



Mário Jorge de Paiva

**Introdução ao pensamento conservador do século XX
e início do século XXI: das ideias de G. K. Chesterton até a
nova direita brasileira**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Eduardo de Vasconcelos Raposo

Rio de Janeiro
Abril de 2021



Mário Jorge de Paiva

**Introdução ao pensamento conservador do século
XX e início do século XXI: das ideias de G. K.
Chesterton até a nova direita brasileira**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Dr. Eduardo de Vasconcelos Raposo

Orientador

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Dr. Marcello Raposo Ciotola

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Dr. Roberto Augusto DaMatta

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Dr. Mário Grynszpan

Departamento de História – UFF

Prof. Dr. César Kiraly

Departamento de Ciência Política – UFF

Rio de Janeiro, 13 de abril de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Mário Jorge de Paiva

Mestre (2016), licenciado (2014) e bacharel (2014) em Ciências Sociais pela PUC-Rio. Membro de dois grupos de pesquisa: “Desigualdades Socioeconômicas e Políticas no Brasil Contemporâneo” e “Elites Políticas Brasileiras”, ambos do Departamento de Ciências Sociais da PUC-Rio. Fez parte da organização de eventos, realizou apresentações (nacionais e internacionais) em congressos, publicou artigos acadêmicos, fez parte de uma comissão científica etc. Oferece parecer para artigos, quando solicitado, em diferentes periódicos. Tem interesse em ciência política e na antropologia de gênero e sexualidade.

Ficha Catalográfica

Paiva, Mário Jorge de

Introdução ao pensamento conservador do século XX e início do século XXI : das ideias de G. K. Chesterton até a nova direita brasileira / Mário Jorge de Paiva ; orientador: Eduardo de Vasconcelos Raposo. – 2021.

308 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2021.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Conservadorismo. 3. Conservadorismo nacional contemporâneo. 4. Direita. 5. História das ideias. 6. Polemismo. I. Raposo, Eduardo de Vasconcelos. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

Dedicatória

Este trabalho é dedicado à memória de minha mãe, Ângela de Paiva, assim como à memória de meus avós, Jorge de Paiva e Neide Martins de Paiva.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador, Eduardo de Vasconcelos Raposo, que trabalha comigo desde 2010, quando eu ainda era um pesquisador de iniciação científica. Foi uma jornada memorável, que vou levar, com grande carinho, para o resto de minha vida.

Agradeço aos membros de minha banca avaliadora, formada pelos professores Marcello Raposo Ciotola, Roberto DaMatta, Mário Grynszpan e César Kiraly. Cada professor mencionado, com seu estilo próprio, foi imprescindível para chegarmos a tal resultado. Uma banca realmente incrível.

Agradeço ao professor Vicente de Paulo Barretto, que era membro da banca avaliadora, mas que, por um mal-estar imprevisto, infelizmente, não pôde participar da defesa.

Agradeço ao professor suplente Fernando Cardoso Lima Neto, que foi muito generoso e importante para o presente trabalho.

Agradeço ao professor José Thomaz Brum por sua minuciosa leitura e participação na qualificação.

Agradeço também aos professores Maria Isabel Mendes de Almeida (*in memoriam*), Julia Polessa Maçaira, Anita Handfas, James Naylor Green, Paulo Renato Flores Duran, Ana Paula Soares Carvalho, Jorge Chaloub, Ana Paula Conde Gomes, Jorge Antônio Ferreira Correia, Paulo Jorge Silva Ribeiro, Cristiano Bodart, Sônia Maria Giacomini, Ricardo Ismael, Valter Sinder, Werneck Vianna, Maria Sarah da Silva Telles, Padre Luís Corrêa Lima, Carlos Escudero Nuñez e João Paulo Cabrera. Porque cada um desses professores me deu uma contribuição fundamental para este trabalho, de diferentes formas. Foram cursos, recomendações, críticas, trabalhos em parceria etc., que muito me auxiliaram. Assim, apenas posso ser grato.

Agradeço aos colegas/amigos que participaram da pesquisa *Elites políticas brasileiras*: Vanusa Maria Queiroz da Silva, Miguel Tiriba, Daniel Henrique da Mota, Patrick Pinheiro, Leandro dos Santos Marinho, Francisco Paz, Daniel Volschan, Clara Monteiro Vieira, Juliana Bonekamp e Eduardo Xavier Ferreira.

Agradeço aos colegas do Exército do Brasil, Denis de Miranda e Everton Araújo dos Santos, membros da pesquisa *O que pensa o oficial do Exército brasileiro*, que muito me ensinaram, mesmo eu não tendo participado de tal pesquisa.

Agradeço aos amigos Gustavo Cravo de Azevedo e Vanessa Coelho Garcia, dois grandes profissionais no campo das ciências sociais, por todo o apoio e motivação.

Agradeço aos amigos Príncipe Juan de Bourbon e Landry Dias, duas pessoas incríveis e muito generosas, por todo o apoio e motivação.

Agradeço às amigas Solange (*in memoriam*) e Sonia Gomes por todo o apoio.

Agradeço ao escritor e filósofo Henry Bugalho pelas referências bibliográficas e por certos *insights*.

Agradeço ao escritor Glauco Mattoso, pois, em alguns momentos, a rebeldia é necessária. Mattoso é um dos grandes *malditos* da escrita em língua portuguesa.

Agradeço ao colega/escritor Jair Vargas Vieira, que, além do diálogo produtivo, com muita gentileza me mandou uma cópia autografada de seu livro *Brasil 2018: uma impostura conservadora*.

Agradeço aos meus tios-avós Adilson e Silvia Vasconcellos por todo o apoio.

Agradeço aos amigos Noélia Cristina Baptista, Teresa Cristina Ferreira, Maria de Fátima da Silva e Manoel Antônio Ferreira, por todo o apoio e motivação.

Agradeço, pelo apoio ao longo desses quatro anos, aos amigos/colegas: Sebastiana da Silva, Eliana Loria Flaks, Helena Escosteguy Carneiro, Irene Thompson, Gilda Longo, Dr. Oswaldo Fraga Jr., Mateus Bastos, Iani Panait, Juliana Mochel, Theo Villaça, Leonardo Puglia, Ítalo Pires Aguiar, Felipe Bellido, Jacquelline Lobo, Sara Zarucki, Júlia Petek de Figueiredo, João Pedro Silva-Santos, Simone Vieira, Ronaldo Canabarro, Hugo Villa Maior, Alexandre Pinto, Alexandre Bortolini, Viviane Salles, Antônio Carneiro, Pedro Feres, Cláudia Jacob, Marcos Milner, Gabriel Teles, Vladimir Bezerra, Isabel Macedo, Caio Lopes, Jayme Reis, Jonas Araújo, Isla Antonelle, Alessandra Monteiro de Castro, Caroline Caldas, Dimas Mortorello Fernandes, Ruth Espínola DeMello, Sérgio Cordeiro, Fábio Mendonça, Kamal Bretas, Cláudio Veiga, Frederico Jacob Iabrudi, Yolanda Bastos, Guilherme Ribeiro, Elaine Maria, Rafaelle Castro, André Gomes, Paula Alegria, Joana Macedo, Alan Andrade, João Manoel Nonato, João Pedro Diaz, Sarah Laurindo, Elaine Silva, André Bentes, Aluysio Athayde, Nubia Silsant's, Madelon Moura, Flávia Menna Barreto, Rebecca Bastos, João Marcelo Guimarães Soares, Letícia Villela, Leo Castro Ramos, Paula Azem, Rebeca Freitas e Marla Mello.

Agradeço, profundamente, a todos os funcionários do Departamento de Ciências Sociais. Profissionais muito atenciosos e prestativos. Agradecimento especial a Ana Roxo, Mônica Gomes e Aline Selder.

Agradeço à Capes/Prosup e à PUC-Rio pela concessão da bolsa de estudos para o desenvolvimento da presente tese. Sem tal apoio, esta pesquisa não existiria.

Agradeço aos pareceristas, editores, comentadores etc. que me ouviram, leram ao longo dos anos e me fizeram avançar em tal jornada. Impossível aqui citar todos os nomes, mas eles muito me auxiliaram.

Agradeço à Débora de Castro Barros pelo trabalho minucioso de revisão da tese.

Agradeço à minha afilhada, Anna Pinto, que sempre me recomenda os *mangás* e *animes* mais violentos e bizarros.

Por fim, mas não menos importante, agradeço à Costela, minha gata linda e reclamona, que em tantas noites de insônia me ajudou, ou atrapalhou, na escrita da tese.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (Capes) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Paiva, Mário Jorge de; Raposo, Eduardo de Vasconcelos. **Introdução ao pensamento conservador do século XX e início do século XXI: das ideias de G. K. Chesterton até a nova direita brasileira.** Rio de Janeiro, 2021. 308 p. Tese de Doutorado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese tem por objetivo estudar o pensamento conservador na contemporaneidade, dando enfoque, assim, ao século XX e ao início do século XXI. Nosso trabalho envolve uma pesquisa qualitativa, a qual aborda diferentes campos do conhecimento, indo desde uma história das ideias até o campo da antropologia política. Apresentaremos uma gama de textos de pensadores conservadores nacionais e internacionais e utilizaremos um amplo aporte teórico para analisá-los. As conclusões encontradas apontam que há elementos recorrentes, mesmo em meio à polissemia do conceito de conservadorismo, em que existe uma relação entre o presente e o passado da tradição.

Palavras-chave

Conservadorismo; conservadorismo nacional contemporâneo; direita; história das ideias; polemismo.

Abstract

Paiva, Mário Jorge de; Raposo, Eduardo de Vasconcelos (Advisor). **Introduction to conservative thinking in the 20th century and early 21st century: from the ideas of G.K. Chesterton to the new right.** Rio de Janeiro, 2021. 308 p. Tese de Doutorado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to study conservative thinking in contemporary times, thus focusing on the 20th century and the beginning of the 21st century. Our work involves qualitative research, which encompasses different fields of knowledge, ranging from political anthropology to the field of history of ideas. We will present a wide range of texts by national and international conservative thinkers. And we will use a broad theoretical framework to analyze them. There are common elements, even in the midst of the polysemy of the concept of conservatism, where there is a relationship between the present and the past of tradition.

Keywords

Conservatism; contemporary national conservatism; right; history of ideas; strategies of polemics.

Sumário

1. Introdução	13
1.1. Proposta/objetivo	13
1.2. Metodologia e perspectiva teórica	14
1.3. Recorte temporal	17
2. Conservadorismos	19
2.1. O conservadorismo como uma construção social	19
2.2. O que é o conservadorismo e a <i>disposição</i> conservadora?	21
2.3. A relação dos conservadores com os reacionários	26
2.4. A relação dos conservadores com os tradicionalistas	31
2.5. A relação dos conservadores com os neoconservadores	32
2.6. A relação dos conservadores com as correntes liberais	34
2.7. A relação dos conservadores com o Romantismo	37
2.8. A relação dos conservadores com o elitismo	40
2.9. A relação dos conservadores com a direita radical	43
2.10. Sobre a antimodernidade francesa	45
3. Conservadorismos nos séculos XX e XXI em uma perspectiva internacional anglófila	50
3.1. G. K. Chesterton	51
3.2. Richard Weaver	54
3.3. Michael Oakeshott	62
3.4. Eric Voegelin	69
3.5. Leo Strauss	87
3.6. Russell Kirk	92
3.7. Thomas Sowell	98
3.8. Gertrude Himmelfarb	109
3.9. Roger Scruton	114
4. Conservadorismo no Brasil	137
4.1. Panorama geral	137
4.2. Joaquim Nabuco	144
4.3. Francisca Peeters e Amoroso Lima (sociologia católica da década de 1930)	146
4.4. Gilberto Freyre	149
4.5. Vicente Ferreira da Silva	154
4.6. Mário Ferreira dos Santos	163
4.7. Gustavo Corção	183
4.8. Nelson Rodrigues	189
4.9. Paulo Francis	195
4.10. José Guilherme Merquior	200
5. Análise introdutória do novo conservadorismo brasileiro	224

5.1. Trabalhos antecessores	224
5.2. Polarização, ampliação de leitores e polêmicas	228
6. Análise de caso: Rodrigo Constantino e Luiz Felipe Pondé	233
6.1. Comunicação agressiva	239
6.2. A questão da religião	244
6.3. A discussão sobre a universidade	250
6.4. Aspectos da questão democrática	254
6.5. A discussão da díade política	258
6.6. A questão dos movimentos sociais	270
6.7. Sobre o liberalismo	281
6.8. Resultado da análise de caso	290
7. Conclusão	293
9. Referências bibliográficas	297

Lista de tabelas

Tabela 1 – Dados do Latinobarômetro

255

1

Introdução

1.1.

Proposta/objetivo

O presente trabalho tem como *objetivo geral* entender elementos do pensamento conservador contemporâneo por meio de uma leitura crítica de autores relevantes, intelectuais e polemistas considerados conservadores nos cenários nacional e internacional do século XX ao início do século XXI, indo de Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) até Roger Scruton (1944-2019), no plano internacional anglófilo, e de Joaquim Nabuco (1849-1910) até Rodrigo Constantino (1976-), no campo conservador nacional.

A perspectiva teórica desta pesquisa recai sobre o campo ideal dos *saberes*.¹ Porém, como sabemos, ideias nascem em ambientes históricos específicos, sendo afetadas e afetando variados padrões, políticos e culturais, de cada lugar onde prosperaram. Logo, ao abordarmos autores de diferentes países ou épocas, devem ser consideradas as circunstâncias macrosociais com as quais eles dialogaram.

Sobre a pertinência da tese, acreditamos haver crescente interesse acadêmico sobre as direitas. E isso não apenas tem correlação com a necessidade de compreensão de uma importante corrente do pensamento moderno, como também envolve questões conjunturais, *vide* a ampliação política e cultural da direita pelo mundo. Isso é demonstrado pela eleição de Donald Trump, nos Estados Unidos, de Jair Bolsonaro, no Brasil, de Viktor Orban, na Hungria, e por mudanças em composições parlamentares no Brasil etc.

Desejamos entender em que medidas tais autores conservadores contemporâneos brasileiros estão dialogando com uma tradição conservadora internacional ou mesmo nacional anterior, em seus diferentes estilos, ora mais acadêmicos, ora mais voltados ao campo dos polemistas.

O presente trabalho se divide nesta Introdução, que apresenta o campo da pesquisa, e em mais três partes. A primeira parte abarca apenas o Capítulo 1,

¹ Saberes, e seus conflitos, referem-se a certo campo de estudos sobre Michel Foucault. Para mais detalhes do conceito, ver: Taylor (2018).

dedicado ao exame do que é e do que não é, idealmente, o conservadorismo. Na segunda parte, composta pelos Capítulos 2 e 3, é realizada uma revisão de autores do conservadorismo nacional e internacional. A terceira parte, formada pelos Capítulos 4 e 5, aponta para a relação mais atual entre a mentalidade conservadora e a questão da nova direita nacional, sendo o momento de analisar, de maneira mais apurada, o que está acontecendo no século XXI brasileiro. Por último, passamos para a Conclusão da tese.

1.2.

Metodologia e perspectiva teórica

Nosso trabalho é uma pesquisa qualitativa, voltada para a interpretação de textos. Envolve, assim, uma abordagem com elementos da história das ideias, da sociologia weberiana, da antropologia política etc.

Quando tratamos da história das ideias, trazemos nomes que vão de Francisco Romero (1953) e Isaiah Berlin (2009) até Michel Onfray (2008); escritores de estilos diferentes, mas que buscam analisar uma possível relação de autores que poderiam ficar de fora de uma típica história da filosofia ou de outros campos afins.

Onfray, com um estilo ensaístico mais polêmico, fala da história dos vencidos, com ecos de Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze etc., com todo um materialismo hedonista, que vai contra Platão e seus seguidores da filosofia medieval.²

Berlin, por sua vez, ajuda-nos em mais de um aspecto, com seus elementos de pluralismo, assimetria, ambivalência, multidisciplinaridade. Na forma como escolhe um conceito, por exemplo, o de liberdade, ele o desenvolve mostrando suas diferentes leituras e tentando desvendar os motivos de certas diferenças. Une, assim, autores muito conhecidos, como Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, até nomes menos óbvios, como Gotthold Ephraim Lessing.

² Tenta recuperar assim, parcialmente, uma série de figuras interessantes, mas vistas como menores, como Leucipo de Mileto, Demócrito, Hiparco, Antífon, Aristipo, a libertinagem erudita do século XVII etc., em que também tenta recuperar, por exemplo, os sofistas dos ataques elitistas e antidemocráticos de Platão.

Em *Estudios de historia de las ideas*, Romero (1953, p. 18) começa tratando de Leonardo da Vinci, que é uma figura que ora aparece, ora não nas grandes histórias da filosofia.³

Como estudamos o mundo contemporâneo, há fortes reações afetivas, em maior ou em menor nível, que podem prejudicar nosso debate em âmbito acadêmico. Logo, nosso intuito é nos distanciarmos idealmente do afeto político, como é sugerido por Max Weber.

Devemos também demarcar que tratamos de um nicho conservador e de como ele pode se misturar com outros elementos, tópico que já estudamos anteriormente (Paiva, 2019). Há, por exemplo, o liberal conservadorismo, o conservadorismo romântico, o neoconservadorismo etc. Isso será mais abordado no Capítulo 2.

Outra questão é a que se refere ao neoliberalismo.⁴ Por mais que possa haver uma relação entre as ideias dos neoliberais e o conservadorismo, vale lembrar que tal posição causava querelas com muitos conservadores, mais preocupados com outras questões que não eram a gestão do Estado e do dinheiro. Tal diferença também será mencionada, mesmo que não muito aprofundadamente na presente tese.⁵

Utilizaremos, como já dito, um recorte conservador mais contemporâneo, pois, mesmo que seja inegável que para estudar tal campo se deva conhecer algo de Adam Smith, David Hume, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, dos federalistas, dos antifederalistas etc., nosso recorte de pesquisa não é esse.

Evitaremos, assim, também aprofundar autores vistos, em geral, como liberais. Logo, nosso trabalho não é sobre os *think tanks* liberais militantes (Rocha, 2018), os Chicago Boys, Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises, Karl

³ Romero termina por juntar na mesma obra René Descartes, Johann Goethe e Eça de Queiroz, apresentando os momentos em que há a relação entre uma obra e seu contexto. Para falar de Leonardo, por exemplo, é preciso entender o Renascimento e a Itália do período, assim como o desgaste das ideias escolásticas e o começo da modernidade. Aborda também autores mais ou menos próximos temporalmente, como Nicolau de Cusa, Pico de la Mirandola, Giordano Bruno, Galileu Galilei, Michel de Montaigne (Romero, 1953).

⁴ O liberalismo surgiu na Revolução Gloriosa, de 1688 (Merquior, 2014, p. 41). São seus pilares: a teoria dos direitos humanos naturais, o constitucionalismo e a defesa de certos princípios econômicos/morais, pautados pelo pensamento de John Locke e de Adam Smith. Logo, a lógica é simples: ao defender a propriedade e a economia clássica de *laissez-faire*, *laissez-passer*, é fácil colocar os liberais no campo da direita, como conservadores, de certo modo.

⁵ E aqui pensamos, por exemplo, na crítica de Roger Scruton (2016b) contra as formas radicais de liberalismo. E, do mesmo modo, muitos outros autores poderiam ser citados para uma crítica ao exagero liberal, como Guillermo O'Donnell (1998, p. 34) ou Norberto Bobbio (1994).

Popper ou, no caso brasileiro, Sérgio Buarque de Holanda,⁶ Raymundo Faoro, Roberto Campos e José Osvaldo de Meira Penna. É uma questão de gradação, e esses parecem ter se associado mais ao liberalismo do que ao conservadorismo propriamente dito.

Do mesmo modo, não é nosso intuito aprofundar nomes que representam uma direita mais radical. Assim, na presente tese não teremos por foco, majoritariamente, os reacionários, as pautas contrárias à ciência etc. E não daremos enfoque aos autores autoritários do começo do século XX brasileiro. Pois, se consideramos que nosso tipo ideal conservador é baseado em uma visão moderada, não é típico um conservador querer derrubar a ordem social e política.⁷

Na mesma corrente, não lemos Olavo de Carvalho como um conservador, por causa de seus elementos de radicalização política, em vez de reformismo, com frequentes ataques contra as instituições, sejam elas o Exército, o Supremo Tribunal Federal (STF), as casas do Legislativo ou a universidade,^{8,9} valendo também mencionar sua enorme agressividade verbal^{10,11} e seus comentários errados sobre física, biologia e outras áreas.¹²

⁶ Aqui, não ignoramos como seu pensamento se alterou com o tempo.

⁷ Mesmo que haja válidas discussões se, por exemplo, Oliveira Vianna poderia ser considerado um conservador autoritário.

⁸ Carvalho fala da *ilegitimidade* do governo, de como o sistema seria uma fraude e que seu desejo é *quebrá-lo* (Fellet, 2016), pois o problema não era o Partido dos Trabalhadores (PT), mas a classe política inteira. Fala que, em 2015, com a população insatisfeita nas ruas, não era o momento para um *impeachment*, mas para *invadir* os prédios das instituições e *derrubar todo mundo* (Carvalho, 2017a). Assim, o PT teria de sair do poder por *quaisquer meios, se possível* dentro da legalidade (Carvalho, 2015). Enfim, aqui nosso intuito é só apresentar um pouco do tom do discurso e como esse autor não é um reformista conservador.

⁹ Também vale lembrar como Joel Pinheiro da Fonseca (2020) afirmou que Olavo de Carvalho usa seus perfis *online* para espalhar *fake news* contra adversários, inclusive com acusações de enorme seriedade.

