arbitrária e inconclusiva também no que concerne ao Terceiro Reich.

Numa ordem contrária à de Losurdo, Margaret Canovan aponta para a necessidade de considerar a complexidade da teoria do totalitarismo de Arendt por forma a não se cair em enganos interpretativos, para além de apontar para a necessidade de considerar uma idiossincrasia própria da teórica política alemã. Por exemplo, realça o argumento de que não foi simplesmente o teor do terror do estalinismo e do nazismo que fizeram deles regimes totalitários, mas sim a combinação única de determinismo e *hubris* (Canovan, 1994: 12). Uma vez compreendido este aspeto, a crítica lançada por Losurdo, de que Arendt foi dedutivista por não considerar os aspetos empíricos do contexto político e geopolítico, torna-se inadequada devido à complexidade da perspetiva que Canovan ressalta: Arendt observa as práticas mais do que qualquer outro fator da dinâmica política. Foram as práticas do imperialismo, mais do que as ideias, que tornaram possível o colapso da civilização iluminista e humanista (Canovan, 1994: 22).

Um outro aspeto a apontar é que não é por Arendt ter encontrado falências no pensamento marxista – e relacioná-las com a tradição do pensamento ocidental desde Platão – que a obra de Arendt pode ser redutoramente considerada como dedutivista. O erro de Losurdo (2004) está em crer que a Parte III da obra é a afirmação de que a tradição marxista é a razão do totalitarismo estalinista, quando Arendt simplesmente defende que, embora Marx expresse as ideias de uma Esquerda Europeia humanizadora, o seu pensamento contém, em potência, a monstruosidade do totalitarismo; e, para além disso, tal deve-se ao facto de a tradição ocidental também conter em si tal monstruosidade – a hostilidade em relação à participação popular, à diversidade humana, ao debate aberto entre iguais (Villa, 2000: 7).

Losurdo desconhece que Arendt reconheceu a falta de uma análise adequada do bolchevismo, i. é, do marxismo, dizendo que foi deliberada. A razão pela qual o nazismo foi o regime mais tratado pela autora de *As origens do totalitarismo* tem que ver com a sua ideologia não ter ligações com a tradição da filosofia política, ao contrário do marxismo que é uma ramificação dessa tradição. Estudar o marxismo a fundo nessa

obra significaria ofuscar o carácter totalmente inédito do totalitarismo que Arendt queria mais do que tudo destacar (Bruehl, 1982: 276).

Ainda na interpretação crítica realizada por Losurdo, o pensador político italiano, depois desta defesa do pensamento de Marx, como se Arendt o tivera sequer atacado, se não simplesmente apontado características, incorre num segundo e último momento de crítica aos que lutam contra o totalitarismo dizendo que «[a] luta contra o totalitarismo serve para legitimar e transfigurar a guerra total contra os “bárbaros” que são alheios ao mundo ocidental»¹¹ (Losurdo, 2004: 53). Aquilo que Losurdo não constatou foi que esta sua ideia é parte da tese de Arendt de que o pensamento político ocidental contém os germes da deriva totalitária.

Este último aspeto constitui um efetivo contributo de Arendt para o pensamento político, uma vez que, a partir desse ponto, nos concede a arquitetura conceptual do pensamento político ocidental para perceber a enorme influência sobre a forma como pensamos a relação entre pensamento e ação. Para tal, Arendt procurou reorganizar a teoria política em dois momentos: 1. uma leitura crítica ou desconstrutivista dos pensadores de Platão a Marx, revelando as fontes da hostilidade da tradição face à pluralidade, opinião, debate e deliberação entre semelhantes; 2. uma procura por descrever fenomenologicamente os componentes básicos da *vita activa* com vista a distinguir a capacidade humana para o discurso político da ação das atividades conduzidas por necessidade natural ou por necessidade de criar através do trabalho sobre coisas que constituem a dimensão física e objetiva do “artifício humano”. A conclusão de Arendt é que a tradição ocidental misturou progressivamente os componentes distintos da *vita activa* (ação, obra, trabalho) e, dessa forma, criou uma rede conceptual que distorce fundamentalmente a experiência política e a nossa compreensão da mesma (Villa, 2000: 7).

Como dizíamos no capítulo anterior, Arendt procurou discernir. E, estranhamente, essa postura arendtiana torna-se origem de confusões para um leitor menos atento ao seu detalhe conceptual singular. Seyla Benhabib, interpretando Arendt, crê poder considerá-la como moderna, na medida em que reflete sobre a política do século XX, e como anti-moderna, na medida em que critica o crescimento de preocupações sociais relativas à época moderna. Na verdade, Benhabib consegue perceber que Arendt desafia permanentemente a forma como se interpreta o moderno e o anti-moderno, que no fundo são cânones ou “pacotes conceptuais”. E é por desafiar permanentemente

¹¹ Tradução nossa do original: «The struggle against totalitarianism serves to legitimate and transfigure the total war against the ‘barbarians’ who are alien to the Western world.».

a estabilidade do pensamento que nasce a possibilidade de distinguir as esferas política e social criando novas instâncias para o pensamento (Canovan, 1994: 22).

Ainda assim, interessa-nos escutar os alarmes que os autores hodiernos fazem soar no que concerne à compreensão do totalitarismo. Um destes autores é Slavoj Žižek que descreveu a utilização ideológica do conceito de totalitarismo como uma advertência para o ressurgimento de regimes totalitários resistentes ao aparecimento de alternativas políticas radicais – algo que Losurdo (2004), como vimos, também apontou. Por esta razão, Žižek (2002) defende, particularmente, que será melhor aceitar as desigualdades e absurdos que o capitalismo canaliza com a sua economia liberal e as suas fundações políticas do que combatê-lo e possibilitar um mau uso da noção de totalitarismo. Segundo Žižek, Arendt é hoje abraçada por uma esquerda que se assume como centro gravitacional da democracia liberal resistente ao totalitarismo. Contra Žižek, Duarte (2004: 99) defende o argumento de Arendt de que combater o totalitarismo não significa um abraço cego às democracias liberais. Combater o totalitarismo é antes de mais compreendê-lo.

Acima de tudo, o debate que possa existir em torno da conceptualização de Arendt sobre o «totalitarismo» não pode relacionar a autora com uma determinada ideologia. Por um lado, porque esta demonstra de que forma a ideologia desumanizou – e não somente a ideologia marxista como Losurdo (2004) destaca pela vitimização. Por outro lado, porque ela não é culpada por uma determinada ideologia se apropriar do seu pensamento – como Žižek faz quando coloca Arendt como uma espécie de defensora das democracias liberais quando uma parte dos investigadores do pensamento arendtiano até a consideram elitista em vários aspetos (Canovan, 1978: 11). O verdadeiro trabalho de Arendt foi o de discernir, e é essa árdua tarefa que nos é útil e permitirá refletir sobre o atual momento.

O uso do termo totalitarismo por movimentos anti-totalitários

Tanto Losurdo como Žižek propõem uma leitura acerca do totalitarismo que nos desperta de uma ilusão. Desiludem-nos, defendendo que a luta contra o totalitarismo ou, se quisermos, o anti-totalitarismo, é totalitária. O que Losurdo e Žižek destacam é que a luta contra o totalitarismo dá lugar a novos totalitarismos, e isso interessa-nos na medida em que nos desperta para observar se, de facto, dentro da democracia que se demonstrou como a resposta aos totalitarismos, não haverá a hipótese de aparecimento de totalitarismos ou de quasi-totalitarismos. Neste sentido, também devemos evocar Carl Schmitt que demonstrou na sua crítica à democracia liberal.

Mas será que Arendt pode ser apontada como uma anti-totalitária com uma costela totalitária? Ao contrário de Schmitt, e ao contrário daquilo que Losurdo e Žižek temem, Arendt não procura compreender histórico-conceitualmente o movimento próprio do totalitarismo por forma a prever o destino da história da política. Arendt procura perceber as “origens” que os elementos do totalitarismo formam, se às origens não chamarmos “causas”. A análise de Arendt ao totalitarismo é um intuito contra o totalitarismo mas procura os elementos porque individualmente é provável que nunca causem nada. Os elementos tornam-se as origens dos eventos apenas quando se cristalizam em formas fixas. Como tal, apenas nessas circunstâncias podemos traçar a história em direção ao passado: «O evento ilumina o seu próprio passado, mas nunca pode ser deduzido dele.»¹² (Bruehl, 1982: 203).

Esta é a metodologia adotada por Arendt para ultrapassar os problemas historiográficos inerentes a esta obra. Tal como o ser humano que vive o problema de ter que escrever para transmitir uma reflexão sobre a *arte de calar*¹³, Arendt era consciente do paradoxo da sua obra: «O meu primeiro problema foi como escrever sobre algo – totalitarismo – que eu não queria conservar, mas que, ao contrário, queria destruir.» (Arendt, 1953: 77)¹⁴. Portanto, Arendt não procurou encontrar a solução anti-totalitária, mas procurou destruir o totalitarismo e ainda assim escrever sobre ele sem se posicionar como vítima, impedindo o nascimento de apologias que não tenham realmente acontecido. Vendo-se neste problema para lidar com a história e com a escrita da história, Arendt criticou as ciências sociais e os trabalhos teóricos da política, defendendo que há nelas um erro de reconhecimento de diferenças fenoménicas da factualidade e uma falha ao apontar a qualidade distinta daquilo que realmente acontecera em eventos particulares. São estas assunções “inarticuladas, elementares e axiomáticas” que, segundo Arendt, fornecem a base das pressuposições das ciências sociais de que o comportamento humano não consegue escapar à regra. Arendt percebeu que as pressuposições utilitaristas do comportamento e das instituições humanas não permitiam compreender, por exemplo, os campos de concentração que eram a manifestação da ausência de qualquer princípio utilitarista (Dietz, 2000: 85).

Percebemos que a obra de Arendt é enunciativa de elementos que se cristalizaram para dar lugar aos regimes totalitários do Nazismo e do Estalinismo e são estes, e apenas estes, os regimes considerados por Arendt como totalitários. Embora os elementos

¹² Tradução nossa do original: «The event illuminates its own past, but it can never be deduced from it.» (Bruehl, 1982: 203).

¹³ Referência à obra de Abade Dinouart.

¹⁴ Tradução nossa do original: «Thus my first problem was how to write about something totalitarianism which I did not want to conserve but on the contrary felt engaged to destroy.» (Arendt, 1953: 77).

sejam abordados na história e com um determinado contexto situacional, *As origens do totalitarismo* tem uma preocupação clara por se opor consistentemente aos apelos à compreensão dos fenómenos a partir de inevitabilidades ou necessidades históricas que nos seduzem a pensar que o que aconteceu tinha que acontecer (Bernstein, 2002: 397). Embora Arendt procurasse elaborar uma obra sobre política e não sobre história, e embora não desejasse que o totalitarismo reaparecesse, Arendt propôs, única e simplesmente, uma compreensão de algo que é inédito. Os elementos que originam o evento totalitário são elementos consideráveis apenas depois do evento totalitário ter tido lugar, porque até lá não os poderíamos sequer pensar. Em suma, Arendt não se associa a nenhum movimento anti-totalitário e, para além disso, permite-nos compreender qualquer tipo de totalitarismo inerente a um movimento anti-totalitário.

Capítulo 3. Totalitarismo em Arendt

A polissemia do termo

O termo “totalitarismo” goza de uma polissemia vasta. Žižek (2002), como vimos, denuncia maus os usos do termo, demonizações feitas que nos impedem, em certa medida, de o compreender verdadeiramente. E considerando que o simples facto de pensar sobre a questão é já responder, outras perspetivas sobre o totalitarismo foram pensadas com vista a responder à questão “*o que é?*” como as elaboradas por Karl Barth, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Simone Weil, Karl Popper, Zygmunt Bauman, entre outros, mas que, em maior ou menor grau, se distinguem da concetualização de Arendt. De facto, a concetualização de Arendt é singular.

Para simplificar a nossa aproximação ao conceito, consideremos que não existe apenas um modelo totalitário, mas sim dois (Canovan, 2000: 25). Um deles, mais conhecido e com maior número de derivações, compreende uma coerência total do sistema sociopolítico em que o estado é constituído à imagem de uma ideologia, presidido por um partido único – regime autocrático –, legitimado pela ideologia e com poderes coercivos ilimitados que previnem o dissenso ou desvio da norma. Neste primeiro totalitarismo, há uma espécie de construção de utopia ou, por outro lado, uma perpetuação de um estado imóvel que resiste à atualização das ansiedades modernas.

Contrariamente, e como veremos, o modelo de Arendt para totalitarismo não contém rigidez, uniformidade, transparência, imobilidade. O segundo modelo totalitário, do

qual a perspectiva de Arendt se aproxima, destrói tudo aquilo com que se confronta. Não tem uma estrutura deliberada, é caótico, não-utilitarista, tem um movimento obcecadamente dinâmico de destruição que assalta todas as características da natureza humana e do mundo humano que tornam a política possível. Por isso é um modelo que se distingue daquele observado por Barth, Horkheimer, Adorno, Weil, Popper, Bauman (Losurdo, 2004), e sobrevive à crítica de Žižek (2002) com uma arquitetura conceptual que contesta a definição de totalitarismo defensora do Holocausto como o maior dos males; do *Gulag* do estalinismo como a verdade do projeto revolucionário socialista; dos fundamentalismos étnicos e religiosos; e da ideia de que o totalitarismo se enraíza no fechamento do pensamento. Mais uma vez, Arendt é singular e não é atingida pela crítica presente no debate em torno do termo «totalitarismo».

A história do termo

Losurdo (2004: 51) aponta que a história do termo «total» na política, demonstra um suposto “total-ismo” diferente da forma revolucionária. Com isto, Losurdo valoriza uma possibilidade de a palavra totalitarismo ter várias conotações. Pensemos, por exemplo, que o estratega militar prussiano Carl von Clausewitz pensou a “guerra total”, Ludendorff (1935) pensou a “guerra total”, Ernst Jünger cunhou a expressão “mobilização total” (Sá, 2001: 454), etc. São exemplos dos vários usos dessa palavra mas – gozando dos ensinamentos que Wittgenstein nos deixou acerca da dependência do uso da palavra para a compreensão do significado da mesma – talvez isso não nos facilite a compreensão do uso dos termos «total» e «totalitarismo» no tempo determinado a que nos referimos: o início do século XX.

É Carl Schmitt quem, em 1931, no âmbito da crise da República de Weimar introduz na Alemanha o conceito de “Estado total”. Mas na mesma malga temporal, o conceito de *stato totalitario* foi criado por Giovanni Amendola como categoria crítica a um Estado que elimina a vitalidade social, que proíbe os partidos e que limita liberdades (Sá, 2014: 39). É Giovanni Gentile, co-autor – juntamente com Benito Mussolini – da *Doutrina do Fascismo*, que em 1932 refere a palavra «totalitarismo» (Vieira, 2021: 296). Neste sentido, o termo *total* desempenharia um lugar na nuvem conceptual da política em que o Estado assumiria «um papel orgânico de supremacia em relação à soma dos indivíduos» (Vieira, 2021: 297).

Para distinguir a vertente italiana da germânica, há que ver que Gentile pensou o Estado a partir de Hegel para quem «o Estado é a realidade da liberdade concreta»¹⁵. Por isso, no fascismo há um Estado total que assegura «verticalmente, na sua relação autoritária com o povo e a sociedade, a unidade política nacional» (Sá, 2021: 106), uma vez que não é o povo ou nação que se tornam independentes e livres criando o Estado, mas é o Estado que cria a nação e o próprio povo (Sá, 2021: 169).

Por outro lado, a conceptualização de Schmitt para estado total¹⁶ dá-se durante a edificação de uma Alemanha nazi que se pensa enquanto uma comunidade de povo, por natureza previamente homogénea e una, que se governa a si mesma por via da liderança e dispensando o governo (Sá, 2021: 106). O líder aparece como resultado da homogeneidade do povo, pelo que «povo» e «líder» são uma e a mesma coisa, não se esperando que nasça por força do líder um novo homem. Por outras palavras, o nazismo alemão – e também o comunismo russo – pensam que imana do povo ou nação um líder (Sá, 2021: 106); o fascismo italiano pensa que «é a nação que é criada pelo Estado» (Mussolini, 1961: 120).¹⁷

De qualquer forma, estando estas narrativas associadas à máquina do poder, não seria espectável que demonstrassem os perigos a elas inerentes, pelo que não deixa de ser verdade que tanto o estado total germânico como o italiano, embora de maneiras diferentes, oprimiam e procuravam impor-se sem exceções (de forma absoluta). O pensamento de Arendt mantém a ideia de que o totalitarismo exerce o poder de forma absoluta e opressiva, ainda que não a subscreva de maneira simples. Arendt preocupa-se em dar um contributo para a história do «totalitarismo» que não devemos esquecer, uma vez que demonstra o carácter mais complexo da dinâmica do nazismo e do estalinismo, distintos, por várias razões, de outros regimes autoritários como é o caso do fascismo italiano e das ditaduras de Salazar e Franco.

Torna-se também relevante destacar uma suposta relação entre o totalitarismo e a guerra e, neste sentido, não nos distanciarmos da conceptualização de Arendt. O regime de Hitler é também um movimento que nasce da guerra. Segundo Losurdo (2004), que defende essa relação entre totalitarismo e guerra, não é de estranhar que, por exemplo, a instituição de campos de concentração tenha tido lugar na URSS e na Alemanha de Hitler com maior brutalidade. A partir de Alexander Hamilton para quem

¹⁵ "Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit." (Hegel, *Elementos da Filosofia do direito* § 260).

¹⁶ «*Totaler staat*».

¹⁷ A distinção teórica feita pelos juristas nazis (Otto Koellreutter e Reinhard Höhn) contrasta uma estrutura de poder vertical do governo na qual há uma distância que opõe governante e governado, com uma estrutura de poder horizontal por via da liderança do *Führer* que emana da unidade e homogeneidade do povo (Sá, 2021: 106).

a limitação de poderes e o estabelecimento de governo pela lei teve sucesso em países de tipo insular, protegidos pelo mar das ameaças dos poderes rivais, Losurdo (2004) vê confirmada a ideia de que o totalitarismo advém do contexto de guerra. E por muito que este facto evidencie pouco a relação necessária entre guerra e totalitarismo, este aspeto liga-se com o juízo feito por Arendt (1989) quando aponta o dedo a Israel na sua primeira acusação relacionada com o uso de métodos totalitários.

Essa acusação foi feita em maio de 1948, aquando da guerra entre Israel e Palestina, denunciando o uso de terrorismo por parte do estado de Israel para expulsar e deportar a população árabe (Losurdo, 2004: 29). Segundo Arendt, os sionistas do século XX caíram no desejo da nacionalidade, no sentido de uma ideia política que não era mais significativa. Por tudo isso, os líderes sionistas colocaram-se ao serviço dos interesses imperiais com vista a assegurar que este desejo da nacionalidade se concretizava (Beiner, 2000: 47). Esta sequência será melhor compreendida mais à frente, quando soubermos quais são os elementos do totalitarismo enumerados por Arendt e de que maneira os judeus não são simples vítimas do nazismo. Por outras palavras, de que maneira, segundo Arendt, o nazismo – enquanto regime totalitário – herda características do judaísmo. No entanto, e acima de tudo, fica claro o contexto histórico da conceptualização do totalitarismo enquanto conceito que flutua para a ideia de estado total (com as suas várias compreensões)¹⁸, e no qual Arendt faz a sua inscrição singular.

A definição do termo por Arendt

Compreendamos que Arendt não quer apresentar uma proposta nem dizer que o futuro será de determinada forma. Arendt procurou esclarecer o leitor, capacitando-o para observar novas formas de olhar o mundo e pensar as questões humanas. Arendt percebe que

o que as ideologias totalitárias visam (...) não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana e, portanto, a infâmia (...) atinge todos os homens. (...) O que está em jogo é a natureza humana em si. (Arendt, 2020: 607).

Em correspondência trocada com Voegeling, Arendt chega a dizer que o totalitarismo não é uma forma de tirania nem uma simples forma de crueldade. Margaret Canovan (1994: 88), na análise e reinterpretação do legado de Arendt, diz-nos sumamente:

¹⁸ Otto Koellreutter avisou os camaradas dos Partido Nazi que «Nacional-socialismo e fascismo não repousam na mesma ideia de Estado.» (Koellreutter *apud* Sá, 2021: 105).

[a] essência da tirania é a ausência de leis, o poder arbitrário nas mãos de um sujeito em interesse próprio, e o princípio de ação nesse sistema é o medo. Mas o totalitarismo é toda uma outra coisa: é um tipo de regra que não é arbitrária, não obedece aos interesses de alguém (nem daquele que manda), não é sem lei, e o terror não é mais apenas um princípio auxiliar de ação, mas é a essência do sistema. É um sistema que não respeita de maneira alguma a individualidade dos seres humanos, mas usa-os como material para trabalhar ao abrigo das “leis” sobre-humanas da natureza ou da história.¹⁹

O núcleo do movimento totalitário está no assalto à natureza humana sob o pretexto de conformá-la com a ideologia e, para além disso, de fazê-la aspirar à onipotência. É este segundo ponto que faz com que o argumento de Arendt possua mais profundidade do que o argumento dos conservadores que ficaria pelo primeiro ponto. De facto, é a procura por onipotência que sacrifica a pluralidade e a espontaneidade da natureza humana: trata-se de destruir a imprevisibilidade e com isso criarem-se homens supérfluos – bem como de fazer crer que os homens são uma espécie de divindade que tudo pode.

O perigo está no facto de o humano poder subverter-se contra ele próprio: é porque o homem tudo pode que também pode perder as características humanas da pluralidade e individualidade. Este poder dos seres humanos de reduzir os humanos a coisas menores que humanas inverte o humanismo. O totalitarismo estabelece uma forma de dominação intensa ao ponto de tudo aquilo que é característico dos seres humanos ser passível de ser destruído. No totalitarismo são os factos que podem ser modificados, não a ideologia, o que comprova que se acredita que tudo é possível sem que se acredite na liberdade e responsabilidade humana (Canovan, 1994: 27). O totalitarismo é, em si, uma subversão do humano.

Arendt considera o totalitarismo como moderno, único e singular. Estes são aspetos importantes para a nossa análise acerca da sua atualidade que contrastam, por exemplo, com Moore (1958) e com Stanley (1987) (Baehr, 2002: 811), e que não podemos esquecer nos momentos que se seguem da nossa reflexão. Assim, o totalitarismo não vem de uma lógica de tradição ou cultura nacional (alemã, secularismo, ateísmo), mas é o resultado de várias catástrofes como a I Guerra Mundial, implosão de impérios Habsburgo e Otomano, crise global do capitalismo. Para além disso, há uma superficialidade manipuladora e uma conformidade na

¹⁹ Tradução nossa do original: «The essence of tyranny is lawless, arbitrary power wielded by a ruler in his own interest, and the principle of action in such a system is fear. But totalitarianism is another thing altogether: it is a kind of rule that is not arbitrary, not in anyone's interests (not even the ruler's), not even lawless, and in which terror is no longer just an ancillary principle of action but is the essence of the system. It is a system that has no concern for individual human beings at all, but uses them merely as material for the working of supposedly suprahuman 'laws' of nature or history.» (Canovan, 1994: 88).

sociedade moderna – que não são as raízes, mas que dão permeabilidade ao movimento (Baehr, 2002: 811-812). Esta perspectiva que percebe na horizontalidade temporal e na profundidade existencial, fornece-nos uma lente de maior alcance para compreender a gênese deste movimento.

Para Arendt (2020: 627), totalitarismo é um termo que significa um momento histórico de combinação singular de terror e ideologia. Ele não é algo sem corpo nem etéreo, mas uma série de atividades estruturadas. Esta ideia acerca de totalitarismo confronta-se com a de Weber (com traços epistemológicos neokantianos) que defenderia a ausência de conjuntura histórica para o aparecimento do totalitarismo, uma vez que este seria um mero modelo (Canovan, 2000: 37). Portanto, enquanto para Weber o totalitarismo é um modelo que nos permite delinear uma conjuntura histórica única contra um protótipo construído artificialmente, para Arendt o totalitarismo é uma abreviatura para um momento histórico.

A originalidade do evento totalitário deriva, não dos materiais particulares em que é feito, mas da realização irregular desses materiais no evento em si. É a irregularidade que se expressa no totalitarismo que nos leva a deslizar em juízos aparentemente fortes, pelo impacto das ações perpetradas, mas claramente frágeis quando compreendida a complexidade destes movimentos e da situação em que se inserem. Por exemplo, uma tendência primeira (devido à diferença abismal entre o valor da vida humana que o Holocausto expressou e o valor atual da vida humana no ocidente) é pensar que o totalitarismo nazi se despoleta a partir do sentimento antissemita quando ele não é, de todo, o elemento principal do nazismo. O antissemitismo não é a essência. É mero instrumento. Arendt aponta que

[a] única consequência (...) dos movimentos antissemitas do século XIX não foi o nazismo, mas, ao contrário, o sionismo. (...) O próprio antissemitismo é agora utilizado para fins que transcendem a problemática aparente, e os quais, (...) deixam para trás quaisquer questões de interesse «semita» e antissemita. (Arendt, 2020: XX).

Outro exemplo, é defender que o pensamento marxista é a base do totalitarismo estalinista quando Estaline era demasiado pragmático assemelhando-se muito mais aos antigos Czares do que ao lado do marxismo-leninismo que não tem uma capacidade mobilizadora suficiente para que os russos se batam pela terra russa (o patriotismo e o nacionalismo são conceitos que o marxismo não escuta uma vez que o proletariado não tem fronteiras).

Os termos utilizados por Arendt para descrever aquilo que o seu método de análise almeja são “configuração” e “cristalização de elementos”, pelo que Arendt procura os elementos do totalitarismo (Benhabib, 2003: 64). O totalitarismo do século XX foi tornado possível com o imperialismo do final do século XIX a partir dos seguintes elementos: 1. A «expansão por amor da expansão» dos imperialistas criou um padrão de conquista global; 2. A decadência do Estado-Nação sob o impacto do imperialismo transformou as bases da estrutura institucional que deveria proteger do totalitarismo; 3. Através do racismo, os imperialistas criaram a justificação para a conquista e uma base biológica para a comunidade que tornou possível perceber a cidadania como redundante; 4. Simultaneamente, a aliança imperialista entre capital e plebe mostrou quão fácil é recrutar a sociedade para perpetrar atrocidades (Canovan, 1994).

Margaret Canovan (1994) compreende e descreve os elementos do totalitarismo conceptualizados por Arendt e disseminados ao longo de *As Origens do totalitarismo*, a partir do destaque da expansão como o elemento nuclear. A ideia é que a expansão é uma dinâmica em busca por poder ilimitado tanto na extensão como na profundidade. Os defensores do totalitarismo sacrificaram-se a eles mesmos e a todos os outros para conquistar o mundo na sua extensão, e para dominar totalmente cada ser humano na sua profundidade. Canovan (1994) destaca aquilo que Arendt, na segunda parte da obra, referencia como diferença teórica e prática entre o imperialismo do totalitarismo e o nacionalismo ou outras formas anteriores de construção de impérios: os traços burgueses. O impulso para a expansão ilimitada remonta ao surgimento do capitalismo no qual se transforma a propriedade estável em bens móveis, a partir dos quais são gerados mais bens *ad infinitum*. Ainda assim, esta perspectiva sobre o capitalismo não o define como catastrófico, mas antes como disruptivo – Arendt recusa-se a diabolizar e isso confere-lhe superioridade intelectual.

O problema da expansão ilimitada é a criação de políticas de concorrência e competição que, segundo Arendt, sempre fizeram parte da consciência burguesa.

...a burguesia tentou – e parcialmente conseguiu – persuadir os governos nacionais a enveredarem pelo caminho da política mundial. Durante algum tempo propuseram políticas que pareciam ter limites e equilíbrios naturais, decorrentes da simultaneidade da competição expansionista entre as nações. Com efeito, o imperialismo (...) pôde ainda ser descrito como uma luta de «impérios concorrentes entre si» (...) Contudo, tal competição era apenas uma de muitas existentes na era passada, uma concessão ao ainda dominante princípio nacional, segundo o qual a humanidade é uma família de nações lutando pela excelência, ou à crença liberal de que a competição imporá automaticamente os seus próprios limites antes que um competidor se impusesse aos demais. Este feliz equilíbrio, no entanto, não tem sido o resultado inevitável das misteriosas leis económicas, mas antes tem

sido muito suportado pelas instituições políticas e sobretudo policiais, que previnem os competidores de usarem revólveres. (...) Por outras palavras, a concorrência é tão-pouco um princípio de política como a expansão, e necessita desesperadamente do poder político para controlar e reprimir. (Arendt, 2020: 165-166).

A expansão é um elemento do totalitarismo que, segundo Arendt, é da instância económica, não política, pelo que o comportamento da burguesia foi procurar o melhor de dois mundos que se opõem. No entanto, a estrutura política não se pode expandir infinitamente «porque não se baseia na produtividade do homem» (Arendt, 2020: 166) e isso opõe-se à expansão da estrutura económica. Esta ideia de que o imperativo económico da expansão se define e define tudo o resto, colocando-se sobre a política, são ideias de Karl Marx e Rosa de Luxemburgo, que Arendt recebeu, mas a partir das quais alcançou outro ponto: Arendt defendia que rapidamente se perdia a racionalidade económica e se iniciava um princípio político com o seu próprio direito. Por essa razão, Arendt relembra a necessidade de salvaguardar a função principal das instituições políticas enquanto controladoras e baluartes contra as forças que os seres humanos colocam em movimento (Canovan, 1994: 30). O uso da expansão por parte do totalitarismo é um esquecimento deste aspeto perverso, tanto de uma tendência humana para a entropia, como da relação entre economia expansiva e política expansiva.

Quanto ao segundo elemento enumerado, a decadência do Estado-Nação, é um dos mais reveladores da particularidade do totalitarismo tal como Arendt os pensou. O imperialismo dos totalitarismos é diametralmente oposto ao Estado-Nação, pelo que a existência de um significa a opressão do outro: o Estado-Nação é entendido como uma instituição humanista que garante direitos e ordem legal que «fiscalizava os burgueses com a paixão anárquica pela expansão que eventualmente erodiria a civilização.»²⁰ (Canovan, 1994: 31).

O trabalho de Arendt debruça-se sobre o termo Estado-Nação a ponto de compreender a tensão entre Estado e Nação ao longo da história e considera que o modelo francês seria o caso mais clarividente e desenvolvido. Trata-se de uma relação tensional entre um estado protetor dos direitos legais dos habitantes de um determinado território e que procura salvaguardar os interesses comuns, e uma nação. Em França foi desenvolvido sob as monarquias do século XVII e XVIII – tendo sido ensaiado até em estados não nacionais no século XIX como o Austro-Húngaro – e atingiu o seu auge com a Revolução Francesa, republicana, e com os ideais de ordem legal protetora dos

²⁰ Tradução nossa do original: «...held in check the bourgeois whose anarchic passion for expansion would eventually undermine civilisation» (Canovan, 1994: 32).

direitos do homem e da esfera pública na qual os homens podiam ser considerados cidadãos. Ao lado da estrutura legal do estado estaria a nação, que no caso francês tratava-se de uma comunidade de camponeses enraizada e consciente do mundo cultural comum de que eram herdeiros (Canovan, 1994: 32).

A característica nuclear desta tensão é que o estado e a nação são estruturas construídas pelo homem, num mundo humano em que as pessoas podiam sentir-se em casa e em que os habitantes se implicavam e se responsabilizavam. Repare-se que esta premissa de conjugação entre o sentimento territorial e a responsabilidade torna claro o contraste pintado por Arendt entre o estado-nação e «[o] barbarismo tribal que Arendt atribui aos negros africanos, *boers* e o povo do leste europeu, o novo barbarismo das massas modernas ou o desenraizamento dos próprios Judeus.»²¹ (Canovan, 1994: 32). No fundo, sendo o estado-nação uma construção humana, depende de uma atitude humana perene e constante para que possa almejar garantir alguma coisa. Mas, por ser dependente de uma atitude humana, é também frágil e participa de espaço para o erro:

A Declaração dos Direitos do Homem, no fim do século XVIII, foi um marco decisivo na história. Significava que, doravante, o Homem, e não o comando de Deus nem os costumes ou a história, seria a fonte da lei. (...) [e]ra ao mesmo tempo a demonstração de que o Homem se libertava de toda a espécie de tutela e o prenúncio de que já havia atingido a maioria. Mas havia outra implicação que os autores da Declaração apenas perceberam pela metade. (...) [n]a nova sociedade secularizada e emancipada, os homens já não estavam certos daqueles direitos sociais e humanos que, até então, estavam fora da ordem política, garantidos não pelo governo ou pela constituição, mas pelo sistema de valores sociais, espirituais e religiosos. Assim, durante o século XIX, o consenso da opinião era que os direitos humanos tinham de ser invocados sempre que um indivíduo precisava de proteção contra a nova soberania do Estado e a nova arbitrariedade da sociedade. (Arendt, 2020: 385).

Por outras palavras, a emancipação do homem e a sua não implicação levaram-no a uma situação de incapacidade defensiva na ausência de um Estado que garantisse dignidade humana e social, facilitando o aparecimento fortuito de uma força gigante que subjuga os indivíduos (mesmo dentro de estados). Essa força foi adotada pelos movimentos *pan*: o alemão e o eslavo. São movimentos e não partidos, porque são dinâmicos sem questões de estabilidade com vista a dissolver as estruturas políticas que marcaram a era do imperialismo e que derivaram no totalitarismo.

²¹ Tradução nossa do original: «...the tribal barbarism Arendt attributes to black Africans, Boers and East European peoples, the new barbarism of modern masses, or the rootlessness of the Jews themselves» (Canovan; 1994, 32)

E é por essa razão que o estado-nação, enquanto ideia que resiste aos movimentos pan, é impossível para certas dinâmicas sociais como a dos judeus que não tinham nação nem se implicavam nas dinâmicas:

O sistema de classes completamente desenvolvido e maduro define a condição do indivíduo pela sua integração em determinada classe e pela sua relação com as outras e não pela sua posição pessoal no Estado. Os judeus constituíam a única exceção a esta regra geral. Não formavam uma classe nem pertenciam a qualquer das classes nos países onde viviam. (...) A proteção especial que recebiam do Estado (...) e os serviços especiais que prestavam a governos impediam, ao mesmo tempo, que ficassem submersos no sistema de classes e que se estabelecessem como classe. (...) Em contraste com todos os outros grupos, os judeus eram definidos pelo sistema político e a sua posição era determinada por ele. (...) os judeus não pensavam em termos de direitos iguais, mas sim, de privilégios e liberdades especiais. (...) Quando os conflitos cresceram e se tornaram guerras nacionais, eles continuaram a manter a característica de grupo internacional, cuja importância e utilidade decorriam precisamente do facto de nunca terem ligado a qualquer causa nacional. (Arendt, 2020: 15, 16, 17, 22, 25).

Outro aspeto que contrapõe o estado-nação ao imperialismo dos totalitarismos é a impossibilidade da expansão numa dinâmica defensora da solidez territorial. Nenhum estado-nação pode negar o direito a outros estados-nação de existirem nos mesmos termos. Dentro da complexidade normativa que define o estado-nação, há vários motivos para que se imponha uma essência caótica na Alemanha e na Rússia, com vista a facilitar o imperialismo que o define.

Por tudo isto, Arendt procura colmatar estas falências a partir de uma ordem política não permeável à dominação total. A dominação total, segundo Arendt, move-se retirando direitos legais a vários grupos pessoas. Este movimento de erosão dos direitos torna-se evidente quando, depois da I Guerra Mundial, existiam pessoas sem estado que não podiam reclamar os seus direitos de cidadão. Repare-se que a posição legal de uma pessoa sem estado é inexistente. É uma posição inferior à de um criminoso que tem posição legal. Portanto, uma pessoa sem estado tem uma liberdade não-humana. Tem liberdade para tudo, mas os seres humanos que pertencem ao estado têm a liberdade para o não tratar como humano – porque só o Estado garantiria o reconhecimento humano de cada pessoa. Uma pessoa sem estado não tem como garantir o direito a ter direitos (o direito humano fundamental):

...o homem sem Estado (...) era uma “anomalia para a qual não existia posição apropriada na estrutura da lei geral”, ficava à mercê da polícia, que, por sua vez, não heitava muito em cometer atos ilegais para diminuir a carga de *indésirables* no país. (Arendt, 2020: 375).

No fundo, trata-se de uma inversão da circunstância descrita por Hobbes em *Leviatã*, em que no estado de natureza, cada um se sentia com direitos ilimitados face aos outros e os outros com direitos ilimitados face a cada um (vivendo no final de contas sem liberdade porque o vizinho sentia-se com direitos sobre as mesmas coisas), pelo que aceitaram o poder soberano para abdicar dos direitos ilimitados com vista a sentirem-se livres (pelo que eram livres de viver essa guerra em que há direitos ilimitados por via da ação em conformidade com a lei estipulada pelo soberano) (Sá, 2021). Inversamente, neste caso, as pessoas sem estado tinham a liberdade toda porque nenhum soberano as reconhecia, mas não tinham quaisquer direitos porque tudo quanto as rodeava era administrado por um soberano pelo que não havia lugar para o estado natureza. A leitura de Hobbes pressupõe que o mundo é um estado de natureza no qual vão aparecendo estados civis. Por outro lado, o momento de erosão dos estados-nação fez com que o mundo fosse um conjunto de nações no qual vão aparecendo pessoas de um estado de natureza sem lugar, ficando reduzidas à sua dimensão física e biológica e num lugar que é, em boa verdade, uma ausência de lugar.

Tendo isso em conta, percebemos que a decadência do Estado-nação alimenta o totalitarismo a partir de duas fontes: por um lado, os que não têm direitos são fáceis de matar, até porque não são vistos com o direito de sequer existirem; por outro lado, aqueles que entram num estado de barbárie através da força podem, facilmente, ameaçar a civilização a partir de dentro. O totalitarismo cresce com ambas as dinâmicas porque são catalisadoras da desordem que o estado-nação combate (Canovan, 1994: 34).

Outro aspeto da história política que nos interessa para perceber o detalhe da conceptualização de Arendt é que, se a desordem define o totalitarismo, o fascismo italiano de Mussolini (que não queria destruir as estruturas do estado, mas, pelo contrário, queria fortificá-las) não é totalitário (Canovan, 1994: 36). Não obstante, nem por isso o sistema político italiano se assemelhou ao sistema político inglês que se distanciou do patriotismo. O bipartidarismo inglês não permitiu que do imperialismo se passasse ao totalitarismo porque encorajara um sentido de responsabilidade pública pela política e, conseqüentemente, motivara os políticos a demarcarem-se de uma ascensão da barbárie. Os interesses do estado foram considerados como um todo, ao passo que o sistema multipartidário não proporcionara aos partidos mais do que uma pequena parcela daquilo que pertencia a um Estado acima dos partidos, gerando irresponsabilidade política uma vez que cada partido representava apenas os interesses de uma ideologia em particular (Canovan, 1994: 36).

O terceiro elemento do totalitarismo aparece em consequência da erosão da sensibilidade para uma solidariedade nacional. Uma vez desfeita a estabilidade das estruturas, os movimentos desenraizados e dinamizados por uma ideologia imperial voltaram as costas à solidariedade nacional e abraçaram o racismo como ferramenta para a coesão (Canovan, 1994: 36).

O racismo não é uma forma de nacionalismo, porque o nacionalismo define-se pela sua cultura e território, ao passo que o racismo é um termo biológico, referente a características naturais físicas. O racismo foi utilizado para justificar a exploração e desterritorialização daqueles que viviam nos lugares conquistados e como resposta dos homens conquistadores que se viram confrontados pelos conquistados, num momento de conflito consequente.

De facto, a humanidade – que é um conceito europeu – não é facilmente mantida devido à natural agonia contextual que a diferença entre sujeitos espoleta. Neste âmbito, o racismo desempenha um segundo grau de destruição da humanidade. O papel do racismo no imperialismo – que se inicia com a subordinação da política à economia burguesa – culmina, com o abandono dos imperativos económicos, como apontamos acima, e com a adoção da violência feita por aqueles que descobriram a raça como nova forma de comunidade. É esta versão de imperialismo que é adotada pelos movimentos totalitários: o “imperialismo continental” (Canovan, 1994: 39).

Enquanto elemento do totalitarismo, o racismo é um fator de cancelamento da individualidade. Na descrição que efetuamos, destacamos a maneira como Arendt associa o racismo a uma forma de cancelamento típica da burguesia – como vários escritos de Arendt da década de 1940 deixaram explícito (Canovan, 1994: 41). Não obstante, paralelamente Arendt transforma o seu pensamento e procura antecedentes proletários que contribuem para o totalitarismo. Nesta ordem de ideias, sendo que o racismo reduz as pessoas à sua condição biológica, há também cancelamento da individualidade vista por Arendt dentro do marxismo, enquanto materialismo anti-humanista que reduz as pessoas à sua constituição física (Canovan, 1994: 40).

Para a compreensão do quarto elemento – a aliança entre o capital e a plebe que proporcionou um veículo para atrocidades – começemos por perceber que a plebe é um grupo de pessoas ativamente desesperadas e atiradas para as margens da sociedade pelo capitalismo disruptivo. Não é simplesmente composta por trabalhadores. A plebe é um resíduo de todas as classes e é um subproduto da sociedade burguesa que pode compor uma força destrutiva.

Arendt considera que os *gangsters* e os membros das forças do poder levaram Hitler a ser chanceler, o que demonstra que o totalitarismo adotou normas criminosas através do uso de homens que perderam o lugar na sociedade e que, simultaneamente, eram selvagens incompreensíveis. Por via de um encolhimento do mundo daqueles que passaram a viver nas margens da sociedade, obrigou-se a que esses alienados vivessem em proximidade e impusessem novos caminhos aos outros cidadãos. A plebe sem raízes é uma demonstração de que o mundo moderno cria indivíduos supérfluos, que, por sua vez, são recrutados para movimentos totalitários criando mais gente supérflua. A relação entre a plebe e o capital existe na medida em que é resultado e é motivo. Por um lado, resulta da erosão da individualidade, da expansão do capital que põe alguns à margem; por outro lado, é motor do terror do totalitarismo na medida em que incorpora a noção de que tudo é possível sem olhar aos meios.

Compreendido este lado criminoso e assassino que contribui para o aparecimento do totalitarismo, um observador ingênuo consideraria que um elemento principal do totalitarismo nazi foi o extermínio em massa de judeus motivado pelo antissemitismo. No entanto, Arendt afirma que o antissemitismo foi uma amálgama para o aparecimento do totalitarismo na medida em que se relacionava com cada um dos elementos que ela identificou. O antissemitismo abraçava todos os elementos e por isso diverge de um sentimento anti-judeu do momento cultural europeu pré-nazi. Antes de mais, o antissemitismo tinha uma génese associada a uma contraposição à ligação hegemónica entre os financeiros judeus e o sistema estatal europeu. Essa ligação judaico-estatal impedia o aparecimento de movimentos totalitários, mas não implicava os judeus nas questões estatais. Desta forma, embora o semitismo servisse de tampão para o aparecimento do totalitarismo, era do semitismo que o totalitarismo poderia herdar um modelo organizacional a adotar uma vez que o totalitarismo era uma força que procurava sobreviver na ausência do estado. Dirá Arendt, em 1946, em *The elements of shame* que

[o]s judeus mantiveram a sua identidade sem território e sem estado, aparentaram ser os únicos que estavam organizados como um corpo político organizado. O antissemitismo moderno não queria apenas exterminar o mundo judaico, mas queria imitar o que este pensava ser a sua força organizacional²² (Arendt *apud* Canovan, 1994: 43)

pelo que os judeus são vítimas, mas não são simples vítimas (Canovan, 1994).

²² Tradução nossa do original: «the Jews who have kept their identity without territory and without state, appeared as the only people that seemingly was already organized as a racial body politic. Modern antisemitism wanted not only to exterminate world Jewry but to imitate what it thought to be their organizational strength.» (Arendt *apud* Canovan, 1994: 43).

No fundo, Arendt defendia um estatuto para os judeus que fosse igual ao resto das pessoas, com semelhante responsabilidade relativa pelos eventos do mundo. Ainda assim, porque lhes faltou sentido político – embora aparentassem tê-lo como evidencia a transcrição acima – e a sua existência como raça escolhida providenciou um modelo a adotar, os judeus serão mais responsáveis pelos movimentos totalitários do que o comum dos mortais (Canovan, 1994: 44).

É também de responsabilidade que Arendt se ocupa para compreender o fenómeno totalitário. Defende que é a falta de responsabilidade que catalisa esse momento totalitário, que não é nem inevitável, nem accidental. Segundo Arendt, a irresponsabilidade vê-se na população e também nos políticos ditadores e totalitários. Os políticos trataram de se desresponsabilizar por via do uso da ideologia enquanto espantinho que ditaria o que inevitavelmente aconteceria. É isso que justifica, por exemplo, a banalidade do mal com que passaram a viver funcionários como Eichmann que simplesmente obedeciam a ordens de uma máquina destrutiva. E tal desresponsabilização vê-se também na distância que existe entre os elementos que acabamos de enumerar e qualquer tipo de sentido utilitário. Os elementos do totalitarismo prezam pela impessoalidade e pelo idealismo sem lugar; pela alienação da realidade política. É este desfasamento daquilo que seria expectável para uma política humana, que não permite compreender racionalmente, tampouco permite explicar, como é que políticas de perseguição dos judeus – no caso nazi – ou daqueles que tivessem um pensamento subversivo da ideologia – no caso estalinista – conseguiram atrair seguidores e mover energias à escala que conseguiram (Canovan, 1994: 52).

A explicação que Arendt encontra, a partir de uma especulação filosófica, é a de que o homem de massas do mundo moderno é isolado e não tem interesses em comum com outros homens. O homem moderno é politicamente apático, mas facilmente mobilizado pelos movimentos totalitários quando fenómenos como a guerra, a revolução, a inflação e o desemprego têm lugar.²³ Para além destes, os bons homens de família e os trabalhadores foram facilmente subjugados porque procuraram apenas assegurar os seus interesses privados face a um poder que se totalizava, e acabaram por ceder a sua diferença. O que demonstra que não foi tanto através da violência, mas sim através da propaganda que cresceu a crença de que eram infalíveis, profetizando uma suposta aproximação às forças inevitáveis da história (Canovan, 1994: 55).

²³ «Totalitarianism was the result of an avalanche of catastrophes – World War I, the implosion of the Habsburg and Ottoman Empires, and a global capitalist economic crisis– that brought the Victory of a movement and the consolidation of a regime that was structurally different from classical dictatorship or tyrannies.» (Baehr, 2002: 811).

O totalitarismo e a sua propaganda permitiam que se saísse de uma realidade incompreensível para uma ficção, através da confusão criada entre realidade e irreabilidade passando a ser verdade, por exemplo, a existência de uma raça-mãe. Tudo isto é possível a partir de uma organização pré-existente dos movimentos totalitários que os separava da vida normal e os permitia atacar a realidade existente a partir de uma mistura entre ingenuidade e cinismo que destrói a dimensão humana da criatividade ao mesmo tempo que promove a ideia humanista de que tudo é possível (Canovan, 1994: 57).

Tanto Hitler como Estaline defendiam que tinham descoberto as leis destrutivas das lutas entre raças ou guerras de classes. Foi com esta nova suposta capacidade que se nivelaram os diques que protegiam a individualidade humana. O sucesso de cada um dos totalitários, a partir de um agir em conformidade com as leis da natureza e história imaginadas por eles, fez com que os homens abandonassem o orgulho do Homem Ocidental para se tornarem funcionários de forças secretas que governavam o mundo (Canovan, 1994: 60).

No totalitarismo não há uma procura por defender interesses específicos nem utilitários, mas, acima de tudo, há uma procura por transformar a realidade – por via da transformação dos indivíduos que verdadeiramente compõem a realidade²⁴ – a uma escala global e por razões ideológicas. As forças secretas que melhor explicam a manifestação daquilo que seria supostamente inevitável é a polícia secreta. Por outras palavras, a polícia secreta era o órgão central do organismo totalitário e responsabilizava-se por perseguir um inimigo ditado pelo governo que nunca se esqueceria da necessidade de manter vivos inimigos para que se justifique a presença do terror e a conseqüente necessidade desse regime. Assim, não existe necessariamente um inimigo objetivo e a responsabilidade sobre o destino individual de cada um desaparece por estarem expostos à arbitrariedade da máquina totalitária: os criminosos genuínos passaram a ser uma espécie de aristocracia; a personalidade moral escondeu-se atrás do anonimato do sistema; e a individualidade foi substituída pelo estatuto de besta sobrando um animal que já não era humano (Canovan, 1994: 60).

Em suma, os elementos estruturais que cristalizaram o totalitarismo foram o expansionismo tanto económico como territorial, a queda do Estado-Nação e de toda a

²⁴ Repare-se que, mais do que transformar a realidade, os movimentos totalitários, tal como Arendt os pensou, procuraram transformar os indivíduos (Arendt, 2020: 607), que no final de contas são quem percebe a realidade e a constrói humanamente. Richard Rorty é um dos pensadores que nos permite compreender de que maneira a verdade da realidade é humanamente construída, nomeadamente no texto que explana o diálogo estabelecido com Gianni Vattimo em *O futuro da religião*.

sua estrutura institucional que garantia uma defesa dos direitos humanos, o uso do racismo para justificar a conquista de territórios alheios e para justificar uma hierarquia sem bases cívicas, o aproveitamento dos marginalizados para atuarem em crimes que os retirariam dessa condição. Para além destes elementos, devemos perceber que, ao nível da população, tudo isto acontece enquanto se efetiva massivamente uma degeneração do homem moderno que se vai alienando da implicação política e desresponsabilizando do seu contexto «onde a qualidade fictícia da realidade de cada dia quase dispensa a propaganda» (Arendt, 2020: 547), pelo que facilmente se coloca num movimento “estruturado” sob a forma de cebola.²⁵

Não podemos esquecer que Arendt não subscreve a tese de que o totalitarismo simplesmente exerce o poder de forma absoluta e opressiva. Para Arendt, o totalitarismo não é necessariamente opressão que centraliza o poder no tirano. O totalitarismo (e por isso é uma nova categoria a acrescentar ao trabalho de Montesquieu) não oprime para centralizar num sentido unidirecional. Como uma cebola, o totalitarismo distribui o poder por todas as camadas que compõem o movimento. E ainda que o núcleo seja aquele que antecede todos na absorção orgânica e por isso tem a primeira possibilidade de decidir, também os membros do partido e depois os simpatizantes, todos eles, no final de contas, têm a possibilidade de decidir sobre a vida de alguém – como testemunham os campos de concentração. É também totalitarismo na medida em que, embora haja uma clara hierarquia, esta pensa-se enquanto horizontal, pelo que todos têm poder.

«A divisão entre membros do partido e simpatizantes agrupados em organizações de vanguarda, longe de desaparecer, leva à «coordenação» de toda população, organizada agora como simpatizantes. Controla-se o grande aumento de simpatizantes limitando-se a força partidária a uma «classe» privilegiada de alguns milhões, e criando-se um superpartido de várias centenas de milhares, que são as formações de elite. A multiplicação de cargos, a duplicação de funções e a adaptação do relacionamento do simpatizante com essas novas condições significa simplesmente a conservação da estrutura peculiar do movimento, onde cada camada é a vanguarda da próxima formação mais militante. (...) O Líder (...) continua a concentrar em si mesmo um máximo de inescrupulosidade militante e uma aparência de normalidade capaz de inspirar confiança.» (Arendt, 2020: 546).

E mantendo a metáfora utilizada por Arendt, esta cebola que é o totalitarismo não apareceu simplesmente no mundo em condições banais. Esta cebola, que é o totalitarismo, germinou quando os elementos por ela enumerados – e aqui referidos – se fizeram presenciar compondo aquelas que são as condições do solo e do clima.

²⁵ A tradução portuguesa na edição que estamos a utilizar – (Arendt, 2020) – não considera esta metáfora utilizada por Arendt, na versão original, para retratar o totalitarismo como uma cebola (*onion*).

Parte II: Totalitarismo na contemporaneidade?

Capítulo 4. O Populismo

O que é?

Será possível definirmos cientificamente populismo? Podemos perceber que, na medida em que o termo “populismo” é utilizado para desqualificar os adversários, é um nome. Por outro lado, na medida em que o termo “populismo” designa características ou qualidades de uma classe de objetos abstratos e concretos, “populismo” é um conceito. Mas, em boa verdade, podemos acrescentar a esta lista de possibilidades de compreensão do populismo o facto de ele ser um conceito essencialmente contestado (como Walter Bryce Gallie (1956) referiria) (Kaltwalsser, 2014: 144). Nesse sentido, e seguindo uma metodologia rawlsiana, diremos que não há um «conceito» de populismo, mas há «conceções» de populismo.

Ivan Krastev chama ao nosso tempo de «era de populismo», ainda que não exista uma definição acabada do populismo, nem tampouco critérios coerentes para perceber o que é o populismo ou um populista (Müller, 2017:18). Consequentemente, a nossa abordagem procurará definir populismo a partir da demonstração da complexidade que o debate em torno do mesmo evidencia.