¹⁰ Sobre ataque a pessoas, podemos lembrar, a título de exemplo, como Carvalho chamou a jornalista Letícia Duarte de mentirosa, safada, falsificadora da história, uma mulher que não vale nada, analfabeta funcional, além de falar que sorriso cínico é argumento de prostituta (Amado, 2020; Duarte, 2019). Mas seus ataques também visam a nomes importantes, inclusive da nova direita, mais moderada, e aqui podemos pensar no vídeo que ele faz sobre o filósofo Luiz Felipe Pondé: Carvalho o chama de um parasita de sua fama, mentiroso, difamador barato, que não vale nada, um coitado, um zero à esquerda intelectualmente etc. Vale dizer que o autor também se utiliza de palavras contra Pondé (Carvalho, 2019b). Vários comentários seus sobre Rodrigo Constantino também não são nada simpáticos.

¹¹ Sobre a agressividade contra grupos sociais, podemos recordar, por exemplo, seu péssimo artigo “Mentiras gays”, presente em Carvalho (2018). Ou como o autor, pautando-se pelo livro *Ex-gays*, que, segundo ele, é um estudo importantíssimo, aplaudido e sem contestações significativas, diz que há a possibilidade de se *abandonar o homossexualismo*. Logo, os *analfabetos* do Conselho Federal de Psicologia devem ir estudar, pois são uns *vagabundos* (Carvalho, 2016).

¹² Sobre suas leituras estranhas das ciências, também há muitos casos. Mas, para tomarmos os mais famosos, vale lembrar como o autor já afirmou que não sabemos o formato real da Terra

Todas essas são discussões longas, que a presente tese não pretende aprofundar.

1.3. Recorte temporal

Fizemos um recorte do tema, pois abarcar todos os elementos de análise é impossível em uma só tese. Os autores foram selecionados por sua importância intelectual ou pelo fato de que, mesmo sem serem expoentes intelectuais, conseguiram angariar fama e relevância. Em termos simples, nossas linhas temporais apresentam desde grandes pensadores, como Gilberto Freyre, até polemistas de direita, como Nelson Rodrigues. Apresentemos, então, nossas duas linhas temporais.

A linha internacional, anglófila, é formada por: Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), Richard Weaver (1910-1963), Michael Oakeshott (1901-1990), Eric Voegelin (1901-1985), Leo Strauss (1899-1973), Russell Kirk (1918-1994), Thomas Sowell (1930-), Gertrude Himmelfarb (1922-2019) e Roger Scruton (1944-2020).

A linha nacional é composta por: Joaquim Nabuco (1849-1910), Madre Francisca Peeters (1876-1973), Alceu Amoroso Lima (1893-1983), Gilberto Freyre (1900-1987), Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), Gustavo Corção (1896-1978), Mário Ferreira dos Santos (1907-1968), Nelson Rodrigues (1912-1980), Paulo Francis (1930-1997), José Guilherme Merquior (1941-1991), Luiz Felipe Pondé (1959-) e Rodrigo Constantino (1976-).

As obras selecionadas de tais autores serão vistas mais para a frente na presente tese. É importante apontar que certos nomes, embora sejam considerados conservadores nesta pesquisa, não são assim classificados de modo fácil e definitivo. Em outros termos, é possível que mesmo nós, em futuros estudos, tiremos ou acrescentemos alguns entes às linhas temporais apresentadas.

Outra questão importante, que deve ser lembrada, é que certos escritores podem ter uma fase conservadora e outra reacionária, ou liberal, ou progressista,

(Carvalho, 2019a). Falou que não existia epidemia de coronavírus (“Essa epidemia...”, 2020). Falou também que uma marca famosa estava usando células de fetos abortados em refrigerantes. Ainda, em vários momentos, afirmou que fumar não fazia mal (Carvalho, 2017b), querendo apontar milhares de estudos sobre o tema como fraudados etc. O ônus da prova é de Olavo.

ou marxista etc. Esse é o caso, por exemplo, de Gustavo Corção e de Alceu Amoroso Lima, como mostraremos quando o momento propício chegar.

2

Conservadorismos

*Elimino essa rebelião como eliminei todas que encontrei vida afora.
Não sou sentimental, respeito a ordem e a tradição.*
Sándor Márai

2.1.

O conservadorismo como uma construção social

Quando nos deparamos com uma questão nas ciências sociais, diferentes perspectivas podem ser adotadas. Eduardo Raposo (2020, p. 163-165) demonstra isso ao tratar, por exemplo, das clássicas diferenças entre as visões e as construções sociológicas de Karl Marx e Max Weber, mesmo quando eles abordam temas razoavelmente semelhantes.

É importante, assim, apresentarmos um elemento deveras importante para nosso trabalho: a questão de que encaramos o conservadorismo ao mesmo tempo como uma construção social e um tipo ideal. Há, nesta tese, uma *inspiração* weberiana, uma inspiração que, de modo genérico, poderíamos chamar de *antipositivista* e até mesmo com elementos céticos (Marcondes, 2019). Céticos no sentido de que sempre nos falta algo no conhecimento, de que não podemos chegar a uma resposta final.¹³

Seguindo Maria Barbosa e Tania Quintaneiro (2009, p. 107), entendemos que o fenômeno social pressupõe um *sentido* arraigado temporalmente e adscrito a uma *Weltanschauung*.¹⁴ Logo, envolve também um ponto de vista, como obra humana, com os elementos históricos em uma realidade múltipla e inesgotável.

Ainda na esteira *weberiana*, precisamos demarcar como o cientista social é inspirado por seus próprios valores e ideias (Barbosa & Quintaneiro, 2009, p. 108). Por isso, como cientistas sociais, temos de estabelecer, na medida do possível, uma separação. Há separação, mesmo antropológica, entre os *julgamentos de valor* e o *saber empírico*.¹⁵

¹³ Ou seja, não estamos tratando de um ceticismo radical.

¹⁴ Cosmovisão, visão de mundo etc.

¹⁵ A objetividade nas ciências sociais envolve assumir conscientemente os valores da pesquisa e assim controlá-los pelos procedimentos de análise, caracterizados como esquemas de *explicação*

O próprio cientista social atribui aos aspectos do real e da história que examina uma ordem, por meio da qual estabelece uma relação causal entre fenômenos; nesse processo, ele produz o *tipo ideal* (Barbosa & Quintaneiro, 2009, p. 109). Por meio dele, assumimos que nossa perspectiva de análise é limitada, circunscrita, relativa.¹⁶ Por isso, nosso trabalho envolve isolar do todo um fragmento ínfimo, que será considerado relevante (Barbosa & Quintaneiro, 2009, p. 110).

Comentamos Max Weber, mas tal tipo de concepção está espalhada para antes e depois de tal autor, em maior ou menor grau. Não nos esqueçamos da influência de, por exemplo, Friedrich Nietzsche no trabalho de Weber e de como Nietzsche viria a influenciar uma série de outros pensadores de relevância, como Michel Foucault, que, em certo sentido, está interessado exatamente na *relatividade* de seus temas analisados.

Como já dissemos, também há elementos antropológicos em tal tipo de análise, pois somos influenciados, nesta pesquisa, por Roberto DaMatta, por exemplo. Porque não é sem razão que DaMatta (2010, p. 11) vai considerar a relativização como algo positivo. A antropologia social não quer armazenar *certezas absolutas*.¹⁷

Acreditamos também que adotar a perspectiva da análise dos *saberes* conservadores é não ignorar recomendações feitas por Oscar Guardiola-Rivera (2018). Entender o conservadorismo como um debate apenas de *salão* é uma visão equivocada. O conservadorismo perpassa os filmes, os romances etc. É uma tentativa de ocupação de todos os espaços possíveis. O conservadorismo deseja ocupar a rua e o imaginário popular contra as ideias progressistas, utilizando-se de *slogans*, caricaturas, sátiras.

condicional. Nossa ação é seletiva, definindo certa direção para as explicações e os limites da cadeia causal que se é capaz de estabelecer (Barbosa & Quintaneiro, 2009, p. 109).

¹⁶ Max Weber sabia como as ciências sociais visam a compreender eventos culturais como singularidades. Logo, buscamos a especificidade do fenômeno e seus significados, em um quadro infinito de cultura, pois uma investigação que considerasse todas as circunstâncias envolvidas em determinado acontecimento teria uma pretensão inatingível (Barbosa & Quintaneiro, 2009, p. 110).

¹⁷ A antropologia de DaMatta surge como uma leitura do mundo social, como um conjunto de normas para aprofundar o conhecimento do humano pelo humano, nunca produzindo certezas ou axiomas indiscutíveis. Nesses termos apresentados por DaMatta, voltamos à questão do ceticismo. Mais uma vez, nossa análise nunca é a palavra final. Podemos prever que haverá uma resposta, mas efetivamente não podemos prever exatamente essa resposta. Os humanos se diferenciaram e respondem de formas únicas aos estímulos (DaMatta, 2010, p. 37-38). Logo, mais uma vez, vemos desmoronar as pretensões teleológicas.

Assim, temos de entender os embates e as questões delicadas, os quais perpassam muito mais do que o campo da ciência e de um *puro* saber acadêmico.¹⁸

2.2.

O que é o conservadorismo e a *disposição conservadora*?

Para iniciar este tópico, vale lembrar que o conservadorismo não existe apenas no singular. Eis um aspecto apontado por uma série de autores. A título de exemplo, João Pereira Coutinho (2014) e Francisco Louçã (2018). Logo, trata-se de *conservadorismos*, que se desdobram no tempo e no espaço — mesmo que o início do conservadorismo moderno, em geral, seja atribuído à obra de Edmund Burke (2012).

Assim, o que vemos são, de modo geral, duas definições do que o conservadorismo é, seguindo o aporte teórico. Há uma definição mais geral, plástica, em que todos teriam algo de conservador. E há outra definição, moderna, geograficamente mais precisa, que é a especificamente relacionada com uma corrente de pensamento político.

Como definir, então, o que é a *disposição conservadora*? Ou seja, como apresentar a definição mais geral? Sobre ela, Michael Oakeshott discorre:

[...] ser conservador é preferir o familiar ao desconhecido, preferir o tentado ao não tentado, o fato ao mistério, o real ao possível, o limitado ao ilimitado, o próximo ao distante, o suficiente ao abundante, o conveniente ao perfeito, a felicidade presente à utópica. (Oakeshott, 1981, p. 22).

Outro autor que devemos citar ao tratar do conservadorismo como *disposição*, *mentalidade*, é Paulo Mercadante, que comenta:

[...] em geral, não contém a mentalidade conservadora, por si própria, predisposição teorizante. Parte de uma pragmática de que não cumpre divagar sobre as situações em que se encontram os homens naturalmente ajustados. Dir-se-ia não haver problema equacionado numa ordem natural das coisas, e eis a justificativa de um estado de espírito despido de inquietações. As reações conservadoras diante dos fatores imanes e situações determinadas consistiriam em atitudes habituais, e

¹⁸ Nosso intuito, se pensarmos nos termos de Karl Mannheim (1981, p. 82), parece também o de escrever um estudo de um *estilo de pensamento* em certo momento histórico.

nesta situação o pensamento tranquilamente aceita o existente, como se fosse a exata ordem das coisas e do mundo. (Mercadante, 2003, p. 227).

Outro aspecto importante, no que tange à disposição conservadora, é entender que ela é muito antiga. Aachamos *rastros conservadores* em Aristóteles, em Cícero e em Tomás de Aquino (Coutinho, 2014, p. 10).

Platão, em determinados textos, como *Górgias*,¹⁹ não poderia ser lido como um *protoconservador*?²⁰ Podemos citar os gregos clássicos, como ancestrais influentes, mas também tantos outros, em tantos campos.

Alguém, para objetar a tal posição, poderia dizer que Aristóteles e Platão não eram filósofos de viés conservador, pois em seu tempo o *rótulo* político, conservador nem existia, logo estaríamos cometendo um anacronismo. Mas, assim, rebateríamos ao lembrar que o rótulo conservador também não existia na época de Edmund Burke.²¹ Da mesma forma, o rótulo liberal não existia na época da Revolução Gloriosa. Havia o rótulo *Escola de Frankfurt* no começo das atividades de tal grupo? Essas designações, e várias outras, são títulos dados *a posteriori*.

Existe conservadorismo até nos campos mais inusitados. Karl Mannheim (1981, p. 106) comenta como o termo conservadorismo não deve ser tomado como algo puramente político. O conservadorismo implica um complexo emocional, o qual pode configurar-se em um estilo de pensamento, logo se assemelha ao que Oakeshott chama de disposição.

Outro aspecto é este: o pensamento conservador é ação, reação e parte de uma estrutura de conflitos entre várias visões de mundo, as quais competem e se complementam. Dependendo do que os entes desejam proteger, o conservadorismo muda, em infinitas variações.

O conservador desconfia das mudanças, mas sabe que algumas são necessárias (Coutinho, 2014). O tipo ideal conservador gosta de dispor dos benefícios do presente. O mundo, hipoteticamente, poderia ser um lugar melhor, mas é uma hipótese, uma abstração, uma teoria. E é fácil comparar o mundo como

¹⁹ Em que a personagem Sócrates dialoga sobre a retórica com o sofista, e excelente orador, Górgias de Leontinos.

²⁰ Benjamin Wiker (2016) diz ser Aristóteles o pai do conservadorismo político.

²¹ O termo conservador, *conservateur* e *conservatif*, surgiu na França apenas depois da derrota de Napoleão Bonaparte, passando para a política inglesa durante a década de 1820 e para a discussão norte-americana nos anos 1840 (Kirk, 2016, p. 371-372).

ele é com o que ele deveria ser; esse tipo de questão, a seu modo, já estava presente em Burke (2012).

A *disposição* conservadora, como um tipo ideal, é contrária ao relativismo, em algum grau. O homem, como a sociedade, não pode reinventar-se livremente. Sociedades distintas se organizam de maneiras diferentes, porém existiriam valores básicos, os quais perdurariam; seriam valores mínimos comuns. Burke chama os valores comuns de *sentimentos naturais*. Hugh Cecil falará das *obrigações de justiça*. Quintin Hogg chamará de *as decências fundamentais da vida*. É, em suma, um estrato que permitiria a vida em sociedade (Coutinho, 2014, p. 52). É encarar os *iura naturalia*, descritos por Yehuda Halevi, como o mínimo indispensável e imutável de moralidade para a manutenção da existência de qualquer sociedade (Strauss, 2015, p. 137).

Não vamos aqui aprofundar as discussões sobre o relativismo ou o universalismo em certos campos; porém, uma interessante obra que ilustra/aborda tal tema, opondo Michael Walzer e John Rawls, é o livro *Relativismo, universalismo e justiça distributiva*, de Marcello Ciotola (2018). Assim, vale apontar que existem diferentes campos para tais discussões. Uma coisa é o universalismo ético, outra é o epistemológico etc.

O conservador ideal difere, assim, de revolucionários, idealmente mais preocupados com o futuro, e de reacionários, os quais estão em busca, parcialmente, de um tempo perdido, talvez menos brilhante do que lhes pareçam (Coutinho, 2014).²²

É relevante apontar também como em certas leituras, eles, os conservadores, despertam opiniões negativas, até por alguma confusão entre o que é o conservador e o que é o reacionário.

Em tais termos, vale citar Christian Lynch:

O conceito de conservadorismo possui uma conotação fortemente negativa na América Ibérica. O conservador é geralmente visto como alguém aferrado a uma visão hierárquica do mundo, defensora de privilégios, que vê com maus olhos a democratização, o reconhecimento dos direitos das minorias etc. [...]. Se o conservadorismo político necessariamente tem uma postura, senão simpática, ao menos respeitosa do passado, ele acaba afrontando a percepção, bastante difundida, de que os males crônicos do continente se enraízam nesse passado colonial,

²² Essa perspectiva difere da apresentada por Ted McAllister (2017, p. 11), o qual aponta que todo conservadorismo é reacionário.

caracterizado pela exploração metropolitana, pelo patrimonialismo, pelo escravismo, pelo latifúndio. (Lynch, 2008, p. 59).

Continuemos. Se existem valores primários, existem males primários. De algum modo, o conservador acredita possuir um saber prático, o qual se pauta em *preconceitos*. Contudo, é bom lembrar que o *preconceito*, no sentido defendido por certos conservadores, não é uma visão irracional contra um ou outro grupo. Aqui, o preconceito se volta a um sentido mais clássico, o de *praejudicium*, logo um precedente ou julgamento, pautado por experiências ou decisões passadas que, por validade comprovada, determinam decisões do presente e do futuro (Coutinho, 2014, p. 53). O historiador Gabriel Trigueiro (2017, p. 22) ressalta como o preconceito, na visão de Burke, é algo *não pejorativo*, e que os preconceitos formam uma espécie de *religião cívica*.

Com o decorrer da história, surgiriam princípios e instituições que sobreviveriam ao teste do tempo (Burke, 2012; Coutinho, 2014, p. 64). A questão do *preconceito*, nessa chave descrita, mostra-se então importante para o conservadorismo até os tempos atuais.²³

Como aponta Coutinho (2014, p. 21), todos somos conservadores em relação às coisas que estimamos, e em algumas pessoas essa estima se torna uma gramática essencial para a vida.

Por essa lógica, também vale mencionar que existem elementos conservadores mesmo nos mais progressistas, logo o comentário de Merquior (1987, p. 23) de que o *marxismo ocidental* apresenta uma inesperada reprise, pela esquerda, de críticas conservadoras à sociedade industrial. Mesmo que seja irônico, isso faz sentido.

Relevante também é este ponto: muitos não gostariam de receber o rótulo de conservadores. Voegelin ficou, aparentemente, bastante chateado quando o rótulo lhe foi aplicado. Ele acreditava que seus trabalhos haviam sido mal interpretados e chegou mesmo a falar de *propósitos satíricos*, no estudo *The American conservative movement*, de John P. East (McAllister, 2017, p. 28-29). Outro nome de peso que não gostou do rótulo é Friedrich Hayek (1960).

²³ Mesmo que não possamos perder de vista como, sim, há um elemento provocador na defesa de Burke a respeito do preconceito, um tópico apontado por Gertrude Himmelfarb (2011, p. 116).

Vejamos agora como o conservadorismo surge como corrente política. Assim, seguiremos mais seu sentido moderno. E, na sequência, observaremos como o conceito se assemelha a e difere de termos como: mentalidade reacionária, neoconservadorismo, elitismo, romantismo etc. Pois, para entender o que é o conservadorismo, também devemos entender o que ele não é. Ou seja, analisar tópicos que podem gerar certa confusão, até por suas proximidades.

Agora que já vimos a disposição conservadora, podemos apontar o sentido restrito do termo como corrente política.

Comparado aos reacionários, o conservadorismo moderno tem como característica ideológica não uma reação ao governo constitucional e ao governo representativo, mas uma resistência aos exageros do racionalismo das Luzes (Lynch, 2008, p. 70).

Lynch disserta sobre como o conservadorismo surge do debate político inglês das décadas de 1710 e 1720, citando David Hume, e sobre como este sustentava não uma visão abstrata da razão, mas uma experiência válida pela memória. Os hábitos, as tradições e os costumes eram os verdadeiros responsáveis pela acomodação dos valores decorrentes das paixões individuais. Os hábitos, assim, eram sedimentados no tempo das gerações e formavam uma cultura de valores comuns, em que os indivíduos podiam se organizar e ter a satisfação de suas paixões dentro de regras de convivência que eram vantajosas ao grupo (Lynch, 2008, p. 71).

Como animal político, os humanos não deveriam pôr em risco as instituições em nome de valores abstratos. As instituições, mesmo em suas falhas, garantiam o equilíbrio social pela moderação recíproca de seus contrários, garantindo os direitos de fato, em um mecanismo que, no fim, gerava a ordem. Hume, assim, descartava a ideia de um contrato social e entendia que a obediência ao governo provinha de sua aceitação pela maioria e de sua tolerância à divergência social. Logo, havia uma tensão irresolúvel constante entre autoridade e liberdade (Lynch, 2008, p. 71-72).

Hume é importantíssimo, mas Lynch (2008, p. 72) aponta, em consonância com uma série de outros pesquisadores, que Burke é o autor cujo pensamento conservador aparece de modo mais acabado, pois ele termina por assumir pontos que já estavam presentes em Hume, em que os conservadores iam contra as ideias de ruptura, em um pensamento de manutenção da estrutura social (Lynch, 2008).

Assim, por essas configurações é que nos é estranho chamar de conservadorismo atores sociais que defendem o radicalismo político.

2.3.

A relação dos conservadores com os reacionários

Sobre os reacionários, algumas considerações devem ser apresentadas. Partindo propriamente do conceito de reacionário, Mark Lilla (2018) se mostra útil como leitura introdutória ao tema.

Sobre a palavra *reação*, segundo o autor, esse foi o conceito que entrou no século XVIII para o vocabulário do pensamento político europeu, ao serem apropriados os tratados científicos de Isaac Newton, mas, com a Revolução Francesa, houve uma mudança na forma como o termo era usado. Porque agora se via como o *rio do tempo* fluía em apenas uma direção sendo impossível a inversão de tal caminho. Logo, no período jacobino, quem desejasse mudar o caminho do *rio*, ou não se mostrasse entusiasmado com o processo político em questão, era considerado reacionário por tais mentes teleológicas (Lilla, 2018, p. 10).²⁴

Lilla aponta como os reacionários não são conservadores, afirmando que, à sua maneira, são tão radicais quanto os revolucionários, sendo estes obcecados pelo *medo apocalíptico* da entrada em uma *nova era de trevas*. Afirmar ainda que, para certos autores, como Joseph-Marie de Maistre,²⁵ o ano 1789 assinalava o fim de uma jornada gloriosa, e não seu início. Isso não foi acidental, e daí se desdobra uma *história de terror* (Lilla, 2018, p. 10).

Nessa visão, ideal, Lilla discorre sobre um Estado bem ordenado e com pessoas submissas à tradição, que então é invadido por ideias alienígenas, fomentadas por escritores, jornalistas, professores etc., que questionam a harmonia existente. A vontade de preservação é atacada no topo da pirâmide, e a sociedade, depois de certo tempo, começa a fazer a caminhada para sua

²⁴ Com o tempo, ficou claro como nem todos os contrários à revolução eram reacionários, valendo lembrar a conotação negativa do termo. Havia, assim, liberais reformistas, como Benjamin Constant, Madame de Staël etc., os quais consideravam certas mudanças políticas francesas inevitáveis, mas não o Terror que se seguiu. Lilla também fala como Edmund Burke considerava a ideia de história, como uma força que nos conduz a destinos fixos, algo falso e perigoso, passível de ser usado para justificar crimes em nome do futuro (Lilla, 2018, p. 9-10).