Cas Mudde, cientista político fulcral na compreensão do tema utiliza a expressão «ideologia de baixa densidade» para refletir sobre a dimensão ideológica do populismo (Mudde e Kaltwasser, 2017: 18). Por outro lado, ainda na instância de uma definição ideológica, outros consideram que o populismo nem sequer é «uma ideologia, mas uma lógica política – uma forma de pensar sobre política» (Judis *apud* Aurélio, 2021: 129). Esta constante contradição entre os autores é visível em obras clássicas como *Populism: Its Meaning and National Characteristics* que demonstram a confusão conceptual quanto à definição do termo (Mudde e Kaltwasser, 2017: 14).

Podemos considerar que o populismo é algo que denuncia tudo que há de negativo, sendo «um imenso fluxo de noções e a uma valsa infundável de rótulos pejorativos» (Taguieff *apud* Aurélio, 2021: 129), podendo todos esses rótulos ou noções serem

verdadeiros. E se estes aspetos contêm uma carga mais negativa, podemos também considerar os aspetos positivos e pensar que é uma «teoria sobre o ser social e sobre o ser humano, [...] uma teoria própria de *virtuosi* intelectuais» (Villacañas *apud* Aurélio, 2021: 130), ou pensar que o populismo é «o tipo de política necessário para reanimar e aprofundar a democracia» (Mouffe *apud* Aurélio, 2021: 130).

Aparentemente, sempre que existe uma possível definição para o populismo podemos encontrar perspetivas que se lhe opõem. E esta não é razão de espanto tendo em conta o papel conflituoso que o populismo ocupa. Tal como defende Sá (2021a: 27), «[o populismo] é, antes de mais, uma tentativa de recuperação das identidades políticas e da conflitualidade entre elas». Embora o populismo remonte ao século XIX no contexto russo e norte-americano, estando relacionado com a proliferação da democracia como ideia e como regime, sabemos hoje que o populismo é um fenómeno político bastante heterogéneo, em algumas compreensões é divergente da democracia, e nele inserem-se a esquerda, a direita, os conservadores, os progressistas, os religiosos e os seculares (Mudde, Kaltwasser, 2017: 35). Uma prova disso é que o movimento populista norte-americano Tea Party favorece o mercado livre, os populistas de esquerda contemporâneos da América Latina opõem-se ao neoliberalismo e os populistas radicais de direita na Europa são caracterizados por um chauvinismo do bem-estar (Kaltwasser, 2014:146).

A ideia a reter para compreender o momento de eclosão do populismo na atualidade é a de que este último recupera a conflitualidade que para alguns desapareceu por via do convencimento de que havíamos chegado ao «Fim da história» (expressão de Francis Fukuyama (1989)) e que a democracia liberal seria o último ponto do segmento de reta da história. Esta abordagem torna ainda mais compreensível a ideia que Müller tem de populismo: «[o] populismo é uma espécie de sombra permanente sobre a democracia representativa e um perigo constante.» (Müller, 2017: 27).

Ainda sem uma definição para populismo, gostaríamos de perceber se o populismo é essa tal “sombra” da democracia ou é antes um “ensombramento” da democracia. Por outras palavras, gostaríamos de perceber se o populismo é um problema causado pela democracia ou é um problema causado à democracia. Trata-se de uma questão circundada por uma perspetiva pessimista, mas que, segundo nos parece, segue a noção mais comum sobre o populismo: a de que ele é algo nocivo.

André Barata (2021) questiona-se acerca da posição que devemos adotar para melhor compreender o populismo e diz-nos que mais do que um problema, o populismo é um

aspecto do problema da democracia contemporânea (democracia liberal representativa) e é o aspecto político do problema do mundo social na era da globalização (Barata, 2021: 48). Podemos a partir daqui perceber que o populismo não é um ensombramento da democracia representativa, mas que a persegue enquanto sua sombra.

Segundo Barata, a origem do populismo pode estar relacionada com a necessidade de dar resposta a uma patologia de défice de democracia em que o povo não participa, não tem poder de decisão, não é coeso, não é ouvido (não quer isto dizer nem que o populismo é solução, nem o verdadeiro problema, mas simplesmente que pode ser causado por esse défice); pode estar relacionada com a transição do paradigma democrático representativo para outro qualquer paradigma; pode estar no facto de ele ser um mal estar com a própria democracia (Barata, 2021: 48-50). Para além disso,

mais do que um fenómeno político novo, o populismo é a expressão política de um fenómeno social que se dissemina globalmente – a aceleração do tempo social na modernidade tardia, no contexto da globalização e da desmaterialização da vida social e económica. (Barata, 2021: 53).

Com isto, damos conta do carácter movente do populismo. O populismo apela ao futuro enquanto negação do presente (podendo ver no futuro também a recuperação do passado), ou seja, apela à não conservação do *status quo*. Este carácter de *trans* está relacionado com a ideia de Mudde de que o populismo é uma «ideologia de baixa densidade» pelo que depende de outras ideologias políticas mais densas que o hospedem e que até podem ser contraditórias entre elas (Mudde e Kaltwasser, 2017: 19). A escolha de tais ideologias resulta das queixas que os populistas escutam e da avaliação que determina qual é a resposta mais capaz no combate a uma suposta elite. Portanto, o populismo contrapõe a vontade geral de um povo, definido pela retórica populista, à elite na qual se incluem aqueles que estão e estarão de fora. Em suma, o populismo baseia-se em três grandes conceitos nucleares, os quais analisaremos nas próximas linhas: povo, elite, vontade geral (Mudde, Kaltwasser, 2017: 22).

O Povo

A definição do povo enquanto elemento do populismo dada por Mudde e Kaltwasser (2017) parte do princípio de que ele é um termo vago, mentalmente construído e referente a uma interpretação específica da realidade. De qualquer forma, este povo do populismo é soberano, são as pessoas comuns e é a nação. Aparentemente, aquilo que o faz distinguir da «elite» são fatores como o poder político, o estatuto socioeconómico e a nacionalidade, respetivamente. A existência de um regime democrático não implica o

desaparecimento do fosso distintivo entre governados e governantes, mas é quando a «soberania» do povo não se sente bem representada por essas elites governantes (crise de representação) das quais o povo se destaca, que se «pode abrir um caminho a uma luta populista “para devolver o governo ao povo”» (Mudde, Kaltwasser, 2017: 23). Verificamos uma tendência para, simultaneamente, integrar e dividir: une-se uma maioria silenciosa e raivosa, mas mobiliza-se essa maioria (de «pessoas comuns») contra um inimigo que é a suposta «elite». Quando, por último, se procura fazer a identificação entre povo e «nação» – fazendo do povo uma comunidade nacional com características cívicas ou étnicas –, os nativos formam uma comunidade reforçada com mitos fundadores, proporcionando-se uma identificação entre «povo» e a população de um Estado ignorando que a população de um Estado é composta por vários grupos étnicos (Mudde, Kaltwasser, 2017: 24).

Percebemos com Mudde e Kaltwasser (2017), algumas tipologias de «uso do povo». Mas é-nos importante compreender de que maneira chegamos à noção de povo. Aurélio (2021) procede a uma compreensão do termo, defendendo que, primeiramente, o povo era «um conjunto de estamentos e associações profissionais que, através dos respetivos órgãos dirigentes, assumia a forma de um corpo organizado, cujas partes eram autónomas e, ao mesmo tempo, integradas» (Aurélio, 2021: 133); num segundo momento – consequente do desmembramento deste corpo – edifica-se o Estado e a dinâmica altera-se. Com o aparecimento do Estado, tudo aquilo que dentro do mesmo se forma é uma ameaça à totalidade composta pela multiplicidade que se submete ao soberano. Debaixo desta ameaça, qualquer indivíduo que se queira proteger terá de eliminar qualquer tipo de comunidade. A partir desta imagem – que é rousseauiana e hobbesiana –, o populismo reduz a sociedade a um conjunto de partículas agregáveis e desagregáveis em conjuntos diversos sem qualquer matriz. Por outras palavras, o populismo manipula a imagem da sociedade subdividindo-a e reagrupando-a sem qualquer tipo de modelo ou referente (natural ou histórico) prévio (Aurélio, 2021: 133), manipulação da qual resulta o povo.

Em segundo lugar, Aurélio (2021) defende que foi percebendo a desintegração do povo, tal como o pensamento político moderno transcrevera, que o populismo iniciou a criação eterna, no interior do Estado, de formações discursivas e afetivas em torno de um conjunto de exigências e demandas ou até de um líder que «à semelhança do monarca hobbesiano, (...) não representa, [porque] o líder é o povo» (Aurélio, 2021: 135). Portanto, o populismo desencadeia uma natureza particular de representação política sem essencialismo (nem antropológico, nem social). Ao contrário do liberalismo e do comunismo para os quais o povo se configura como uma totalidade

ontológica (no liberalismo é representada; no comunismo é reconciliada consigo própria), no populismo o povo é simplesmente resultado. O povo do populismo é contingente, fruto de um processo retórico e político (conflitual) impossível de encerrar (Aurélio, 2021: 135-6). No populismo, o povo é sempre resultado da luta pela hegemonia que jamais cessará (Aurélio, 2021: 145). Trata-se de um «significante vazio» (Laclau *apud* Aurélio, 2021: 136) sem significado nem representação possível, aberto ao preenchimento através da ação política.

A terceira característica apontada ao povo do populismo por Aurélio (2021) é a adição de uma conotação moral a esta imagem do povo, fazendo com que ele se sinta, mais do que um simples corpo político, uma verdadeira encarnação da justiça e do bem: «...o povo aparece na retórica populista como medida-padrão da verdade e da ética.» (Aurélio, 2021: 136).

A Elite

Para compreender o segundo conceito nuclear do populismo apontado por Mudde e Kaltwasser (2017), encontraremos mais dificuldades. De facto, a elite é muito menos tratada pela literatura do que o povo. Poderemos sempre dizer que o populismo defende que o povo é puro e a elite é corrupta, mas isso não nos diz muito sobre quem é a elite. Mesmo quando se especifica a elite económica, a elite cultural ou a elite dos media, não estamos a definir muito mais para além de dizer que se trata de uma estrutura homogénea que age contra a «vontade geral» do povo. Podemos ainda dizer que a elite se define pelo poder que as pessoas que estão na política, na economia, nos media e nas artes exercem, mas continuamos sem conseguir conferir a realidade através dessa definição.

Um outro aspeto em relação à compreensão de “o que é” ou “quem é” a elite tem que ver com o facto de os populistas poderem alcançar o poder que está nas mãos da elite e passarem a ser eles elite. Nesse momento, os populistas deixariam de poder falar contra a elite. Mas esta ideia que acabamos de enunciar esquece o carácter moral e não situacional da distinção entre povo e elite e esquece o engenho dos políticos populistas que, mesmo quando estão no poder, mantém uma retórica anti-elite através de uma redefinição da elite. A retórica populista afirma que o poder não está nas mãos dos líderes populistas eleitos, mas de forças obscuras que continuam a assombrar a possibilidade de ser escutada a voz do povo. É precisamente por essa razão que Richard Hofstadter chamou ao populismo de «estilo paranoico de política» (Mudde, Kaltwasser, 2017: 26).

Caso a elite seja definida em termos económicos – classe – não há necessariamente uma crítica anticapitalista, mas permite aos populistas no poder explicar a falta de sucesso político. Esta definição da elite em termos económicos é muitas vezes utilizada pelo populismo de esquerda, enquanto forma vaga de socialismo, porque afirmam que mesmo que a elite tenha perdido o poder político, essa elite não perdeu o poder económico). Por outro lado, caso a elite seja definida em termos nacionais – de autenticidade –, normalmente aparece a ideia de que a elite não só esquece os interesses do povo como também os interesses do país.²⁶ (Mudde, Kaltwasser, 2017: 27, 29).

Ainda que seja evidente a complexidade da definição de cada um destes conceitos nucleares, há um consenso generalizado em relação ao facto de existir sempre um apelo ao «povo» que se contrapõe a uma «elite» que representa a ordem estabelecida²⁷. Portanto, embora dificilmente consigamos uma definição final tanto para o povo como para a elite, aceitemos simplesmente que o populismo se baseia numa visão dicotómica do mundo no qual há um lado onde se encontra o «povo puro» enquanto entidade homogénea e antagónica ao outro lado onde se encontra a «elite corrupta», que deve ser combatida por forma a que vença a vontade geral do «povo». A tal «ideologia de baixa densidade» a que se refere Cas Mudde (Mudde e Kaltwasser, 2017: 18) tem na sua base a compreensão de que o populismo é, como sugere Jan-Werner Müller (2017: 35),

... uma particular imaginação moralística da política, uma maneira de entender o mundo político que coloca um povo moralmente puro e totalmente unificado – mas (...) em última análise ficcional – contra elites julgadas corruptas ou de alguma outra maneira moralmente inferiores.

Perceber esta preponderância moralística do populismo – também defendida por Carlos de la Torre (2010) – é importante antes de passarmos para a compreensão do terceiro conceito nuclear do populismo (a vontade geral). Uma vez que existem várias maneiras de determinar o que é moral e imoral, cabe ao populista determinar o que é o povo moralmente puro e os seus opositores. (Müller, 2017: 39). Mesmo assim, ainda que a reivindicação de uma representação moral exclusiva seja populista, não são só os populistas que falam de moralidade. Todo o discurso político é atravessado por reivindicações morais e praticamente todos os atores políticos fazem uma reivindicação moral. Para além disso, embora «[o]s populistas não se [limitem] a criticar as elites»

²⁶ No entanto, o populismo pode fundir-se com o nacionalismo caso a distinção entre povo e elite seja simultaneamente moral e ética, e nesse caso a elite é considerada estrangeira. Esta retórica, estranhamente, não é utilizada por xenófobos da Europa para quem a elite é já quase exclusivamente nativa (Mudde, 2017: 29).

²⁷ “Establishment” é o termo utilizado no original.

eles também «[p]retendem (...) que eles e só eles representam o povo.» (Müller, 2017: 54). Daqui podemos compreender que o populismo é uma forma moralista de *antipluralismo* (Müller, 2017: 36), e esta característica é importante reter.

A vontade geral

Passemos agora para o terceiro conceito nuclear do populismo apontado por Mudde e Kaltwasser (2017). A vontade geral foi primeiramente pensada por Jean-Jacques Rousseau que a distinguiu da vontade de todos. A vontade de todos é a soma dos interesses particulares num determinado momento. Por outro lado, a vontade geral, aquela que nos interessa na nossa reflexão, está relacionada com a capacidade de o povo se reunir em comunidade e legislar por forma a vingar um interesse comum.

Neste sentido, os populistas apelam à utopia republicana de Rousseau de autogoverno, em que os cidadãos fazem as próprias leis e quem as executa é o governo. Por isso, os populistas implementam mecanismos de democracia direta (referendos e plebiscitos). Em suma, o populismo traz como consequências práticas «a promoção estratégica de instituições que permitam a construção de uma suposta vontade geral» (Mudde, Kaltwasser, 2017: 31), que edificará uma entidade popular com identidade forte, capaz de derrubar a elite. É neste âmbito que o populismo é visto como um aprofundamento da democracia enquanto defensora da soberania popular, na qual existem vozes não escutadas pelo poder instituído.

Na medida em que a vontade geral inerente ao populismo edifica uma entidade popular com identidade forte e capaz de derrubar a elite, o populismo pode também ser um caminho para pôr em causa a democracia liberal tal como a conhecemos – em que o liberalismo delimita o poder da maioria. Como Carl Schmitt (2020) observou, a homogeneidade do povo seria essencial para a ordem democrática, mas essa ordem democrática é vista por Schmitt como irreconciliável com a tradição liberal, pelo que a ideia de democracia liberal em que hoje vivemos não passaria, segundo Schmitt, de mera ilusão (como a queda da República de Weimar expressou). A conceção da política schmittiana percebe que a vontade geral está na unidade do povo que se demarca claramente daqueles que não pertencem ao *demos* e que, conseqüentemente, não são iguais nem devem ser tratados como iguais (ou “amigos” na dinâmica política antagonista de “amigo-inimigo” por ele conceptualizada).

Outro aspeto relativo ao emprego da noção de vontade geral prende-se com o facto de com ela se iniciar a defesa do argumento rousseauiano crítico da democracia

representativa. Como Pierre Rosanvallon defende, o populismo deve ser entendido como uma «inversão perversa dos ideais e procedimentos da democracia representativa» (Rosanvallon *apud* Mudde, 2017: 99).

A ideia de vontade geral abraçada pelo populismo combate a ideia liberal-democrata de que há uma prevalência do direito sobre o bem comum. No debate entre a tradição liberal e a tradição republicana cívica, o populismo coloca-se do lado do republicanismo cívico, mesmo que não subscreva todas as dimensões incorporadas pelo republicanismo. Quer isto dizer que, se a tradição liberal tem uma posição incontestavelmente necessária na tradição da democracia moderna e o populismo aparece enquanto elemento externo que age conflituosamente contra essa tradição, o populismo procura realçar os elementos dos críticos do paradigma liberal, nomeadamente a crítica levada a cabo pelo republicanismo cívico e pelas correntes de pensamento comunitaristas que defendem a impossibilidade de existência de uma comunidade política sem que o bem comum prevaleça sobre o direito.

Para além disso, em torno da ideia de vontade geral (e da abordagem teórica a tal ideia) estão as vertentes possíveis de populismo, como veremos nos próximos capítulos da nossa reflexão.

Populismo e Democracia

Uma vez delineados os três alicerces do populismo, avancemos na compreensão da relação deste com a democracia. Como o populismo, a democracia é um conceito essencialmente contestado, pelo que há vários debates em torno, não só da sua definição, como também dos vários tipos de democracia. Uma definição minimalista de democracia defenderá que se trata de um método em que os governantes são alterados em resultado do que ditam eleições livres e justas, sem que haja espaço para uma alteração por via de conflito violento (Mudde, Kaltwasser, 2017: 100). Acresce a esta instância a necessidade de compreender se existe ou não existe incompatibilidade com o populismo. Barata, Coutinho e Brito deixam claro que uma perspetiva normativa da democracia (e não empírica), bem como dos conceitos de povo ou de representação que lhe correspondem, tenderá a ver a democracia como incompatível com discursos ou práticas populistas (Barata et al, 2021: 15). Por outro lado, uma perspetiva empírica da democracia permitirá encontrar no populismo uma manifestação de características democráticas (por exemplo, a concorrência de demagogias ou a noção de povo).

Se passarmos para a compreensão da relação do populismo com uma forma particular de democracia, como a democracia liberal, torna-se possível um aprofundamento da definição. Vejamos que a democracia liberal tem uma dupla valência: não só respeita a soberania popular e a regra da maioria, como também de cria instituições independentes especializadas na proteção dos direitos fundamentais (liberdade de expressão, proteção de minorias, etc.) por forma a prevenir o aparecimento de uma tirania da maioria. No entanto, se por um lado a democracia liberal procura harmonizar o governo da maioria com os direitos da minoria, por outro lado, o populismo explora as tensões inerentes a essa tarefa demo-liberal defendendo que a autoridade política pertence ao «povo» e não aos órgãos não eleitos que compõem as instituições responsáveis pela proteção dos direitos fundamentais (Mudde, Kaltwasser, 2017: 101).

Não quer isto dizer que os populistas desprezem as instituições até porque podemos considerar que o populismo é uma instituição: uma instituição que desafia as instituições (Aurélio, 2021: 133). Os populistas defendem instituições que afirmem que a voz do povo é só uma, sem separação de poderes, com vista à homogeneidade (Müller, 2017: 74, 75). E, nessa medida, o populismo é uma ameaça à democracia liberal enquanto proporcionador de uma democracia direta, em que há «representação direta» (Nadia Urbinati *apud* Müller, 2017: 49) do povo. Portanto, aparentemente, o populismo preza pela participação democrática mais do que o paradigma liberal-democrata permite.

Dizemos “aparentemente” porque, uma vez criadas estas instituições populistas aquando da chegada dos mesmos ao poder, os populistas tendem a ser muito menos cétricos sobre o constitucionalismo que havia sido considerado corrompido e alvo a abater por via da participação democrática quando ainda se encontravam na oposição. Consequentemente, o populismo transforma-se em algo que não privilegia mais a participação popular. Müller (2017: 112) diz abertamente que «o populismo não é um caminho de maior participação política»; de facto, «as constituições populistas são desenhadas para limitar o poder dos não populistas [pelo que são] como um instrumento puramente partidário para capturar a *polis*» (Müller, 2017: 79).

Denota-se a antinomia entre democracia e populismo a partir do carácter pluralista do primeiro e antipluralista do segundo. Barata (2021) demonstra que o pluralismo político é um aspeto estruturante da democracia representativa e que, mais do que uma pluralidade de princípios, na democracia há um pluralismo de princípios (a separação de poderes e *checks and balances* do governo são realizações históricas desse

metaprincípio democrático) (Barata, 2021: 62, 63). Neste sentido, «em muitas das suas manifestações, o populismo exprime a crise dos equilíbrios que pautariam o pluralismo de princípios ínsito na conceção de democracia» (Barata, 2021:65), pelo que o populismo não é um “assombramento” da democracia, mas é um lugar sombrio do interior da democracia no qual se vive quando se desequilibra o convívio de princípios democráticos (autonomia-governo da *epistêmê*; transparência-confiança; igualismo formal – igualismo material).²⁸

Esta perspetiva permite-nos também ir de encontro ao «despertar do sono dogmático» que Jan-Werner Müller (2017: 62) apresenta numa correção do uso mais comum e generalizado do termo «democracia iliberal». A ideia é que defender que o populismo é uma «democracia iliberal», termo de Fareed Zakaria, talvez seja enganador. Quando Zakaria utilizou esta expressão, referia-se a um governo com apoio popular que quebrou o liberalismo constitucional (direitos políticos, liberdades civis, direitos de propriedade). Mas, historicamente, a democracia liberal – enquanto regra da maioria e o primado do direito – despertou os seus críticos desde cedo. À esquerda, os marxistas acusavam o liberalismo de, uma vez sendo capitalista, conceder apenas liberdades “formais” e uma falsa emancipação política que significava apenas a garantia de que cada um dos indivíduos participaria no mercado; à direita, Carl Schmitt percebia em 1920 que o liberalismo estava ultrapassado porque na era da democracia de massas os parlamentos eram uma mera fachada de negociatas e, para além disso, defendia que a “substância” do povo não residia no resultado empírico de eleições, mas poderia estar nos métodos ditatoriais e cesarianos capazes de «produzir a aclamação do povo (...) [e] uma expressão direta do poder e da substância democráticos» (Schmitt *apud* Müller, 2017: 65). No fundo, a parte liberal da democracia liberal já continha em si condicionantes ao próprio liberalismo.

Nos dias hodiernos, sobre aos quais Müller se refere, o iliberalismo tem sido conotado como uma oposição ao capitalismo selvagem em que ganham os mais fortes, por um lado, e como oposição à atribuição de direitos a minorias como os homossexuais, por outro. No fundo, o iliberalismo aparece como algo que põe limites ao mercado e à moral (Müller, 2017: 66). Mas aquilo que os governos democraticamente eleitos, i. é, com apoio popular – e que quebram o liberalismo constitucional – fazem é comprometer o lado democrático da questão.

²⁸ Devemos fazer notar que esta possibilidade de o populismo eclodir no interior da própria democracia enquanto uma sobra dentro de si mesma, deve-se à justificação moral que o populismo incorpora e que nutre o populista da possibilidade de defender abertamente que é o único legítimo representante do povo e da possibilidade de confessar abertamente as suas táticas, bem como da capacidade para omitir facilmente as acusações de corrupção que passam a ser só feitas aos seus adversários (Müller, 2017: 21).

A partir do momento em que a democracia se danifica, não se sabe se o facto de se ter ganho eleições significa que os vencedores têm legitimidade democrática (por exemplo, porque a oposição não pôde expor os seus argumentos e/ou porque os jornalistas foram impedidos de reportar os fracassos do Governo). Nesse caso, Müller fala em «democracia defeituosa» (um termo de Wolfgang Merkel), porque a democracia foi danificada ainda que não se possa falar de ditadura (Müller, 2017: 67-71).

Na medida em que o populismo eclode na democracia através da defesa do antipluralismo por via da invocação de um único povo puro, dentro do qual está a vontade geral que deve ser atendida, e fora do qual está todo mal político, a democracia vê-se transformada. Nesta senda, o populismo aparece como mensageiro interno da notícia de que a democracia afinal nega o seu carácter pluralista. E se não nos esquecermos que «a democracia sofre de uma permanente crise de representação» (Müller, 2017: 83), podemos dizer ainda que o populismo coloca a representação democrática em crise, na medida em que nega a crise da representação que define toda a democracia. O populismo é a frágil negação da crise da representação que define a democracia.

A mobilização populista

Por último, falta-nos perceber como pode o populismo eclodir tendo em conta o seu contexto. De acordo com Mudde e Kaltwasser (2017), o populismo, enquanto movimento mobilizador de massas que eclode no interior da democracia por via da retórica, dos afetos e da imaginação da teoria populista (Aurélio, 2021: 156), poderá ter, pelo menos, três tipos de mobilização: personalista, movimento social, partido político.

A *mobilização personalista* é recorrente em países com democracias em desenvolvimento e com um sistema presidencial e partidos políticos institucionalizados relativamente fracos (Mudde, Kaltwasser, 2017: 62). Consiste em um indivíduo, por norma, independente de qualquer organização política que atrai as massas durante toda a campanha. Trata-se de uma ligação entre os líderes e correligionários que dispensa mediação. Em muitos casos tem muito poucos membros, comissões ou estruturas internas, tendo como característica uma organização *ad hoc* desprovida de poder e que é completamente controlada pelo líder forte que quer simplesmente concorrer a eleições – evidenciando uma dinâmica *top-down* (Mudde, Kaltwasser, 2017: 61).

A *mobilização por via do movimento social* verifica-se quando manifestações, protestos e marchas se arrastam no tempo como forma de exercer pressão sobre os agentes de poder. Os movimentos sociais são redes informais caracterizadas pelo envolvimento contínuo de indivíduos e grupos políticos que têm um claro adversário em comum e uma identidade partilhada. Não sendo institucionalizado, o movimento social distingue-se tanto dos partidos que procuram participar na agenda eleitoral, como dos grupos de pressão que têm uma organização formal e participam com regularidade nos processos deliberativos (sindicatos, por exemplo). Porque têm uma dinâmica *bottom-up*, os movimentos sociais desenvolvem um enquadramento por via de molduras ideológicas.

Sendo muito específica a identidade de um movimento social que se dedica a apenas um grupo específico de indivíduos, dificilmente utilizam o populismo (que fala do «povo» como conceito vasto) enquanto enquadramento. No entanto, quando estamos perante movimentos sociais que sejam realmente populistas, percebemos que

não têm uma liderança centralizada nem um líder dominante – o que não é o mesmo que dizer que não têm líder. (...) mas a principal força de um movimento social populista reside na sua capacidade de interpretar um sentimento generalizado de raiva dirigido ao poder instituído e afirmar convincentemente que a solução está no povo soberano. (Mudde, Kaltwasser, 2017: 65).

Ao contrário de Mudde e Kaltwasser (2017), Nadia Urbinati (2014: 129) defende que embora se insiram num discurso de retórica populista na medida em que há uma polarização entre a maioria e a minoria e uma contestação das instituições representativas, os movimentos sociais que têm liderança acéfala e não se organizam com vista a conquistar o poder político ao nível governamental não são populistas.

Por último, a *mobilização por partido político* dá conta do valor dos partidos políticos para a democracia uma vez que circundam os interesses de diferentes esferas da sociedade, elaboram programas de políticas definindo o seu compromisso perante os eleitores, e investem tempo e recursos com vista ao sucesso no processo eleitoral e na implementação dos programas definidos (Mudde, Kaltwasser, 2017: 69).

Sendo as democracias modernas são um regime no qual os eleitores elegem aqueles que os representam, os eleitores estão condicionados a escolher aqueles que fazem parte de partidos políticos. É no processo de compreensão das questões às quais o programa tem que responder e da construção do próprio programa eleitoral que esses agentes do partido interagem proximamente transcendendo a dinâmica de uma estrutura com um

líder forte: «tanto a instituição como a ideologia podem estar ligadas a um líder forte, mas não estão totalmente dependentes dele» (Mudde, Kaltwasser, 2017: 69). Neste sentido, percebemos uma dinâmica *bottom-up* e *top-down*.

De acordo com Muddel, Kaltwaaser (2017: 70), na Europa, os partidos políticos constituem o modo paradigmático de mobilização e os partidos populistas têm lugar entre os três primeiros partidos do poder na maioria dos países da Europa. E os mesmos autores descrevem-nos qual é o sistema político que mais favorece cada uma das três modalidades de mobilização populista: o sistema presidencial favorece uma mobilização personalista, ao passo que o sistema parlamentar favorece a emergência de partidos políticos, pelo que «(...) os líderes populistas que não têm ligação a um partido político podem adquirir visibilidade e mesmo conquistar o poder executivo em sistemas presidenciais. (...) sucedeu várias vezes na América Latina.» (Mudde, Kaltwasser, 2017: 78). Mas como na Europa há muitos sistemas parlamentares, não é por acaso que quase todas as forças populistas europeias sejam partidos políticos minimamente organizados. Quanto à mobilização populista por via de movimentos sociais, percebemos que o sistema político não é um fator decisivo para a compreensão do porquê do seu uso: podemos dizer que ocorre em países com estruturas de oportunidades políticas mais restritivas (por exemplo o sistema bipartidário).

Podemos concluir que, enquanto manifestação de um problema interno da democracia tal como a conhecemos hoje, o populismo é algo que acompanha a democracia desde o seu primeiro momento pela partilha da soberania da maioria. Hoje, as várias concepções de populismo manifestam-se consoante o contexto político em que se inserem – dependendo do sistema político, da saúde das instituições existentes, da legitimidade e *accountability* dos governantes, do grau de escuta da população, etc. – mas é unânime que se constitui numa mundividência dualista: de um lado o povo puro e do outro a elite corrupta.

O populismo emerge no paradigma democrático, a partir do seu interior, pelo que, de facto, existem usos humanamente positivos do populismo e usos humanamente perigosos do populismo. Importa compreender as suas particularidades no sentido de prever a aproximação ou afastamento das sociedades democráticas contemporâneas de uma dinâmica totalitária no atual contexto populista.

Capítulo 5. O Populismo de Esquerda

O contexto neoliberal

Para compreendermos como chegamos até ao momento atual em que emergem os populismos no contexto liberal democrático, interessa-nos regressar ao século XIX – século que antecede os totalitarismos do século XX e as consequentes respostas democráticas. Karl Polanyi (2012), em *A Grande Transformação*, retrata o século XIX como um consenso das elites políticas e intelectuais em torno dos ideais do liberalismo clássico. O que tem como consequência, logo no início do século XX, as crises do padrão-ouro, a primeira guerra mundial e os regimes ditatoriais que se espalharam pela Europa e expressaram o fim da hegemonia liberal clássica.

A este momento de guerras sucedeu um novo consenso: o keynesianismo e a social-democracia, que não foi questionado até às crises económicas do final da década de 70, que as políticas keynesianas se revelaram incapazes de resolver. Dá-se, consequentemente, o “neoliberal turn”. (Fernandes, 2017: 278-280).

O neoliberalismo herda do século XIX o espírito de naturalização do liberalismo clássico e do seu jusnaturalismo sem pensar em debater o regulamento da realidade política nem económica. Na senda do que nos diz Lechner (1999), a defesa do neoliberalismo implica o suporte de um modelo de sociedade em que os rendimentos económicos são vistos como naturais e, consequentemente, as desigualdades são resultado inevitável de um processo darwiniano de seleção contra o qual o Estado pouco pode fazer. Por outras palavras, a economia não pode ser apreciada, nem sequer pode ser alvo de discussão política porque é vista como simples aplicação objetiva de regras que funcionam. Percebemos assim que o neoliberalismo valoriza desmesuradamente a tecnocracia – que se torna a única *cracia* aceitável – e cancela qualquer luta ideológica. É por esta via que o neoliberalismo se efetiva enquanto neutro e necessário. Nasce, com esta tecnocracia, a ideia de que não há alternativa (*TINA*) (Fernandes, 2017: 284, 285).

Consequentemente, o mercado é o modelo das relações sociais com uma moral de interesse próprio. Para além disso, o neoliberalismo liberaliza os movimentos de capital, privatiza os setores produtivos estratégicos, intensifica a exploração de recursos ambientais e ecológicos, enfraquece o papel do Estado na economia em domínio laboral, e foi neste movimento que se construiu um novo consenso político do século XX e a sua hegemonia (Fernandes, 2017: 285).

Trata-se de uma nova configuração económica que apela à globalização, uma vez que defende que a libertação individual para o empreendedorismo dentro de uma estrutura caracterizada por fortes direitos à propriedade privada, mercado livre e ausência de impostos, pode melhorar o bem-estar humano. Ao estado resta-lhe, por um lado, preservar a estrutura institucional para que tal ideal seja possível e, por outro, garantir a qualidade e integridade do dinheiro (Harvey, 2005: 2). A neoliberalização, no final do século XX, implicou uma destruição criativa de estruturas institucionais e poderes (desafiando formas tradicionais de soberania estatal) e da divisão do trabalho, das relações sociais, modos de vida e de pensar, atividades reprodutivas, ligação à terra, etc. (Harvey, 2005: 3)

No seguimento destas transformações, ao longo da década de 80, o termo foi utilizado pela esquerda mais académica com o objetivo de crítica ao sistema capitalista. No entanto, é com os movimentos de contestação em Seattle que o termo se populariza, com especial contributo de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, em 1985, com *Hegemony and Socialist Strategy* (Fernandes, 2017: 282). Esta esquerda fazia notar o reequilíbrio que se vivia na esfera económica, na esfera política e na esfera social. Damiani (2020: 32) aponta que a transformação do sistema capitalista de produção com o declínio do Fordismo, o aparecimento da economia globalizada em que reina o pensamento neoliberal e a aceleração rápida da individualização social, são os três elementos que desfazem a relação de classes da sociedade industrial, abrem uma nova estrutura de poder e significam, finalmente, a vitória de regimes democratas liberais.

É quando nos debruçamos sobre o que se segue ao ano de 2000, que encontramos novos problemas relativos ao consenso neoliberal. Damiani (2020: 32) defende que há dois momentos que quebram a estabilidade desse consenso pós-guerra evidenciado pelo Thatcherismo. O primeiro elemento de disrupção da ordem estabelecida será de natureza política e tem a ver com a deterioração dos mecanismos de regulação democrática que Colin Crouch (2004) assinalara com a sua teoria de pós-democracia (tal deterioração acontece devido à transformação dos próprios regimes democráticos nos anos anteriores). O segundo elemento de disrupção da ordem estabelecida será de natureza económica e está relacionado com a Grande Recessão que se inicia depois da bolha do mercado imobiliário *subprime* norte-americano e do Banco Lehman Brothers colapsarem, em 2008. Nesse momento, os governos europeus viram-se no caminho para a defesa de várias instituições financeiras por forma a prevenir o colapso do sistema bancário mundial – o que não impediu a perda de confiança nos mercados financeiros periféricos da Zona Euro, bem como da própria moeda Euro. Dá-se a implementação de medidas de austeridade que criaram uma depressão dos mercados

internacionais com consequências, tanto para a esfera social – na qual vários cidadãos experienciaram situações de pobreza – como para a esfera política – com a instabilidade governativa que se verificou em vários países (Damiani, 2020: 33).

Este contexto foi aquele que Pierre Rosanvallon chamou de “viragem populista” e que Chantal Mouffe nomeou de “momento populista” (Damiani: 2020). A partir desse momento, iniciado no século XXI e em que, como vimos, se combina a Grande Recessão e a crise da representação gerada nos regimes políticos ocidentais, a Europa vive a quarta estação do populismo: “neo-populismo” (Damiani, 2020: 5-6).

O “neo-populismo”, termo de Marco Damiani (2020), emergiu na América Latina e espalhou-se facilmente pela Europa Ocidental devido ao contexto político, mas também, não podemos esquecer, devido ao poder da tecnologia da informação. A tecnologia possibilitou a desintermediação e o apelo à (ou até a natural) manifestação direta do descrédito do povo face às elites responsáveis pela decadência das condições sociais, económicas e políticas.

A teoria populista de esquerda

Em 2018, Chantal Mouffe publicou o manifesto que será central para a nossa compreensão do populismo de esquerda: *For a Left Populism*. Este manifesto, enquanto expressão daquilo que há a compreender sobre o populismo de esquerda na contemporaneidade, fornece-nos uma compreensão do populismo de esquerda muito mais circunscrita do que a compreensão potencialmente mais vasta do populismo de direita.

Chantal Mouffe (2019), enquanto cientista política pós-marxista e defensora de uma democracia radical, ocupa-se da compreensão da atualidade com uma postura crítica da democracia liberal. Talvez este aspeto não fosse surpreendente tendo em conta que o populismo é uma reação a um problema ou a expressão de um problema da democracia liberal e, consequentemente, produtor de um discurso crítico desse mesmo paradigma. No entanto, a crítica de Mouffe passa por pensar a democracia enquanto única saída e, simultaneamente, defender o dissenso. A ideia que fica clara no manifesto *Por um Populismo de Esquerda* é que os populismos de direita estão em crescimento na Europa e que isso acontece devido ao enorme consenso ao centro criado desde que o discurso TINA (*There is no alternative*) vingou, dinamizando políticas económicas neoliberais, e contra o qual seria urgente dinamizar dissenso.

Mouffe defende que a verdadeira resposta tem que ser dada pela esquerda, por forma a combater o consenso ao centro e diluir os populismos de direita. O discurso deste populismo é pós marxista e faz-se por via de uma retórica que herda o pensamento de Ernesto Laclau (com quem co-escreveu *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985)). Em vez da valorização do centralismo do Partido (posição que seria defendida pelo marxismo), Laclau e Mouffe defenderam que era necessário introduzir a ideia de que o futuro do socialismo passa por relativizar completamente a «verdade» do marxismo e renunciar a qualquer centralismo; para além disso, renunciar à ideia de que o proletariado é um grupo seletivo, homogêneo, coeso necessariamente privilegiado e central enquanto estrutura aglutinadora de todas as formas de luta. Tal como o anarquismo, a «estratégia socialista» de Laclau e Mouffe sugeria a ampliação das lutas a um conjunto de causas irredutivelmente heterogêneas e plurais. O povo do populismo de esquerda seria um povo marcado pela dispersão e variedade irredutível das suas demandas e reivindicações.

Esta conceção de povo inaugura, em sentido estrito, uma forma de populismo (Sá, 2021: 80). Mouffe conceptualiza o «povo» característico do populismo sempre com uma determinada vontade e contra uma «elite» (fazendo jus à nossa definição de populismo). Mas, ainda assim, apresenta uma maneira particular de pensar esta tríade. Ao conceptualizar o povo politicamente e não sociologicamente, Mouffe esvazia o termo e propõe um populismo que articula reivindicações. Distingue-se, porque concebe a política dissociativamente e não associativamente.

A possibilidade de existência de tal povo tem início aquando das lutas políticas que ocuparam o final dos anos 60 e a década de 1970, e que transformaram a noção de classe. Expressou-se a existência de uma outra instância reveladora de minorias oprimidas pela mecânica social que a política havia ignorado desde sempre. Portanto, tornava-se necessário (e o pensamento de Laclau é importantíssimo neste campo) articular as demandas das várias minorias oprimidas e, para além disso, tornava-se necessário defini-las enquanto povo que não é homogêneo:

Enquanto vontade coletiva criada numa cadeia de equivalências, o povo não é um sujeito homogêneo em que as diferenças sejam de alguma maneira reduzidas à unidade. (...) [E]ncontramo-nos no interior de um processo de articulação no qual é estabelecida uma equivalência entre uma multiplicidade de exigências homogêneas tais que mantêm a diferenciação interna do grupo. (...) [U]ma relação de equivalência não é uma relação em que todas as diferenças se diluem na identidade, mas uma relação em que as diferenças continuam ativas (Mouffe, 2019: 68).

Para melhor compreendermos esta ideia de povo, devemos perceber como se faz este povo representar a partir de Miguel Vatter. Segundo Vatter (2012), há duas partes da sociedade que compreendem o grupo *povo* na tradição política do ocidente: 1. *populus* (as pessoas que constituem a sociedade); 2. *plebs* (uma parte excluída da sociedade política). Interessa-nos perceber que, na perspetiva dos populistas, as pessoas têm poder quando a *plebs* conquista a hegemonia no *populus* e resgata o controlo do estado que é das elites (Vatter, 2012: 243). Para que tal resgate do poder seja possível por parte do povo, torna-se necessária a representação com vista a que sejam «criados sujeitos políticos coletivos; antes dela estes não existem.» (Mouffe, 2019: 64).

No populismo de esquerda, para além da noção particular de povo – que é político e não societal, é anti-essencialista e dissociativo – verificamos que a representação é pensada de forma particular. Enquanto discurso populista, seria de esperar que o populismo de esquerda fosse simplesmente um perigo para a democracia representativa. No entanto, Mouffe o populismo de esquerda defende que «[o] principal problema das instituições representativas existentes é não permitirem o confronto agonístico entre diferentes projetos da sociedade que é a própria condição de existência de uma democracia vibrante.» (Mouffe, 2019: 64). Portanto, segundo Mouffe, o problema não está na fragilidade das instituições representativas, mas na ausência de «confronto agonístico (...) que priva os cidadãos de uma voz. A solução não está em abolir a representação, mas em tornar as nossas instituições mais representativas. É este, de facto, o objetivo de uma estratégia populista de esquerda.» (Mouffe, 2019: 64).²⁹

Aparentemente, esta ideia de representação enquanto necessária para criar sujeitos políticos, e defensora do agonismo, trará consigo a defesa da pluralidade – uma vez que sem a pluralidade não há condição de possibilidade para o confronto. Sem dúvida, esta premissa põe à prova a definição que delineamos para o populismo enquanto anti-pluralista. Mas qual é a verdadeira posição do populismo de esquerda em relação ao pluralismo tendo em conta que a sua representação é uma articulação da heterogeneidade social?

O confronto que Mouffe defende dá-se a partir de uma estratégia que visa uma nova hegemonia e que não procura

²⁹ Alexandre Franco de Sá (2021: 36) demonstra que a relação entre o populismo e a representação pode ser vista de duas maneiras: por um lado, o populismo e a representação contrapõem-se e vivem essa tensão; por outro lado, populismo e representação não têm que ser considerados excludentes ou disjuntivos. É esta ambivalência relacional que leva Sá (2021) a indagar sobre a possibilidade de o populismo ser uma possível renovação do princípio de representação.

estabelecer um “regime populista” com um programa predefinido, mas a criação de uma formação hegemónica que incentive a recuperação e o aprofundamento da democracia. (...) Poderia ser um «socialismo democrático», um “ecossocialismo”, uma “democracia associativa” ou uma “democracia participativa” (Mouffe, 2019: 59).

Portanto, a ideia é a de que, por um lado, há uma hegemonia vigente e, por outro lado, o discurso populista de esquerda cria uma contra-hegemonia (ao articular as várias demandas das minorias dentro de uma cadeia de equivalências que criará um povo, que, por sua vez, dará corpo a uma estratégia contra-hegemónica que confrontará a hegemonia vigente). Segundo Mouffe, tudo isto se dá por forma a aprofundar a democracia (por exemplo nos três moldes supracitados).

A democracia radical, visada pela estratégia de Mouffe visa, é dadora de novas possibilidades de pensar e agir (Thomassen, 2007: 116). Com inspiração pós-estruturalista, força o tratamento de temas sem uma postura sistemática sobre os conceitos. E há vantagens em construir a democracia radical a partir do termo “muitos” – termo usado desde a *ontological turn* – se considerarmos a necessidade de confrontar as democracias atuais com recurso ao descontentamento com as elites governativas e com a rejeição das políticas comuns que ignoram uma grande parte dessa multiplicidade que existe e está no interior das democracias (Tambakaki, 2018). Não há dúvidas de que a democracia radical contribui para melhorar as nossas abordagens às questões mais esquecidas e nem por isso menos importantes da contemporaneidade. Mas também a democracia radical sofre múltiplas objeções.

A proposta de Mouffe (2019) para uma articulação entre a democracia radical e o liberalismo encaminha-se no sentido de criar uma contra-hegemonia que é afirmação da pluralidade. Mas, como procuramos demonstrar, na conceção de Mouffe o pluralismo de cada regime está restringido a um “consenso conflitual” contido hegemonicamente nos seus princípios constitucionais, pelo que, dentro dos regimes, o pluriverso de demandas e de sujeitos articulados é, no fundo, um consenso em relação aos valores da modernidade globalizada que são, para Mouffe, inquestionáveis (Conway, Singh, 2011: 694). Portanto, no final de contas, a democracia radical para a qual o populismo de esquerda de Mouffe encaminha será mais um consenso do que um debate. Nesse sentido, para além de conseguirmos primeiramente perceber que o pluralismo se faz depender de uma certa negação da conflitualidade e da valorização da reconciliação com a diferença, podemos agora considerar que o populismo de esquerda defende um pluralismo que se constitui, finalmente, numa negação do pluralismo. Isso permite-nos dizer que o populismo de esquerda é plural, mas não é pluralista uma vez que é defensor de um «pluralismo mobilizado». Uma sociedade que é plural devido à

pluralidade de comunidades e grupos identitários não equivale necessariamente a uma sociedade que valoriza as diferenças e opiniões e que vive segundo os seus princípios independentemente e de forma respeitadora dos adversários políticos – essa sim, uma sociedade pluralista (Sá, 2021: 32-3).

Mouffe destaca-se por querer balançar a necessidade da unidade com a necessidade da pluralidade. Deseja balançar a defesa da democracia com a inescapabilidade do conflito, a mobilização do dissenso com a construção de discursos e projetos que encorajam a renovação democrática. A conceção de democracia radical mouffeana

[c]onsidera o Estado um cenário importante da democracia política porque constitui um espaço em que os cidadãos podem tomar decisões relativas à organização da comunidade política. É de facto ali que a soberania popular pode ser exercida. (...) Ao contrário do que dizem os liberais, o Estado não é um terreno neutro. Está sempre hegemonicamente estruturado e constitui um lugar significativo do combate anti-hegemónico. No entanto, não é o único lugar de intervenção e a oposição entre partidos e movimentos, ou entre lutas parlamentares e extraparlamentares, deve ser rejeitada. (Mouffe, 2019:73).

Tal conceção de democracia radical é herdeira do pensamento de Antonio Gramsci (1975) e das suas contribuições para a política hegemónica, nomeadamente a noção de

Estado integral (...) que inclui tanto a sociedade política como a sociedade civil. (...) [e que] não deve ser compreendido como uma «estatização» da sociedade civil, apresentada como terreno de luta pela hegemonia. Desta perspetiva, a seguir ao tradicional aparato governamental, o Estado também é composto por uma variedade de aparatos e espaços públicos em que há diferentes forças a combater pela hegemonia. (Mouffe, 2019: 56).

Devido ao potencial significativo no combate anti-hegemónico supracitado, o Estado

[e]nquanto lugares de intervenção agonística (...) pode oferecer o terreno para importantes avanços democráticos. É por isso que uma estratégia hegemónica devia envolver-se com os vários aparelhos do Estado com a finalidade de os transformar, de maneira a tornar o Estado um veículo de expressão das múltiplas exigências da democracia. O que está em causa não é o «definhamento do Estado» e das instituições por meio das quais o pluralismo se organiza, mas uma transformação profunda dessas instituições para as pôr ao serviço de um processo de radicalização da democracia. O objetivo não é tomar o poder do Estado, mas, como diz Gramsci, «tornar-se Estado». (Mouffe, 2019: 56).

A dinâmica hegemónica realça a dinâmica conflituosa inerente ao populismo de esquerda que, por um lado, não dá descanso aos cidadãos que não se envolvem politicamente e, por outro lado, cancela-os porque não basta pertencer à sociedade: é necessário fazer-se articular na cadeia de equivalências que o representante do povo dinamiza. Não basta ser cidadão de uma sociedade, é necessário ser cidadão político.

Um outro aspeto reside no facto de o espaço de combate se espalhar a todas as esferas da sociedade que passam a ser políticas, tornando-se tudo «Estado» e aproximando-se da ideia de «Estado total» nos termos que Carl Schmitt o pensou.

Mouffe procede à conjugação da pluralidade com a unidade por três vias: o pluralismo agonístico (há uma consciência na literatura da particularidade do *agon* mouffeano que é contrária à procura por consenso dos pluralistas (Tambakaki, 2014)); as políticas contra-hegemónicas; e o conceito de paixão em detrimento da racionalidade. Falta-nos abordar este último.

O populismo de esquerda, enquanto discurso, não quer coligações, mas sim articulação das reivindicações e, a partir das paixões, circunda o antagonismo dos sujeitos na luta contra a dominação (Thomassen, 2016). A ideia de Mouffe é que a racionalidade é aquilo que impediu e impede a compreensão da injustiça da qual os oprimidos são vítimas e que, simultaneamente, justifica a perpetuação da violência feita contra os mesmos. Segundo Mouffe, só a canalização das paixões nos poderá salvar deste círculo vicioso pelo que defende que as paixões, em vez de realçarem o foro mais individual, realçam algo coletivo e necessário à democracia.

As paixões são uma forma de prática democrática e um sistema comum de referências: as identificações (práticas e discursivas) constituem as coletividades e articulam os cidadãos para que a liberdade e igualdade confluam na constituição dos sujeitos políticos (Tambakaki, 2014). E, aparentemente, as paixões são uma via para a união. Mas, em boa verdade, as paixões têm efeitos dissociativos e, na medida em que Mouffe pensa o povo dissociativamente (contrapondo-se à tendência do populismo de direita que o pensa associativamente), este poder das paixões é útil para um populismo de esquerda. Se o antagonismo, embora conversível, é permanente, as paixões podem ser vistas, não só para criar fronteiras, mas também para moderar essas fronteiras e conservar o agonismo. Sendo necessária a mobilização das paixões para manter viva a dinâmica democrática (Mouffe, 2019), é possível consolidar o conflito agonístico por forma a democratizar o dissenso e a construir contra-hegemonias. As fronteiras criadas pelas paixões circundam as hegemonias e possibilitam a edificação de uma contra-hegemonia. Trata-se de criar um veículo para a luta agonística e contra-hegemónica na construção de um discurso opositor à constelação do poder.

A prática populista de esquerda chega ao ocidente

As ideias teóricas de Laclau (que se cruzam com as ideias práticas de Mouffe) foram influentes principalmente para académicos da The Essex School (fundada por Laclau e Mouffe e focada principalmente na análise de discursos políticos da modernidade tardia, bem como na teoria pós estruturalista e psicanalítica dos trabalhos, por exemplo, de Lacan, Foucault, Barthes e Derrida), e também para a formação de uma esquerda radical como a corporizada pelo Podemos em Espanha e pelo Siriza na Grécia³⁰ (Aslanidis, 2017).

Embora saibamos que, no ocidente, vivenciamos uma teorização mais premeditada em relação ao populismo, é «[a] América Latina [que] tem a tradição populista mais longa e importante» (Mudde, Kaltwasser, 2017: 43). O facto de existir uma desigualdade económica elevada e longos períodos de governos democráticos explica a sua popularidade. Vejamos rapidamente de que maneira o populismo de esquerda se dinamiza na América Latina em três passos.

Mudde e Kaltwasser (2017: 44, 45) falam-nos de três vagas de populismo na América Latina: uma primeira vaga, que tem início com o começo da Grande Depressão em 1929 até à ascensão de regimes autoritários burocráticos no final da década de 1960, em que grande parte da população latino-americana migrou do campo para a cidade e deram-se novas reformas económicas que permitiram a industrialização e o crescimento da demanda por direitos sociais e políticos³¹; uma segunda vaga em que por um período curto de tempo, no início da década de 1990, devido à grande crise que os países passaram, o discurso populista teve facilidade em acusar a elite de toda a responsabilidade e sem a posse de um verdadeiro programa, os líderes alinharam com o Fundo Monetário Internacional (FMI) na implementação de medidas neoliberais com vista à recuperação económica e à diminuição da hiperinflação³²; uma terceira vaga que, a partir da vitória eleitoral de Hugo Chávez em 1998, na Venezuela, desencadeou uma retórica anti-imperialista, utilizando ideias socialistas e claramente de esquerda, e que chegou à Bolívia (com Evo Morales), ao Equador (com Rafael Correa) e a

³⁰ São exemplos os trabalhos de Stavrakakis (2004), Panizza (2005).

³¹ Nesta senda, o socialismo e o comunismo ganharam terreno, mas foi o populismo quem teve maior sucesso. Na Argentina (Juan Domingo Perón), Brasil (Getúlio Vargas), Equador (José María Velasco Ibarra), verificou-se um discurso centrado no povo e não na classe trabalhadora. Também se tratou a questão da identidade nacional de forma particular: sendo que o povo era uma comunidade mestiça virtuosa composta por agricultores, operários e não por indígenas ou africanos, mobilizaram-se e integraram-se setores excluídos na condição de prestarem lealdade ao líder (Mudde, 2017: 44,45).