²⁵ Para mais detalhes sobre tal autor, ver: José Soares (2009).

destruição, enquanto só os que se lembram das velhas práticas são capazes de ver o que está ocorrendo (Lilla, 2018, p. 12).

Lilla chama o reacionário de *mente naufragada*, pois, enquanto os outros observam o *rio do tempo* como algo que fluíu como sempre fluíu, tal tipo ideal de reacionário vê os destroços do *paraíso* passando à deriva, por isso é um exilado em seu tempo, acreditando-se imune às *mentiras* modernas e conhecedor do esplendor do passado. Mas a *combatibilidade* de sua nostalgia é o que o torna uma figura moderna, e não tradicional. E os reacionários de nossa época descobriram como a nostalgia é forte motivação política (Lilla, 2018, p. 12-13).²⁶

No século XX, Oswald Spangler é citado como pioneiro, com seu clássico *A decadência do Ocidente*. E essa literatura tem sido popular e crescente desde a década de 1950 nas direitas e mesmo em certos nichos da esquerda marginal (Lilla, 2018, p. 15).^{27,28}

Depois, surgiu mais uma geração de pensadores religiosos antimodernos, de direita e de esquerda. Deve-se citar, então, *Depois da virtude*, de Alasdair MacIntyre, de 1981, em que a tradição moral e aristotélica foi atacada pelo *projeto iluminista*, que, ao vencer tal tradição, involuntariamente abriu espaço para o capitalismo, o nietzschianismo e o *emotivismo* liberal relativista, o que nos legou uma sociedade sem a esperança de encontrar um consenso moral (Lilla, 2018, p. 74).²⁹

²⁶ Lilla também aponta que tais entes são movidos por paixões e suposições não menos compreensíveis do que um revolucionário engajado e podem também desenvolver teorias igualmente sofisticadas. A nostalgia *baixou* no pensamento europeu depois da Revolução Francesa, tornando-se particularmente forte após a Primeira Guerra Mundial, e houve uma angústia que só se intensificou na Segunda Guerra Mundial (Lilla, 2018, p. 14-15).

²⁷ Fala como a época de ouro da historiografia católica leiga foi o século XIX, quando uma série de pensadores contrarrevolucionários importantes refinaram as narrativas do *mundo que perdemos* (Lilla, 2018, p. 72).

²⁸ Fala também como no Ocidente autores leigos e clericais desenvolveram a narrativa do *caminho não trilhado*. Nessa história, o Ocidente teria dado um passo em falso em algum ponto da Idade Média ou do início da Era Moderna, e a culpa cabe aos filósofos, aos teólogos e à própria Igreja Católica. Se tivesse havido mais paciência, a Igreja teria evoluído em boa direção, evitando as guinadas históricas e realizando as mudanças de forma mais gradual. A era industrial teria sido diferente, menos brutal (Lilla, 2018, p. 72-73). Entre esse tipo de obra, cita Étienne Gilson, com seu *Reason and revelation in the Middle Ages*, vista como uma das melhores de tal gênero. Também cita *Apocalypse of the German soul*, de Hans Urs von Balthasar e Henri de Lubac, em seu *O drama do humanismo ateu*, em que Henri de Lubac apresenta certos pensadores novecentistas; Comte, Marx e Nietzsche como profetas da deificação do homem, que na verdade leva à sua desumanização.

²⁹ MacIntyre não apresenta qualquer esperança de retorno à Idade Média. Em vez disso, conclui com um apelo para a criação de novas comunidades morais baseadas em velhos modos de pensamento (Lilla, 2018, p. 74-75).

Esses reacionários não querem um retorno perfeito ao passado. De Maistre sabe que é impossível apagar e ignorar a Revolução Francesa. Um inteligente reacionário sabe que o passado nunca poderia ser uma perfeita *Era de Ouro*.³⁰

Lilla também fala de Voegelin e Leo Strauss como grandes nomes do pensamento reacionário, o que só mostra como tais definições podem causar certas confusões, discordâncias.

Para esse autor, ainda, Alain Badiou era um dos últimos maoistas sobreviventes, enquanto o debate se dirigia às questões dos direitos humanos, do multiculturalismo e do neoliberalismo. Mas, no século XXI, com o retorno de uma esquerda mais radical, Badiou ressurge (Lilla, 2018, p. 88). Se Lilla se dedica tanto tempo a Badiou é, muito provavelmente, por acreditar que o maoismo-leninismo é, hoje, uma forma reacionária de esquerda.^{31,32}

Com a ascensão do terrorismo na Europa (*vide* o atentado de 2015 à redação do *Charlie Hebdo*), isso também impulsionou novas vozes reacionárias de direita. O autor Éric Zemmour apresenta uma apocalíptica visão do declínio da França, com os muçulmanos franceses tendo papel principal (Lilla, 2018).

Alguns textos são apresentados por Lilla (2018, p. 102) como *insanos*, mas em outros o autor apresenta argumentos justificáveis, para que o leitor de ideias afins possa aceitar acompanhá-lo futuramente em terrenos mais duvidosos. Logo, os pontos de vista de Zemmour são ecléticos o suficiente para não serem descartados em bloco.³³

O livro de Lilla é breve, mas levanta pontos relevantes e sugere caminhos para futuros estudos sobre o estranhamento reacionário em relação ao presente,

³⁰ Outro pensador que Lilla analisa, nessa mesma corrente de MacIntyre, é Brad Gregory, com, por exemplo, *The unintended reformation*.

³¹ Lilla (2018, p. 92) fala como certo tipo de esquerda nunca superou o colapso das expectativas revolucionárias existentes nos anos 1960 e 1970. Houve uma revolução cultural bem-sucedida, envolvendo feminismo, direitos dos homossexuais etc., mas esta não era a exata revolução esperada. Fala, assim, de uma *nostalgia histórica* em relação ao futuro que não aconteceu.

³² Aborda também uma esquerda que buscou apoios em elementos que Marx acreditaria ser idealismo. Assim, não é uma revolução que surgiria das forças da história, ou do duro trabalho de luta e organização, mas uma revolução surgida quando menos se espera (Lilla, 2018, p. 93). Lilla fala de Badiou, mas parece fácil acrescentar Slavoj Žižek a tal crítica, tendo em vista inclusive sua proximidade com Badiou, em termos intelectuais.

³³ O livro de Zemmour termina dizendo que a França morreu, e não há capítulo sobre como revivê-la. De qualquer forma, tal livro oferece à direita francesa inimigos comuns, confirma a suspeita de que deve existir ligação entre tais eventos e provoca um sentimento de desesperança, o que Lilla vê como uma ferramenta política mais poderosa que a esperança (Lilla, 2018, p. 104-105).

visto como algo caído, degradado etc., podendo surgir na direita ou na esquerda, na classe média americana ou nos radicais muçulmanos de hoje.

Lilla ajuda-nos, mas ainda há muitas outras questões.

O complexo, em certo tipo reacionário religioso, vale dizer também, é separar as pessoas que são simplesmente *ignorantes*, em termos científicos, das que estão agindo propositalmente para boicotar as provas de certos eventos, como a evolução.

No Brasil, vemos que há certos líderes religiosos, de boa formação, que disseminam a mentalidade reacionária, ao tratarem, por exemplo, da questão das minorias LGBTI+. Porque alguns querem nos fazer crer que, mais do que uma proibição moral de seu grupo religioso, tais minorias seriam doentes, pecadoras ou vítimas de abusos infantis; enfim, que haveria algo de errado com elas. Em outros momentos, falam de homossexualidade como um comportamento cultural, logo passível de reorientação.³⁴

Podemos pensar aqui, por exemplo, no padre e psicanalista Tony Anatrella, que hoje está menos em evidência graças às acusações de abusos sexuais que surgiram contra ele e constituíram-se em um grande escândalo internacional.

É válido mencionar também que há no catolicismo muitos entes que parecem ter *parado* na Guerra Fria, no papado de João Paulo II, nas leituras de Jacques Maritain, nas discussões sobre o Concílio Vaticano II, na luta contra os comunistas, na *cruzada* contra os *preservativos* etc.

Já a ação de certos pastores nas comunidades protestantes também deve ser mencionada. De certa forma, não duvidamos de que muitos dos fiéis homossexuais com que os pastores se deparam tenham realmente passado por experiências traumáticas na infância, e que tais entes estejam seriamente preocupados com o *pecado* da homossexualidade, desejando realmente tornar-se heterossexuais para terem aceitação, e isso inclui autoaceitação, submetendo-se, assim, às tentativas de mudanças. Mas é necessário lembrar como, se acompanharmos as alterações do *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (DSM), por exemplo, veremos que homossexualidade não é doença.

³⁴ Sobre a questão de reorientação sexual, fica difícil não recordar da ação do grupo *Exodus International*, o qual fechou as portas em 2013. E ainda veio seu ex-presidente, Alan Chambers, pedindo desculpas públicas à comunidade *gay* por várias de suas ações. Mesmo que esses grupos de tentativa de conversão não existam somente em solo americano.

Além disso, existem fatores biológicos por trás de tais relações afetivas, não sendo, assim, um mero incentivo cultural, das novelas, de certas marcas etc. Só a título de exemplo, podemos recordar uma linha de pesquisa que aponta para a relação entre a homossexualidade e questões epigenéticas. Alguns estudos apontam para uma *substantial heritability* na questão da homossexualidade, mesmo que isso não necessariamente envolva a associação com *DNA markers* (Friberg, Gavrillets & Rice, 2012). Também vale recordar como cérebros de homossexuais e heterossexuais têm assimetrias e diferenças em seu funcionamento, no que tange às regiões do órgão ligadas ao prazer sexual (Lindström & Savic, 2008). Questões hormonais também poderiam ser levantadas.

Sobre o que parece ter ficado popularmente conhecido como *cura gay*, no Brasil (*conversion therapy*), é válido ainda recordar que tais práticas não são aceitas por vários influentes campos da psicologia no mundo e que em uma série de lugares já foram banidas. Devemos lembrar um estudo recente, citando os malefícios relacionados com isso:

Conversion therapies are sexuality nonaffirming stressors that contribute to negative psychosocial health consequences for midlife and older [...]. Our findings elucidated that midlife and older adult MSM [Men who have sex with men] who had undergone conversion therapy during their lifetime had higher odds of depressive symptoms, above-average internalized homophobia, and at least two co-occurring psychosocial conditions compared to men with no prior conversion therapy history. Though our study provides important insights into the potential dangers of conversion therapies, these findings may offer only a glimpse into the magnitude of harm imposed by these practices. Specifically, the severity and chronicity of specific types (e.g., aversion or shock therapies) of conversion therapy may elicit enduring health consequences that require greater or more potent forms of intervention for psychological recovery over the remaining life course. (Meanley et al., 2020, p. 1300).

A direita não apresenta, obrigatoriamente, elementos homofóbicos. E há casos a serem citados de, por exemplo, homossexuais de direita. Voltaremos ao tópico.

Em tais termos, perspectivas inclusivas mostram-se muito importantes, para a direita e para a esquerda. Afinal, é válido lembrar que nem todas as formas de esquerda foram, historicamente, simpáticas com a questão LGBTI+. Sobre leituras teológicas inclusivas, podemos pensar aqui, por exemplo, nos trabalhos do padre Luís Corrêa Lima (2021) ou do teólogo James Alison.

2.4.

A relação dos conservadores com os tradicionalistas

Sobre o conceito de tradicionalismo, ele também é polissêmico. Lynch (2008) utiliza-o como sinônimo de reacionário, enquanto Karl Mannheim (1981) trata-o como um tipo de conservadorismo não moderno, ou seja, algo atrelado à disposição conservadora. Por sua vez, Benjamin Teitelbaum (2020), usando um sentido comum mais restrito do termo, trata da corrente de pensamento esotérico, chamada tradicionalismo, em que os tradicionalistas fazem referência a René Guénon, Frithjof Schuon, Julius Evola e a seus leitores, como o russo Aleksandr Dugin.

Karl Mannheim diz que é um *conservadorismo natural*, mas opta por não persistir em tal terminologia, apenas por acreditar que a palavra *natural* já está repleta de significados (Mannheim, 1981, p. 102). Logo, tradicionalismo, aqui, significa uma tendência a apegar-se aos padrões, a antigas formas de vida, que o autor considerou como algo razoavelmente universal.

O tradicionalismo, nessa leitura, não está necessariamente ligado ao conservadorismo político. Pois uma pessoa progressista, não obstante suas convicções políticas, pode agir tradicionalmente em várias outras esferas de vida (Mannheim, 1981, p. 102-103).

Por essa lógica, o autor conclui que o comportamento tradicionalista é quase que totalmente reativo, enquanto o comportamento conservador é significativo, sendo ainda mais significativo em relação às circunstâncias em que ocorre a mudança de época para época. Não há contradição no fato de um homem politicamente progressista poder reagir de forma tradicionalista em sua vida diária (Mannheim, 1981, p. 105).

O conservadorismo moderno, assim, distancia-se do tradicionalismo por ser função de um momento histórico e sociológico particular (Mannheim, 1981, p. 107). Se o tradicionalismo é essa situação psicológica, inconsciente, nos termos do autor, o conservadorismo moderno surge como consciente e reflexivo desde o princípio, na medida em que se apresenta como um contramovimento em oposição ao movimento progressista (Mannheim, 1981, p. 107).

Na visão do autor, o tradicionalismo só pode tornar-se conservadorismo em uma sociedade na qual a mudança ocorra por meio do conflito de classes. Em

outros termos, é necessária a existência de uma sociedade de classes para o ambiente sociológico do conservadorismo moderno (Mannheim, 1981, p. 110).

O conservadorismo moderno surge assim, nessa leitura, do tradicionalismo, mas eles são diferentes. É uma característica apontada por Mannheim, a qual já vemos fortemente presente em Burke, é a questão do apego ao *real*. O concreto, em suas implicações *antirrevolucionárias*.³⁵

Mesmo o uso restrito apresentado por Benjamin Teitelbaum (2020) é muito variável. Pois, como ele termina por mostrar, o tradicionalismo pode ser um conceito guarda-chuva, que junta várias coisas diferentes; afinal, houve várias leituras das obras de René Guénon, Julius Evola etc. Vale também lembrar como Teitelbaum estabelece uma diferenciação entre o conservadorismo e o tradicionalismo.

Muitos tradicionalistas terminam por acreditar em uma série de ideias que vários conservadores modernos nem conhecem. Como a questão de quatro ciclos existenciais, presentes em Guénon, em que estaríamos na *Kali-Yuga*, uma era inexorável de trevas e decadência. Nesse caso, por sua crítica frontal à modernidade, à ciência etc., eles parecem mais antimodernos do que muitos conservadores.

2.5.

A relação dos conservadores com os neoconservadores

Outra questão, a qual também devemos apontar, mesmo que não seja o maior foco da tese, é a dos neoconservadores.

Os neoconservadores tinham líderes que eram originalmente intelectuais de esquerda, que, acabaram, porém por *desiludir-se* com o radicalismo dos anos 1960 e 1970, trazendo, assim, uma perspectiva nova ao conservadorismo. Mesmo que enfatizassem as virtudes da tradição ocidental, estavam menos interessados nela do que em meios práticos e políticos para conter, por exemplo, o liberalismo americano. Vale dizer que esses neoconservadores terminaram por aceitar mais

³⁵ O conservadorismo simpatiza com o princípio de *quieta non movere*, encarando o real como o existente e apresentando uma tendência ao fatalismo (Mannheim, 1981, p. 121). Os progressistas consideram o presente como o início do futuro; já os conservadores veem simplesmente o presente como o último ponto alcançado pelo passado (Mannheim, 1981, p. 123). Logo, para Mannheim, o conservadorismo se concentra no passado, na medida em que esse sobrevive através do presente.

pressupostos liberais do que qualquer um dos grupos originais que traçavam fileiras no campo conservador (McAllister, 2017, p. 407).

Esses neoconservadores, bem como seus aliados, poderiam ser vistos como a nova direita *respeitável*, no caso americano, ganhando, assim, uma disputa interna dentro do próprio movimento e colocando de lado os conservadores, que ficavam questionando o valor do capitalismo e do consumismo, por exemplo (McAllister, 2017, p. 409).

McAllister apresenta-nos uma perspectiva, mas sabemos, por exemplo, que nem todos a aceitariam facilmente. Também é válido ler os apontamentos de Gabriel Trigueiro (2017) sobre os neoconservadores, no capítulo “Variedades do movimento conservador norte-americano: neocons e a nova ‘velha direita’”, de sua tese. Tal autor termina por dividir esse seguimento em três eras, em que, ao longo do tempo, os neoconservadores foram se tornando cada vez mais intervencionistas, internacionalistas e militaristas, enquanto um amplo seguimento dos conservadores nos Estados Unidos ia contra tal postura.

Há autores que nem consideram os neoconservadores como conservadores, do mesmo modo que há autores que usam o rótulo neoconservador de forma bastante vasta, a nosso ver.

Sobre o tópico de não se considerar os neoconservadores como conservadores, citemos:

Para os paleocons, enfim, a agenda neocon jamais poderia ser classificada como uma agenda verdadeiramente conservadora, pois ela raramente se encontra em consonância com a noção de *prudência* burkeana. Ao contrário, se tratando, isto sim, de um argumento liberal universalista filiado [a ...] políticos como Woodrow Wilson, Franklin D. Roosevelt e Harry Truman. (Trigueiro, 2017, p. 240).

Já no quesito de interpretações pouco usuais do que é um neoconservador, recordamos como Jamerson Murillo Anunciação de Souza (2016, p. 26) fala de *neoconservadorismo pós-moderno*, em que Foucault, por seu caráter contra a revolução marxista, apresentado em vários momentos, seria, assim, um conservador.

Roger Kimball (2016, p. 22) parece ir mais além, todavia. Escrevendo que o desconstrucionismo é uma evasão da realidade, nesse sentido ele o vê como uma força reacionária. Logo, essa subversão é um ataque à irrefutabilidade da linguagem e às reivindicações morais e intelectuais que a linguagem codificou

na tradição. Uma vez que o valor intrínseco é algo a não existir, no fundo não há razão para respeitar a integridade da literatura, da filosofia ou da ciência.

Nosso intuito não é discutir Jacques Derrida, mas ver como, dependendo da perspectiva, o que é conservador se altera profundamente. Aqui, vimos uma reviravolta em 180° do que é chamado de neoconservador/conservador/reacionário. De qualquer modo, essa discussão sobre neoconservadorismo também não será aprofundada na presente tese.

2.6.

A relação dos conservadores com as correntes liberais

Sobre o liberalismo, já ressaltamos algo: ser conservador e defender o capitalismo, o liberalismo econômico, não é uma soma tão óbvia assim. Em uma reflexão rápida, poderíamos acreditar que a crítica ao capitalismo, ao mercado descontrolado etc. é exclusiva do campo da esquerda política.

Coutinho (2014, p. 81-82), por sua vez, aponta: daria para escrever um longo manual anticapitalista só formado por autores conservadores e suas falas contra a *sociedade comercial*, tal expressão sendo de Adam Smith. Pois os conservadores podem temer a relação meramente economicista, que reduziria tudo a um pensamento econômico. Há, assim, o risco da perda da fraternidade, e de qualquer outro valor elevado, perante o dinheiro.

Se voltarmos a Mannheim (1981, p. 114), veremos como, para ele, a abstração das relações humanas sob o capitalismo, tópico enfatizado na teoria de Karl Marx, foi algo originalmente observado no campo conservador. Assim, Merquior está corroborando tal ideia.

De qualquer forma, tal soma, entre conservadorismo e sociedade comercial, também não é impossível. Simplesmente não existe em Burke a hostilidade com o mercado, que muitos de seus sucessores apresentarão. Isso se dá porque, se o conservador almeja manter princípios e instituições, no caso de Burke ele estava querendo preservar uma sociedade, a qual já era comercial. Ele não vivia em um feudo medieval ou em algo similar (Coutinho, 2014, p. 86).³⁶

³⁶ Se o governo deseja respeitar a natureza humana, é importante que reconheça a existência de pessoas que desejam negociar e trocar coisas para suas vantagens mútuas. E, antes de fazer a valorização material da sociedade comercial, devemos pensar em seus valores éticos. Há uma

A sociedade de mercado, nessa lógica, sobreviveu ao teste do tempo, a seu modo. Em termos simples, ideais, podemos diferenciar um conservador de um liberal:

[...] principalmente pela questão de qual o papel do mercado/Estado defendido por estes entes, e também no que tange ao nível das liberdades pessoais. É possível imaginar muitos conservadores [...] que tecem grandes críticas à ação do mercado desregulado. Dentro da mesma chave, nem todo conservador deseja um Estado pequeno. Marcos Quadros [cf. Quadros, 2015] [...] ao tratar do conservadorismo no Brasil mostra como mesmo a população tendo um perfil deveras conservador, o qual se torna puramente reacionário em muitos casos, deseja uma ação estatal forte. (Paiva, 2019, p. 102).

Sobre a relação do conservadorismo com os liberais, e sobre os conservadores liberais, então, Kirk (2020) trata de Thomas Babington Macaulay, James Cooper e Alexis de Tocqueville, sendo Tocqueville o mais importante de tal trinca.

O liberalismo político, antes de meados do século XIX, é visto como conservadorismo, em certo sentido, aqui, em uma busca de conservar a liberdade, pois os liberais ainda estavam bastante imbuídos do espírito de Burke (Kirk, 2020, p. 311).

Sobre o liberalismo no Brasil, que não é especificamente algo que iremos desenvolver muito na presente tese, gostaríamos de citar alguns elementos de Jorge Chaloub (2015).