³² São exemplos desta segunda veja os casos da Argentina (Carlos Menem, entre 1989-99), do Brasil (Fernando Collor de Mello, entre 1990-92) e do Peru (Alberto Fujimori, entre 1990-2000) (Kaltwasser, 2014: 143), e repare-se que neste caso, a «elite corrupta» contra a qual o «povo puro» se coloca, tinha como atores aqueles que favoreciam a existência de um Estado forte opondo-se ao mercado livre (Mudde, 2017: 44-45).

Nicarágua (com Daniel Ortega) (Mudde, Kaltwasser, 2017: 47). Mudde diz-nos sobre a atualidade do populismo de esquerda que, na América Latina, «[t]odos os líderes populistas da terceira vaga se apresentam como esquerdistas radicais, afirmando lutar contra o mercado livre e visando construir um novo modelo de desenvolvimento que significará um progresso real para os pobres.» (Mudde, Kaltwasser, 2017: 47).

Claramente, os discursos populistas de esquerda desta terceira vaga latino-americana devem-se às reformas neoliberais implementadas na segunda vaga populista e que mantiveram a elevada desigualdade socioeconómica. No entanto, a ideia do populismo de esquerda na América Latina é, mais do que eliminar a propriedade privada, fomentar a expansão sistemática do controlo estatal sobre a atividade económica. Portanto, opõem-se ao mercado livre e utilizam autoridade pública para reduzir desigualdades socioeconómicas (Kaltwasser, 2014: 146).

Vemos que na América Latina, o populismo de esquerda tratou de politizar este desequilíbrio e culpar a elite no poder. No caso da Bolívia, com Morales, é evidente que se utilizou um discurso populista socialista em que o povo é um conceito inclusivo, admitindo as diferentes etnias e promovendo políticas favoráveis aos indígenas oprimidos (Mudde, Kaltwasser, 2017: 47-48). Esta ideia de «populismo inclusivo» é um importante fator do populismo de esquerda, talvez muito mais comum na América Latina do que na Europa em que a ideia de «populismo inclusivo» aparece, mais tarde, com o Syriza e o Podemos (Kaltwasser et al, 2017).

Na Europa, a Grande Recessão deu impulso ao surgimento de discursos populistas de esquerda havendo dois grandes casos: na Grécia, a Coligação da Esquerda Radical (Syriza); em Espanha, o Podemos (que nasce dos protestos dos Indignados de 2011 contra a desigualdade crescente e a corrupção).³³ Para o Syriza, a elite é a União Europeia. Para o Podemos, a elite é a «la casta» – elite política nacional. Ainda assim, ambas as forças populistas de esquerda são eurocéticas por razões sociais (mais do que nacionais) (Mudde, Kaltwasser, 2017: 54, 55; Müller, 2017: 17). Nesta senda, Mudde defende que o socialismo é uma das características do populismo de esquerda: enquanto ideologia de baixa densidade, o populismo que se diz de esquerda é

³³ Há outros exemplos de partidos populistas na Europa. Damiani (2020: 9), aponta que entre os partidos pertencentes a países de cultura ocidental (naturalmente pertencentes à NATO), que fazem parte do grupo parlamentar europeu GUE/NGL (por forma a perceber que estão à esquerda daqueles que são os partidos de centro esquerda tradicionais) e que exerceram pelo menos dois mandatos legislativos consecutivos entre a queda do Muro de Berlim e 2019, podemos contabilizar para além do *Podemos* e do *Syriza* os seguintes partidos populistas: o *France Insoumise* (França, fundado em 2016); o *Partei de Demokratischen Sozialismus* (Alemanha, fundado em 1990) e *Die Linke* (também na Alemanha, fundado em 2007); o *Parti du Travail de Belgique* (Bélgica, fundado em 1979); o *Socialist Party* (Holanda, fundado em 1971); o *Sinn Féin* (Irlanda, fundado em 1905).

hospedado pela ideologia socialista e, por norma, quando chega ao governo, as elites económicas (os oligarcas) impedem-no de implementar o seu programa de reformas (Mudde, Kaltwasser, 2017: 26, 27).

Quanto àquilo que nos diz respeito na compreensão do populismo de esquerda, o Podemos é um caso quase ideal do típico partido populista de esquerda europeu. É uma organização política que, em relação à definição de populismo de esquerda, apresenta características do protótipo político (Damiani, 2020: 11). Consideremos a sua formação:

No dia 15 de maio de 2011, na praça principal de Madrid, «o “povo” imaginado seis anos antes por Ernesto Laclau (2005) uniu-se espontaneamente» (Damiani, 2020: 81) com um ressentimento claro em relação às classes dominantes responsáveis pelas condições de austeridade que se viviam. O 15M, enquanto movimento, é um manifesto político em que o povo dos “indignados” responde ao que Stéphan Hessel houvera dito no ano anterior: *Indignez-vous!*. Estavam indignados perante o facto de sentirem que estavam a pagar o preço das políticas económicas e financeiras levadas a cabo pelo *Partido Popular* (PP) e pelo *Partido Socialista Obrero Español* (PSOE). Para além desta elite política, os indignados tinham como alvo as elites económicas e financeiras do globalismo e as classes altas detentoras da maioria da riqueza. *Que se vayan todos* (“fora com eles todos”) é a palavra de ordem contra a oligarquia do governo nacional, bem como contra as instituições políticas supra-nacionais (Damiani, 2020: 82). Embora seja um movimento que incorporava uma multiplicidade de diferentes perspetivas, é possível encontrar entre todas essas perspetivas um denominador comum com duas características: uma demanda por um novo modelo económico de desenvolvimento que respeitasse mais o ambiente e o equilíbrio do ecossistema; uma redução das despesas militares por forma a aumentar o investimento público em programas de políticas sociais (Damiani, 2020: 82).

Damiani (2020: 83) defende que existem três razões para o aparecimento do Podemos em Espanha. O contexto do país era definido por: 1. Uma perda de memória (há uma perda de noção da continuidade histórica por parte daqueles que pertencem à geração dos indignados que gerou a possibilidade de ultrapassar a transição histórica entre o regime ditatorial e o regime democrático, apagando-se a contraposição ideológica entre pós-fascistas e anti-fascistas); 2. Ausência do medo (uma vez que até então as instituições políticas foram incapazes de resolver os problemas, urge encontrar alguma solução e nesse momento não tinham nada a perder, logo, também não tinham medo); 3. Desorientação (desde o fim do regime ditatorial e início de uma democracia

constitucional, passou a haver uma desorientação da sociedade espanhola e consequente descontentamento relativo à performance das instituições na primeira década do século XXI).

Estas condições de possibilidade para o surgimento do Podemos em Espanha, têm em comum o facto de estarem todas colocadas do lado dos cidadãos enquanto tal, i. é, fora das instituições. Nesta senda, Juan Carlos Monedero, militante do Podemos, defende que o conflito tem estado institucionalizado e o carácter agonístico não se tem evidenciado nas ruas (Damiani, 2020: 84). Parece-nos que esta é uma opinião diferente daquela defendida por Chantal Mouffe que considera que o carácter conflitual da democracia não se tem verificado na rua e muito menos nas instituições ocidentais onde se vive o consenso neoliberal. No entanto, o que o Podemos faz depois de se constituir em resultado da mobilização que se dá com o movimento 15M é precisamente levar o conflito das ruas para as instituições (Damiani, 2020: 85).

Eis a grande novidade que o populismo de esquerda do Podemos nos traz: institucionalizou o conflito das ruas. Este é um acontecimento que reflete uma atitude de penetração do sistema com reivindicações anti-sistema.³⁴ Aquilo que é do âmbito da esfera social penetra na esfera política e amplifica-a. O Estado passa a ser tudo quanto existe ou existirá. A novidade está em sair da rua e daquilo que é o anti-sistema para – se nos é permitido usar a força da expressão – jogar as regras do jogo. Nesta senda, o populismo de direita faz o mesmo. Por exemplo, o populismo de direita questiona-se “Vamos destruir a União Europeia?” e responde-se “Não. Vamos entrar nela.”

³⁴ Podemos considerar o que nos diz Marco Damiani, segundo o qual os partidos populistas de esquerda, em vez de serem “anti-sistema” (se por anti-sistema considerarmos, como Sartori (1976: 132-133) qualquer partido que compromete a legitimidade do regime ao qual se opõe) são “pró-sistema”. Eles expressam-se enquanto negadores da anti-política dos partidos tradicionais e propõem-se a si mesmos como alternativa sem quererem desfazer o sistema político vigente (Damiani, 2020: 1). Portanto, os partidos populistas de esquerda fazem 1. uma crítica radical ao sistema político vigente sem se colocarem fora dele; 2. compreendem-se como capazes de lançar desafios às instituições vigentes; 3. interpretam e representam uma divisão clara entre o povo e os interesses de uma oligarquia dominante. Para além disso, Damiani (2020: 2) defende que os partidos populistas de esquerda podem ser compreendidos enquanto defensores de regimes demo-liberais nos quais eles atuam. No fundo, defende Damiani, devem ser vistos como uma categoria política que procura transformar o equilíbrio político enquanto exclui a ação revolucionária anti-sistémica. Contra Damiani, a nossa investigação demonstra que o populismo de esquerda se afirma como castrador do pluralismo sistémico. Para além de nós, Alexandre Franco de Sá defende que a «estratégia socialista» do populismo de esquerda dá expressão a «uma transformação radical da ideia de revolução» (Sá, 2021: 81) pressupondo uma «homogeneização ideológica, alicerçada na hegemonia de uma visão da sociedade como estrutura de dominação e da História como progresso dos «subordinados» rumo à emancipação.» (Sá, 2021: 33) o que não deixa de ser uma ação com vista a subverter o sistema. Uma ação que se afirma subversiva no exterior e que quer penetrar no interior do sistema reformando-o radicalmente. Esta questão tem desenvolvimento apreciável em Sá (2021) mas notamos que a literatura não é ampla na consideração deste aspeto que não podíamos deixar de destacar.

Capítulo 6. O Populismo de Direita

Porquê “de direita”?

Radical Right-Wing Populism in Western Europe (1994) – considerado por Mudde (2020: 196) como um estudo clássico sobre partidos políticos populistas de direita – inicia-se com uma definição de populistas de direita. O autor, Hans-George Betz (1994), diz-nos que tais populistas se definem pela sua rejeição ao sistema sociocultural e sociopolítico estabelecido e advogam a realização individual, o mercado livre e a redução do papel do estado sem questionar abertamente a legitimidade da democracia de uma maneira geral (Betz, 1994: 4). Portanto, Betz enumera aquilo que há de direita em certos discursos populistas (que já na altura cresciam na Europa), para perceber o que é que se inscreve dentro do populismo de direita. Mas como poderemos distinguir esquerda de direita?

Cas Mudde (2020: 18) relembra-nos que os termos «esquerda» e «direita» remontam, num primeiro momento, à Revolução Francesa (1789-1799) quando aqueles que apoiavam o rei (e por isso eram a favor do *ancien régime* marcado pela ordem hierárquica) se sentaram à sua direita e aqueles que contestavam o rei (e apoiavam a democratização e a soberania popular) se sentaram à sua esquerda. Num segundo momento, após a Revolução Industrial, o centro da divisão passou a ser definido pelas posições socioeconómicas tomadas por cada um dos lados: a direita apoiaria um mercado livre; a esquerda apoiaria um papel mais ativo do Estado. Só nas últimas décadas, num terceiro momento de uso deste termo, a distinção passou a ser feita em termos socioculturais em que a direita defende o autoritarismo ou o nacionalismo, e a esquerda se contrapõe com o libertarismo e o internacionalismo, respetivamente. Conscientes de que “esquerda” e “direita” são conceitos flutuantes e dependentes da conjuntura, interessa-nos recordar Norberto Bobbio (1997) que dirá que a esquerda se define por acreditar que as diferenças entre indivíduos devem ser assumidas e consideradas pelas estruturas do Estado, que trabalharão por forma a dinamizar o crescimento de igualdade entre os indivíduos (à partida diferentes); por outro lado, dirá que a direita privilegia outros valores como hierarquia, ordem ou autoridade e liberdade individual. Portanto, a igualdade é o conceito em torno do qual gravita a diferença entre esquerda e direita.

Feita esta convenção, regressemos a Betz (1994: 4): na sua perspetiva, a direita definir-se-ia, em primeiro lugar, pela rejeição da igualdade individual e social, bem como dos projetos que a queiram atingir; secundamente, pela oposição à integração social de

grupos marginalizados; em terceiro lugar pelo apelo à xenofobia, bem como ao racismo e anti-semitismo. Neste capítulo veremos que a abordagem de Betz (1994) ao populismo de direita se desvia da atualidade que é muito mais complexa e internamente heterogénea. Mas, embora desviante, não é divergente.

Mudde (2020: 19) considera que podemos encontrar dois ramos da ultradireita: 1. *a extrema-direita*, que se define por ser anti-democrática, rejeitando a soberania popular e a regra da maioria, e revolucionária; 2. *a direita radical populista*, que se define por ser democrática (na medida em que defende a soberania popular), iliberal (na medida em que desvaloriza os direitos das minorias, o estado direito, a separação de poderes) e reformista. Esta distinção é quantitativa (porque uma é mais extremada do que outra) mas também é qualitativa, pelo que podemos avançar numa compreensão mais fina das várias faces existentes no populismo de direita.

Vejamus que, em termos históricos, o populismo de direita não se expressou sempre da mesma forma e podemos afirmar estar hoje na quarta vaga da ultradireita desde o ano 2000 (Mudde, 2020: 22). Sobre as três vagas que nos antecederam, Klaus von Beyme (1988) diz-nos que a primeira vaga aconteceu com o neofascismo, entre 1945 e 1955. É marcada por aqueles que, à margem da democracia que havia vencido o fascismo, mantiveram ações de camaradagem e de apoio social aos “heróis” e “mártires” da causa fascista (Mudde, 2020: 23). A segunda vaga deu-se entre 1955 e 1980: o Populismo de Direitapositor às elites do pós-guerra cresceu e constituiu alguns partidos com posturas diferentes nos vários países europeus, que se foram transformando por forma a efetivar o seu crescimento e ganhar lugares parlamentares (Mudde, 2020: 25). Entre 1980 e 2000 cresce a Direita Radical constituindo a terceira vaga da ultradireita: trata-se de um período em que

o neoliberalismo impôs-se mas (...) não conseguiu operar generalizadamente a transformação autoritária e antidemocrática dos velhos sistemas liberais do pós-guerra (...) [potenciando] uma mudança política e ideológica na contraofensiva do capitalismo neoliberal (Rosas, 2021: 15-16).

Isso deve-se ao facto de, no ocidente, o neoliberalismo ter significado desemprego e imigração em massa, servindo de tapete vermelho para a entrada consistente de partidos da direita radical (com várias matizes ideológicas) nos parlamentos nacionais (Mudde, 2020: 27-28) «[despertando] um tipo distinto de correlação de forças» (Rosas, 2021: 16).

Foi nesta vaga que

a direita radical populista se tornou a ideologia dominante da ultradireita europeia», sendo que, «na década de 1990, a maioria dos países europeus tinha pelo menos um partido de ultradireita a disputar eleições, conseguindo uma média de 4,4% [dos votos] (Mudde, 2020: 28-29).

combinando ideias de nativismo, autoritarismo e populismo.

A quarta vaga é acrescentada por Mudde (2020) ao estudo de Beyme (1988), identificando três momentos-chave desde o início do século XXI: os ataques terroristas que tiveram lugar desde o 11 de setembro de 2001; a Grande Recessão de 2008; a “crise” dos refugiados de 2015.³⁵ As democracias ocidentais têm sido afetadas por estes três episódios que, de alguma maneira, provocaram um crescimento da islamofobia e do discurso populista canalizado pela ultradireita, pelo que «[o] que caracteriza a quarta vaga e a distingue da terceira vaga é a integração da ultradireita no *mainstream*.» (Mudde, 2020: 31).

Os partidos do *mainstream* podem ser do centro-esquerda e centro-direita (partidos democratas-cristãos, conservadores, liberais e sociais democratas) ou podem ser partidos estabelecidos no sistema político. É neste sentido que os partidos anti-sistema ou que simplesmente desejam reformar ou superar o sistema político existente, bem como as normas e os valores subjacentes, contrastam com o *mainstream*. Por sua vez, os partidos populistas de direita têm perfis programáticos que não são centrais, que se desenvolvem em torno de questões socioculturais e não socioeconómicas e são definidos por políticas anti-sistema (Akkerman, 2016: 7).

É-nos possível enumerar como exemplos de partidos transformados e que já pertenciam ao *mainstream* (i. é. que endogenamente geraram um discurso populista) a Aliança de Jovens Democratas – União Cívica Húngara (Fidesz), na Hungria, e o Lei e Justiça (PiS), na Polónia (transformaram-se enquanto estavam no governo). O FPÖ (na Áustria) e o SVP (na Suíça) são exemplos de partidos conservadores que também se transformaram a partir de dentro nesta quarta vaga (Mudde, 2020: 31).

³⁵ Sobre isto, Roger Eatwell e Matthew Goodwin defendem a teoria dos 4 D's uma vez que há quatro mudanças históricas que afetam uma grande fatia populacional e em torno das quais o populismo de direita gravita: 1. *Distrust* (desconfiança) dos políticos e instituições devido ao distanciamento entre a vontade da população e as políticas públicas executadas que é inerente à democracia liberal (responsável por uma minimização da participação das massas). Esta desconfiança cresce com as crises que têm tudo lugar desde o início do século XXI; 2. *Destruction* (destruição) da identidade nacional histórica e dos modos de vida estabelecidos (recorde Ivan Krastev quando falava da literatura búlgara e da perda de leitores búlgaros uma vez que grande parte da população já não fala búlgaro); 3. *Deprivation* (privação) como resultado das recentes desigualdades da riqueza no ocidente e a perda de esperança num futuro melhor através de discursos que apontam a estagnação económica como sendo uma consequência das más políticas e não como uma impossibilidade real da economia que não tem como continuar a crescer no mesmo grau percentual que cresceu no último século (ver Mounk (2019: 155-164)); 4. *De-alignment* (desalinhamento) das fronteiras entre o *mainstream* e os partidos radicais (Eatwell, Goodwin, 2018).

Para além desta tendência de transformação endógena de partidos europeus, podemos enumerar outros partidos mais pequenos que não fazem parte do *mainstream*, mas que contribuíram para uma transformação desse *mainstream* (exogenamente) como é o caso do BNP (em Inglaterra), o BZÖ (na Áustria), o CD (na Holanda), a FN (na Bélgica), a LAOS (na Grécia) e o REP (na Alemanha) (Akkerman et al: 2016, 5). Nesta força externa que desvia o *mainstream* para a direita, podemos considerar como partidos que fizeram parte de coligações de governos e que pertencem à ultradireita populista o FPÖ, na Áustria, a União Nacional de Ataque, na Bulgária, a Concentração Popular Ortodoxa, na Grécia (sendo que, no caso grego, a Aurora Dourada neonazi passou a ter lugar no parlamento nacional), a LN, na Itália, o DF, na Dinamarca e o Partido da Liberdade, nos Países Baixos (Mudde, 2020: 32). A consequência desta nova disposição de poderes em que aquilo que era inaceitável passa a pertencer à agenda política é a crescente entrada de partidos populistas nos parlamentos nacionais erodindo-se a fronteira que poderia distinguir o extremo do *mainstream*.

Mas quais foram as razões para a real entrada dos partidos populistas de direita no *mainstream*? E quais serão as razões para o *mainstream* se ter tendencialmente desviado para a direita populista? A resposta à primeira questão passaria por uma perspetiva exógena em que se entende a entrada do discurso populista no interior da estrutura *mainstream*; a segunda seria uma perspetiva endógena em que se entende que o discurso populista aparece como pronúnciação do próprio *mainstream* partidário, vinda do seu interior, que se quer reformar com vista a acolher um determinado eleitorado crescente. Akkerman et. al (2016: 17) consideram que há condições externas e internas aos partidos que influenciam a sua transformação. Uma vez que as condições internas dos partidos têm a ver com a sua organização, a liderança e as experiências locais e regionais, ocupamo-nos de compreender apenas as condições externas que influenciaram a individuação desta quarta vaga face às anteriores.

Podemos considerar que os fatores externos incluem, por um lado, as mudanças do ambiente social e, por outro lado, incluem as mudanças do sistema político. Quanto ao primeiro grupo, a emergência de problemas políticos decorrentes da globalização e questões culturais como a imigração e a integração no início do milénio conferiram forças para o populismo de direita e *mainstream* se aproximarem.

Quanto ao segundo grupo, o facto de, nas anteriores vagas, o sistema partidário resistir a discursos extremados, levou a uma transformação dos populismos de direita com uma mudança conceptual – que enumeraremos ao longo da nossa análise – e à consequente aceitação dos mesmos no *mainstream* (Akkerman et al, 2016: 18). Yascha

Mounk (2019) diz-nos que «nos últimos vinte anos, o sistema partidário descongelou rapidamente. Num país a seguir ao outro, partidos políticos que até há poucos anos eram marginais ou nem existiam, firmaram-se como atores importantes da cena política.» (Mounk, 2019: 36). Nas últimas décadas, a fatia de votos nos partidos populistas europeus mais do que duplicou, e em países como Áustria, Holanda, Finlândia ou Alemanha, os populistas de extrema-direita têm celebrado sucessos sem precedentes (Mounk, 2019: 38). Outro exemplo é o da Suécia em que o sistema partidário é dominado pelo Partido Social Democrata há mais de um século, mas os Democratas Suecos – com fortes raízes no movimento neonazi – lideram as sondagens ou ficam em segundo lugar (Mounk, 2019: 37).

Torna-se necessário aproximarmo-nos da ideologia do populismo de direita para compreendermos o seu avanço contemporâneo. Enquanto populismo, é certo que é ideologicamente frágil, mas podemos encontrar um traço ideológico que o distingue do populismo de esquerda e mesmo de outras retóricas políticas, bem como podemos encontrar uma transformação conceptual ao longo do tempo.

Ideologia

Em primeiro lugar, as ideias de nativismo, autoritarismo e populismo – que definiam a terceira vaga da ultradireita – são acolhidas nesta quarta vaga pelo populismo. O nativismo

é uma ideologia que considera que os Estados deveriam ser habitados exclusivamente por membros do grupo nativo (a nação) e que os não nativos (ou “estranhos”), quer sejam pessoas, quer sejam ideias, constituem uma ameaça fundamental para o Estado-nação homogéneo (Mudde, 2020: 192).

Podemos por isso dizer que o antissemitismo e a islamofobia são conceitos explorados pelos populistas de direita. Devemos ainda sublinhar que o antissemitismo (enquanto hostilidade ou preconceito para com os judeus) foi um elemento estruturante da ultradireita no início do século XX (ideia que Arendt sensivelmente explorou), mas nesta quarta vaga não se encontra no cerne conceptual do nativismo. A ultradireita hodierna até se considera, em alguns casos do ocidente, filossemita considerando Israel uma etnocracia ideal pelo que os judeus são fortes aliados contra o Islão. É a islamofobia (medo irracional do Islão ou dos muçulmanos) que se encontra na base do nativismo da ultradireita de hoje: interpretam o Islão como se fosse o islamismo, ou seja, como se fosse uma interpretação extremista do Islão – sem haver uma distinção entre Igreja e Estado (Zúquete, 2008) – pelo que os muçulmanos passam a ser todos

hostis à democracia e aos não muçulmanos (Mudde, 2020: 39): o Islão é «uma ideologia totalitária perigosa», defende Geert Wilders (líder do PVV da Holanda) (Mounk, 2019: 116).

Já o autoritarismo defende que a sociedade deve ser «ordenada de uma forma rígida, [e] as infrações à autoridade são punidas severamente» (Mudde, 2020: 191). Na senda do autoritarismo, todos os problemas (toxicod dependência, questões de género, etc.) são de ordem pública pelo que se deve prevenir o avanço e até o aparecimento dos mesmos por via do cultivo de uma «moral» ou da educação «tradicional» nas escolas (Mudde, 2020: 39; Ford, Goodwin, 2014: 190, 203). O populismo que define a ultradireita radical (distinguindo-se da ultradireita extremista) demonstra-se democrático por defender a soberania popular mas, por outro lado, é caracterizado por desafiar as instituições e os valores da democracia liberal na medida em que o autoritarismo é cego aos direitos de minorias, ao Estado de direito e à separação de poderes (Mudde, 2020: 41). Este é, então, um ponto nevrálgico e que aproxima a ideologia do populismo de direita de uma postura que ataca frontalmente a democracia tal como a conhecemos (Rosas, 2021: 11).

No que diz respeito ao populismo, vimos no capítulo anterior, que o momento neoliberal marca o começo de uma vaga populista. No caso do populismo de direita, há duas vertentes teóricas que se ramificam, a partir desse momento, como sendo as vanguardas explicativas da adesão eleitoral aos partidos da direita radical. Por um lado, uma teoria defende que é devido à deterioração económica causada pelo globalismo neoliberal que os eleitores alinham com a ultradireita; outra teoria defende que há uma reação cultural negativa dos eleitores face às alterações que esse mesmo globalismo neoliberal causou. Portanto, uns protestam contra a privatização absoluta e outros protestam contra a ameaça à identidade cultural (Mudde, 2020: 118).

Ainda assim, embora a heterogeneidade da ultradireita (e da direita populista em específico) seja real, a reação cultural negativa é a mais importante deste paradigma. Devemos referir, que os fatores económicos têm importância, mas vários analistas defendem que «a economia não explica de todo a ascensão do populismo» (Mounk, 2019: 161). De facto, podemos assumir que a relação entre desempenho económico e estabilidade política é complexa. No entanto, interessa-nos compreender o populismo de direita na contemporaneidade ocidental: aqui haverá poucos eleitores resultantes apenas da ansiedade económica (Mudde, 2020: 109), pelo que nos voltaremos para a reação cultural negativa que ele dirige.

O populismo de direita, ao longo das vagas que enumerámos, colocou-se à margem da lei ou adotou uma postura de oposição. E em política, o facto de não ter poder governamental conferiu-lhe competências importantes. É enquanto oposição ao governo que os populistas de direita constituem, no seu início circunstancial, uma força que define a agenda política. Por conseguirem canalizar uma forte energia popular que reclama uma maior proximidade entre o povo e os seus representantes, que os populistas de direita possuem legitimidade para impor a agenda e para tratar mediaticamente essas questões a partir dos enquadramentos por estes delineados (Mudde, 2020: 125,126). Vejamos quatro dos principais temas tratados pelo populismo de direita: a imigração, a segurança, a corrupção e a política externa.

O que diz respeito à imigração, ela é vista por este movimento como uma ameaça existencial à nação e ao Estado, tendo-se regressado à teoria da grande substituição como grande chave retórica anti-imigração. Foi primeiramente utilizada durante o século XIX por antissemitas e racistas que defendiam a inundação do ocidente devido a uma onda de imigração não ocidental. Na contemporaneidade foram Jean Raspail e Renaud Camus (escritores franceses) quem nos lembrou esta teoria. A partir dela, os populistas de direita acreditam que os partidos progressistas que não gostam da sua nação procuram importar eleitores para aplicar as suas reformas ao país. Viktor Orbán promoveu esta ideia enquanto primeiro-ministro húngaro, fazendo de George Soros – multimilionário judeu húngaro – uma figura maléfica enquanto promotor do multiculturalismo. Assinalemos aqui um desvio da atualidade face à teoria de Betz com a qual iniciamos este capítulo: «[o] principal “outro” da ultradireita do século XXI é o “muçulmano”» (Mudde, 2020: 42,43).

Quanto à segurança, o populismo de direita ocupa-se deste tema de forma ampla uma vez que considera tanto a segurança coletiva como a segurança individual – o que retoricamente permite uma flexibilidade argumentativa superior quando se deseja derrubar o adversário com argumentos morais e reivindicar «um monopólio moral de representação» (Müller *apud* Mounk, 2020: 46). A segurança é tratada em termos culturais, económicos e físicos, e tudo quanto interfira conflitualmente na realidade política é visto como uma ameaça à ordem natural, ou seja, uma ameaça à segurança (vistas as coisas a partir do prisma populista de direita). Desta forma, a entrada de «estranhos» no país é uma ameaça à segurança dos nativos e, mais uma vez, o muçulmano é a figura “estranha” à qual os populistas de direita são mais hostis devido à relação estreita que se criou desde o 11 de setembro entre o terrorismo e o Islão (Mudde, 2020: 44, 46).

O crime passa a ser da responsabilidade exclusiva dos não nativos até porque os “não nativos” são vistos logo à partida como criminosos. Desta feita, o tema da imigração e o tema da segurança interligam-se e a solução passa por ideias autoritárias legitimadas por via da imaginação moralística da política (Müller, 2017: 35) e da politização das questões sociais às quais se cunha a noção de crise (Müller, 2017: 56). Defende-se que a criminalidade cresce devido ao aumento de imigrantes e das políticas de fraca resposta. Quanto aos crimes dos nativos, estes são predominantemente relacionados com corrupção e envolvem as elites políticas «progressistas» (Mudde, 2020: 44).

A corrupção é um tema bastante presente no populismo (tanto de direita como de esquerda). O populismo de direita acusa os corruptos das elites políticas do *mainstream*, bem como acusa os corruptos das elites económicas. Por um lado, defendem que vigora a dinâmica de uma elite que rouba o povo; por outro lado, identificam a dinâmica de uma outra elite que corrompe a nação «com ideias “pós-modernistas” e com o “marxismo cultural”³⁶» (Mudde, 2020: 47).

O último dos temas principais mais explorados pelo populismo de direita debruça-se sobre questões da política externa. A ideia genérica dos populistas de direita é que todos os que rodeiam são ameaças à sua soberania. Esta ideia tem subjacente pelos menos dois pressupostos concomitantes: 1. a cooperação internacional é perigosa; 2. devemos desconfiar de estruturas supranacionais. De facto, em relação ao primeiro pressuposto, a ultradireita opõe-se de várias formas à cooperação internacional, mas também há uma profunda divisão no que diz respeito às questões fundamentais da política externa pelo que aquilo que a une é «um desprezo pela ordem global atual, definida pela integração cultural, económica e política (embora mais na teoria do que na prática)» (Mudde, 2020: 133). Para além disso, cada país que se encontra na esteira da direita radical, considera que os interesses nacionais estão acima dos interesses europeus e muitas vezes divergem significativamente como, por exemplo, por um lado, o FPÖ e o PVV, e por outro, o Fidesz e o Vox. Outro exemplo de frustração de políticas internacionais cooperativas levadas a cabo por governos populistas de direita ou de coligação é o Pacto Global para a Migração que ficou bloqueado sem se construir nenhuma política alternativa no sentido de resolver um problema existente (Mudde, 2020: 133).

Quanto ao segundo pressuposto, há uma aversão a organizações supranacionais por, aparentemente, constituírem um primeiro passo para um governo mundial e

³⁶ Veremos à frente algumas das teorias utilizadas pelo populismo de direita nas quais se incluem a ideia falaciosa de “marxismo cultural”.

cosmopolita. Esse governo seria uma ameaça à soberania nacional e a União Europeia representa esse papel ameaçador. Eis a razão pela qual a direita populista europeia se afirma abertamente eurocética e radicalmente oposta à UE (Liebhart, 2020: 79) – esta posição inicia-se em resposta ao Tratado de Maastricht, de 1992, e venceu-se ainda mais desde a “crise dos refugiados” de 2015 (Mudde, 2020: 50).

Por tudo isto, observamos que os partidos da ultradireita são unânimes relativamente à necessidade de reformar a Europa, mas há claras divergências quanto ao que desejam a respeito da natureza fundamental dessa futura Europa. Partidos nacionalistas étnicos, como o VB (Bélgica), querem uma “Europa das Nações”; partidos nacionalistas estatais, como o RN (França) e o Vox (Espanha), querem uma “Europa das Pátrias”; partidos cristãos, como o Fidesz (Hungria) e o PiS (Polónia), querem uma “Europa Cristã” (Mudde, 2020: 51). Ainda assim, e apesar da heterogeneidade inerente à ultradireita, a tendência para a resistência e para a transformação de uma estrutura supranacional como a UE, acontecem abertamente. Relembremos a recente resistência do governo polaco em questões de justiça face ao tribunal de justiça europeu (Siza, 2021) e a saída do primeiro-ministro húngaro, Viktor Orbán do Partido de Centro Direita (EPP) em 2021 (Crowcroft, 2021). A ação deste último demonstra o pioneirismo de um novo movimento de direita que tem procurado dialogar e criar uma cooperação internacional entre populistas para fazer frente à direita clássica da União Europeia, tendo já concretizado uma aliança com o italiano Matteo Salvini (Itália) e Mateusz Morawiecki (Polónia) (Zsiros, Liboreiro, 2021). Como referimos no capítulo anterior, o populismo contemporâneo é antissistema, o que não o impede de introduzir-se no sistema para a partir de dentro transformá-lo. Os populistas de direita não dizem simplesmente “não” à União Europeia porque fazem emanar desta última a oposição à mesma.

Um outro tópico ideológico a ter em conta é o da religião, na sua relação com cultura e os valores do populismo de direita. Percebemos aqui que, tal como nos outros âmbitos, há uma heterogeneidade clara: a *nouvelle droite* francesa é declaradamente pagã por acreditar que a tradição monoteísta judaico-cristã se secularizou e até porque Alain de Benoist – o principal pensador desta corrente intelectual – considera que o Cristianismo deve ser erradicado por forma a dar lugar a um paganismo indo-europeu (Mudde, 2020: 53). Mas, simultaneamente, uma grande fatia da direita populista europeia considera o cristianismo como parte da cultura nacional. Em países como a Dinamarca e a Suécia há partidos que desde sempre afirmaram a defesa dos valores da igreja e a sua relação estreita com o povo da nação; outros partidos populistas de direita europeus simplesmente abraçaram os valores judaico-cristãos; na Áustria, por

exemplo, o partido FPÖ, anteriormente anticlerical, tornou-se mais cristão e defensor dos católicos ortodoxos (Mudde, 2020: 52).

No cume da valorização do cristianismo dentro da direita populista europeia está a aliança que enunciamos anteriormente criada por Viktor Orbán com Salvini e Morawiecki. Esta aliança define-se com o objetivo de fazer renascer uma Europa com valores cristãos. Mas o que fez com que a ultradireita iniciasse uma defesa de valores cristãos quando alguns dos seus grupos eram até anticristãos? A explicação para o aparecimento deste discurso defensor do cristianismo aparece na quarta vaga da ultradireita porque esta definiu o Islão e os muçulmanos como sendo o seu inimigo. Portanto, o discurso canalizado pela ultradireita por forma a enraizar o cristianismo na sociedade ocidental constitui uma base para definir o “nós” que se contrapõe ao “eles” definido como o muçulmano (Mudde, 2020: 56), sendo a islamofobia um conceito central naquele que é o momento populista que vivemos.

A islamofobia é um conceito apropriado pelo populismo de direita para se definir enquanto defensor da noção da igualdade de género e dos direitos da mulher, na medida em que se faz inserir num ocidente igualitário que é atacado por um Islão misógino (Mudde, 2020: 179) – sem que isso signifique que os populistas de direita são realmente defensores da igualdade de género ou dos direitos das mulheres. Para além disso, o argumento de que o Islão contribui para a erosão da fronteira entre Igreja e Estado é também evocado (Zúquete, 2008) e o cristianismo é defendido como a solução.

Quanto às questões de género, podemos dizer que – considerando o género como algo que está relacionado com (sub)culturas em que interferem condicionantes como a educação, a ideologia e a religião –, a ultradireita está marcada pelo estereótipo de género. Isto não significa que exista alguma postura política que se possa considerar perfeita relativamente a esta questão, mas importa sublinhar que a ultradireita se define com a conceção ideológica do «familiarismo». Trata-se de um termo cunhado por Andreas Kemper, sociólogo alemão, para designar uma dinâmica política na qual, primeiramente, a família tradicional é a base de qualquer nação e, secundamente, os direitos de autodeterminação individuais e os direitos de desconexão entre o sexo e a reprodução (que são os direitos associados à primeira revolução da sexologia) estão submetidos à necessidade normativa de reprodução da nação (Mudde, 2020: 154, 155).

Segundo os defensores do familiarismo, as mulheres desempenham a função de serem mães que devem ter filhos como exige a prosperidade nacional e os homens devem

fazer filhos tal como exige a prosperidade nacional. Sendo assim, há um cunho sexista nesta posição ideológica, ainda que atualmente possamos ver mudanças em alguns partidos populistas de direita europeus que manifestam perspectivas acerca da masculinidade e da feminilidade que os tornam mais respeitadores dos direitos da igualdade de género e da igualdade dos direitos das mulheres.

Tradicionalmente, a ultradireita manifestava um sexismo benevolente em que as mulheres seriam necessárias para completar os homens, porque a fragilidade delas implicaria a proteção por parte deles justificando a família heterossexual. Mas, mais recentemente e com o advento do mundo *online*, contrapondo-se ao sexismo benevolente adveio o sexismo hostil em que a mulher não é considerada frágil porque é sedutora, politicamente poderosa e moralmente corrupta. O homem passa também a ser considerado diferentemente uma vez que é ameaçado pelas mulheres (embora de maneira implícita e política e não fisicamente). Finalmente, aquilo que acontece na maioria dos grupos de ultradireita é admitirem um sexismo ambivalente em que se misturam valores do sexismo hostil com valores do sexismo benevolente (Mudde, 2020: 156-158), mesmo que isso acarrete uma perspectiva negativa em relação ao feminismo contemporâneo e à homossexualidade.

Mudde (2020: 158) destaca que, por um lado, o feminismo é visto como um ataque à sobrevivência da nação porque é acusado de destruir a família tradicional; por outro lado, é entendido como uma arma ideológica utilizada por estrangeiros para atacar a cultura nacional. Mas, quando se trata de outro inimigo cultural, a propaganda da ultradireita vê a feminilidade como atacada ou mesmo «os direitos das mulheres ameaçados por uma “invasão” de muçulmanos e pelo “Islão global”» (Mudde, 2020: 159). Marine Le Pen escrevera na senda deste último traço ideológico (o feminacionalismo) dizendo: «temo que a crise dos migrantes assinala o início do fim dos direitos das mulheres.» (Le Pen *apud* Mudde, 2020: 159).

Embora a normalização de políticos islamofóbicos da direita populista por parte dos meios de comunicação social “de alta qualidade” não influencie as posições da população relativamente a questões relevantes, determina quais são as questões a que se dão relevância (Mudde, 2020: 117). E é por essa razão que há um crescimento de adesão a manifestações contra o Islão por grupos como o EDL, no Reino Unido, e o PEGIDA, na Alemanha (Mudde, 2020: 95). Este crescimento do movimento islamofóbico poderia ser ameaçador só por si, mas falamos de número não tão preocupantes. Diríamos que talvez sejam números despreocupantes. Estes grupos têm

uma mobilização diminuída onde o PEGIDA detém a manifestação mais participada com 25 mil manifestantes em Dresden.

No entanto, a verdadeira preocupação está relacionada com o uso da violência daqueles que se encontram silenciados, ou que sentem que não é possível partilhar as suas ideias políticas. O grande problema é que não há como prever um crime cometido por alguém silenciado. E é precisamente o silenciamento destas camadas ou subcamadas culturais que as faz crescer em mecanismos de anonimato potencialmente mais perigosos. Por essa razão, a existência deste tipo de células ativistas políticas reais contribui para a sustentabilidade democrática e para a manutenção da segurança. Ainda assim, devemos perceber a sensibilidade desta questão e a gravidade das suas consequências, uma vez que, segundo Jacob Aasland Ravndal (estudioso norueguês do Centro de Investigação do Extermínio na Universidade de Oslo), a ultradireita é responsável pela morte de 303 pessoas entre 1990 e 2015 na Europa Ocidental. Este número não é realista, ou pelo menos é incerto, porque a motivação ideológica para o crime é muitas vezes invisível, silenciosa e levada a cabo por “lobos solitários” (como o caso do terrorista norueguês que, em 2010, motivado por subculturas da ultradireita, matou 77 pessoas e feriu 319 sozinho, em Oslo e em Utoya) (Mudde, 2020: 98-99).

Parece-nos que a heterogeneidade da ultradireita é também motivada pela atomização ideológica perpetrada pelo silenciamento que o consenso *mainstream* das últimas décadas significou. Trata-se de uma patologia democrática (essa de silenciar o inconveniente “mal pensante”) que só dá lugar ao dissenso disforme que se multiplica por meio de mutações dificilmente intelectualizáveis e definíveis. Sendo que a islamofobia é uma das concepções que, de uma maneira geral, vai definindo a ultradireita (pelo menos o *mainstream* da ultradireita), até os homossexuais passam a ser aceites nesta quarta vaga. São vários os grupos da direita radical ocidentais que aceitam a homossexualidade e os homossexuais. Na Alemanha, a colíder da AfD é homossexual, e é manifestação do homonacionalismo; o EDL e o PVV defendem que a ultradireita é a única forma de salvaguardar os direitos LGBTQ dos ataques muçulmanos (Mudde, 2020: 159).

Estruturas em que se baseia o populismo de direita

Não existe uma maneira perfeita de dissecar a ultradireita no que toca à sua organização. Até hoje, a teoria política não a circunscreveu definitivamente. Talvez isso se deva ao facto de o populismo de direita ser uma resposta à Nova Esquerda teórica, pelo que ainda não se edificou coim clareza; ou talvez isso se deva a uma valorização da

individualidade e da soberania nacional, que impedem os teóricos de encontrarem um tronco comum através do qual possam reger esta definição; talvez, porque não existe um, mas vários populismos de direita, o populismo de direita vive o paradoxo de se contrair enquanto se expande no espaço. De facto, o populismo de direita apresenta-se-nos como um grande paradoxo; como uma questão em aberto. No entanto, haverá uma estrutura na qual ele se baseia.

Aceitemos os nossos limites enquanto cientistas políticos e passemos à compreensão da sua organização por via dos partidos, dos movimentos sociais e das subculturas (tal como Michael Minkenberg fez questão de distinguir (Mudde, 2020: 58)). Vimos em Mudde e Kaltwasser (2017: 62) que a mobilização populista se faz por via da personalização, dos partidos políticos e dos movimentos sociais. A grande novidade estará em, depois de observar a atualidade dos movimentos sociais da direita populista, compreender as subculturas para percebermos o carácter potencialmente surpreendente que o populismo de direita incorpora para a política hodierna.

Se os partidos políticos possuem uma estrutura organizacional centralizada e focada num líder, os movimentos sociais horizontalizam-se e distribuem a sua disposição de poderes por várias esferas. Uma característica singular dos movimentos sociais da ultradireita é que são raras as organizações intelectuais. Isto deve-se, de uma maneira geral, aos populistas de direita considerarem todos os intelectuais como «marxistas culturais».³⁷

Alain de Benoist é o grande intelectual da Nova Direita que se opõe à geração do Maio de 68, mas que, no fundo, foi iniciada pela geração de 1968 (Mudde, 2020: 62). Dentro do Grupo de Investigação e de Estudos sobre a Civilização Europeia (*GRECE*³⁸, do qual Benoist é a principal figura) nasce uma formatação do pensamento clássico da ultradireita que se diria racista (como apontámos quando considerámos o estudo clássico de Benz no início deste capítulo) mas que se passou a considerar etnopluralista. Trata-se de uma resposta aos anseios de uma ideologia baseada na igualdade entre as etnias a partir do abandono das raças. A ideia do etnopluralismo é opor-se ao multiculturalismo – considerado, esse sim, racista – por via da defesa de que cada etnia é igual a todas as outras, mas cada uma ocupa o seu lugar e as pessoas só podem prosperar dentro da sua própria cultura e das suas tradições (Mudde, 2020: 62-63).

³⁷ Há vários estudos que demonstram o desprezo da ultradireita pelo estudo, pelas universidades onde, grosso modo, reside uma grande massa dos intelectuais (Akkarman, 2016: 60,125)

³⁸ O uso do acrónimo GRECE é propositado e corresponde a uma procura pelos valores clássicos.

Esta disposição de ideias deve-se ao facto de Benoist ser crítico da modernidade, bem como dos valores associados à mesma: o universalismo e o igualitarismo. Quando escreve, em coautoria com Charles Champetier, *La nouvelle droite de l'an 2000* – aquele que podemos considerar o manifesto da Nova Direita – deixa claro o seu distanciamento face a uma direita tradicional que se define por ser liberal, globalista e progressista, contrapondo-se com ideias identitárias, nacionalistas e cristãs (Fernandes: 2021).

No entanto, esta crítica à modernidade – que é a instância em que se encontrara o mundo ocidental nas primeiras três vagas da ultradireita – é demasiado dissidente. A defesa de uma crítica à modernidade como a da *nouvelle droite* era inaceitável. Por essa razão, os movimentos sociais de contracultura representaram um grande papel na defesa do mapa ideário da Nova Direita. A contracultura é um fenómeno em que valores ditos contra a ordem estabelecida se afirmam explicitamente através de manifestações, associações, organização de ações politicamente motivadas, etc. Por essa razão, embora seja claramente marginal atuando localmente ou via *online*, a contracultura desempenhou (e ainda desempenha) um papel considerável enquanto veículo das retóricas populistas e de diálogo entre os seus membros, sendo marcadamente diferente dos partidos políticos (não têm eleições nem fazem parte do sistema político-partidário).

No entanto, uma vez que a contracultura se expressa, é facilmente detetada e atacada pelos que não aceitam a crítica que ela representa. Por essa razão crescem as subculturas. Ao contrário da contracultura com um carácter mais explícito de manifestação e expressão de um ideário em espaço público, a subcultura coloca-se muito mais discretamente na esfera pública, utilizando com muito mais ímpeto os canais de comunicação *online* que possibilitam a partilha de certos valores, práticas, objetos culturais e identidade em anonimato e sem correr perigo de perseguição por aqueles que criticam.

Se, no espaço público, a contracultura diminui devido à recusa aberta aos princípios da direita identitária, no espaço oculto, a crítica ao ideário liberal moderno passa a ser feita silenciada-mente levando ao crescimento da subcultura. A *Alt-Right* é um exemplo de subcultura claramente silenciosa e silenciada que tem crescido e tornou-se impossível de ignorar. O silêncio das subculturas da ultradireita torna-se em “silêncio ensurdecedor”.

O uso do termo *Alt-Right* é iniciado por Richard Spencer quando procurou dar nome a

um conjunto de ideologias, grupos e indivíduos de ultradireita cuja crença central é a de que “identidade branca” está a ser atacada por parte das forças multiculturais, que utilizam o “politicamente correto” e a justiça social para minar a população branca e a “sua” civilização (Centro de Direito da Pobreza do Sul *apud* Mudde, 2020: 69).

De facto, o anonimato, a ubiquidade e a instantaneidade da comunicação *online* conferem um poder enorme de ação cultural às estruturas políticas críticas. Por outras palavras, torna-se fácil politizar as questões utilizando estes meios. As subculturas da ultradireita, nomeadamente a *alt-right*, utilizam também a vitimização de um determinado grupo, mobilizando-o para defender cegamente o seu espaço (que é conceptual e de realidade imaginária) face aos ataques externos por via de canais silenciosos e que não se manifestam.

É porque as subculturas crescem silenciosamente (ou silenciada-mente) que não conseguimos retirar mais conclusões relativamente às suas responsabilidades por certos acontecimentos, ou às suas dimensões e à sua influência. Como a sua geração é sub-reptícia, a sua compreensão está numa instância que não é mais política (talvez possamos dizer que seja meta-política). Devido à atomização ideológica que se evidencia com a heterogeneidade da ultradireita e com a circunscrição de tal heterogeneidade num balão que engloba as vítimas de um ataque imaginado vindo do exterior, a ultradireita consegue abraçar e incorporar um vasto número de diferenças sociais. É assim que pode preencher um significativo vazio como o “povo” (que a Nova Esquerda compreendeu nomeadamente com o trabalho de Laclau). Parece-nos relevante sublinhar que urge compreender, nos dias de hoje, as dinâmicas de uma subcultura psicanalítica, para definirmos a dinâmica estrutural das subculturas e diluir o potencial surpreendedor que o populismo de direita contém.

A opinião pública

Uma das perspetivas mais claras para compreender de que forma poderemos viver a ilusão da liberdade na democracia liberal foi dada pelo pensamento de Edward Bernays no início do século XX. Aquele que seria um dos pioneiros do marketing, demonstra na sua obra *Propaganda* (2005) de 1928, que é possível organizar o caos se a soberania democrática do povo for simultaneamente a soberania do poder invisível. O poder invisível seria capaz de fazer com que o povo pensasse o que a soberania do poder invisível desejasse. Esta ideia é aquela que nos permite dizer que a democracia em vez de se aproximar da *filosofia* (como aliás já temos presente na *República* de Platão – um dos textos inaugurais do pensamento político ocidental), aproxima-se de uma *filodoxia*

(Sá, 2017). A democracia pode ser vista como o poder da opinião comum e essa opinião comum da maioria pode ser criada por alguns.

Neste sentido, o populismo procura influenciar a opinião pública (Mudde, 2020: 127) porque, em boa verdade, a democracia é a afirmação de uma opinião pública comum. Vejamos de que forma o ideário do populismo de direita faz com que a ideologia seja movida pela *doxa*.

Segundo João Cardoso Rosas da Universidade do Minho, em conferência organizada pelo PRAXIS - Centro de Filosofia, Política e Cultura - Universidade da Beira Interior/Universidade de Évora³⁹, podemos enumerar quatro grandes doutrinas da ultradireita que se interrelacionam: o marxismo cultural, a ideologia de género, a grande substituição e o negacionismo da mudança climática.

A teoria do marxismo cultural é descrita por João Rosas como um oxímoro, porque quando se fala em marxismo não se fala em cultura. Percebamos que, dentro do marxismo, o pensamento, a ideologia, as formas jurídicas, etc. são vistas pelo materialismo histórico como fazendo parte da estrutura. A luta de classes que, segundo Marx, define a história, é uma luta que se trava e se agrava à medida que se distanciam as contradições entre o nível de desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção existentes. Mas nesse âmbito não existe cultura porque a luta de classes é entendida a partir de uma leitura socioeconómica.

Depois de Marx, os pensadores marxistas lidaram com o facto de o proletariado não se ter manifestado enquanto revolucionário no pós-revolução russa e no pós 1^a guerra mundial (acabando por se ver, posteriormente, que o proletariado guerrilhou contra ele próprio sem ter guerrilhado contra o inimigo em comum que seria o capital). A razão possível para este acontecimento seria o proletariado ter uma cultura marcada pelo cristianismo, por valores da Grécia Clássica, pelo direito romano, etc. e que o impedia de se revoltar e ser revolucionário. É com base nesta última especulação que os ideólogos da direita populista baseiam a sua ideia de que os marxistas consideram que o grande inimigo é a cultura ocidental. Gramsci, Lukács, e a escola de Frankfurt, com Marcuse à cabeça, são considerados hostis à cultura ocidental e desejosos de a destruir intencionalmente.

³⁹ Esta apresentação do Professor João Cardoso Rosas insere-se na segunda sessão do ciclo de leituras de tópicos da política contemporânea do PRAXIS e é dedicada às “Doutrinas do populismo”. Esta sessão teve lugar no dia 10 de dezembro de 2020 tendo sido moderada e apresentada por Tiago Conceição (Universidade de Aveiro/Universidade da Beira Interior).
Url: https://www.youtube.com/watch?v=RxH5X_1yHDg&t=5152s

Intelectuais como Olavo de Carvalho percebem que o marxismo não quer saber das condições sociais dos trabalhadores, mas sim da mudança da cultura e da mentalidade desses trabalhadores que perpetua as suas condições sociais. Importa referir que a grande consequência desta ideia é acreditar que as ciências sociais e todas as universidades são influenciadas por esta crítica da filosofia ocidental, bem como os jornalistas enquanto críticos.

A segunda doutrina apresentada por João Rosas está estreitamente relacionada com o marxismo cultural e é a ideologia de género. A ideia é que a ideologia de género, uma vez defendendo que o sexo é definido biologicamente e o género é culturalmente construído, procura destruir a família patriarcal. Judith Butler é a autora mais atacada por esta doutrina da ultradireita, no entanto, inversamente, o populismo de direita pensa-se enquanto defensor dos valores tradicionais de família face ao ataque de Butler. Nesta senda, imaginando-se no papel de defensor da tradição, vê como adversários os departamentos de estudos feministas e de estudos de género dentro das Universidades, mas também a comunidade jurídica defensora de direitos de minorias (por exemplo, a Convenção de Istambul contra a violência doméstica é criticada como sendo contra a família patriarcal).

Em terceiro lugar, a teoria da grande substituição já referida por nós, é utilizada com recurso a dados estatísticos enganadores. Há uma ideia de que na Europa se combinam o declínio das taxas de natalidade com um largo fluxo de imigrantes islâmicos da África subsariana, contribuindo para a erosão das populações “autóctones”. Aquilo que contribuirá para este acontecimento é a globalização e a ideia de que os seres humanos são substituíveis. É desta forma que a direita populista se motiva para defender as populações nativas contra uma substituição cultural e conseqüentemente para pensar um etnopluralismo que critica a globalização, e o biologismo que esquece a cultura. Podemos também ver que é daqui que decorre a islamofobia e uma ideia segundo a qual as elites intelectuais do ocidente e as elites intelectuais do mundo islâmico procuram substituir-se.