O autor discute como a coerência é um artigo raro na política; assim, entender o liberalismo brasileiro é muitas vezes ver como o conceito termina por aplicar-se à realidade, vendo uma inegável variedade de suas formas e versões.

Os que estudaram tal conceito terminaram por adotar diferentes ferramentas para a análise, citando: José Guilherme Merquior, Pierre Manent, Wanderley Guilherme dos Santos, Larry Siedentop etc. (Chaloub, 2015, p. 13).

Chaloub (2015, p. 15) ainda afirma como é lugar-comum falar que o liberalismo teria assumido uma forma *precária* no Brasil, lembrando a leitura de autores como Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro, Francisco Weffort etc. Mas Chaloub (2015, p. 17) relembra também como o ideário liberal é deveras importante para entender a história do país, indo desde a época da Independência,

filosofia moral por trás (Coutinho, 2014, p. 87). Não é um detalhe o fato de Adam Smith ter sido um filósofo moral.

passando pela Primeira República, estando presente na República de 1946, e assim por diante.

Deve-se ter cuidado com as leituras dos firmes partidários de uma corrente, pois elas podem pecar pelo excesso de rigor, que afastariam todas as experiências reais do cânone intangível do ideário. Assim, o autor vê como uma tese excessiva aqueles que enxergam o liberalismo como o *grande ausente* na narrativa ideológica brasileira (Chaloub, 2015, p. 18). Esse rigor busca, por exemplo, afastar o liberalismo de certos problemas históricos, a que alguns liberais se associaram (Chaloub, 2015, p. 19).

O autor aponta também a aproximação comum entre liberais e conservadores, falando, de acordo com a leitura de Werneck Vianna, como em certos períodos históricos houve limites claros do discurso liberal. Na República de 1946, houve algo que deixou a questão agrária praticamente intocada, explicitando o caráter de uma ordem marcada pelo convívio, muitas vezes com dinâmicas arcaicas e ampla tolerância a formas extremas de problemas sociais (Chaloub, 2015, p. 19-20).

Uma série de autores empreenderam, ao longo do tempo, formas de sociologia histórica, fortemente influenciados por Barrington Moore, refletindo sobre o caráter da modernização do país. Em sua maioria, esses autores viam o Brasil como uma modernização conservadora. Entre eles, há nomes como: Florestan Fernandes, Werneck Vianna, Otávio Velho, Elisa Pereira Reis, Simon Schwartzmann, Fernando Henrique Cardoso etc. (Chaloub, 2015, p. 200).

Chaloub (2015, p. 33), entre outras variações, fala do liberalismo conservador e do liberalismo modernizante. O liberalismo conservador, na República de 1946, buscava a reconstrução de uma dita tradição nacional, enquanto a segunda corrente idealmente desejava a modernização da sociedade. Sobre o primeiro conceito, ele cita nomes como Afonso Arinos de Melo Franco, Milton Campos e Prado Kelly. Em relação ao segundo conceito, refere-se a Bilac Pinto e a Aliomar Baleeiro.

Tratando também da relação do liberal conservador com o bacharelismo da época, Chaloub (2015, p. 45) observa esse bacharel como um conservador, pois a lei era encarada como uma cristalização da experiência social, e não como uma ferramenta de transformação.

Havia resistência dos bacharéis udenistas à mudança, ilustrando, assim, essa concepção conservadora do direito, visto como uma barreira em relação à instabilidade do mundo moderno. Assim, trata de como o direito pode ser conservador e mesmo reacionário. E lembra também o autoritarismo do jurista Francisco Campos.

Outro elemento: o próprio Regime Militar ofereceu certo protagonismo inicial a alguns liberais. Chaloub (2015, p. 285) trata da atuação de Roberto Campos e Mário Henrique Simonsen, depois eclipsados pelo desenvolvimentismo de Antônio Delfim Netto.

2.7.

A relação dos conservadores com o Romantismo

Para a análise da questão romântica, nós nos pautaremos, em grande medida, por Michael Löwy e Robert Sayre (2015). Sim, entendemos como tal livro apresenta uma definição bem ampla do que seja o Romantismo, em uma elasticidade maior do que em outras análises; porém, independentemente de certas críticas justas, ainda concordamos com tais autores em certos aspectos, importantes para nós. Em particular, a ideia de que existem alguns tipos ideais de romantismos, os quais terminam por levar esse conceito para além do campo reacionário ou conservador. Concordamos com a possibilidade da existência de romantismos revolucionários.

Para tais autores, e isso é importante dizer, o Romantismo, por suas características, surge de uma forma que pode até parecer um enigma indecifrável, em que os opostos se confundem, e assim alguns pesquisadores terminam por abarcar certos elementos de tal corrente filosófica, artística etc., enquanto outros recolhem outros elementos, e logo conclusões diferentes surgem.

Por tudo isso, para os autores de *Revolta e melancolia*, devemos olhar para o Romantismo como uma visão de mundo, a qual se opõe à visão de mundo do racionalismo abstrato, concordando, assim, em algum grau, com a visão de Romantismo apresentada por Isaiah Berlin (Löwy & Sayre, 2015, p. 26-27).

Em tal perspectiva ampla, o Romantismo, bem como sua visão de mundo, surge na segunda metade do século XVIII e existe até hoje. E, para defini-lo, podemos vê-lo como uma crítica à modernidade, com nome, valores e ideias do passado (Löwy & Sayre, 2015, p. 38). Contudo, mesmo os marxistas podem

inspirar-se no passado e na crítica à modernidade capitalista burguesa desencantada, racionalista, instrumental etc., para o desenvolvimento de suas teorias.

Em um passado idealizado, que pode ser mitológico, ou em um passado real, que se torna uma utopia (Löwy & Sayre, 2015, p. 44), pode haver uma busca de restabelecer o paraíso perdido, em uma idealização da infância, na típica questão do amor romântico ou em uma fuga para o campo ou para locais exóticos (Löwy & Sayre, 2015, p. 45-46).

Contudo, a nosso ver, os romances mais interessantes são aqueles das esperanças perdidas e das musas pálidas, agora inalcançáveis. Michael Löwy e Robert Sayre, infelizmente, não falam de *Noite na taverna*, por exemplo (cf. Azevedo, 2010). Porém, entendemos que, para uma análise mais política da questão do Romantismo, e é isso que eles se propõem, esses pontos são menos importantes.

Agora, vejamos a questão tipológica, para afastarmos de uma vez a ideia de que o Romantismo é apenas conservador ou reacionário. Os autores distinguem seis grandes tipos de Romantismos: restitucionalista, conservador, fascista, resignado, reformador e revolucionário.³⁷ A última categoria, o Romantismo revolucionário, é dividida em outras subcategorias.³⁸

Sobre o Romantismo conservador, para citar alguém dessa corrente, os autores fazem referência a Burke, o qual não pode ser visto como um autor antiburguês, pois sua doutrina apresenta uma dimensão liberal. Seus elementos nostálgicos, mais do que um retorno ao passado, parecem desejar a manutenção dos elementos positivos da Inglaterra de sua época (Löwy & Sayre, 2015, p. 92-93).

Sobre o conservadorismo com elementos românticos propriamente dito, vale citar também Russell Kirk (2020).

Kirk (2020, p. 222) aborda como os românticos anglófilos podiam ser, politicamente, discípulos de Burke, mas o matizavam com elementos de Jean-Jacques Rousseau. Assim, iam contra a escola de Jeremy Bentham, encarado como um *profeta* do secularismo industrial.

³⁷ Tanto Engels quando Marx se inspiraram em autores de veia romântica. Engels confessa ter aprendido mais com Honoré Balzac do que com todos os livros de historiadores, economistas e estatísticos. Do mesmo modo, Marx achava os romancistas ingleses brilhantes e verdadeiros. Mesmo que eles acreditassem existir algo reacionário no Romantismo, reconheciam de modo explícito o valor da crítica social desses autores (Löwy & Sayre, 2015, p. 122).

³⁸ O Romantismo revolucionário, na concepção de nossos autores, subdivide-se em: jacobino, populista, socialista utópico, libertário e marxista. Aqui, não nos cabe analisar um por um.

Os três conservadores com elementos românticos tratados por Kirk são: *Sir* Walter Scott, George Canning e Samuel Taylor Coleridge.

Scott é abordado como um escritor que tornou o conservadorismo de Burke algo vivo e brando. E Scott viu no utilitarismo uma corrente que podia eclipsar a nacionalidade, o individualismo e a beleza do passado. Diferindo de outros poetas do Romantismo, nunca sentiu impulso por crenças revolucionárias (Kirk, 2020, p. 228).

Em Scott e Burke, a lentidão e a falta de jeito das leis antiquadas devem ser toleradas em razão da salvaguarda da liberdade e da propriedade, que definhariam em um sistema de justiça que concedesse lugar à velocidade e à destreza (Kirk, 2020, p. 230).

Kirk vê a disputa entre o utilitarismo jurídico de Bentham e a indignação de Scott como os dois polos representantes da batalha entre o radicalismo filosófico e o conservadorismo romântico (Kirk, 2020, p. 231).

Os românticos citados temiam que a dominação utilitária levasse à destruição da diversidade, da graciosidade e dos antigos direitos em nome do industrialismo e do materialismo burguês, relacionando isso com a cidade opressiva e a esterilidade da moral liberal (Kirk, 2020, p. 231).

A influência de Walter Scott como romancista, poeta, panfletário é tratada como incalculável, para animar o Partido Tory e o conservadorismo no mundo de língua inglesa (Kirk, 2020, p. 233).

Sobre Canning, Kirk afirma que associá-lo aos românticos é uma escolha mais forçada de sua parte. Mesmo assim, contudo, os próprios poetas românticos reconheciam as afinidades. Foi aliado de Scott e Samuel Coleridge e também chegou a ganhar a admiração de Lorde Byron (Kirk, 2020, p. 235).

Canning, na leitura de Kirk, pode ser lido como romântico, na medida em que Burke era romântico, no sentido de perceber a complexidade, a variedade, o mistério da criação e da natureza humana. Acreditava que o passado governa o presente, que a razão e as causas não podem ser reduzidas a fórmulas (Kirk, 2020, p. 235).

Romantismo também no sentido de que muitos conservadores do século XIX tentavam impedir o avanço de duas grandes forças: o industrialismo e a democracia (Kirk, 2020, p. 241).

Como político, Kirk acredita que tal ente fez milagres no campo das relações exteriores, mesmo tendo sido primeiro-ministro por apenas quatro meses (Kirk, 2020, p. 236-237).

Sobre Coleridge, Kirk lembra que ele queria distância da filosofia popular, graças ao *bom senso*. E Coleridge nunca aspirou a ser um líder do povo. Samuel é encarado como uma figura grande na linha do pensamento cristão inglês. Assim, prossegue na tradição, aderindo, de diferentes maneiras, a Richard Hooker, John Milton, aos platonistas de Cambridge, Joseph Butler e Edmund Burke, sofrendo mesmo influência de Immanuel Kant e Friedrich Schlegel (Kirk, 2020, p. 246-247).

Acreditava que sem fé a humanidade sucumbe, primeiramente, a uma morte espiritual e depois à morte do corpo. Propósito, vontade emanam de Deus. E foi ainda mais longe, na tentativa de Burke de somar religião e política (Kirk, 2020, p. 249-250), em uma associação entre o democrata puro e o ateu prático. Pois, nessa leitura, ao ignorar a natureza divina da lei e da instituição divina da hierarquia espiritual, o ente torna-se, mesmo de maneira inconsciente, um instrumento dos poderes diabólicos para a destruição da humanidade (Kirk, 2020, p. 250-251). Enfim, os elementos de um Romantismo religioso são bem claros, em um tipo de argumentação que se repete até os dias de hoje, de diferentes formas.

Assim, aqui se fala da decadência de antigas inclinações aristocráticas, da destruição da fé cristã ortodoxa, em que o lucro e a avareza envolvem confusões pecaminosas de valores (Kirk, 2020, p. 254).

Kirk também vê elementos que envolvem o socialismo cristão, de Frederick Denison Maurice e Charles Kingsley, embora Coleridge não desejasse o Estado de bem-estar expresso por Robert Southey (Kirk, 2020, p. 255). Tal autor queria uma nação guiada economicamente por cavalheiros e eruditos, com base em princípios morais. É claramente um desejo de uma sociedade hierárquica, mesmo que as classes fossem cuidadosamente representadas no governo (Kirk, 2020, p. 257-258).

É uma tentativa até de restaurar a ideia de uma Igreja nacional na Inglaterra, reclamando que os dez capítulos do Gênesis foram substituídos pela teologia “orangotângica” da origem da raça humana (Kirk, 2020, p. 258-259). Ou seja, por meio da ironia vaga, vemos o elemento pueril de anticiência.

2.8.

A relação dos conservadores com o elitismo

Sobre o elitismo, seus *pais fundadores modernos* são Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels. E o elitismo clássico moderno volta-se ao

conservador ou reacionário, pois surge em grande parte como uma resposta aos socialistas, marxistas etc. Se estes queriam um mundo igualitário, sem classes, os elitistas vão diretamente contra isso.

Nem todo elitismo, porém, é conservador, vale dizer (Paiva, 2019).

Ayn Rand, por exemplo, é descrita por Benjamin Wiker (2016) como uma falsa conservadora. Ela utilizou um elitismo *agressivo* para descrever uma sociedade que revalorizava suas elites. Ainda sobre Rand, vale lembrar que não é apenas Wiker que a critica.

Gabriel Trigueiro (2017, p. 133) é outro a mostrar como a relação de Rand com o conservadorismo não é simples. O historiador aponta como Russell Kirk chamou o pensamento de Rand de *religião invertida*, falando da falta de transcendência. William Buckley Jr. também vai contra a falta de transcendência em tal teoria.

Do mesmo modo, o Marquês de Sade (e talvez ele seja o melhor exemplo nessa questão) também parece apresentar alguns traços de um elitismo não conservador e anterior ao elitismo moderno propriamente dito. Enfim, muitos poderiam ser os nomes. Citemos apenas mais um, antes de avançarmos para José Ortega y Gasset.

Gostaríamos aqui de mencionar o elitista e cético François La Mothe Le Vayer. Tal autor fala dos leitores imbecis, invejosos e do desprezo pelo *tempo ignorante e perverso* em que viveu, séculos XVI e XVII. Em uma preferência pelo *escuro de um gabinete amigo* ao *brilho* da luz pública, como libertino emblemático, tal autor não gostava da *tola multidão*, da *maioria tenebrosa*, preferindo, assim, a comunidade reduzida, assembleias privadas, discretas e prudentes. Como outros libertinos, tal autor teme ser *infectado* pelo *hálito do povo*, indo, assim, contra o doxológico (Onfray, 2009). Enfim, La Mothe Le Vayer representa uma libertinagem discreta, moderada, contra os exageros do Marquês de Sade, porém essa não é uma questão para ser aprofundada aqui.

Ortega y Gasset é outro nome a ser citado, quando tratamos do elitismo mais contemporâneo, e ele está, sob certos aspectos, mais próximo realmente da mente conservadora que uma Ayn Rand, por exemplo.

Ele foi um escritor e filósofo espanhol que obteve sua maior fama internacional com o livro *A rebelião das massas*, de 1930 (Ortega y Gasset, 2016). Para ele, existe um fato que, para o bem ou para o mal, é de máxima importância

na vida pública de seu momento histórico: o advento da massa ao pleno poderio social. E isso explicita uma crise, porque as massas não devem nem podem dirigir suas ações (Ortega y Gasset, 2016, p. 77). São aglomerações que se formam de homens médios, um tipo genérico (Ortega y Gasset, 2016, p. 79-80).

As grandes atividades antes eram exercidas pelos estratos qualificados, mas isso mudou. E a massa não interferia, sabia seu papel na divisão social. Mas, com o grandioso império político das massas, há um cenário de hiperdemocracia, em que essas massas pressionam e impõem seus gostos e aspirações, sufocando aquilo que é diferente, individual, aristocrático. Perdeu-se a *noblesse oblige*, ou seja, aquilo direcionado a um *happy few* (Ortega y Gasset, 2016).

O autor vê avanços e retrocessos no processo histórico, não é apenas uma condenação do presente. Há o avanço de a vida humana ter ascendido. É, em si, uma novidade no cenário europeu que o nível de vida médio do início do século XX representasse uma qualidade, a qual em outras épocas era destinada às elites. Um processo movido pela ampliação da educação e do enriquecimento econômico da sociedade (Ortega y Gasset, 2016).

A ciência avança, a física de Albert Einstein move-se por espaços tão amplos que torna a física de Newton uma coisa mínima, e a precisão amplia-se também. O cinema e as ilustrações colocam diante do *homem médio* os lugares mais distantes, formas que se somam às informações dos jornais. A população expande-se de maneira incrível, e as barreiras sociais são quebradas pela massa. Questionam-se as castas e seus privilégios, e os homens aprendem que todos são legalmente iguais (Ortega y Gasset, 2016).

As vantagens de serem vistos como direitos natos escondem os grandes esforços para manter a civilização. Assim, formam-se massas indóceis, as quais não reconhecem as minorias melhores. As massas confiam em si mesmas de maneira plena, e o *homem massa* começa a apresentar as ideias mais taxativas sobre como as coisas deveriam ser. Por que ouvir, quando já se tem tudo dentro de si? Valorizam a ação direta, que inverte a ordem e proclama a violência. Lembrando que, na perspectiva do autor, a civilização é medida pelas normas e por respeito a elas. Logo, inicia-se uma crise cultural, a qual, em última instância, descamba na barbárie (Ortega y Gasset, 2016).

Tal autor não deseja voltar no tempo, para um liberalismo clássico, mas deseja a reinvenção do que permitiu nossa civilização e nossa qualidade de vida, em uma manutenção, por exemplo, do liberalismo tão caro à sua perspectiva teórica.

Avancemos. Outro elemento importante é apontar como elitismo e democracia não são incompatíveis. Há formas de elitismos democráticos, como é bem desvelado, por exemplo, por Cristina Buarque de Hollanda (2011).

Sobre a diferença entre elitismo e conservadorismo, para fecharmos tal discussão, citemos:

O que tentamos frisar foi tal elemento: há elitistas, os quais não são conservadores. Do mesmo modo, podemos imaginar conservadores que sejam contra a Teoria das Elites. Podemos, a mero título de exemplo, deslumbrar a existência de *seitas* de caráter mais reacionário que tentam negar a existência de lideranças ou figuras de poder dentro de seu seio cultural. (Paiva, 2019, p. 101).

2.9.

A relação dos conservadores com a direita radical

Há todo um campo de estudos bastante interessante, e extenso, que envolve a direita radical, ou radicalizada, no contemporâneo, mesmo que a nomenclatura varie. Assim, pesquisadores utilizaram termos como *extreme right*, *radical right*, *right-wing populism*, *alt-right* etc.

Para essa discussão, o material envolve autores como Cas Mudde (2000), Michael Löwy (2015), Andreas Fagerholm (2016),³⁹ Sophie Gaston & Briefing Paper (2017), Jacob Davey & Julia Ebner (2017),⁴⁰ Manuela Caiani (2017),⁴¹ Giuliano da Empoli (2020), entre outros.

Não nos cabe aqui aprofundar toda essa bibliografia, mas o que é válido mencionar é como há uma maior organização virtual internacional da extrema

³⁹ Fagerholm (2016) buscou realizar uma comparação entre extrema direita e extrema esquerda na Europa. Aponta o autor como partidos radicais ou extremistas ganharam mais poderes nas democracias europeias, e não há nada que una toda a extrema direita com a extrema esquerda. Mas se podem ver alguns tipos de somas e diferenciações. Assim, eles podem aproximar-se no que se refere à integração europeia, na questão da globalização, na posição diante do sistema político e no sentimento populista (Fagerholm, 2016, p. 10-11).

⁴⁰ Tais pesquisadores passaram meses fazendo pesquisas etnográficas em fóruns *online* pouco estudados, como *4Chan*, *8Chan*, *Reddit*, *Voat*, *Gab* etc., e terminaram por analisar mais de 5 mil fontes de materiais reunidos em mais de 50 plataformas diferentes. Abordaram uma colaboração da extrema direita que ultrapassa fronteiras e bandeiras ideológicas, e assim há o nexo existente entre tais grupos.

⁴¹ O texto de Caiani é, em parte, uma revisão bibliográfica que estuda esse novo movimento de trabalhos acadêmicos sobre a extrema direita (Caiani, 2017, p. 10).

direita nesse começo do século XXI e como ela ganha força e influencia pautas políticas.⁴² Isso ocorre mesmo com desinformação, perseguição virtual contra adversários, uma tentativa de radicalização do debate, e por aí vai.⁴³

A extrema direita é bastante diversificada, mas os grupos, mesmos diferentes, podem encontrar inimigos comuns ou outros termos de coesão.

O conservadorismo e a direita radical são elementos diferentes. Sempre é válido ressaltar como Edmund Burke (2012) era um moderado. Mas eis o risco: uma direita radical pode ir *contaminando* o debate moderado. E ideias antes vistas como absurdas, desrespeitosas, homofóbicas, supremacistas etc. podem, aos poucos, ir ganhando legitimidade, até por um elemento de repetição, *mimetismo*.

Löwy (2015, p. 654), por exemplo, fala de uma retórica reacionária de extrema direita, nacionalista, que em muitos casos é completada com uma retórica social, em apoio às pessoas simples, que surge como elemento comum em tais grupos políticos. Já em relação a outras pautas, como neoliberalismo, democracia parlamentar, antissemitismo, homofobia, misoginia ou secularismo, as opiniões da direita radical são mais divididas.

Löwy também aponta que a extrema direita está se beneficiando da crise econômica na Europa. Mesmo que isso não explique tudo, pois Espanha e Portugal, dois dos países mais afetados, têm uma extrema direita apenas marginal, enquanto na Suíça e na Áustria, pouco afetadas pelas crises, tal tipo de direita tem grande apoio (Löwy, 2015, p. 657).

A extrema direita brasileira não tem o mesmo elemento forte racista, xenófobo, encontrado em outras partes do mundo. Isso também é importante de mencionar. Assim, o aberto neonazismo e outras pautas supremacistas não se mostram aqui tão fortes como em certos locais da Europa, por exemplo (Löwy, 2015).

⁴² Partidos de extrema direita nem sempre são bem-sucedidos em termos eleitorais, mas têm demonstrado substancial influência na Europa e nos Estados Unidos em termos de *moldarem* o debate público. Sabem atrair a atenção midiática e têm estratégias de campanhas virtuais bastante sofisticadas e persuasivas (Gaston & Paper, 2017, p. 4). Como a confiança das pessoas está em níveis baixos, em termos históricos, há a proliferação de um sentimento *anti-establishment*. Há, assim, forças políticas disruptivas e perspectivas mais radicais (Gaston & Paper, 2017, 2017, p. 4).

⁴³ A extrema direita e o populismo de direita, nessa leitura, precisam construir inimigos claros (Gaston & Paper, 2017, 2017). A força e a visibilidade da extrema direita também aumentaram, na medida em que, nos Estados Unidos e em certas partes da Europa, houve um aumento dos níveis de imigrantes de origens predominantemente muçulmanas e há na memória toda a questão do terrorismo islâmico, desde o 11 de Setembro (Gaston & Paper, 2017, 2017, p. 5).

Outra questão importante para pensar uma relação entre direita moderada e extrema direita é como os termos, por serem polissêmicos, geram confusão. É típico que grupos de extrema direita não se autodefinam como extrema direita. Ou seja, é comum que uma direita radical, por questão de legitimidade, vá tentar autodenominar-se por outro nome, como conservadorismo, cristianismo, liberalismo ou outro termo mais aceito socialmente, mesmo que não tenham nada de similar com a postura moderada de Burke, com o ceticismo político de Oakeshott, com a ironia de Chesterton.

Outro elemento, como conceito, é que não acreditamos que todos os tipos de correntes reacionárias levem ao radicalismo político de direita. O reacionário pode assumir uma postura resignada diante do avanço do elemento moderno indesejado, em que ele nada pode fazer em face do avanço inexorável do tempo, não lutando pela derrubada do governo ou por outra pauta radical.

Um último elemento importante: a direita radical também pode perseguir outros membros da direita. Como veremos, e esse é apenas um exemplo, Voegelin e Leo Strauss tiveram de sair da Alemanha por causa dos nazistas.

2.10. Sobre a antimodernidade francesa

Agora, abordaremos a questão do antimoderno, algo que pode perpassar certas formas de conservadorismo, de neoconservadorismos (desencantados com as esquerdas), mesmo que talvez encontre seu *locus* mais adequado em outros lugares.

É nosso desejo, por isso, ampliar um pouco a questão, apresentada por McAllister, da antimodernidade, e para isso seremos auxiliados por Antoine Compagnon (2014). Tal autor também é bem interessante, por centrar-se no caso francês, mostrando como há *reação* aos avanços do tempo em outras correntes intelectuais, para além dos casos mais citados, em nosso recorte de pesquisa, do mundo anglo-saxão.⁴⁴

Compagnon acredita que o antimoderno não é necessariamente o conservador ou o reacionário, e esses antimodernos são modernos *melindrados* pelos tempos, modernos a contragosto, e também poderia ser dito modernos atormentados

⁴⁴ Roger Scruton (2019) é outro autor que trata do caso francês, mas sem a profundidade oferecida por Compagnon.

(Compagnon, 2014, p. 11). Então, só de eles serem modernos, ou de estarem encarando algum tipo de modernismo, já vemos como o autor está focando um período temporal específico, apresentando, assim, Charles Baudelaire como tal protótipo, pois ele foi *resistente* ao mundo moderno (Compagnon, 2014, p. 12).

Do mesmo modo, Joseph-Marie de Maistre é visto como um espírito do século XVIII que está contra as ideias do século (Compagnon, 2014, p. 27). De Maistre, vale dizer, é tipicamente considerado um reacionário; logo, vemos como o conceito de antimoderno transitava (e está próximo) pelo campo reacionário.

Compagnon remete o uso do conceito de antimoderno a Charles Du Bos e mesmo ao neotomismo de Jacques Maritain, nos anos 1920, lembrando como Maritain intitulou uma obra de *Antimoderne*, em 1922. E em tais autores já havia esse elemento de resistência, de reação (Compagnon, 2014, p. 13).

Aponta a literatura como um grande campo de resistência, no caso francês, nos séculos XIX e XX. Assim, ele está indo contra a narrativa da modernidade avassaladora, pois na vida intelectual dos séculos XIX e XX sempre houve hesitação diante do *dogma* do progresso (Compagnon, 2014, p. 15).

As características antimodernas assinaladas pelo autor são: a contrarrevolução, o anti-Iluminismo, o pessimismo, a ligação com a noção de pecado original, a noção de sublime e vituperação. Mas tais elementos não são simples e estáticos, e a questão aqui poderia tornar-se mais complexa, se fosse nosso intuito.

A contrarrevolução, exemplifiquemos, nesse caso francês, é descrita como relacionada com certos elementos, como a corrente conservadora, que desejava o restabelecimento do Antigo Regime, sem suas fraquezas anteriores, e a reacionária, que queria voltar a um passado ainda mais antigo, dos direitos históricos da nobreza de espada, antes da submissão à monarquia absolutista (Compagnon, 2014, p. 29). Então, mesmo em cada subtópico mencionado pelo autor, vemos como não haverá a perfeita coerência.

Observa-se como há uma fraqueza da liberdade, aristocrática, à igualdade, democrática (Compagnon, 2014, p. 35). É fácil ver esse elemento em Burke, mas Compagnon explora melhor tal questão em outros autores, como Baudelaire, visto como alguém que foi inúmeras vezes contra a igualdade (Compagnon, 2014, p. 36). E devemos de fazer uma correlação com a questão do sufrágio universal francês e como essa discussão na Itália, de algum modo, impulsionou os já mencionados elitistas clássicos. O próprio Compagnon (2014, p. 41) termina por falar desse elitismo.

Ser anti-iluminista, nessa perspectiva, por sua vez não era ser irracionalista, mas mais cuidadoso. Entender como uma coisa é a teoria, outra é a prática. Não há lei do progresso inexorável.

Esses entes iam contra, por exemplo, o comunismo, porque este, por *apostar* em uma lei do progresso, é tão determinista e fatalista quanto uma teocracia (Compagnon, 2014, p. 65).

Aqui, entre tantos nomes, o que mais chama atenção é Friedrich Nietzsche, o qual se mostrou tão antiteleológico. E tal fato não escapa a Compagnon, que relembra como tal autor era ávido leitor de literatura francesa, encontrando-se em sua obra influências antimodernas. Existe em Nietzsche também a questão do pessimismo, a busca de uma moral do sublime e mesmo a preocupação com o pecado original (Compagnon, 2014, p. 66).

O antimoderno pode cair em uma postura decadentista. O que outros julgam como o caminho das luzes, eles podem achar que é o caminho para o abismo. Elemento reacionário, já apontado, quando abordamos Mark Lilla.

Joseph-Marie de Maistre nunca acreditou no restabelecimento do Antigo Regime, e se ele caiu foi graças à aristocracia, graças à própria *degradação moral* da nobreza (Compagnon, 2014, p. 82-83).

Do mesmo modo, François-René Chateaubriand não abraça a *Restauração* com entusiasmo (Compagnon, 2014, p. 86), tornando-se uma inspiração para a jovem geração romântica e legitimista, inspirada nos infortúnios dos Bourbons. Depois de Chateaubriand, a melancolia *contamina* toda a obra de Baudelaire (Compagnon, 2014, p. 87).

Sempre haverá também aqueles que atribuem à *ira divina* as desventuras do presente. Compagnon (2014, p. 96) relembra como Joseph-Marie de Maistre comentou que a Revolução foi a vontade de Deus de punir a França por sua falta de piedade, degradação e mesmo imoralidade.

O pecado original não aconteceu de uma vez por todas, na leitura de Joseph-Marie de Maistre, mas se reproduz sem parar, é um mal contínuo, mesmo que se repita de maneira secundária (Compagnon, 2014, p. 97). Adão pecou, e todos pecaram juntos com ele, em termos do agostinismo: *massa peccati*, *massa perditionis* ou *damnata*. Agostinho fala no meio de tal transmissão, a concupiscência que sempre torna possível renovar o pecado, que é transmitido de maneira hereditária (Compagnon, 2014, p. 104-105).

Compagnon vai falar de um fundamento místico do sacrifício, elemento presente em Joseph-Marie de Maistre, Arthur Schopenhauer e Baudelaire (Compagnon, 2014, p. 125), também acrescentando como os encontros entre o pensamento de Georges Bataille e De Maistre são numerosos, pois, para ambos, a soberania está vinculada ao sagrado e ao sublime, pelo sacrifício (Compagnon, 2014, p. 121).

A vituperação é muito importante para nossa análise. Não nos esqueçamos que uma das características que assinalamos no pensamento conservador nesta tese é a questão do polemismo.

Joseph-Marie de Maistre era provocador, e o mesmo vale para Burke, em certas passagens de seu livro clássico. E quantos mais autores, nesse espectro de tradicionalistas, conservadores, liberais conservadores etc., também não o são? Mesmo que seja importante dizer que, se alguns o são, isso não significa todos. Do mesmo modo, uma coisa é a ironia, outra é a pura agressividade. Uma coisa é a provocação de Chesterton, outra bem diferente são os *trolls* de *internet*, que obviamente não têm nem a mínima fração do brilhantismo de Chesterton.

Joseph-Marie de Maistre fala em *canalhocracia*, para zombar da soberania do povo, sendo mesmo autor de numerosas excentricidades do tipo (Compagnon, 2014, p. 144). É um pensamento que pode ser guiado pela provocação e pelo paradoxo (Compagnon, 2014, p. 146). Mas polêmica e ironia, ressaltemos, não é algo apenas de conservadores, reacionários etc., afinal mais uma vez cabe citar Sade, esse *rei* do *deboche* e da polêmica.⁴⁵

Outro elemento interessante abordado por Compagnon (2014, p. 197) é a relação, no caso da França, entre o antissemitismo e o antimoderno. Pois, para muitos, no fim do século XIX e início do século XX, o antissemitismo era uma forma de arcaísmo, logo um retrocesso. Havia uma soma de argumentos antissemitas que se utilizavam tanto de elementos racistas quanto de elementos anticapitalistas e de um antijudaísmo cristão tradicional (Compagnon, 2014, p. 199).

⁴⁵ Compagnon trata de uma soma entre o sublime e o trivial (Compagnon, 2014, p. 151), algo que pode dar o ar de inacabamento ou realmente ser inacabado (Compagnon, 2014, p. 154), em um jogo de nunca se ter a certeza de que o antimoderno não está *brincando*, diante de certos enunciados que faz sérios, mas que não parecem sérios (Compagnon, 2014, p. 155). É algo que, acreditamos, está relacionado com a *filosofia da afirmação hiperbólica* e a *ironia em filosofia*. Pondera isso, por exemplo, em algum grau.

Nessa abordagem, o judeu era associado ao moderno. Compagnon cita Anatole Leroy-Beaulieu, que observou um antissemitismo das *classes esclarecidas* da burguesia católica, por exemplo, que estavam acusando os judeus de serem inimigos da civilização cristã. Com efeito, Israel serviu de *bode expiatório* para os problemas modernos do cristão. E Voltaire ou Denis Diderot ficariam surpresos se recebessem o rótulo de precursores ou agentes inconscientes dos judeus (Compagnon, 2014, p. 206-207). Enfim, o medo e o ódio ao novo, em cada momento histórico, podem selecionar seus respectivos *bodes expiatórios*.

Compagnon acredita que foram raros os autores com todos os elementos antimodernos, lembrando como tal conceito não é uma noção unívoca. No movimento moderno, sempre se é o antimoderno para outro ponto de vista (Compagnon, 2014, p. 456). Maritain pode ter acusado Henri Bergson de ser modernista, mas ele, Maritain, também foi acusado de ser moderno (Compagnon, 2014).

O fracasso do mundo é o que alimenta a escrita antimoderna (Compagnon, 2014, p. 459). A ambiguidade antimoderna francesa pode estar associada a certas dificuldades para o florescimento da direita em tal país, em uma associação da direita com formas de autoritarismo, obscurantismo etc. (Compagnon, 2014, p. 460). Compagnon (2014, p. 462) termina seu estudo chamando-os de reacionários sedutores, uma alusão a Chateaubriand.

3

Conservadorismos nos séculos XX e XXI em uma perspectiva internacional anglófila

A raiva e o frenesi derrubam em meia hora mais do que a prudência, a deliberação e a previsão logram construir em 100 anos.

Edmund Burke

Certos debates, propostos por Burke ou pelos federalistas, já não estão mais tão em pauta. Já não se discutem mais, por exemplo, os males da escravidão ou se os Estados Unidos deveriam ser uma federação ou uma confederação. Assim, parece-nos natural que nosso recorte brasileiro também discuta, em certas questões, mais com acontecimentos *relativamente* recentes.

Por tais fatores, gostaríamos de apresentar aqui, inicialmente, as ideias de um grupo de pensadores idealmente conservadores que, acreditamos, tiveram relevantes obras nos séculos XX e XXI. Gostaríamos de comentar: Chesterton, Richard Weaver, Oakeshott, Eric Voegelin, Leo Strauss, Russell Kirk, Thomas Sowell, Himmelfarb e Roger Scruton. Não falaremos de todas as obras de tais autores, mas selecionaremos textos que os apresentem de modo introdutório.

É preciso ter em vista que suas perspectivas são diferentes e que eles fazem parte de tradições intelectuais não homogêneas. Sowell pauta-se mais pela economia, enquanto Himmelfarb mostra-se uma historiadora, Scruton é um filósofo especialista em estética etc.

Há a questão geracional também. É muito diferente ser conservador hoje e ser conservador na época do pós-guerra, mesmo que, como apontou Gabriel Trigueiro (2017, p. 97-98), houvesse nos Estados Unidos grupos fortes, que terminaram por juntar-se em tal período. Ele trata da soma entre liberais (Ludwig von Mises, Friedrich Hayek etc.), conservadores (Kirk, Weaver, Robert Nisbet etc.) e anticomunistas (Whittaker Chambers, Frank Meyer, James Burnham etc.).

Ser conservador, em certo período americano, como bem mostra tal historiador, era tomar uma posição diante do macarthismo, e muitos conservadores apoiaram tal política (Trigueiro, 2017, p. 122-123). Russell Kirk parece que teve uma posição ambígua diante de tal fenômeno, e Nisbet manteve-se distante de Joseph McCarthy, vendo-o como radical e populista (Trigueiro, 2017, p. 123).

3.1. G. K. Chesterton

Iniciemos a linha temporal, então, com um autor conservador, o qual tinha menos foco na política direta. Referimo-nos a G. K. Chesterton,⁴⁶ apontado por Daniel Lukan Silva (2017, p. 10) como um colunista de periódicos e que escrevia uma infinidade de artigos sobre temas diversos, também se tornando autor de romances, contos, poemas — somente os contos policiais do Padre Brown, por exemplo, compõem seis coletâneas.

Chesterton é um conservador de estilo de escrita bem interessante. Sabe somar o humor inglês e a capacidade de diálogo com o discordante, elementos que se mostram muito úteis para debates razoáveis e frutíferos (Chesterton, 2012, 2018). Sobre sua obra propriamente dita, selecionamos aqui seu livro mais famoso e sua autobiografia. Sobre o estilo de humor inglês de Chesterton, ele aparece em vários momentos, não nos cabendo listá-lo aqui. Mas basta apontar como, lembrando a época da escola, o autor fala que ele realmente se empenhava em não aprender nada, e mesmo assim seus professores eram tão bons que conseguiam ensinar-lhe alguma coisa (Chesterton, 2012). Dá para observar, na escrita de Chesterton, elementos nostálgicos em relação à era vitoriana; contudo, o modo como ele a descreve mostra-se mais interessante do que as *caricaturas* do período que surgiram depois, em seus termos. São muito interessantes também, por exemplo, as falas sobre Bernard Shaw (Chesterton, 2012, p. 260-264). Ele apresenta Shaw como alguém de quem tratou a vida toda, pois estavam sempre em lados opostos dos debates, mas mesmo assim vemos um respeito e uma admiração seus em relação a Shaw, pois orgulha-se de ter sido seu adversário e admira-o.⁴⁷

Quando jovem, o autor foi socialista, pois a alternativa ao socialismo, em sua época, era não ser socialista, e isso lhe pareceu bem pior. Associava a posição de não ser socialista aos escarnecedores bitolados e esnobes, que se queixavam dos impostos e das classes trabalhadoras, ou a um terrível darwinismo social, que

⁴⁶ Por exemplo, Scruton (2019, p. 68) fala como, em dado momento, houve na Inglaterra um conservadorismo que não focava tanto instituições políticas ou os poderes do governo, mas a cultura. Ele via, segundo a leitura de Scruton (2019, p. 70), a cultura como um remédio para a solidão e a alienação da sociedade industrial, sendo aludidos como exemplos: Samuel Coleridge, John Ruskin, Matthew Arnold até chegar a T. S. Eliot e os conservadores agrários do sul dos Estados Unidos.

⁴⁷ Outro momento interessante é Chesterton (2012, p. 145) recordando também o que Shaw chamava de *Chesterbelloc*, uma soma de ideias entre ele, Chesterton, e seu amigo Hilaire Belloc.

acreditava que os mais fracos deveriam ser eliminados (Chesterton, 2012, p. 137-138). Também falava sobre como quando jovem passou por um período de indolência, misantropia e mesmo por períodos em que ele e seu irmão brincavam com a tábua ouija, chegando a afirmar que conheceu o diabo em tal período (Chesterton, 2012, p. 106-110).

Outro elemento é o agnosticismo de sua época e como ele foi contra isso, sendo de relevância também como *abraçou* os dogmas da Igreja Católica. Primeiramente, vale lembrar como o livro *Ortodoxia*, de 1908 (Chesterton, 2018), era uma tentativa de dar forma, vaga e pessoal, a um conjunto de imagens mentais que levam a afirmação da filosofia em que tal autor acreditava, não considerando, contudo, tal postura meramente *sua* filosofia, porque não acreditava tê-la criado, pois foi uma criação de Deus e da humanidade. Chesterton, assim, afirma-se como alguém baseado na tradição, no senso comum e no que chamou *sanidade*, elemento que para ele foi encontrado mais coerentemente no cristianismo. Assim, *Ortodoxia* é contra elementos que são encarados como erros modernos, sendo o mais louco dos erros o materialismo (Wiker, 2016, p. 40). O autor fala de uma métrica, se assim podemos dizer, entre o espanto e o acolhimento que as pessoas buscam. Chesterton descobre, basicamente, o que já fora descoberto, achando patética sua aventura em busca do óbvio, pois se achou atrasado, afinal suas verdades refletem elementos apoiados em toda a cristandade, em um feliz fiasco (Chesterton, 2018). Fala-se em gratidão pela existência em Chesterton (Wiker, 2016, p. 40). E tal elemento reaparece em outros trabalhos seus, não sendo sem razão que é um tema também presente em Chesterton (2012). Mas os jovens modernos, em tal leitura, são levados a aceitar explicações reducionistas para a vida, e o reducionismo é o materialismo (Wiker, 2016, p. 40). Chesterton acredita que o materialismo seja algo demasiadamente pequeno para caber no mundo real, e tais reducionismos podem levar ao marxismo ou ao já mencionado darwinismo social, de reduzir tudo à sobrevivência do mais apto. O autor é contrário a leituras como: nós não sentimos amor, mas isso seriam meramente reações químicas em nosso cérebro, ou que não pensamos, mas meramente obedecemos aos ditames do cérebro geneticamente programado etc. (Wiker, 2016, p. 40). Então, Chesterton, assim como outros conservadores que veremos, fala de uma base espiritual mais ampla.

A raiz do materialismo seria louvável, a busca da certeza racional, mas faltou humildade em tal busca, falando-se no orgulho da empreitada (Wiker, 2016,

p. 41). Chesterton comenta também como sua defesa da ortodoxia causou certa impressão em sua época. Pessoas pareciam bem empenhadas na crítica à ortodoxia, havendo até o questionamento se ele acreditava naquilo que escrevera (Chesterton, 2012). E quando Chesterton fala de ortodoxia, ele se baseia no credo dos apóstolos (mesmo que sua obra não seja vista como um tratado eclesiástico), sendo esse compreendido pelos cristãos até pouco tempo atrás, em seu período histórico (Chesterton, 2018). O mundo moderno não é visto como mal, e em muitos sentidos é retratado como bom. Cheio de virtudes desperdiçadas. Fala o autor que o sistema religioso foi estilhaçado na Reforma. Para ele, não são apenas os vícios que vagam a esmo, mas as virtudes também, de modo selvagem, causando *chagas*. O mundo moderno está cheio de antigas virtudes do cristianismo, que *enlouqueceram*, por terem sido isoladas umas das outras. Como os cientistas que se preocupam com a verdade, mas carecem de compaixão (Chesterton, 2018). Ou a misericórdia das pessoas, que acham que não há pecados a serem perdoados. Mesmo a humildade está nos lugares errados. O homem deveria duvidar de si mesmo, e não da verdade. Mas isso foi invertido. O homem se afirma e duvida da razão divina (Chesterton, 2018). O mundo moderno é visto como em guerra contra a razão. Admite o autor que a autoridade religiosa também pode ter sido opressiva e irracional, mas a ameaça de que está falando era que teria sido bloqueada pela religião, pois o intelecto humano é livre para se autodestruir. O autor fala de como um conjunto de pensadores, em sua visão, pode impedir que todo o pensamento posterior se desenvolva, ao ensinar a próxima geração que não há validade no pensamento (Chesterton, 2018). É, mais uma vez, um combate ao ceticismo de sua época. E esse ceticismo, esse tipo de ceticismo específico, é um mal que a autoridade religiosa se voltou a combater, em sua lógica; afinal, é algo que só aparece em tempos de decadência (Chesterton, 2018).