Em quarto lugar, João Rosas enumera o negacionismo da mudança climática como uma doutrina segundo a qual o populismo de direita defende, por via do uso de dados alternativos, que a mudança climática é uma burla e que as universidades, os centros de investigação e a ciência estão a enganar as pessoas.

A grande conclusão que podemos retirar do exame destas quatro doutrinas do populismo de direita é que elas geram uma opinião de ataque à elite intelectual e à

ciência. À medida que mais pessoas são atraídas por este tipo de discurso, mais ele se transfere para o *mainstream* e mais abertamente se manifesta um *spill-over* de valores anti-elite intelectual que banham a opinião pública e, conseqüentemente, passam a definir a democracia em que vivemos.

Democracia anti-liberal ou liberalismo anti-democrático?

Vimos na nossa aproximação a uma noção clara do populismo (capítulo 4) que Müller (2017: 67-71) utiliza o termo «democracia defeituosa», de Wolfgang Merkel, para falar de uma democracia danificada, mas que ainda não é uma ditadura. Seria esta uma contribuição conceptual para compreender uma complementaridade possível da ideia de Fareed Zakaria, de que o populismo proporciona uma «democracia iliberal» na medida em que ataca os meios de representação política que são a base do pensamento liberal delimitador e regulador da potência da soberania.

Parece-nos necessário explorar a dicotomia que se gera entre uma democracia anti-liberal (ou iliberal) e um liberalismo anti-democrático, porque tendemos a saltar instintivamente de uma ideia para a outra como se ambas fossem igualmente consideráveis. Vejamos: Ivan Krastev é citado na contracapa da obra de *O que é o populismo?*, obra escrita por Müller (2017), defendendo que o autor tem como grande argumento que «O populismo não é apenas antiliberal, é antidemocrático». À partida, este argumento revela-nos algo de novo. Mas será que existe realmente algo como um populismo liberal antidemocrático?

Mouk (2019: 39) demonstra que este ponto de vista de Krastev «encobre mais do que esclarece». Pensar que os atuais populistas são antidemocratas não os identifica de uma maneira definitiva (embora possamos dizer que, sendo antidemocratas, não são de esquerda uma vez que o populismo de esquerda está associado a uma radicalização da democracia declarada no manifesto *Por um Populismo de Esquerda* de Chantal Mouffe) nem permite perceber o que os levou ao crescimento.

A ideia que Müller (2017) tentou transparecer quando apontou a fragilidade do conceito de democracia iliberal de Fareed Zakaria é que a natureza do populismo, em primeiro lugar, é ao mesmo tempo democrática e antiliberal – uma vez que procura exprimir as frustrações do povo e enfraquecer as instituições liberais. Em segundo lugar, já depois de cimentado iliberalismo na democracia, quando a força das instituições liberais é residual, torna-se muito mais fácil desrespeitar o povo no momento em que as preferências deste estão em conflito com as preferências daqueles

que estão no poder. Este segundo estágio do processo até à antidemocracia dá-se já depois da expulsão do liberalismo. Por isso se considera que se trata de uma «democracia defeituosa», uma vez que, nessas circunstâncias já não estaremos perante uma democracia tal como a que vamos considerando quando falamos de democracia: a democracia liberal.

A democracia liberal define-se por representar tudo para toda a gente: «para as massas, é uma promessa de as deixar decidir; para as minorias, é uma promessa de proteção dos seus direitos face a uma maioria opressora; e para as elites económicas é uma promessa de que lhes será permitido manter a fortuna» (Mounk, 2019: 58). É o carácter paradoxal da democracia liberal que possibilita pensá-la como a grande solução e como «o fim da história». Foi esse carácter paradoxal que os Pais Fundadores dos EUA imprimiram quando pensaram em eleger representantes para traduzir a vontade popular em políticas públicas, de maneira a manter o povo à distância. A essência da República Americana consistiria «na exclusão total do povo, enquanto coletivo, de qualquer fatia do governo» (Madison *apud* Mounk, 2019: 59), pelo que a ideia seria a de tornar o povo presente na medida em que ele está ausente. E foram estas instituições representativas, de cariz liberal, criadas para excluir o povo de qualquer fatia do governo, que passaram a ser elogiadas por facilitarem um governo “do povo, pelo povo, para o povo”.

Esta instância paradoxal, que mantém o povo à distância para dessa forma se efetivar a maximização da sua presença, não pode ser confundida com o autoritarismo que distancia quem administra de quem é administrado. Como vimos, com a tipologia de Mudde (2020), os dois ramos da ultradireita – a extrema-direita e a direita radical populista – distinguem-se pelo carácter democrático que a segunda tem e a primeira não. E embora possamos dizer que as democracias liberais são o berço do aparecimento dos populismos que ameaçam superá-la⁴⁰, o populismo de direita – e também a extrema-direita – «não faz, para já, a apologia de uma ditadura antidemocrática e de partido único» (Rosas, 2021: 16). O populismo de direita, embora seja claramente um ataque ao liberalismo não é necessariamente um ataque à democracia. É só quando se verifica que a defesa da soberania popular desaparece que o populismo de direita se torna antidemocrático, mas, nesse caso, tampouco estamos perante um populismo. O

⁴⁰ Consideremos que os populismos aparecem com i) a ideia TINA que levam à crença de que a democracia liberal é um momento histórico final no qual não haveria lugar para o conflito político; ii) a substituição da racionalidade política weberiana por uma racionalidade puramente técnica e administrativa e da tomada de decisões sem fundamento democrático com a transformação de governos políticos em governos técnicos de especialistas que trazem em si a possibilidade de constituição de governos não eleitos, administrativos-tecnocráticos e não políticos-democráticos (Itália 2011-2013 é exemplo disso); iii) o fim da conflitualidade política (Sá, 2021: 232).

populismo de direita é próximo da ideia de democracia anti-liberal, pode até ser iliberal, mas é distante da ideia de liberalismo anti-democrático.

Conclusão

Como defende Arendt, o totalitarismo não se identifica com nenhum outro regime político:

...somos imediatamente tentados a interpretar o totalitarismo como forma moderna de tirania (...) De um lado, o poder arbitrário, sem freio das leis, exercido no interesse do governante e contra os interesses dos governados; e, do outro, o medo como princípio da ação, ou seja, o medo que o povo tem pelo governante e o medo do governante pelo povo (...) No entanto, o totalitarismo coloca-nos diante de uma espécie totalmente diferente de governo (Arendt, 2020: 610-611).

Volvidos aproximadamente setenta anos desde a primeira edição de *As Origens do Totalitarismo* e considerando a tese de Platão segundo a qual à democracia sucede a tirania, questionamos: será que o atual momento populista ameaça ser um sucessor totalitário à democracia liberal no ocidente, da mesma forma que o episódio totalitário nazi sucedeu à democracia da República de Weimar? Por outras palavras, será que o atual momento populista é um potencial reaparecimento do totalitarismo tal como Arendt o conceptualizou?

O que Arendt nos demonstra é que, em comparação com a tirania, no totalitarismo, nem as leis são equiparavelmente consideradas (1.), nem é por via do medo que se define o princípio de ação do totalitarismo (2.).

1. Quanto às leis, o totalitarismo não é arbitrário porque age segundo a orientação de uma lei. Ele obedece à lei da Natureza ou da História, distintas das leis positivas de um regime constitucional:

... o governo totalitário (...) longe de ser ilegal, recorre à fonte de autoridade da qual as leis positivas recebem a sua legitimidade final; (...) é mais obediente a essas forças sobre-humanas do que qualquer governo jamais foi; (...) está perfeitamente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos de todos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. (...) A legalidade totalitária pretende ter encontrado um meio de estabelecer a lei da justiça na Terra – algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pôde conseguir. (Arendt, 2020: 611).

Mas, para que esta dinâmica em que a “lei” toma outro sentido e «deixa de exprimir a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento» (Arendt, 2020: 614), é necessário que haja um consenso porque

[t]anto o julgamento moral como a punição legal pressupõem esse consentimento básico; o criminoso só pode ser julgado com justiça porque faz parte do *consensus iuris* e mesmo a lei revelada de Deus só pode funcionar entre os homens quando eles a ouvem e aceitam. (Arendt, 2020: 612).

2. Neste ponto, não encontramos o medo da tirania, mas sim o terror que desempenha um papel essencial no governo totalitário. Para os nazis e para os bolcheviques, a Natureza e a História não eram forças estabilizadoras da autoridade, mas eram movimentos. É porque o nazismo e o bolchevismo incorporavam a determinação da Natureza e da História, que Arendt lhes cunhou o predicado de movimento. A lei para matar era a lei do movimento, pelo que o terror no governo totalitário, para além de ser um meio para suprimir a oposição, torna-se total «quando ninguém mais lhe barra o caminho.» (Arendt, 2020: 615)

De acordo com Arendt,

(...) [O] terror é a essência do domínio totalitário. O terror é a realização da lei do movimento. (...) O terror é a legalidade quando a lei é a do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História. (Arendt, 2020: 615).

O totalitarismo realça uma relação particular entre a lei e o terror, uma vez que o terror é a própria legalidade e, a partir daí, Arendt deduz uma consequência: não sendo o terror uma forma de intimidação, mas sim a essência do corpo político, «[o] objetivo da execução totalitária nunca foi de insuflar convicções, mas destruir a capacidade de as adquirir.» (Arendt, 2020: 619). Isso significa que o totalitarismo precisa de um princípio de ação com vista a guiar cada um dos seus súbditos ajustando-os no duplo papel: de carrasco e de vítima. É por isso que aparece a ideologia.

Portanto, a ideologia, enquanto revelação de um processo que está em constante mudança, complementa o terror na edificação do totalitarismo. A ideologia pretende explicar totalmente, analisando não o que é, mas o que vem a ser; pretende libertar-se de toda a experiência da qual nada aprende, pelo que se aliena da realidade sensorial e defende uma “realidade mais verdadeira” por detrás de todas as coisas perceptíveis; procura libertar o pensamento da experiência por via de um processo lógico que pode ser deduzido da própria ideologia.

Em suma,

[p]or um lado, a compulsão do terror total que, com o seu cinto de ferro, comprime as massas dos homens isolados umas contra as outras e lhes dá apoio num mundo que para elas se tornou um deserto; e, por outro lado, a força auto-coerciva da dedução lógica, que

prepara cada indivíduo no seu isolamento solitário contra todos os outros – correspondem uma à outra e precisam uma da outra para acionar o movimento dominado pelo terror e conservá-lo em atividade. (Arendt, 2020: 627).

Vimos que Arendt se distingue de Weber na medida em que o economista alemão pensou o totalitarismo como um modelo que nos permitiria delinear uma conjuntura histórica única, e Arendt pensou o totalitarismo como uma abreviatura para um momento histórico (Canovan, 2000: 37). Segundo Arendt, é a realização irregular e complexa dos materiais do evento totalitário que o nutre da capacidade de surpreender o seu mundo por via da ação sobre ele mesmo. A afirmação do totalitarismo no século XX não se baseia nos materiais do evento totalitário por si só. O que quer dizer, por exemplo, que o antissemitismo, por si só, não dá lugar ao Holocausto. O que dá lugar a esse momento é o uso irregular do antissemitismo em conjugação com a restante conjuntura.

Compreender o movimento de realização do totalitarismo, a ponto de o conseguir prever, é uma tarefa tão dificilmente atingível quanto a determinação do movimento das gotículas de água de uma onda que embate contra uma rocha. Nunca conseguiremos saber de que maneira a água salpicará, quanta espuma se forma, quanto da rocha é erodido, etc. Consciente da dimensão do desconhecimento que temos de aceitar, Arendt procurou determinar a configuração dos elementos que o totalitarismo criou. É essa cristalização que é singular e que justifica pensar no totalitarismo como uma nova categoria entre os regimes políticos para além da república, monarquia e despotismos identificados por Montesquieu.

À margem da imposição de regras, o totalitarismo explora a solidão dos homens e o seu carácter supérfluo para organizar as massas. Mas, uma vez que também hoje vivemos um momento populista numa sociedade em que a solidão e o atomismo crescem (Hertz, 2021), bem como a verdade vive em crise com a exaltação do valor da superficialidade das emoções em detrimento da profundidade racional, será que o populismo é uma ameaça totalitária?

Considerando o totalitarismo como «forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico» (Arendt, 2020: 627) que se faz expressar por via da cristalização de elementos, Arendt enumerou a expansão por amor à expansão, a decadência do Estado-Nação, o racismo, a aliança entre o capital e a plebe (e o antissemitismo que se fazia sentir em cada uma destas dinâmicas) como os elementos constituintes dessa cristalização. Vejamos a relação entre cada um destes elementos e o populismo tal como o concebemos, considerando, por um lado, o

populismo de esquerda e, por outro lado, o populismo de direita, bem como as diferenças entre eles nas suas relações com os elementos do totalitarismo ditados por Arendt.

A expansão por amor à expansão é o elemento nuclear para a compreensão do totalitarismo por Arendt (Canovan, 1994), devido ao facto de, tal como Voegelin (1953) perspetivou, os movimentos totalitários do século XX serem considerados o culminar de uma sucessão de tópicos que aumentam a intensidade das ações contra a vida humana: o antissemitismo, que data do iluminismo, foi sucedido pela expansão imperial, que data de meados do século XIX, que, por sua vez, foi sucedida pelo totalitarismo. Este elemento do totalitarismo (a expansão) atua horizontal e verticalmente. Em extensão, a expansão atua como uma procura por conquistar o mundo; em profundidade, a expansão atua com o intuito de dominar totalmente cada ser humano.

A razão pela qual este elemento é nuclear é o facto de ser um ponto de junção temporal explicativo de uma transição relativa ao surgimento do capitalismo que influencia tudo o que se lhe sucede. A expansão ilimitada inicia-se com a transformação da propriedade estável em bens móveis pelo que se criam políticas de concorrência e competição que, segundo Arendt, fizeram parte da consciência burguesa desejosa por fazer com que os governos nacionais aplicassem políticas que as expandisse para o foro internacional. Esta burguesia defendia que a competição impor naturalmente os próprios limites necessários, gerando-se um feliz equilíbrio. Arendt aponta que esta ideia é errónea porque confunde a instância económica com a instância política. A estrutura política não se pode expandir infinitamente «porque não se baseia na produtividade do homem» (Arendt, 2020: 166), pelo que é contrária à estrutura económica que se define dessa forma.

Portanto, a confusão da burguesia foi procurar o melhor de dois mundos que não se complementam, e aquilo que a expansão representa é, acima de tudo, um elemento do totalitarismo de instância económica e não política, mas que ele mesmo – o totalitarismo – utilizou perversamente sem considerar a impossibilidade de manter racionalidade económica se a expansão política se dava simultaneamente, e vice-versa. Por outras palavras, a expansão económica traz custos para a expansão política e a expansão política traz custos para a expansão económica, pelo que o expansionismo no século XIX é herdado pelo totalitarismo, mas é paradoxalmente subversivo.

Estabelecendo a ponte para a atual conjuntura, o populismo contemporâneo nasce em contestação da crescente tecnocracia dos governos nacionais porque tal tecnocracia define políticas valorizando o desenvolvimento económico em detrimento da vontade geral. O populismo aparece como defensor da soberania popular que se distancia das elites tendencialmente globalistas. No caso do populismo de esquerda, é a oligarquia que o povo combate, pelo que o populista de esquerda confronta as medidas neoliberais e as bases legislativas definidas por uma tecnocracia detentora de uma racionalidade que distancia o povo das decisões administrativas e protege essa oligarquia.

No caso do populismo de direita, sendo que se centra maioritariamente em questões socioculturais (mais do que socioeconómicas), a tendência para o globalismo é tudo o que não defendem. Em boa verdade, o globalismo é um alvo a abater. Ao contrário da liberalização dos mercados e da abertura de fronteiras económicas, o populismo de direita dedica-se a defender um povo puro e a sua identidade face às mudanças que a globalização representa, nomeadamente com o crescimento dos níveis de migração dentro da Europa. Portanto, o populismo de direita critica o globalismo que o expansionismo do totalitarismo defendia e, contra o crescimento económico que diminui o valor da política, defende a circunscrição cultural das nações como solução para as crises que a globalização económica causou.

O populismo de direita não é expansionista, uma vez que se foca nas políticas culturais, mais do que na economia. O populismo de esquerda não é expansionista na medida em que, embora defenda culturalmente o globalismo, a sua essência está no combate aos mecanismos das elites económicas que vivem na dinâmica expansionista do globalismo económico.

Não obstante, este juízo que acabámos de inscrever na nossa reflexão é mais complexo se considerarmos os restantes elementos do totalitarismo que se influenciam mutuamente. O segundo elemento constitutivo do cristal “totalitarismo” é a decadência do Estado-Nação. Se a expansão era nuclear, a decadência do Estado-Nação é reveladora da singularidade do totalitarismo e, por isso, interessa particularmente para a compreensão da relação entre o totalitarismo e o momento populista.

O Estado-Nação opõe-se ao imperialismo porque se afirma enquanto instituição humanista que garante direitos e ordem legal – razão pela qual fiscaliza a burguesia adepta da expansão (Canovan, 1994: 31). Nesta senda vemos que, por um lado, o Estado protege os direitos legais dos habitantes e procura salvaguardar os interesses comuns; por outro lado, a Nação representa um mundo cultural comum. Trata-se,

portanto, de uma relação tensional que, em momentos da história como a Revolução Francesa, deu lugar à defesa dos direitos do homem e ao respeito das heranças culturais das comunidades francesas, simultaneamente.

No entanto, a manutenção do Estado-Nação depende da manutenção do mundo humano porque se trata de duas estruturas humanas possíveis, se e só se, os habitantes se implicarem e se responsabilizarem. O sentimento territorial de mãos dadas com a responsabilidade viu-se em crise a partir do momento em que a emancipação do homem e a sua não implicação o colocaram numa situação indefesa em caso de ausência de um Estado que garantisse a dignidade humana e social. Eis a razão pela qual se abre o espaço para o aparecimento de uma força que engole os indivíduos e os incorpora numa dinâmica imposta e imprevisível: o totalitarismo.

Quando observamos o atual momento populista, ele reclama, precisamente, por emancipação e por um sentimento de pertença. No caso do populismo de esquerda, a criação do povo enquanto sujeito sem significado tem como objetivo a representação dos oprimidos para que estes se emancipem. É em nome desses que a luta contra a oligarquia é feita por forma a que se soltem das amarras do racionalismo. Neste sujeito sem significado, que é o povo do populismo de esquerda, estão todas as minorias – e é este aspeto que define, segundo nos parece, uma defesa do Estado em detrimento da Nação. Por outras palavras, sendo que o populismo de esquerda defende, por exemplo, as minorias étnicas e articula as suas exigências com as das restantes minorias, o carácter da herança nacional do território, em que tal retórica é proferida, é ignorado.

Se observarmos o populismo de direita, sendo o ponto diametralmente oposto do populismo de esquerda, percebemos que defende a herança cultural do território e profere uma retórica anti-globalista. Neste sentido, ignora os ideais dos direitos humanos, não só porque muitas vezes são defendidos pelas estruturas supra-nacionais ou mundiais que os populistas de direita desprezam, como também porque perspetivam as diferenças humanas como algo que não podemos contrariar. Portanto, em defesa do carácter da Nação, o populismo de direita desvaloriza o Estado enquanto elemento da tensão. Um outro aspeto que fundamenta esta última premissa de ataque ao Estado é a procura pela erosão das instituições liberais levadas a cabo pelos populistas de direita, bem como as tentativas de fechamento de fronteiras legitimando o não reconhecimento de direitos humanos aos que não são nativos (Mounk, 2019; Mudde, Kaltwasser, 2017; Müller, 2017).

Em suma, o populismo de esquerda define-se como progressista e procura dar lugar à defesa de direitos legais dos habitantes articulando interesses em comum e colocando em risco a defesa das heranças culturais nacionais; o populismo de direita define-se como protetor das heranças culturais e rejeita o reconhecimento de direitos legais de habitantes que não sejam nativos ou da etnia adorada. Ambos contribuem para a decadência do Estado-Nação porque favorecem demasiada e exclusivamente um dos lados da relação tensional.

Quanto ao terceiro elemento apontado por Arendt, o racismo, devemos considerar que este foi uma ferramenta ideológica para legitimar a conquista de territórios por parte dos imperialistas e concedeu uma base biológica para pensar a cidadania como redundante. Portanto, o racismo foi utilizado, não por uma ideologia nacionalista com uma determinada cultura e território, mas por uma ideologia imperial que virava costas ao nacionalismo e que procurava fomentar a coesão social por via de um termo somente biológico (o racismo) e não cultural. Segundo Canovan, o racismo inicia o seu papel no imperialismo quando a política se subordina à economia burguesa e a raça passa a ser uma forma de comunidade (Canovan, 1994: 36, 39). Mas, sendo o racismo uma via para reduzir os seres humanos à biologia por forma a distingui-los, desumanizando-os, será que o populismo contemporâneo age neste sentido?

Quando observamos à esquerda, o populismo aparece com uma retórica que articula todas as minorias, pelo que não se salva de ser considerado racista na medida em que considera que uma minoria pode ser racial. Por outras palavras, a retórica populista de esquerda, com as suas bases teóricas pós-marxistas, abandonou o conceito socioeconómico de classe em que brancos, asiáticos, pretos, gays, lésbicas, transsexuais, ciganos, berberes, caucasianos, arianos, etc. eram considerados proletariado, dependendo da sua localização na dinâmica socioeconómica construída pelos homens. O populismo de esquerda, que White (2021) acusa de ser potencialmente imperialista, articula, no seu conceito de significado vazio (povo), as demandas comuns de cada uma das esferas atomizadas que perfazem estas minorias. Neste sentido, o populismo de esquerda tem potencialmente um discurso racista contra o homem branco europeu heterossexual que ainda não é minoria na europa. Este racismo é uma forma de coesão social pelo que é uma contradição em termos da inclusão da diferença no conceito vazio do povo.

Se olharmos à direita, o racismo é contornado pela *intelligentsia* da ultradireita, nomeadamente com o conceito de etnopluralismo da Nova Direita, que estabelece a necessidade de ver cada etnia com igual valor, mas, a partir do qual, cada uma ocupa o

seu território e a prosperidade da etnia depende do não cruzamento com outras etnias. Neste sentido, o populismo de direita com o etnopluralismo que incorpora, valoriza a condição biológica da raça para promover coesão social e distanciamento entre os diferentes, pelo que é racista.

O populismo à esquerda é racista por insistir em tratar os diferentes como iguais (através da articulação das demandas semelhantes contra a elite) e em tratar os que são iguais entre si como diferentes; o populismo de direita é racista por insistir em tratar os iguais como iguais e os diferentes como diferentes. Ambos são racistas porque, embora com mecanismos diferentes, ambos se comportam diferenciando seres humanos tendo em conta a característica biológica da raça e utilizam-no para que a coesão social seja possível.

A aliança entre o capital e a plebe, enquanto quarto elemento conjugado pelo totalitarismo do século XX, é (simultaneamente) resultado e causa. Por um lado, depois de erodida a individualidade gera-se um grupo de pessoas ativamente desesperadas que se encontram à margem da sociedade – sendo resultado; por outro lado, o totalitarismo é causado por esta plebe, na medida em que a perda da individualidade e a ideia de que tudo é possível sem olhar a meios geram uma ação ativa. Portanto, trata-se de um elemento ambíguo porque, de uma forma é consequência do totalitarismo (tal como o episódio do Holocausto foi), mas de outra forma é a causa de ações como o próprio Holocausto.

Devido ao carácter ambíguo, não conseguimos dizer que a aliança entre o povo e a plebe que existe no atual momento – considerando que a plebe é essa massa de pessoas colocadas à margem da sociedade que pode compor uma força destrutiva – é causada pelos populismos e é, simultaneamente, a causa dos populismos. O que nos parece é que o populismo é causado pelo esvaziamento da democracia e, tanto à esquerda como à direita, ele procura unir aqueles que estão a ser atirados para as margens dizendo-se a voz dessa plebe. O populismo de esquerda fala pelas minorias oprimidas e marginalizadas pela oligarquia tecnocrata gerada pelo consenso neoliberal; o populismo de direita fala pelas culturas nativas que o discurso globalista e multicultural desvaloriza e coloca nas margens da sociedade. Nesta medida, os populismos aparecem como causados pela marginalização e pelo aparecimento da plebe tal como Arendt a define, mas enquanto não são detentores dos mecanismos do capital – e até enquanto críticos das oligarquias e da economia global – não podemos falar de uma aliança do capital com a plebe na instância do populismo contemporâneo.

Quanto ao quinto elemento, o antissemitismo, que em boa verdade Arendt considera como aquele que está de alguma forma relacionado com cada um dos elementos, foi aquele que o totalitarismo mais abraçou e aquele que mais abraçou o totalitarismo, na medida em que o totalitarismo e o semitismo eram forças que procuravam sobreviver na ausência do estado: «O antissemitismo moderno não queria apenas exterminar o mundo judaico, mas queria imitar o que este pensava ser a sua força organizacional»⁴¹ (Arendt *apud* Canovan, 1994: 43).

Neste sentido, o semitismo é visto por alguns membros da ultradireita como exemplo de etnocracia, ainda que o antissemitismo tenha adeptos entre os populistas etnocráticos em países não judaicos. A etnocracia ou anti-etnocracia, no populismo de direita e no populismo de esquerda, respetivamente, não se afirmam necessariamente como antissemitas. Se o antissemitismo se evidenciava nas três anteriores vagas do populismo de direita, nesta quarta vaga o grande inimigo étnico-cultural são os muçulmanos, e mesmo assim, não se fala em “anti-islamismo”. Hoje fala-se em islamofobia. E, sendo medo a um inimigo imaginado (agravado por episódios como o 11 de Setembro e a migração de milhões de pessoas para o ocidente fugidas de guerras no oriente e norte de África em 2015), a islamofobia tende a desenvolver-se na medida em que essas culturas crescerem e ameacem as transformações herdadas pela cultura ocidental. Uma vez que a influência dos islâmicos na Europa é diminuída relativamente à influência dos judeus no século XIX e XX, parece-nos difícil que a islamofobia tenha um valor para o populismo contemporâneo semelhante ao valor que o antissemitismo teve para o totalitarismo, pelo que não os podemos considerar relacionáveis.