Não nos cabe aqui apontar todos os pontos de combate em que Chesterton está contra céticos, materialistas etc. Mas vale lembrar também como esses elementos estavam presentes no meio artístico, não sendo sem razão que o autor menciona que, em sua época de juventude, havia o Impressionismo como moda, e James Whistler era muito importante. Chesterton parece ver em tal estilo uma soma com a era de ceticismo, a qual ele combate; havia uma ilustração do ceticismo por meio de um senso de subjetivismo. O autor fala em elementos altamente subjetivos e céticos no Impressionismo, como um método de pensamento, sendo esse

elemento a sugestão metafísica de que as coisas só existem na medida em que as percebemos, ou que não existem de forma alguma. A filosofia do Impressionismo é próxima à filosofia da ilusão (Chesterton, 2012, p. 117).

O sistema religioso, nessa visão, sabia que as coisas, ao serem questionadas, eram uma porta de entrada para a própria razão ser questionada. Assim, há uma justificação até da própria ação dos inquisidores, como defensores contra tal mal. Razão e religião como métodos de provas que não podem ser provados. Sem a visão da autoridade divina, não há também a autoridade humana (Chesterton, 2018). Defender inquisidores religiosos, como um mal menor, claro, é um ponto bastante contestável em tal autor; não devemos tentar ignorar tal problema. Na presente tese, não nos aprofundaremos no Padre Brown, mas é bom apontá-lo como uma das grandes criações literárias de Chesterton. Daniel Lukan Silva (2017, p. 51) descreve-o como uma parodização de Sherlock Holmes, por exemplo. Porque é um detetive amador, carregando uma áurea de inocência, que no fim demonstra como ele, amador, é um detetive mais avançado do que os agentes profissionais. Não é sem razão que a personagem é um padre. Lukan Silva (2017, p. 53-54) relembra como há toda a questão da culpa cristã sendo trabalhada. Todos os homens estão aptos ao caminho da culpa, arrependimento, confissão, condenação e redenção. Flambeau, o bandido perseguido em algumas histórias de Padre Brown, arrepende-se de seus crimes e acaba por se confessar para o padre. Na sequência, os dois iniciam uma amizade, e, dentro da legalidade, tal personagem torna-se detetive, chegando a trabalhar como ajudante do padre (Silva, 2017, p. 54). Mesmo que Flambeau seja caso marcante, Silva (2017, p. 54) relembra como episódios de arrependimento e confissão não são acontecimentos tão raros na saga de Padre Brown.

3.2. Richard Weaver

Autor posterior, em nossa cronologia, é Richard Weaver (2016), com seu livro *As ideias têm consequências*, de 1948.

Olhando em retrospectiva, essa obra parece-nos menor, em importância filosófica, que os escritos de um Voegelin ou Strauss, por exemplo. Mas, mesmo assim, não vamos ignorar como vários elementos do conservadorismo americano do século XX já estavam em tal texto e como ele influenciou tantos outros

autores. Logo, o caminho natural é encarar tal texto mais como um *manifesto* do que um tratado filosófico, e isso não é uma leitura heterodoxa de nossa parte. O próprio Weaver (2016, p. 11) admite que seu livro não é uma obra fundamentalmente de filosofia, mas uma percepção da situação americana no imediato pós-Segunda Guerra.

Sua linha temporal é algo que voltaremos a ver em outros conservadores; referimo-nos ao mal que foi, na perspectiva do autor, o ataque à transcendência, que ocorreu com o passar dos séculos — elemento bem comum também nos reacionários.

Aponta Weaver que o primeiro ataque sério já teria ocorrido no fim do século XIV. Então, teme o autor pela dissolução do Ocidente, como o conhecemos, graças não a uma marcha teleológica existente, mas a escolhas *tolas*, que vêm sendo feitas ao longo do tempo.

Em sua visão, o homem moderno tornou-se um *idiota moral*. Foram quatro séculos, em que cada homem, por ter sido seu próprio sacerdote e professor de ética, desembocou em uma situação de anarquia, a qual põe em xeque o consenso mínimo de valores necessários para o Estado (Weaver, 2016, p. 14).

Guilherme de Ockham surge como o grande representante de uma mudança que ocorreu em determinado momento crítico de tal história, ao propor a doutrina do nominalismo, que nega a existência real dos universais e coloca-os rebaixados a meros nomes, que seriam servidores de nossa conveniência. O resultado prático da filosofia nominalista teria sido o banimento da realidade percebida graças ao intelecto, e isso foi o início da jornada para o empirismo moderno (Weaver, 2016, p. 15-16).

Como fica claro, o problema de Weaver, e o de tantos outros conservadores, é que, ao se negar os universais, também se está negando toda a transcendência em relação à experiência. E mais: assim nega-se a *Verdade* em prol da *verdade*, das *verdades*. É mais um caminho para o relativismo, que torna o homem a medida de todas as coisas. E tem desdobramentos em como encaramos a natureza, a ciência etc.

Há muitos desdobramentos dessa história, muitos os quais o próprio autor não cita, ou se limita a citar *en passant*.

O próprio Charles Darwin surge, na visão de tal autor, como uma consequência dessa mudança. Pois teria se tornado imperativo explicar o homem graças a seu ambiente (Weaver, 2016, p. 18).

Depois de ver o homem como surgido inteiramente das pressões ambientais, torna-se obrigatório estender a mesma mentalidade sobre as instituições, tendo os filósofos sociais do século XIX encontrado em Darwin um poderoso apoio para o fato de os seres humanos agirem sempre por meio de estímulos e abolirem, assim, a ideia do livre-arbítrio. Logo, seguiu-se o behaviorismo do campo *psi*, que negaria não apenas o livre-arbítrio, mas também um meio de direcionamento tão elementar quanto o instinto. Graças a seu caráter visivelmente falso, para Weaver, ele não angariou tanta atenção quanto as outras teorias mencionadas, mesmo sendo uma extensão lógica desse lento processo (Weaver, 2016).

Como vemos, o caráter simplista e de *manifesto* fica claro. O autor não faz uma crítica aprofundada a Darwin, a Karl Marx ou ao campo *psi*. E, mesmo que possamos facilmente admitir que existem falhas em tais teorias, aqui o autor não está exatamente *convencendo-nos* de que essa marcha contra a transcendência foi um caminho de decadência.

Reclama também o autor da especialização, do profissionalismo e do vocacionalismo. O especialista, na visão de Weaver, está no limite da *psicose*, não sendo ele o único conservador a criticar o papel do especialista, pois este teria uma *obsessão* pela parte isolada, e o povo comum pode conservar uma objetividade, dada por certo *realismo prático*, que os encara, os especialistas, como desproporcionados (Weaver, 2016, p. 77).

Isso, claro, parece-nos um reducionismo na análise do autor; mas, enfim, é uma visão comum em certos conservadores. Essa crítica ao especialista parece-nos um tema que deveria ser mais bem aprofundado para realmente convencer. Pois muito do que é feito, em termos de ciências e desenvolvimento do conhecimento, aponta para uma maior especialização. Assim, ambas as posições têm vantagens e desvantagens. O que é melhor? Um pesquisador com um conhecimento enorme no tema X ou um pesquisador que entenda de tudo um pouco? A resposta não parece óbvia. E nosso tempo realmente caminhou para uma maior especialização, com diversas vantagens.

É o objetivo de Weaver tentar recuperar certa integridade intelectual, que torne o homem apto a perceber a *correta* ordem de valores, o que é melhor e o que é pior etc.

Para o autor, sem uma visão metafísica, é impossível pensar em pessoas vivendo juntas, em harmonia, durante o tempo. Faltaria o laço da comunidade

espiritual (Weaver, 2016, p. 32). A pura razão, por si só, seria incapaz de justificar as coisas, e, por outro lado, uma verdadeira cultura não pode ser pautada pelo puro sentimentalismo. Assim, o Romantismo vai merecer certas críticas também ao longo do livro, mesmo que, em certos momentos, a própria crítica de Weaver possa nos soar romântica.

O que ele deseja é uma fonte de esclarecimento, de organização e de hierarquia, que não caia nesses dois extremos, que seriam: o mundo da pura racionalização, algo como o *Admirável mundo novo*, provavelmente, ou o mundo pautado pela emoção sobre a razão.

Recorda o autor que a classificação é feita por identificação, e esta é baseada em uma lógica. A fraqueza de nossas classificações, que se somam à fraqueza de nossa linguagem, gera uma confusão de opiniões, quer isso surja como uma decadência da religião ou como perda do interesse pela metafísica. Para o autor, vemos em homens de *verdadeira* cultura um profundo respeito pelas formas.

Aponta ele que é característico do *bárbaro* insistir em que se vejam as coisas *como elas são* (Weaver, 2016, p. 37). Assim, fica a dúvida de até que ponto o autor não está chamando a ciência de barbarismo.

Estamos em uma época, segundo ele, que fracassa em reconhecer a obscenidade, pois existem coisas que são inadequadas à exibição pública. Mas isso não seria uma forma de censura, em sua visão, pois, por exemplo, se nos lembrarmos dos elisabetanos, eles não eram obscenos; tudo é questão de como tratar do assunto (Weaver, 2016, p. 41).

Nesse tópico de que certos assuntos merecem determinados tratamentos para não caírem no obsceno, só podemos ver como Mário Ferreira dos Santos e Scruton parecem concordar com Weaver, e paralelos poderiam ser feitos. Entenderemos melhor esse ponto no decorrer do presente texto.

Crítica o autor revistas e tabloides como jornalismo sensacionalista, apresentando a paixão e o sofrimento de maneira excessiva e de mau gosto.

O jornal, a televisão e o rádio são atacados, em suma, por tal conservador americano. Pois moldam a mentalidade do homem comum mais do que se imagina. São frases que não estimulam a reflexão; são respostas prontas, *jogadas* para o espectador. É a obscenidade, a futilidade burguesa, a falta de memória burguesa e *bárbara*, por considerarem relevante apenas o que estaria ligado à satisfação de seus apetites.

O leitor, por exemplo, não está treinado para identificar a retórica, entender os pressupostos, e, diante das faltas, ele se torna mais crédulo. Há adjetivos intensos e verbos fulgurantes, os quais passam despercebidos, e vemos a atualidade da crítica de Weaver nesse sentido. Pois a discussão da qualidade da informação, do que devemos ou não acreditar, está ainda bem atual, talvez mais atual diante de uma geração que se informa pelo computador, tendo acesso a certas notícias e a outras, não, graças à ação de algoritmos, com toda a discussão das *fake news*.

A atividade subversiva, entre outras coisas, elimina (ou tenta eliminar) a hierarquia. É lógico que os conservadores tratem como inimigos aqueles que desejam abolir as bases *sagradas* das distinções entre os homens (Weaver, 2016, p. 54). Assim, fica óbvio como tal autor segue perfeitamente a tradição contra o igualitarismo, somando-se à gente que vai desde Burke até José Ortega y Gasset.

Ele vai contra um igualitarismo que surge como uma tentativa de reparar injustiças, mas, na verdade, em si, é uma injustiça, para Weaver (2016). Porque tal autor parece mais voltado à noção de fraternidade, a qual pode existir com hierarquias. Ele relembra como, quando se promete igualdade de condições, isso é injusto. E, caso se prometa a igualdade perante a lei, não se está fazendo nada além do que impérios e monarquias já haviam feito.

Se é para ser democrático, o mais adequado é fazer como na Grécia Antiga e escolher os governantes aleatoriamente; afinal, a eleição é *discriminação*. Como escolher o melhor se, por definição, não existiria o melhor (Weaver, 2016)? Mesmo que o autor não se esqueça de apontar como na Grécia Antiga havia determinados funcionários, da mais alta importância, que não eram escolhidos por meio aleatório; eram os *strategoi*, os comandantes militares (Weaver, 2016, p. 61).

A democracia, em suma, na visão do autor, não pode existir sem um grupo de melhores; logo, ele não está fazendo nada de novo além de evocar o elitismo, já apresentado.

Segundo ele, estamos em uma época na qual as pessoas não levam suas crenças a sério. Esse é o *status* a que a religião vem sendo reduzida há muitos anos (Weaver, 2016, p. 36). Weaver nada comenta sobre as pilhas de guerras religiosas que levaram a esse cenário na Europa, um aspecto muito mais bem abordado por Voegelin em seus trabalhos sobre história das ideias políticas.

Essa mentalidade do *tanto faz* relaciona-se com o que o autor, Weaver, chama de *psicologia da criança mimada*, a qual nos faz lembrar muito também José Ortega y Gasset. E como Weaver cita, mais de uma vez, tal autor em seu livro, fica claro como ele está a par da obra do espanhol e se utilizou dela para traçar o perfil que aqui vemos.

O *señorito satisfeito*, seguindo a visão de José Ortega y Gasset, não vê relação entre o esforço e a recompensa. Acha que o progresso é automático e deseja que a felicidade seja um direito, e não mais a *busca da felicidade* como um direito. Se as coisas não saem da forma esperada, ele supõe que haja alguma ação *maligna* em curso, culpando indivíduos até por problemas inerentes à condição humana.

A lógica de Weaver envolve imponderáveis, envolve a humildade conservadora diante de um quadro mais complexo do que sua inteligência individual, indo contra os entes que acreditam em poder remodelar a natureza e os humanos a seus desígnios salvadores.

O homem moderno acha que o mundo tem a *obrigação* de lhe garantir a sobrevivência (Weaver, 2016, p. 132). Mas de onde vem essa obrigação, se ele mesmo nem acredita em uma metafísica?

As coisas são menos garantidas do que pareciam a esse tipo de americano dos anos 1940 e 1950, como bem o sabemos. Também faz o autor uma comparação entre esse *mimado ocidental*, pautado pela democracia liberal burguesa, e o comunismo soviético, o qual, mesmo sendo profundamente materialista, apostava em um corpo de ideias que se propagavam com força, pautado por essa disciplina e moldamento, os quais ele acreditava faltar na mentalidade ocidental burguesa. Assim, aposta que se o Ocidente, como o conhecemos, deseja *sobreviver*, precisa voltar-se à disciplina perdida, superar a mentalidade da *criança mimada*, diante dessa luta.

Já vimos aqui como o *medo do fim do Ocidente* é pauta bem antiga, dentro da mente conservadora, reacionária etc., e esse medo se modela às épocas e aos *inimigos* da conjuntura, seja ele o judeu, o comunista, o herege, o libertino, o homossexual etc.

Os líderes demagógicos prometem ao homem comum que ele merece muito mais do que ganhou, mas se esquecem de falar que o progresso vem do aumento da produção; assim, a produção *antidemocrática* é atacada pelo consumo

democrático (Weaver, 2016, p. 141). O autor está sendo irônico; afinal, os apetites são insaciáveis.

Ataques ao capital ocorriam regularmente, mesmo na época do autor, como ele bem explicita. Porém, o ataque ao capital não é necessariamente um ataque à injustiça. E o autor não é um ardoroso defensor do capital de maneira acrítica, pois também vai fazer críticas, por exemplo, aos *filhos ricos mimados*, que se voltam para o pensamento superficial e fragmentado, por já terem recebido tudo de maneira fácil, sem conhecerem o esforço necessário. Já conheceram o conforto sem a luta para chegar até ele. Ou seja, fazem parte do problema.

Outro ponto que um *manifesto conservador* teria de criticar necessariamente é a questão do egoísmo, mais um elemento de fragmentação e de separação em relação aos valores defendidos.

Fala Weaver (2016, p. 100) também do *barbarismo* do jazz. A reclamação diante da qualidade musical existente também é tópico abordado por Mário Ferreira dos Santos ou por Scruton, como veremos.

O Impressionismo é visto como o nominalismo na pintura (Weaver, 2016, p. 104). Em sua visão, seja o Romantismo literário, a síncope do jazz ou o Impressionismo na pintura, esses elementos envolvem o mesmo fenômeno (Weaver, 2016, p. 105).

Depois de desvelar os problemas, o autor parte para um panorama de *recuperação*, mesmo que de modo igualmente não muito aprofundado. E o primeiro apontamento é a necessidade de *cruzar a fenda*, a qual separou o material e o transcendental (Weaver, 2016, p. 146), uma vez que, se firmar as ideias, e a vida, em sólidas bases metafísicas, o utilitarismo e o pragmatismo serão derrotados (Weaver, 2016, p. 147). Como o conhecimento necessita de critérios de verdade, poderíamos restaurar a pedagogia que se baseia na experiência; assim, iríamos contra o relativismo e o ceticismo. Iríamos contra essa mentalidade segundo a qual o único direito metafísico em que as pessoas acreditam é o direito à propriedade.

A linguagem também deve ser mantida, pois qualquer comunidade espiritual precisa da capacidade de as pessoas se entenderem. Nomear corretamente as coisas é um passo para o conhecimento, segundo Weaver (2016), relembrando o autor como Deus é Verbo, e que aqueles que aceitaram a palavra serão salvos.

Saindo do campo religioso, a linguagem é vista como o armazém da memória universal; por isso, em vez de nos aprisionar, ela nos dá suporte para incorporar experiências de outras pessoas (Weaver, 2016, p. 176).

O autor relembra como os estudantes com maior domínio das palavras obtêm melhores resultados, independentemente da área de estudo. A maior facilidade em se lidar com as palavras é uma forma de aprender relações e compreender conceitos, tratando-se de um meio de acesso à complexidade da realidade (Weaver, 2016, p. 179). A palavra nos ajudaria a termos certeza novamente, e logo sairíamos de um campo de imprecisão exagerada e de rendição à irracionalidade.

Aposta também em um maior estudo da dialética. Esta envolve a ciência de nomear; logo, vai contra um mundo cheio de coisas inomináveis, que podem ser combinadas pragmaticamente em um padrão qualquer, o qual é confuso (Weaver, 2016, p. 185). A dialética, como um método de colocar as coisas em ordem, vai contra a filosofia do progresso, que deixaria as coisas cada vez mais confusas (Weaver, 2016, p. 187).

Ao tratar de uma *desordem natural*, entra em cena um tema secundário em sua obra, mas que é carregado de polêmica, à luz de nossos conhecimentos atuais. Falamos da questão da mulher, porque ele vê como um rebaixamento igualá-la ao homem, tratando da masculinização de tal sexo (Weaver, 2016, p. 195-196). Está dizendo que a mulher foi tirada de sua esfera *natural*, na qual era superior, em que sua superioridade envolve a privacidade do lar, em que é como uma *sacerdotisa* (Weaver, 2016, p. 197-198).

Assim, faz-se necessário lembrar que o livro é de 1948, e nem tudo pode resistir ao teste do tempo. Em outros termos, simples, ele é bem machista, para nossos padrões.

Quando o autor afirma que deseja recuperar ideais e valores perdidos, não deseja pegar uma *máquina do tempo* e voltar ao passado, mas voltar a um núcleo dito atemporal, sair da prisão do tempo — sair do que ele chama de *presentismo*. Também aponta como, para aqueles que têm um elemento transcendental em seu pensamento, o progresso não será uma jornada de tempo e espaço, do mais primitivo ao mais evoluído, mas haverá um centro metafísico.

Talvez, o Ocidente estivesse diante de uma grande escolha, e talvez a via necessária para aprender a verdade fosse dolorosa (Weaver, 2016). Mas, tantos

anos após a publicação desse *manifesto conservador*, podemos notar que a grande mudança, a escolha diferente de rumo do Ocidente, em um retorno à metafísica, à espiritualidade e ao cavalheirismo, tão prezado por Burke, simplesmente não aconteceu, e até aqui o materialismo, o ceticismo parecem apenas se aprofundar.

A União Soviética caiu graças a um colapso econômico, e o modelo de capitalismo liberal burguês persistiu no tempo, e outros conservadores viriam depois para continuar a apontar a continuidade dos *señoritos satisfechos*.

3.3.

Michael Oakeshott

Passemos ao próximo autor. Michael Oakeshott é um escritor que usamos muito nesta tese, como já percebido. Seu texto “Sobre ser conservador” (Oakeshott, 1981) nos influenciou, sendo um excelente lugar para começar a estudar o pensamento conservador e, do mesmo modo, apresentar o conservadorismo como uma disposição.

Claro que, como já vimos, Mannheim já apontava para o mesmo caminho, ao apresentar o tradicionalismo como um modo de conservadorismo. Porém, isso, em nossa opinião, não tira a importância e a influência que Oakeshott teve e tem para muitos conservadores.

Oakeshott descreveu a política como uma atividade na qual os homens navegam em um mar ilimitado e sem fundo, sem um porto nem uma enseada para ancorar, sem destino inicial e final. Esse mar é um amigo e um inimigo ao mesmo tempo, e nossa habilidade náutica estaria em saber empregar os recursos de um comportamento tradicional, de modo a transformar cada ocorrência hostil em uma amiga (Minogue, 1982).

Assim, quem ouviu tais palavras na aula inaugural proferida na Escola de Economia de Londres, em 1951, e esperava de um filósofo político uma discussão sobre algum princípio racional, vide liberdade, justiça ou igualdade, ficou frustrado. Pois aqui estamos diante de um cético, que aponta a atividade política como uma caça às sugestões. Logo, a questão *do que deve ser feito* se mostra mais aberta do que outros autores fariam supor (Minogue, 1982, p. 125).

Ceticismo em relação a Marx, mas mesmo Platão oferecia esse elemento de orientação prática a distância. Assim, tal posicionamento se mostra mais *radical*

do que poderíamos pensar, se só estivéssemos com uma possível crítica ao marxismo clássico em nossas cabeças.

A doutrina esboçada por tal autor também não era de todo estranha à sua época, sendo possível destacar uma possível similaridade com o próprio existencialismo em voga, o qual gerava imagens literárias acerca do absurdo da existência e da liberdade solitária do homem dentro de um universo hostil (Minogue, 1982, p. 126).

Podemos ver como Oakeshott levava a fundo sua dúvida sobre os fundamentos racionais existentes. Mas, como Kenneth R. Minogue (1982, p. 127) aponta, essa falta de um pilar sólido não o jogou em um desespero romântico, ou em algo similar, mas o levou a deslumbrar o quão impressionante é a criatividade humana, em que leis, religião, doutrinas políticas, mitos, história etc. conseguiram ser material para o humano criar um padrão de vida decente.