Percebemos que o totalitarismo foi uma subversão do humano, na medida em que criou a crença de que o homem tudo podia e com isso dissolveu a individualidade e a pluralidade enquanto características humanas. A democracia liberal, que sucedeu ao totalitarismo nazi negando a ideia totalitária de que não há liberdade nem responsabilidade humana, defende a liberdade individual e a responsabilização legal. O paradigma demo-liberal quebrou o movimento de desresponsabilização dos crimes totalitários e libertou os indivíduos das amarras ideológicas que faziam com que os factos fossem modificados em vez de se modificar a ideologia. Mas esta mudança não aconteceu de uma vez por todas e a própria erosão do valor da verdade – que atualmente vivemos, observável em várias dinâmicas públicas – é a prova viva de que o «fim da história» não aconteceu. A história continua a ser escrita.

⁴¹ Tradução nossa do original: «Modern antisemitism wanted not only to exterminate world Jewry but to imitate what it thought to be their organizational strength.» (Arendt *apud* Canovan, 1994: 43).

Acreditamos que o aparecimento e o desenvolvimento tecnológico e de inteligência artificial desde a máquina de Turing, ainda durante a Segunda Guerra Mundial, colocam a possibilidade de máquinas decifrarem a mente humana a um nível muito alto. De facto, a contemporaneidade vive um momento de aparecimento de uma outra inteligência que ultrapassa a humana com a possibilidade de aprender mais rapidamente que os humanos (*machine learning*) e que coloca as tipologias de produção de políticas atuais numa instância obsoleta. Hoje pensa-se o conceito de “terraformar” para que outros planetas sejam habitáveis por seres humanos (Kaku, 2018).

A inteligência artificial é detentora de uma memória infinita e de um processamento de velocidade estonteante, jamais alcançável por algum cérebro ou conjunto de cérebros humanos e, por isso, vivemos um outro âmbito de natureza totalitária que não é aquela que Arendt pensou. Por outras palavras, se nos preocupamos com uma ameaça totalitária no atual momento político em que alguns autores definem como sendo o momento populista, não é o populismo que nos dá essa sensação, mas sim a possibilidade de estarmos enredados numa natureza política caracterizada pela *técne* e catalisada pela vigilância, pela previsibilidade e pela imediatez.

Foi porque o jargão do liberalismo não conseguiu perceber a sua instância com o avanço da tecnocracia e da tecnologização do ocidente, que pensou viver um momento semelhante àquele que o atacou no século XX quando democracias liberais deram lugar a movimentos totalitários ou despóticos. Por isso, pensar que o atual momento populista é uma ameaça totalitária demonstra a incapacidade conceptual que ainda temos para lidar com a nossa realidade: a nossa realidade não é totalitária, mesmo que possa vir a ser. O atual momento populista é agente de erosão do equilíbrio tensional entre Estado e Nação e é racista, mas não é expansionista, não cria uma aliança entre o capital e a sociedade marginalizada nem é antisemita. Talvez nunca viveremos democracia sem populismo e, atualmente, o populismo pode até ser visto como uma resposta à tecnocracia e à tecnologização da vida política e pública. O populismo pode ser uma via para a transformação da técnica que neste momento se ergue no seio dos países ocidentais e que destroem fronteiras organizadoras da dinâmica humana.

Arendt ajuda-nos também a perceber este ponto. A erosão das esferas social, política e privada permitiu uma transformação da sociedade no início do século XX, em que se perderam as noções de responsabilidade e de liberdade tão caras ao cultivo de uma vida política democrática; fomentadoras da consideração igualitária entre atores políticos; respeitadora das diferenças; que aceitam a natureza humana na medida em que esta é a

própria negação da natureza para afirmação do que há nos homens de humano. É exatamente a erosão destas esferas que assistimos com a tecnologização.

Se, no início do século XX, Edward Bernays apontava para o facto de a democracia liberal criar a ilusão da liberdade na medida em que organizava o caos enquanto fazia acreditar que as pessoas eram livres de escolher quando, em boa verdade, eram levadas a escolher o que se desejava que estas escolhessem, hoje, com as dimensões tecnológicas que temos no ocidente, é a máquina que escolhe por nós. Hoje, é o algoritmo que nos conhece melhor que nós próprios (Harari, 2018). Está erodida a fronteira que distinguia a esfera privada das restantes: “o algoritmo fez um túnel na montanha fronteira”.

Shoshana Zuboff (2020) alerta-nos para o facto de que, enquanto utilizadores de *smartphones* e dadores de informações que permitem que um algoritmo saiba instantaneamente quando acordamos, comemos, deitamos, namoramos, discutimos, etc., estamos a produzir um mundo behaviorista (na senda daquilo que Skinner pensara). Portanto, cem anos depois de Bernays, Zuboff sublinha que, para além de sermos levados a escolher o que queremos, hoje somos previsíveis. E isto está a acontecer na medida em que nos dão mais liberdade para agir segundo o nosso arbítrio tornando-se possível recolher um leque muito maior de informações acerca de cada indivíduo. Esta dinâmica dá-se no atual contexto. Dá-se no âmbito da democracia liberal, não no âmbito de um regime totalitário, nem simplesmente no âmbito de um governo populista.

Assim percebemos que terminou a ideia kantiana de liberdade e livre-arbítrio. Aquilo que inspirou profundamente os pensadores do liberalismo, bem como o pluralismo em que acreditamos viver, traduziu-se num conjunto de bolhas tendencialmente incomunicantes fomentadoras do ensimesmamento (Han, 2016; Ferry, 2012). E, como vemos, não foi o populismo que condenou estas ideias tão caras às gerações ocidentais anteriores à nossa, mas antes a escolha humana que abraçou a máquina promissora de liberdade, que é simultaneamente castradora da mesma. Por muito que o populismo se comporte enquanto destruidor das instituições liberais representativas, e seja um ataque ao liberalismo com o intuito de transformar a possibilidade de os indivíduos se defenderem do poder soberano e dissolver características fundamentais da representatividade tal como a conhecemos hoje, o populismo vive dentro da instância humana em que os humanos, uns com os outros, se responsabilizam e se implicam por via humana.

O populismo, tal como o compreendemos, não é totalitário. O populismo fomenta a responsabilidade por forma a criar uma soberania popular forte. Quanto a condicionantes da individualidade e do livre-arbítrio, o populismo vive nas mesmas condicionantes que o atual momento determina. Embora se aproprie de mecanismos atuais de transformação da verdade e de manipulação das massas por via da administração das emoções, a discussão racional pode e poderá sempre acontecer e reaparecer nos vários e infinitos momentos críticos que toda a dinâmica humana – baseada nas emoções – tem.

Se o populismo chegar ao poder, será possível verificar se há uma transformação desta imagem. Só aí será possível compreender a realidade da destruição da democracia. No entanto, se nesse momento o populismo não refletir a vontade geral, então não estaremos perante o populismo. Ainda assim, poderemos considerar que há hoje uma ameaça totalitária? Sim, podemos porque tudo pode ser uma ameaça. Mas nesse momento devemos considerar racionalmente se os elementos totalitários se verificam. Caso se verifiquem, será hora de dizer que a responsabilidade e a individualidade humana se dissolveram. E dissolveram-se, mais uma vez e como sempre, por culpa dos humanos.

Em tom prospetivo e em busca do lugar da atual vaga populista no ocidente (dentro da atual e pontual circunstância), o populismo é uma potencial saída contra um hipotético totalitarismo caracterizado pela expansão, queda do Estado-Nação, Racismo, união entre a plebe e o capital/oligarquia; contra um tipo de governo caracterizado por uma essência partilhada entre terror e ideologia. O populismo pode ser visto como espaço conceptual da recuperação democrática contra o crescimento do totalitarismo.

A atual guerra na Ucrânia demonstra uma potencial transformação dos valores e conceitos do ocidente. Sendo que, para Arendt, o conceito central em política é a liberdade, proponho pensar em prospeção, nos próximos e últimos parágrafos, qual o papel que o populismo no ocidente pode ter no futuro próximo. Tendo em conta o conceito de liberdade, consideremos que, desde Benjamin Constant, podemos pensar a ideia de liberdade dos antigos enquanto diferente da ideia de liberdade dos modernos. Se para os antigos, a liberdade se afirmava na participação dos cidadãos na construção das próprias leis, para os modernos a liberdade afirmava-se na existência de direitos individuais, na possibilidade de decidir autonomamente acerca de o que é a felicidade e de como atingi-la.

Conjugamos o verbo no pretérito porque urge repensar (e repensar de maneira distinta) a liberdade no atual momento. Se depois da guerra fria se acreditou que a liberdade estava aí para nunca mais desaparecer, foi porque se acreditou que não haveria mais guerras possíveis. A democracia transformar-se-ia e evoluiria por si, sem guerras. No entanto, hoje vemos que a guerra está aí. A Europa está em guerra. E com isso a liberdade está em questão. Mas qual pode ser o desempenho dos populismos neste momento?

Hoje presenciamos uma guerra entre a Rússia autocrática e a Ucrânia apoiada por UE e EUA, defensores de uma ideia de democracia. É por isso que Biden nos diz que «a pergunta é sobre quem irá ganhar: a democracia, os valores que partilhamos, ou a autocracia» (Biden *apud* Ribeiro, 2022). No entanto, a leitura que propomos sugere ainda outros detalhes. Müller (2021) alerta-nos para o facto de, aquando do "Summit for democracy", Biden não ter incluído no evento representantes da China e da Rússia por serem autocráticos, mas ter convidado representantes da Índia e do Brasil por serem democráticos. O problema não estará em não convidar Putin ou Xi Jinping, mas sim em convidar Modi e Jair Bolsonaro. O problema está em ter convocado, como se fossem democratas, chefes de governos que usam narrativas segundo as quais há cidadãos de primeira e cidadãos de segunda, quando, na democracia moderna, se procura que a igualdade e a liberdade se conjuguem para que todos os cidadãos tenham igual valor político. Neste caso, o detalhe a realçar é que a democracia presa pela igualdade e pela liberdade.

Outro detalhe importante é o facto de a democracia ser necessariamente instável. A democracia é tão instável quanto a variação da vontade do povo, que é o soberano. A democracia é o regime que se faz definir pelo caos e pela comoção, tal como Tocqueville deixou claro. Eis a liberdade dos antigos ainda contida na nossa ideia de democracia depois do salto para a modernidade política: a liberdade do cidadão participar e ter voto nas decisões acerca do rumo do seu Estado (mesmo que isso se faça por via da representação). Eis um entendimento de liberdade muitas vezes esquecido nos dias hodiernos em que se valoriza o consenso que proporciona a manutenção de direitos individuais em detrimento do dissenso e consequente instabilidade que refletiria as mudanças das vontades do povo.

No fundo, quando falamos desta dicotomia entre "liberdade dos antigos" e "liberdade dos modernos", verificamos um debate entre liberais (para quem o direito prevalece sobre o bem comum) e comunitaristas ou republicanos (para quem não há o direito sem a existência de um bem comum). Chantal Mouffe em *O regresso do político*

destaca a necessidade de repensar o político por forma a tornar possível a manutenção da democracia. E se, por um lado, Mouffe propõe um populismo de esquerda com um conceito de político centrado no agonismo, por outro lado, podemos considerar o conceito de político de Carl Schmitt para pensar um populismo de direita centrado no antagonismo. A ideia de ambos é não cair naquilo que consideram o erro da democracia liberal e não esquecer que há um adversário ou um inimigo que é diferente e necessariamente alvo de hostilidade entre os que têm diferente valor político para o Estado em que se circunscrevem. Sublinho que a ideia destes teóricos inspiradores da atual vaga de populismo não é defender uma diferenciação entre os cidadãos, mas sim a radical reflexão acerca do conceito de inimidade. Estes autores inspiram populismos que estão por vir, nos quais a hostilidade está longe de implicar qualquer tipo de terror. Para além disso, i. é, para além dos populismos por vir, os populismos da atual vaga populista, «[n]ão abraçam uma verdadeira ideologia e, nesse sentido, não requerem violência ou terror» (Applebaum, 2020: 25).

Nesta senda, o populismo tem um valor importante para a constituição da liberdade política no ocidente, tão cara à democracia liberal tal como a conhecemos, porque recupera a possibilidade e a legitimidade de lutar por ela face à ameaça externa e interna. O perigo não está única e simplesmente na autocracia. Os populismos de esquerda e de direita propõem pensar o liberalismo responsável pela revolução democrática moderna porque, como todas as soluções utilizadas em todos os sistemas do mundo, essa solução (que foi o liberalismo) começa a conceder-nos problemas à liberdade que ele mesmo procurou proporcionar. Isto quer dizer que o populismo não significa um ataque à liberdade (originando um regime, por exemplo, democrático iliberal) nem um ataque liberal à democracia (originando um regime de democracia fragilizada). O que queremos sublinhar é o facto de o populismo ser neste momento particular do ocidente – em que se vê a sua cultura helénica, judaico cristã, democrática, com defesas frágeis – um potencial meio para revitalizar a atividade política por via da reformulação do político e constituir uma resposta condizente com a cultura ocidental porque a «autocrítica das democracias não deve estar no sentido de corrigir a falta de estabilidade. A democracia deve-se ocupar do facto de que pouco pode mudar nos seus sistemas e do facto de que poucos se entusiasмам com a igualdade política.» (Müller, 2021).

A problematização do populismo e do totalitarismo que esta reflexão levou a cabo demonstra a impossibilidade teórica da identidade entre ambos. O populismo libertou-se da suspeita de conter em si o totalitarismo tal como Hannah Arendt o pensou e, para além disso, demonstra-se uma via para a recuperação da democracia ocidental.

Portanto, o nosso trabalho abre pistas para investigação futura, nomeadamente na teorização política do fenómeno populista enquanto método revitalizador da democracia.

Bibliografia

Arendt, H. (1953). «[The Origins of Totalitarianism]: A Reply». *The Review of Politics*, 15(1), 76-84.

(1989). «Die Krise des Zionismus». *Essays & Kommentare*. 2. Berlim: Tiamat.

(1994). «What Remains? The Language Remains». In *Essays in Understanding, 1930-1954*. Ed. Jerome Kohn. Nova Iorque: Harcourt Brace & Co.

(2020). *As origens do totalitarismo*. Lisboa: Dom Quixote.

Aslanidis, P. (2017). «Populism and social movements». In *The Oxford Handbook of Populism*. New York: Oxford University Press. 388-412.

Applebaum, A. (2020). *O crepúsculo da democracia: O fracasso da política e o apelo sedutor do autoritarismo*. Lisboa: Bertrand.

Aurélio, D. (2021). «O povo do populismo». In *Populismo e Democracia*. (Org.) André Barata, Luís Pereira Coutinho, Miguel Nogueira de Brito. Lisboa: Edições 70. 129-160.

Baehr, P. (2002). «Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology». *American Sociological Review*, Vol. 67, No. 6. 804-831.

Ballacci, G. (2020). «Hannah Arendt». In *História da Filosofia Política*. Coord. João Cardoso Rosas. Lisboa: Editorial Presença. 573-589.

Barata, A. (2021). «Populismo, democracia e transformação». In *Populismo e Democracia*. (Org.) André Barata, Luís Pereira Coutinho, Miguel Nogueira de Brito. Lisboa: Edições 70. 47-69.

Barata, A., Coutinho, L., Brito, M. (2021). «Introdução». In *Populismo e Democracia*. (Org.) André Barata, Luís Pereira Coutinho, Miguel Nogueira de Brito. Lisboa: Edições 70. 9-16.

Beiner, R. (2000). «Arendt and nationalism». In *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Richard Villa, 44-62. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.

Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford: Rowman & Littlefield.

Bernays, E. (2005). *Propaganda*. Lisboa: Mareantes Editora.

- Bernstein, R. (2020). *Why read Hannah Arendt now*. Cambridge: Polity Press.
- Beyme, K. (1988). «Right-Wing Extremism in Western Europe». *West European Politics*. 11(2). 1-18.
- Bobbio, N. (1997). *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.
- Cabrita, M. (2008). «El tiempo de los hombres: lecturas sobre María Zambrano y Hannah Arendt». Aurora. Papeles Del Seminario María Zambrano. (9). 15-20.
- Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies*. 47(1). 2–16.
- (1998). «Introduction». In Hannah Arendt, *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1994). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1978). «The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought». *Political Theory*. (6)1. 5-26.
- Conway, J., Singh, J. (2011). «Radical Democracy in Global Perspective: notes from the pluriverse». *Third World Quarterly*. 32(4). 689-706.
- Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Crowcroft, O. (2021, 3 marzo). «Hungary PM Orban's party quits the largest group in European Parliament». In *Euronews*. Url: <https://www.euronews.com/2021/03/03/orban-s-fidesz-party-quits-epp-group-amid-suspension-row>
- Damiani, M. (2020). *Populist radical left parties in Western Europe*. New York : Routledge.
- Dietz, M. (2000). «Arendt and the Holocaust». In *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Richard Villa, 86-109. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Duarte, A. (2004). “Biopolítica y diseminación de la violencia. Hannah Arendt y la crítica del presente”. *Passajes*. 13. 96-105.

Eatwell, R., Goodwin, M. (2018). *National populism: the revolt against liberal democracy*. London: Penguin.

Fernandes, P. (2021). *A Nova Direita no século XXI: identitária, nacionalista e cristã*. Artigo não publicado

(2017). *A Parole Violente e a Política: estudo sobre o poder revolucionário da linguagem*. Braga: Universidade do Minho.

Ferry, L. (2012). *Homo aestheticus : a invenção do gosto na era democrática*. Lisboa: Edições 70.

Foa, R., & Mounk, Y. (2017). The Signs of Deconsolidation. *Journal of Democracy*, 28(1), 5-16.

(2016). The Danger of Deconsolidation: The Democratic Disconnect. *Journal of Democracy*, 27(3), 5-17.

Foa, S., Klassen, A., Slade, M., Rand, A., Collins, R. (2020). «The Global Satisfaction with Democracy Report 2020». *Centre for the Future of Democracy*. Cambridge: Reino Unido.

Ford, R., Goodwin, M. (2014). *Revolt on the Right: Explaining Support for the Radical Right in Britain*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

Fukuyama, F. (1989). «The end of history?». *National Interest*. 16. 3-18.

Gallie, W. (1956). «Essentially contested concepts». *Proceedings of Aristotelian Society*, v. 56.

Gramsci, A. (1975). *Quaderni del Carcere*. Torino: Einaudi.

Han, B. (2016). *No Exame*. Lisboa: Relógio D'Água.

Harari, Y. (2018). *21 Lições para o Século XXI*. Lisboa: Elsinore.

Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Ed. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.

(1997). *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes.

Hertz, N. (2021) *O Século da Solidão: Como restaurar as ligações humanas*. Lisboa: Temas e Debates.

Kaku, M. (2018). *O Futuro da Humanidade*. Lisboa: Bizâncio.

Kaltwasser, C., Taggart, P., Espejo, P., Ostiguy, P. (2017). »Populism: An Overview of the Concept and the State of the Art«. In *The Oxford Handbook of Populism*. Oxford: Oxford University Press. 15-43

Kaltwasser, C. (2014). «From Right Populism in the 1990s to Left Populism in the 2000s – and Back Again?» in *The Resilience of the Latin American Right*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 143-66.

Kakutani, M. (2018). *A Morte da Verdade: a Falsidade na Era de Trump*. Lisboa: Editorial Presença.

Kohler, L., Saner, H. (ed). (1993), *Hannah Arendt Karl Jaspers : correspondence, 1926-1969*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company.

Krastev, I., Leonard, M. (2021, setembro). «Europe's invisible divides: How covid-19 is polarising European politics». In *European Council on Foreign Relations*. Londres: Reino Unido. Url: <https://ecfr.eu/wp-content/uploads/Europes-invisible-divides-How-covid-19-is-polarising-European-politics.pdf>

Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London: Verso.

Laclau, E., Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Lechner, N. (1999). *Los patios interiores de la democracia: Subjetividad y política* (Santiago: Fondo de Cultura Económica).

Liebhart, K. (2020). «The Normalization of Right-Wing Populist Discourses and Politics in Austria». In *The State of European Union: Fault Lines in European Integration*. Org. Stefanie Wöhl, Elisabeth Springler, Martin Pachel, Bernhard Zeilinger. Viena: Springer. 79-101.

Ludendorff, E. (1935) *Der totale Krieg*. Munich: Ludendorffs Verlag.

Mann, M. (2012). «The contradictions of continuous revolution». In *Stalinism and Nazism - Dictatorships in Comparison*. Ed. Ian Kershaw, Moshe Lewin, 135-157. Cambridge: Cambridge University Press.

Merril, R; Bourdeau, V. (2008). «Republicanism». In *Manual de Filosofia Política*. (Org.) João Cardoso Rosas. Lisboa: Almedina. 109-127.

Mirskii, G. (2003). «Did Totalitarianism Disappear Together with the Twentieth Century?». *Russian Social Science Review*. (44)5. 32-58.

Morgado, M. (2004). «Hannah Arendt: *Vita Activa* e a redescoberta do político». In *Pensamento Político Contemporâneo: uma introdução*. Org: João Carlos Espada, João Cardoso Rosas. Lisboa: Bertrand Editora. 278-295.

Mommsen, H. (1997). «Cumulative radicalisation and progressive self-destruction as structural determinants of the Nazi dictatorship». In *Stalinism and Nazism - Dictatorships in Comparison*. Ed. Ian Kershaw, Moshe Lewin. Cambridge: Cambridge University Press. 75-87.

Moore, B. (1958). «Totalitarian Elements in pre-Industrial societies». *Political Power and Social Theory*, 30-88.

Mouffe, C. (2019). *Por um Populismo de Esquerda*. Lisboa: Gradiva.

Mouk, Y. (2019). *Povo vs. Democracia*. Alfragide: Lua de Papel.

Mudde, C. (2020). *O Regresso da Ultradireita – da Direita Radical à Direita Extremista*. Lisboa: Editorial Presença.

Mudde, C., Kaltwasser, C. (2017). *Populismo – Uma Brevíssima Introdução*. Trad. port. Maria de Fátima Carmo. Lisboa: Gradiva.

Müller, J. (2021). «Biden Is Selling Democracy Short». In *The New York Times*. Url: <https://www.nytimes.com/2021/12/09/opinion/biden-democracy-summit.html>.

(2017). *O que é o Populismo*. Alfragide: Texto Editores.

Mussolini, B. (1961). «La dottrina del fascismo». In *Opera Omnia*. (Org.) Edoardo e Duilio Susmel. Florença: La Fenice.

Panizza, F. (2005). *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso.

Polanyi, K. (2012). *A Grande Transformação. As origens políticas e económicas do nosso tempo*. Trad. port. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70.

Ribeiro, J. (2022). «Para Biden, na Ucrânia trava-se um combate entre a democracia e a autocracia». In *Público*. Url: <https://www.publico.pt/2022/03/25/mundo/noticia/biden-ucrania-travase-combate-democracia-autocracia-2000186>.

Rosas, F. (2021). «Quatro pontos sobre a extrema-direita em Portugal». In *Novas e Velhas Extremas-Direitas*. Org. Cecília Honório e João Mineiro. Lisboa: Edições Parfaisal. 15-21.

Sá, A. (2021). *Ideias sem centro*. Lisboa: Dom Quixote.

(2021a). «Populismo e liberalismo: entre direita conservadora e esquerda progressista». In *Populismo e Democracia*. (Org.) André Barata, Luís Pereira Coutinho, Miguel Nogueira de Brito. Lisboa: Edições 70. 17-45.

(2017). «Platão e a beleza ambígua da democracia: A tensão entre filosofia e democracia». *Revista Archai: Revista de Estudos Sobre as Origens do Pensamento Ocidental*. 20.

(2014). «O Estado Total entre Dialéctica e Decisão: uma abordagem a partir do pensamento de Carl Schmitt». In *Filosofia & Política: tensões entre liberdade, poder e democracia*. Roberto Bueno (ed.). Madrid: Dykinson. 39-50.

(2001). «Soberania e poder total. Carl Schmitt e uma reflexão sobre o futuro». *Revista Filosófica de Coimbra*. 20. 427-460.

Sartori, G. (1976). *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge University Press: Cambridge.

Schmitt, C. (2020) *O Conceito do Político*. Lisboa: Edições 70.

Siza, R. (2021, 27 outubro). «Tribunal de Justiça da UE condena Polónia a multa recorde de um milhão de euros por dia». In *Público*. Url: <https://www.publico.pt/2021/10/27/mundo/noticia/tribunal-justica-ue-condena-polonia-multa-recorde-milhao-euros-dia-1982709>

Stanley, J. (1987). «Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism». *The Review of Politics*. (49)2. 177–207.

Stavrakakis, Y. (2014). «Discourse Theory, Post-Hegemonic Critique and Chantal Mouffe's Politics of the Passions». *Parallax*. 20(2). 118-135.

(2004). «Antinomies of formalism: Laclau's theory of populism and the lessons from religious populism in Greece». *Journal of Political Ideologies*. 9(3): 253-67.

Tambakaki, P. (2018). Rethinking radical democracy. *Contemporary Political Theory*. 18. 498-518.

(2014). «The Tasks of Agonism and Agonism to the Task: Introducing Chantal Mouffe: Agonism and the Politics of Passion». *Parallax*. 20(2). 1-13.

Thomassen, L. (2016). «Hegemony, populism and democracy: Laclau and Mouffe today». *Revista Española de Ciencia Política*. 40. 161-76.

(2007). Beyond representation? *Parliamentary Affairs*. 60(1): 111–126.

Torre, C. (2010). *Populist Seduction in Latin America: The Ecuadorian Experience*. Athens: Ohio University Press.

Vatter, M. (2012). «The quarrel between populism and republicanism: Machiavelli and the antinomies of plebeian politics». *Contemporary Political Theory*. 11(3). 242–263.

Vieira, P. (2021). *O grande livro dos ismos*. Lisboa: Objectiva.

Villa, D. (2000). «Introduction: the development of Arendt's political thought». In *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. (Ed.) Dana Richard Villa. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press. 1-22.

Voegelin, E. (1953). «The Origins of Totalitarianism». *The Review of Politics*. 15(1). 68-76.

Wall, J., Achterberg, P., Houtman, D. (2007). «Class Is Not Dead — It Has Been Buried Alive: Class Voting and Cultural Voting in Postwar Western Societies (1956–1990)». *Politics & Society*. 35 (3). 403-426.

Žižek, S. (2002). *Quién dijo Totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una nocion*. Valência: Prè-Textos.

Zsiros, S., Liboreiro, J. (2021). «Orbán, Salvini and Morawiecki form new right-wing European alliance». In *Euronews*. Url: <https://www.euronews.com/2021/04/01/orban-salvini-and-morawiecki-form-new-right-wing-european-alliance>

Zúquete, J. (2008). «The European extreme-right and Islam: New directions?». *Journal of Political Ideologies*. 13(3). 321-344.