Contudo, mesmo que ele não tenha caído no desespero, ainda podemos ver elementos que podem levá-lo a ser visto como um individualista romântico (Minogue, 1982, p. 143). O maior esclarecimento, o qual o autor tirou da tradição do idealismo alemão, é o de como o mundo é, de ponta a ponta, algo criado pelos próprios humanos (Minogue, 1982, p. 128).

Há uma crítica forte ao racionalismo por parte de Oakeshott. Tal autor, como outros autores que já vimos e outros que ainda vamos ver, *ataca* o que identifica como formas de crença em previsibilidade sobre as coisas humanas. Mesmo havendo racionalismo em mais de um campo, sua irrupção na política foi especialmente preocupante para Oakeshott (Minogue, 1982).

Houve várias configurações de promessas de acabar com as guerras, realizar a justiça social, fazer de todos irmãos, lembrando que o racionalismo pleno remonta ao século XVII. Com a melhoria tecnológica, essas promessas pareceram aumentar as esperanças, sendo este o problema maior: cada projeto grandioso que falhava não desencorajava a voga racionalista, mas apontava para que ainda não se chegara a se estruturar o projeto capaz de realizar os efeitos desejados (Minogue, 1982, p. 131).

Como um cético, Oakeshott não apontaria o abandono do racionalismo como o caminho do mundo perfeito, mesmo que o abandono de uma ilusão possa causar alguma melhora (Minogue, 1982, p. 131).

É interessante lembrar que, para um racionalista, o que foge a seu escopo e crença pode ser visto como irracionalismo. Assim, há uma noção *intolerante* de que os outros não estariam inteiramente despertos, acorrentados a hábitos, costumes etc. (Minogue, 1982, p. 131). O tipo de crítica que também existe no pensamento de Isaiah Berlin, vale lembrar. Aqui, fica fácil recordar a clássica noção de alienação da teoria marxista, ou o romantismo político rousseauiano, sendo também possível fazer algum paralelo com a caverna de Platão.

Nos assuntos do humano, não existe razão total ou acaso total. O argumento *dialético* aqui presente envolve uma síntese entre os extremos da implicação lógica e do acaso inexplicável, e as doutrinas progressistas e socialistas foram as mais atacadas (Minogue, 1982, p. 134-135).

Para continuar a apresentar Michael Oakeshott, gostaríamos de passar ao comentador Daniel Lena Marchiori Neto (2018), antes de apresentarmos uma das obras feitas pelo próprio Oakeshott.

Marchiori Neto (2018, p. 199) começa dizendo que tal autor foi um dos mais proeminentes pensadores conservadores do século XX. Mas, em vez de acharmos em tal autor uma defesa nostálgica do pretérito, mesmo reacionária ou romântica, vemos, na verdade, uma proposta de diálogo entre o passado, o presente e o futuro (Marchiori Neto, 2018, p. 199-200).

Trata também de como Oakeshott adotou o ensaio como estilo primordial, escrevendo, assim, com uma técnica leve e erudita, sendo-lhe valoroso ser facilmente compreendido em suas ideias por *pessoas comuns* (Marchiori Neto, 2018, p. 200). Também aborda como esse autor não se ajusta plenamente aos padrões acadêmicos de hoje, tratando de suas metáforas e de sua carência em relação às referências e às citações (Marchiori Neto, 2018, p. 201).

Não coube a tal comentador aprofundar os debates a respeito da unidade do pensamento de Oakeshott, mas, seguindo linhas gerais, vemos nele três momentos distintos, representados pelas publicações de suas obras mais famosas.

Sobre *A política da fé e a política do ceticismo* (Oakeshott, 2018), é válido comentar como é um livro póstumo e uma obra significativa, que provavelmente foi escrita no final dos anos 1940 (Marchiori Neto, 2018).

Oakeshott nasceu em 1901, em dezembro, filho de um funcionário público e de uma enfermeira, aparentemente ambos simpáticos ao socialismo fabiano. Teve passagem pela Universidade de Cambridge, onde, por muitos anos, atuou como

fellow da universidade e professor assistente do Departamento de História. Durante a Segunda Guerra, serviu na Força Aérea Britânica e, ao retornar, foi lecionar, durante curto tempo, na Universidade de Oxford, até ser nomeado professor catedrático de ciência política na London School of Economics, em 1951 (Marchiori Neto, 2018, p. 205).

Agora, adentremos o texto propriamente dito, selecionado de Oakeshott (2018), *A política da fé e a política do ceticismo*.

Para começar, o livro trata da política moderna. Também tem por foco o cenário europeu, a Europa Ocidental e, em particular, a política britânica (Oakeshott, 2018, p. 29-30). O livro vai falar da atividade de governar e de ser governado (Oakeshott, 2018, p. 31).

A política moderna europeia produz uma política múltipla, dividida, e há infinitas miscelâneas, envolvendo os hábitos e as instituições, formando composições históricas. Oakeshott se utiliza de certo tempo para explicar como os conceitos, e isso é muito relevante, não têm significados monolíticos, sendo polissêmicos, de acordo com os grupos que se apropriam deles. Esperar uma definição final de liberdade, direito, democracia etc. não é recomendável.

Essa confusão foi aumentada, na visão do autor, pois a Revolução Francesa foi uma espécie de marco, nesse sentido, mesmo que essa complexidade de vocabulário já existisse antes.

Mesmo expressões políticas mais recentes se mostram profundas. Ao falarmos em *fascismo*, estamos diante de um conceito rico e vasto (Oakeshott, 2018, p. 40).

Em tal quadro de heterogeneidade, existem os extremos, polos que definem, assim, os limites de movimentos característicos. A existência de polos não é prejudicial ao governo, em tal sentido do termo (Oakeshott, 2018, p. 42).

Podem até surgir circunstâncias capazes de impulsionar a atividade de governar durante um largo período em direção a um dos extremos. Enquanto esse não colapsa, os entes acabam se acostumando a viver no extremo, e até podem chegar a amá-lo. E quem abraça o extremo na política acaba compreendendo apenas um modo de ver, a política dos extremos. Isso pode até confundir os polos políticos, pois eles começam a se entrelaçar (Oakeshott, 2018, p. 42-43).

Os polos da atividade de governar são a política de fé e a do ceticismo (Oakeshott, 2018, p. 50). E, claro, há várias versões históricas desses tipos.

A política é apresentada como espetáculo desagradável, em qualquer momento. Mas, quando consegue modificar o nível da violência arbitrária nas relações humanas, há algo louvável a ser dito a esse respeito; assim, podemos pensar que o custo vale a pena (Oakeshott, 2018, p. 52-53).

Na política de fé, a atividade de governar está voltada para a perfeição humana. É uma doutrina do otimismo do cosmo, que também envolve o esforço humano (Oakeshott, 2018, p. 57-58). O homem, assim, é redimível através da história, buscando a perfeição/salvação (Oakeshott, 2018, p. 58). E eis que surge o governo como principal agente do aprimoramento (Oakeshott, 2018, p. 59).

A política da fé surge como uma política da utopia (Oakeshott, 2018, p. 60). Contudo, muitos dos adeptos de tal estilo terminam por negar que sejam perfeccionistas ou utópicos, o que em si já é um dado significativo (Oakeshott, 2018, p. 61).

Essa é uma política da *única estrada*, mesmo que não se conheçam os detalhes do que nos esperaria no final de tal caminho (Oakeshott, 2018, p. 62). A política de fé compreende o governo como uma atividade ilimitada, no sentido de governo onipotente (Oakeshott, 2018, p. 63). Nenhuma quantidade de poder será vista como excesso (Oakeshott, 2018, p. 65).

O governo, assim, em sua atividade, tornar-se-á minucioso, inquisitivo e inclemente (Oakeshott, 2018, p. 65). Isso volta a sociedade para uma conquista espiritual, se não física, do mundo (Oakeshott, 2018, p. 66). Além disso, um alto grau de formalismo no governo seria considerado inadequado. É governar como uma *aventura divina*; ficar observando as regras, então, seria freio desnecessário (Oakeshott, 2018, p. 66).

Thomas Hobbes, por exemplo, é visto como um autor que desejava o governo com autoridade *absoluta*, mas não mostra nenhum sinal de que a atividade do governo seria onipotente (Oakeshott, 2018, p. 64).

O passado, nessa visão, não teria grande importância; o presente seria mais importante, e o futuro, o mais importante de todos. A prevenção, por sua vez, será melhor que a punição do culpado. A culpa será mais facilmente aceita do que a inocência. A oposição terá função apenas temporal e esporádica; é obstáculo, ou algo ainda pior (Oakeshott, 2018, p. 66).

Um governo que busque perfeição vai desejar, mais do que obediência ou submissão, aprovação e mesmo amor. O dissenso e a desobediência serão punidos e,

mais do que inoportunos, serão erros e pecados, enquanto os colaboradores do governo são igualmente servos, líderes e salvadores da sociedade (Oakeshott, 2018, p. 66-67).

O autor passa, então, para o outro extremo abstrato, que é a política do ceticismo. Na prática, o ceticismo não é visto como absoluto, nunca é absoluto; a dúvida total é contradição em si mesma. E esse ceticismo não deve ser visto como uma forma de anarquia ou um individualismo radical. Como um polo, ele envolve entender que a perfeição humana é ilusão, ou que sabemos tão pouco sobre as condições de perfeição humana que se torna imprudência concentrar todas as energias em uma direção (Oakeshott, 2018, p. 68-69).

Com reservas, o autor diz como a política cética foi modalidade característica da Europa medieval (Oakeshott, 2018, p. 68). A atividade do governo existe não por ser boa, mas por ser necessária, para evitar uma vida bárbara e intolerável (Oakeshott, 2018, p. 69). Essa ordem superficial pode parecer uma ocupação menor, mas o cético vê isso como conquista difícil e grandiosa, porém nunca fora do alcance da decadência. A ordem é vista como frágil e, quando colapsa, é a vida se mostrando em sua face brutal, curta (Oakeshott, 2018, p. 70).

É um governo mais econômico no uso de seus poderes. E o ponto de partida é ver o governo como uma atividade judicial, pois o poder concentrado não está disponível para aquele que deseja promover e impor um projeto (Oakeshott, 2018, p. 70-71).

O cético entende que as funções do governo estão ocupadas por pessoas da mesma estirpe dos sujeitos que eles governam, pessoas suscetíveis de ir além do âmbito de sua atuação e tentar impor à comunidade uma ordem favorita a seus interesses; assim, o poder deve ser comedido (Oakeshott, 2018, p. 71).

A manutenção da ordem é o primeiro objetivo do governo; em seguida, a busca de melhorias, quando convenientes. Aqui, o que deve ser aprimorado, vale dizer, não é o ser humano, mas o sistema. Sistema de direitos, deveres e meios de reparação (Oakeshott, 2018, p. 71-72). O aprimoramento é visto apenas como parte da articulação da manutenção da ordem (Oakeshott, 2018, p. 72).

Aprovação ou desaprovação moral não fazem parte das funções governamentais; logo, ele não se vê preocupado com as almas humanas, nesse ideal apresentado pelo autor (Oakeshott, 2018, p. 73).

A sociedade é diversa, e o governo não tem autoridade para destruir tal heterogeneidade. Em uma comparação, o autor diz: o governo deve ser utilizado de forma que apenas se note sua ausência, assim como o *alho na cozinha*. E o cético nota rápido a atividade intrusiva do governo (Oakeshott, 2018, p. 75).

De igual modo, um alto grau de formalidade torna-se apropriado, e haverá atenção ao passado, aos precedentes, não havendo espaço para uma legislação retroativa e para punições não claramente prescritas. As discussões e oposições ao governo serão vistas como ferramentas necessárias, para ele atentar a algo que, de outra forma, poderia ter sido esquecido, como também forma de manter o governo dentro de seus próprios limites (Oakeshott, 2018, p. 75-76). Por tudo isso, o lugar do governo não despertará entusiasmos grandes, ocupando posição honrada, mas não tão elevada (Oakeshott, 2018, p. 77).

O principal arquiteto da política da fé, para o autor, seria Francis Bacon. Ele esboçou suas principais diretrizes, com exceção de suas versões e linhagens mais grosseiras (Oakeshott, 2018, p. 96-97).⁴⁸

Os exemplos mais claros de política de fé na esfera religiosa vieram da política puritana (Oakeshott, 2018, p. 105), também se apresentando os *philosophes*, do século XVIII, relacionados com esse estilo de pensamento (Oakeshott, 2018, p. 110). Socialismo e comunismo também são vistos dentro de tal campo (Oakeshott, 2018, p. 114).

Já exemplos do modelo de ceticismo parecem mais voltados à história política inglesa mesmo, não de maneira exclusiva. O autor cita uma longa lista: Santo Agostinho, David Hume, Burke, Jeremy Bentham, Adam Smith, Blaise Pascal, Baruch Espinoza, Hobbes, Charles Montesquieu, Alexis de Tocqueville etc.

Outro ponto importante: a nêmesis da política de fé é a maneira como a busca da perfeição pode levar a um colapso, que é o empenho de impor um único padrão de atividade à comunidade (Oakeshott, 2018, p. 156-157). E também existem noções excludentes de perfeição, e, como a perfeição não pode ter caminhos alternativos, isso se mostra um problema (Oakeshott, 2018, p. 163).

⁴⁸ Bacon pouco considerou a possibilidade de que o *clímax* fosse alcançado, mas sua mente se voltou para uma busca interminável, em que cada estágio iria apresentar suas recompensas. Ele é visto como um perfeccionista; o caminho havia sido escolhido por causa de sua *primazia única*. Quando todo o esforço humano estiver metodicamente alinhado para se opor à *Queda*, a maior parte da imperfeição humana vai desaparecer. E, assim, esse é o caminho adequado da busca humana (Oakeshott, 2018, p. 98). Não nos cabe aprofundar a leitura que Oakeshott faz de Bacon.

Já a nêmesis do ceticismo é mais sutil, na opinião do autor. Não é a anarquia, mas uma inclinação a um governo fraco (Oakeshott, 2018, p. 164). Ou seja, se, no primeiro caso, há a falha por se buscar uma perfeição e uma tarefa ilimitada, aqui a falha se dá por causa de sua autolimitação (Oakeshott, 2018, p. 165).

A política do ceticismo se volta para uma sociedade complexa, mas, de algum modo, estática, sendo, assim, relativamente indiferente à mudança (Oakeshott, 2018, p. 166). Ela será, então, atacada pelo quietismo político (Oakeshott, 2018, p. 167). Falha em reconhecer a emergência genuína, confundindo-a com as falsas emergências da fé, rechaçando-as. É paradoxal, mas esse estilo se vê prejudicado por suas próprias virtudes, em tal leitura. É um governo que vai apresentar lenta resposta aos perigos reais que rondam, em outros termos (Oakeshott, 2018, p. 168).

O ceticismo é apresentado como uma manifestação sofisticada, sendo estreito, severo, tecnicista e pouco entusiasmado (Oakeshott, 2018, p. 169).

3.4. Eric Voegelin

Erich Hermann Wilhelm Vögelin, mais conhecido como Eric Voegelin, foi um importante pensador político dentro do campo da direita. Para se conhecer sua trajetória biográfica e certos comentários sobre sua obra, de modo didático, sugerimos seu livro *Reflexões autobiográficas* (Voegelin, 2015), formado por uma série de entrevistas transcritas e que foram revisadas pelo autor.

Voegelin foi aluno da Faculdade de Direito da Universidade de Viena entre 1919 e 1922. De origem humilde, teve de trabalhar desde cedo e reclamava como ganhava mal durante certo período de sua vida.

Tendo ingressado na Faculdade de Viena, leu Marx, tornando-se um marxista convicto por apenas cinco meses. Depois, aprofundou-se mais em economia e descobriu as falhas de tal interpretação econômica, até porque frequentou seminários ministrados por Mises e se tornou amigo de Hayek.

Em plena ascensão do nazismo, tal autor publicou obras críticas da teoria das raças e usou um argumento de que o homem, como ser de alma e espírito, não poderia ser reduzido a uma raça. E esse reducionismo nazista era visto como uma extensão do materialismo. Tornou-se, assim, inimigo do governo (Wiker, 2016, p. 54).

Voegelin e Strauss são dois imigrantes europeus que no pós-guerra americano se dedicaram a entender a modernidade e que em seus estudos terminaram por compartilhar com T. S. Eliot a crença de que ela envolvia nazismo, comunismo e liberalismo, ou seja, ideologias. Ideologias essas que eles questionavam, tendo receio de que os Estados Unidos poderiam acabar prestando reverência a um Adolf Hitler ou a um Josef Stalin. Logo, esses são antimodernos conservadores, na busca de uma herança, supostamente perdida, religiosa (McAllister, 2017, p. 26-27).

Muito afetado pelo nazismo, sendo alvo da Gestapo, o autor terminou fugindo com sua esposa para os Estados Unidos em 1938 (Voegelin, 2015).

Voegelin estudou a cultura e as instituições americanas, e aqui não nos cabe esmiuçar as universidades onde lecionou e tratar de suas diferenças. Mais importante é apontar: ele se dedicou a descobrir como uma cultura *avançada* poderia descambar para a tirania, e o vilão encontrado foi o materialismo. Pois, se não somos nada mais que nossos corpos, máquinas químicas criadas por um cosmo cego, qualquer coisa é válida na ausência da alma. Para a compreensão firme da realidade, precisaríamos compreender, de forma profunda, a nós mesmos, algo arrancado pelo positivismo, demasiado objetivo e materialista, querendo tratar os humanos da mesma forma que os químicos ou físicos tratam seus elementos estudados. Por isso Marx chega à conclusão de que os humanos obedecem a leis históricas, como uma rocha obedece à lei da gravidade (Wiker, 2016, p. 54-56).

Para Voegelin, em termos gerais, a modernidade é uma idade da ideologia, e por ideologia ele entende um sistema intelectual fechado, no qual o conhecimento humano serve como meio para a realização do contentamento terreno. Esse *embotamento* intelectual não se restringe a um grupo de ideólogos específicos, mas a toda a cultura do Ocidente, em diferentes graus (McAllister, 2017, p. 39). O pessimismo, em relação a certos elementos históricos, é óbvio, além de uma afinidade relevante com um pensamento reacionário, mesmo que sofisticado e complexo.

Uma crítica que soa similar à de outros conservadores é a questão da linguagem. O homem deve usar a linguagem claramente, e a ideologia destrói a linguagem, ou pelo jargão intelectual, de alto grau de complexidade, ou no nível vulgar (Voegelin, 2015, p. 82).

Ele fala da dificuldade sedutora de Friedrich Hegel, mas suas premissas estariam erradas. Contudo, como Hegel era um filósofo de primeira linha, é preciso conhecer seus antecedentes em Plotino e no misticismo neoplatônico do século XVII, para se ver isso (Voegelin, 2015, p. 82-83).

Já no caso marxista, a falsidade das premissas se mostra mais evidente para Voegelin. Pois, quando Marx escreve sobre Hegel, a distorção é muito grande, a ponto de Voegelin chamá-lo de charlatão intelectual, criando, assim, uma ideologia que lhe permitisse apoiar a violência (Voegelin, 2015, p. 83). Achamos ser um exagero chamá-lo de charlatão, mesmo que com o tempo tenham ficado claras as falhas de suas ideias e de sua teleologia impossível.

A leitura de Marx feita por Raymond Aron (2002), por exemplo, mesmo muito crítica, parece-nos mais justa, sendo reconhecidos sua importância e seu esforço intelectual.⁴⁹

Ainda sobre Marx, Voegelin comenta: a assertiva do *Manifesto comunista*, de que toda a história social é a história da luta de classes, é uma tolice insensata. Na visão de Voegelin, os autores de tal texto bem sabiam como outras lutas existiram na história, *vide* as Guerras Médicas, as conquistas de Alexandre, a Guerra do Peloponeso (Voegelin, 2015, p. 128).⁵⁰

Voegelin afirma que chegou a hora de expor como o materialismo histórico é uma *falsificação* da história, e sua nova ciência política é pautada por uma busca da recuperação dos elementos: corpo, alma, intelecto e espírito, em uma abertura para a transcendentalidade (Wiker, 2016, p. 59-60).

A crítica ao uso demasiadamente extenso do conceito de gnose em Voegelin, em nossa leitura, é totalmente válida. Afinal, entre Simão Mago e Karl Marx há um abismo, temporal e de ideias.

Para tal autor, se queremos compreender a capacidade destrutiva do século XX, devemos voltar à noção de gnose, vinda de uma antiga e particular heresia cristã. O gnosticismo seria o termo para definir as fortes correntes do momento moderno: marxismo, liberalismo, nazismo (Wiker, 2016, p. 60).

O gnosticismo surge, assim, no sentido aqui empregado, como uma crença na capacidade do conhecimento de mudar a realidade, criando a perfeição terrena.

⁴⁹ Para mais detalhes sobre Raymond Aron, ver também: Ghita Ionescu (1982) e Raymond Aron (2016).

⁵⁰ Vilfredo Pareto foi outro a notar que nem todas as lutas eram lutas de classe, vale observar.

Refere-se também a um poderoso senso de alienação, a sensação de que parte essencial de nossa vida como humanos permanece irrealizada, havendo revolta contra as condições que geram essa alienação e a crença na capacidade de o conhecimento ser suficiente para superar isso. Assim, a separação clássica, de Santo Agostinho, entre mundano e divino se vê questionada. A modernidade se apresenta como o processo no qual o mundo é redivinizado, e a incerteza da fé dá lugar à certeza da ideologia (McAllister, 2017, p. 46-47).

Implicitamente, podemos ler os livros de Voegelin como uma teofania (McAllister, 2017, p. 356), porque a história da ordem é a história da consciência, sendo a história da interação entre o divino e o humano, enquanto articulada pelos símbolos que emergem dessa mútua relação. Em suma: a história é a história contada por Deus (McAllister, 2017, p. 375), mesmo que o cristianismo apresente uma incerteza essencial (McAllister, 2017, p. 366). O Deus que invoca é o Deus do mistério, além da experiência, aquele que apresenta suas revelações como revelações do mistério (McAllister, 2017, p. 386).

O simbolismo gnóstico se mostrou muito atraente, na perspectiva de Voegelin, sendo uma tentativa de alterar a inevitável perspectiva do homem (McAllister, 2017, p. 47).

Ele também não se mostrava favorável a qualquer fé, no sentido de que Voegelin produzia críticas duras à Reforma Protestante, a João Calvino em especial, pois buscavam maior certeza da salvação, terminando por doutrinalizar a *Bíblia*. Não surpreende o apelo de Voegelin entre certos estudiosos católicos (McAllister, 2017, p. 184).

De todas as trajetórias gnósticas, a mais duradoura foi a ciência, aparentemente, na opinião de tal autor, que encara a ciência moderna como visível ferramenta de mudança progressista. E, desde o século XIX, tem sido ela o principal repertório da fé e do conhecimento do homem (McAllister, 2017, p. 48). Ainda que todas as sociedades façam cálculos utilitários, o crescente prestígio da ciência apagaria com eficácia a percepção de quaisquer valores obtidos por outros meios (McAllister, 2017, p. 125).

Um dos elementos frequentemente atacados por Voegelin é a televisão, porque a proliferação da indústria do entretenimento, segundo ele, funciona como uma espécie de medidor da *destruição espiritual*, revelando, assim, a alienação das

pessoas, ao serem seduzidas por tais aparatos de tecnologia. A diversão surge como uma forma de escapar ao silêncio aterrador, que oprime (McAllister, 2017, p. 264).

Ao condenar a televisão, fica claro como a cultura americana tinha vários elementos de *cultura popular* que o desagradavam.

O gnosticismo, ainda segundo o autor, liberou uma energia criativa enorme, mas o preço foi a morte do espírito. E McAllister (2017, p. 49) aponta como fica a impressão de que Voegelin acreditava que os mundos ideológicos estavam prestes a desmoronar, pois haveria de começar uma nova simbolização da ordem, e Eric esperava dar sua contribuição para o avanço em uma ordem simbólica mais adequada.

As preocupações de Voegelin, vale citar, eram sociais e políticas, mas suas investigações filosóficas começaram e terminaram com a alma individual. Os mistérios humanos, da sociedade e de Deus, são encontrados nas profundezas da alma. O indivíduo é o fator limitante, o gargalo pelo qual o infinito deve atravessar (McAllister, 2017, p. 335-336).

Se pegarmos a obra de Voegelin, veremos grandes críticas à degradação da vida intelectual, a ponto de falar como lidamos, muitas vezes, não com *impostores intelectuais*, mas com *analfabetos funcionais*. Fala que ainda falta aparato para tratar de fenômenos complexos como a deformação, a perversão, o charlatanismo e a vulgarização em curso (Voegelin, 2015, p. 86-87). Mais uma vez, o autor soa exagerado.

Aparentemente, aqueles que compartilham, minimamente, de suas ideias metafísicas, místicas, devem estar certos. Aqueles pensadores que são materialistas são rotulados de gnósticos, impostores, analfabetos. É um viés de confirmação e uma falácia, se o ônus da prova não for devidamente apresentado e se concluirmos como isso é uma tentativa de *envenenamento do poço*. Claro, vale lembrar como esse foi um trabalho não publicado em vida; logo, não sabemos se, caso houvesse sua publicação, certos argumentos permaneceriam exatamente com tal estrutura.

A obra de Voegelin é ampla, com grande fôlego histórico e riqueza teórica. Ela tem um valor intelectual que não deve ser descartado, mesmo com tais discordâncias. Não podemos nos estender, com o devido cuidado, sobre os conteúdos específicos de seus vários volumes.

Assim, selecionamos apresentar também, no presente estudo, apenas o oitavo volume de sua história das ideias políticas, mais especificamente sua análise sobre Karl Marx. Antes disso, porém, gostaríamos de fazer uma contextualização do que foi essa obra. Utilizaremos Thomas Hollweck e Ellis Sandoz (2012), os quais escreveram uma introdução bem útil para a mencionada obra.

Para começar, os autores apresentam como foi decisão do Conselho Editorial, em 1986, de publicar *a História das ideias* como parte das *Obras reunidas* do autor (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 25). Vale dizer que Voegelin já havia morrido.

Para tal conselho dos trabalhos não publicados de Voegelin, o estudo das histórias das ideias tem importância central não só para compreender o desenvolvimento intelectual do autor, mas também para entender os problemas teóricos fundamentais que modelaram seus trabalhos posteriores (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 25).

Uma vez que foi decidido publicar tal história, diversas questões surgiram, inclusive se o próprio autor iria concordar com essa publicação. Assim, mesmo que Voegelin tenha publicado certos capítulos individuais ou partes de capítulos durante os anos, era muito mais difícil julgar se ele gostaria de ter publicado todo o manuscrito (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 26).

Os autores também fazem questão de salientar como a história das ideias em questão é material remanescente não revisado de um manuscrito maior que foi minado por alguns outros trabalhos, especialmente os volumes 2 e 3 de *Ordem e história*. Logo, a breve discussão sobre Israel foi ampliada por Voegelin no primeiro volume dessa obra (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 26).

Voegelin referia-se repetidamente a seu manuscrito da história das ideias, como se vê em suas *Reflexões autobiográficas* (2015), mas igualmente acreditou que tinha de desistir de tomar as ideias como objetos de uma história e definiu que o fenômeno investigado seria a experiência da realidade em seu nível pessoal, social, histórico, cósmico. Assim, quando idealizou que se podia aplicar o problema do gnosticismo aos fenômenos da *ideologia* moderna, Voegelin achou também importante chave para resolver os problemas da ordem política tratada (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 26-27).

Aqui, não nos cabe apontar com todos os detalhes os anos e as mudanças de editores que houve, enquanto Voegelin escrevia sua história das ideias. Mas o que precisa ficar claro foi como se encomendou, para tal autor, uma obra breve, cujo projeto inicial ele foi expandindo, com sucessivos atrasos.

Em 1941, os atrasos sucessivos já eram uma perturbação para o editor. Isso se dava porque o projeto, na visão de Voegelin, não poderia se dar a cabo como um manual, uma vez que haveria discrepância entre o estado real da ciência em questão e o *lamentável estado* da teoria política como disciplina acadêmica na América (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 29). E essa história do projeto atrasado continuou por muitos outros anos.

A obra seria direcionada para leigos, e a pergunta apresentada envolvia: se as sociedades políticas representam uma verdade que legitima sua existência ou se o político é um pouco mais que um construto sem fundamento ontológico (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 46).

Por isso, as ideias que constituem parte significativa do *cosmion* político, dando sentido e abrigo institucional à vida do indivíduo, fariam isso a um preço alto, o preço da verdade da existência humana, pois os seres humanos que habitam o *cosmion*⁵¹ esquecem-se de como agem por analogia cósmica finita. Para Voegelin, é preciso buscar as soluções desse conflito entre finitude e absoluto, na medida em que nessa substância histórica mostra-se a extensão, em que se consegue resolver tal conflito. Por isso, existe a busca entre finito e o absoluto, e somente em nosso tempo houve a substituição do *cosmion* pelo cosmo. Isso tomou as formas extremas que conhecemos no nacionalismo, nas ideologias racistas ou nos sistemas totalitários do comunismo. É uma tentativa de criar um cosmos absoluto fora das forças finitas do desejo humano, e por tal razão o autor pode ver tais iniciativas como *mágicas* (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 47-49).

Ao falar de magia, ele tem conhecimento de como sua alegação implica mostrar que as ideias políticas são símbolos poderosos, capazes de conjurar, de assim chamar para a existência, o *cosmion* e suas partes de modo semelhante a como a magia primitiva vê a relação ôntica, de maneira imediata, entre um nome e um objeto. Logo, vemos toda uma relação com sua discussão sobre o

⁵¹ Pequeno mundo da ordem, expressão usada por Adolf Stöhr em seu livro *Wege des Glaubens*, sendo um meio de simular a totalidade do cosmos por analogia e, assim, agir contra as forças da desintegração.

fenomenismo, como característica formativa da modernidade (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 49).

A teoria política é vista, pelo autor, como prática da análise contemplativa, por isso a teoria deve explicar o *cosmion* como uma entidade mágica, e, ao fazer isso, descobre-se a relatividade do *cosmion* e das ideias que o sustentam, com sua justificativa de fornecer um abrigo com significado. Logo, a contemplação verdadeiramente teórica coloca o pensador em choque com sua sociedade e suas ideias, pois está comprometido a desfazer a *teia mágica* imaginativa de ideias e instituições, quando começa a fazer perguntas sobre os significados. A consequência é que a teoria política pode não ser uma prática criadora de comunidades, porém uma busca solitária (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 50-51).

A teoria política dificilmente vai ter a chance de desenvolver-se de outra maneira, senão pelo esforço de indivíduos excepcionais. É quase impossível, nessa visão de Voegelin, fazer algum avanço por um esforço cooperativo de acadêmicos, pela tradição das escolas ou pela elaboração gradual de problemas por meio de gerações contínuas de acadêmicos. Mostra-se inimaginável, na visão do autor, que uma sociedade política apoie, ou mesmo tolere, um empreendimento intelectual que questione o valor de sua analogia cósmica. Logo, há uma incomunicabilidade dos pensamentos mais profundos e radicais dos teóricos políticos (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 51).

O problema político não é só político, mas deve ser considerado em uma chave maior da interpretação da natureza humana (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 52). E, nessa leitura, aparece o cristianismo como um possível único momento no qual a realidade evocativa da já mencionada analogia cósmica e a liberdade filosófica da pessoa, para contemplar tal realidade evocativa, entraram em união com o maior equilíbrio possível. Voegelin lamenta a incapacidade do cristianismo de manter tal cenário, almejando, assim, iniciar uma nova compreensão desse tênue equilíbrio (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 54).

Por que exatamente ele abandonou o rascunho sobre a história das ideias? Porque percebeu que as simbolizações correntes que estava estudando, como os rituais de coroação egípcios e os festivais do ano-novo sumeriano, não eram exatamente ideias. Assim, seguindo, a seu modo, Friedrich Schelling, vê que mitos e revelações são evidências de uma pluralidade de símbolos que refletem uma pluralidade de experiências, capazes apenas de expressão simbólica, e que

não podem ser transformados claramente em ideias (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 56). Fala de um nível racional diferente, assim todo o seu material preparado para uma história das ideias não está errado, todavia havia mais.

Platão, Giambattista Vico, Schelling fazem descidas às profundezas da alma e retornam com uma filosofia do inconsciente, que seria de importância no curso de uma reação contra a era do Iluminismo. É uma visão que torna a teoria virtualmente identificada com a imersão mística, as camadas do inconsciente, da alma. Onde se vê a quebra do místico com as formas tradicionais de expressão, um evento que ocorreria em todas as civilizações que estão em fase final de desintegração (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 58-59).

Assim, acredita que uma história das ideias políticas não seria capaz de levar em conta essas camadas inconscientes da substância humana. A história, como desdobramento da psique humana, e a historiografia, como reconstrução do desdobramento por meio da psique do historiador (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 59-60).

A Reforma aparece como *catástrofe civilizacional*, pois é destrutiva em relação à *amicitia*⁵² e ao princípio expresso por Tomás de *fides caritate formata*.⁵³

A decadência da espiritualidade leva a, no século XVIII, vermos tal igualitarismo político do Iluminismo e, no século XIX, ao individualismo liberal e ao niilismo da morte de Deus, na visão do autor. Enquanto o século XX é a perfeita rebelião do intelectual ideológico, que emerge como homem autônomo, há movimentos políticos de massa, do tipo que já havia aparecido nos primeiros anos da Reforma (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 67-68).

Então, dentro de toda essa lógica, há um misticismo bom e outro ruim, e o *misticismo marxista*, claro, é visto pelo autor como ruim, enquanto figuras positivas são Tomás de Aquino, Johannes Eckhart, Nicolau de Cusa e Jean Bodin (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 68).

Auguste Comte e Marx são vistos como o declínio, pois a mencionada *amicidia* foi desintegrada com o fundamento experiencial da comunidade ocidental, e em seu lugar houve a revolta contra Deus. Há aí também toda uma

⁵²Amizade entre Deus e o homem, em termos muito gerais. Ver: Hollweck & Sandoz (2012, p. 69).

⁵³ Não nos aprofundaremos em tal questão, mas se trata basicamente de uma fé formada pelo amor, fé animada pela caridade.

crítica à própria Igreja e à absoluta autoridade do papado (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 71). Mas essa questão é mais específica, não a desenvolveremos aqui.

Fazer uma história das ideias é, de algum modo, colocar em primeiro plano algo que não é, pois, como os autores explicam, as ideias surgem de simbolizações de experiências originais (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 75). Assim, entra a ênfase na experiência de realidade, a qual diminui a distância entre filosofia, poesia, vidência, e há mesmo a aproximação com os profetas (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 75-76).

Em uma realidade participativa, sem salto para fora da realidade, em uma busca do entremeio, *metaxy*, com elementos da imanência e da transcendência (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 76). Não se busca a verdade absoluta, mas se tenta ver como há uma verdade representativa, que é alcançável ao humano, fugindo, assim, da má-fé, do dogmatismo ou mesmo da desonestidade, em sua visão (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 77).

Se não acreditarmos nessa realidade representativa, aparentemente analógica, e mística, muitos pontos de Voegelin se tornam problemáticos. Voltaremos ao tópico.

Assim, temos de entender a importância do termo filósofo-místico para sua análise e como ele aceitaria esse título para si mesmo. No sentido de fechar o hiato entre fé e filosofia, para formar uma ciência contemplativa na ética pneumática experiencialmente fundamentada, a qual busca o fundamento da verdade da realidade, habitada por profetas, apóstolos, filósofos, sábios e por toda a humanidade. Porque tanto o filósofo quanto o profeta apresentam a autoridade da verdade dentro dos limites de suas visões, e isso trazia consequências. Logo, nessa análise, aceitar a verdade, mesmo profética, é resistir à mentira e à corrupção (Hollweck & Sandoz, 2012, p. 81-83).

Agora, vamos à análise que Voegelin faz acerca da obra de Karl Marx.

Para começar, o autor lembra como, durante muito tempo, os estudos de juventude de Marx foram deixados de lado, em um recorte que separava o Marx histórico do Marx *místico*. Em tal lógica, para Voegelin, somente depois de 1932 é que foi possibilitada a existência de *interpretações sérias* das ideias marxistas (Voegelin, 2019, p. 362). E isso já nos parece uma generalização problemática.

Por trás de anos de interpretações equívocas está a tragédia de um místico ativista, fazendo, então, tal autor parte de um padrão bem conhecido, na

concepção de Voegelin. Marx estava a par da crise de sua época e acreditava que o velho mundo de corrupção seria substituído por um novo mundo de liberdade, em que a transição não se daria por uma mera mudança de instituições, mas por uma *metanoia*, uma mudança de coração. Logo, estando próximo de sectários medievais, dos puritanos e mesmo de Mikhail Bakunin (Voegelin, 2019, p. 363).

Assim, terão de existir tanto a subversão institucional quanto a função de purificação. Mas Marx não criou, como sectários anteriores, primeiro o Povo de Deus e então levou tal povo para a revolução. Ele desejava primeiro a revolução, e então o Povo de Deus brotaria. Voegelin chama isso de *tolice pneumopatológica*, que só iria se quebrar contra a rocha da realidade depois de provocar o prejuízo. Porém, enquanto isso, causaria uma quantidade de distúrbios e destruição, animados pelo *phatos* de heroísmo escatológico e inspirados pela visão de um paraíso na terra (Voegelin, 2019, p. 364).

A visão de Marx não difere muito da de Bakunin, de uma destruição total, da qual surgiria misteriosamente um mundo jovem e bonito. Mas a visão de Bakunin era fria em demasia para o homem médio, o qual quer ter pelo menos uma ideia de para onde a revolução iria levar. Assim, o grau mais eficaz do marxismo, diante de tal corrente de anarquismo, envolve a visão que Marx dá a esse novo mundo (Voegelin, 2019, p. 365).

Para Voegelin, Marx também se distingue de outros revolucionários de tal época, porque tinha *poderes intelectuais superiores*. Como místico, evocou um mundo novo, e como pensador perspicaz, não cairia nas várias armadilhas que cercam a especulação escatológica. Não se integrariam assim, por exemplo, as fantasias socialistas que estigmatizou como utópicas (Voegelin, 2019, p. 365).

Graças a Hegel e aos jovens hegelianos, estava embebido nas tradições intelectualizadas luteranas, e assim seu novo mundo teria de ser uma *democracia verdadeira*. Em outros termos, seria uma sociedade em que o novo espírito se concretizaria na existência de cada um dos homens. Marx prevê um mundo de elaborado aparato industrial e uma espiritualidade de um novo reino da liberdade, criada pela emancipadora revolução (Voegelin, 2019, p. 365-366).

O reino da produção continuaria a ser o reino da necessidade natural. A abolição da propriedade privada não é um fim em si mesma, e o controle comunal só é de interesse se apenas se reduzir o trabalho excessivo, para as massas terem

mais tempo livre. Esse tempo livre não seria usado para a *vadiagem* burguesa (Voegelin, 2019, p. 367-368).

Tal análise do pensamento de Marx leva Voegelin a acreditar que houve um entrelaçamento dos problemas seguintes. Primeiro, um descarrilamento nas ideias de Marx nos últimos anos de sua vida. Segundo, o descarrilamento de suas ideias no movimento marxista que o seguiu. Terceiro, a lenda de que houve um primeiro Marx filósofo. Quarto, o malogro no que diz respeito à concretização da visão de Marx. Quinto, um sucesso político de Marx em uma forma que desagradaria ao próprio Marx (Voegelin, 2019, p. 368).

Alguns desses *descarrilamentos* são pontos, em alguma medida, notados por outros autores, vale comentar. Quando chegarmos à leitura de Mário Ferreira dos Santos sobre Marx, veremos como ele também fala de como há algo que não deu certo nessa continuidade entre Marx e seus seguidores, no sentido de que Marx foi *engessado*. Perdeu seu poder dialético. Mas continuemos com a análise de Voegelin.

Os marxistas, em grande parte, não experimentaram a tensão da morte espiritual por meio de Hegel ou da liberdade. Estavam imersos na tensão entre o momento presente, penoso, e o futuro com um padrão melhor e uma jornada de trabalho mais curta. Logo, mesmo que a revolução não trouxesse a mudança do coração e a liberdade, ainda poderia trazer o reino da necessidade amplamente melhorada e a derrota da burguesia. Por isso há uma distância crescente da tensão marxista original (Voegelin, 2019, p. 371).

Com a ampliação do período preparatório, a revolução estava se tornando evolução. Se os objetivos de jornadas de trabalho mais curtas, melhores salários e o controle comunal pudessem ser atingidos dentro de um prazo razoável, não existiria razão para fazer a revolução. Logo, há o descarrilamento do lado revisionista, que em substância se torna um movimento de reforma social (Voegelin, 2019, p. 371). Mas Voegelin relembra como Marx não tinha atitude muito positiva em relação aos movimentos dos sindicatos ingleses e traça uma comparação da relação de Vladimir Lenin com a ala social-democrata de Karl Kautsky (Voegelin, 2019, p. 373).

Lembramos como Lenin enfatizou os aspectos violentos da Comuna como a lição mais valiosa. Pois, se a Comuna falhou, foi graças a sonhos de estabelecer justiça; logo, deveria ter expropriado implacavelmente, mas se entregou à magnanimidade para com os inimigos, tentando influenciá-los, em vez de matá-

los. Voegelin prossegue dizendo que há um tempo para o pacifismo, no preparo da revolução, mas há o tempo em que o proletário tem de destruir seu inimigo em batalha aberta. E a insurreição a fracassar serve para manter viva a consciência de que tal revolução significa guerra civil e violência (Voegelin, 2019, p. 374).

Mesmo em Lenin, vale dizer, Voegelin acha duvidoso que a visão marxista, de reino da liberdade, tenha sido seriamente recuperada. Virou uma sombra (Voegelin, 2019, p. 374). A ala radical do descarrilamento, então, envolve reconquista no nível da necessidade, mas há perda no nível da liberdade (Voegelin, 2019, p. 377).

Uma vez que ocorre a revolução na Rússia e o milagre da liberdade não acontece, o povo começa a ficar inquieto. Décadas se passam, e a revolução continua, o Estado ainda existe; nisso, o povo percebe como o reino da liberdade é um tanto *engraçado* (Voegelin, 2019, p. 377). E a falha da revolução foi suplantada, em parte, pelo patriotismo soviético. Uma movimentação de sentimentos paneslavos, que poderia abrandar a ausência de liberdade, depois da *libertação* (Voegelin, 2019, p. 380).

Enfim, para Voegelin, a ideia marxista é parte de uma própria crise, uma manifestação de uma *doença espiritual profunda*, e levou a doença a um novo extremo. Exatamente esse crescendo fascina as massas da sociedade doente; assim, depois de certas análises mais históricas, o autor se volta à gênese da ideia. Ou, em outros termos, à *natureza da doença* que produziu o pensamento de Marx (Voegelin, 2019, p. 381).

O ponto central, claro, é o materialismo dialético. Isso, para Voegelin, já é um retorno ao problema da inversão, como um modo de pensamento ocorrido em períodos de sofistas e de civilização que se desintegra. Em seu estudo, Voegelin depara-se com tal problema na política sofística helena, reaparecendo de maneira decisiva no Iluminismo e que, no fim, chega a Bakunin e à sua análise de Marx (Voegelin, 2019, p. 381-382). Vale lembrar como inclusive Voegelin (2017, p. 84) chama a *razão iluminada* de uma *treva* que desceu sobre o mundo ocidental.

O autor revela como, em sua visão, o caso de Marx por si só dificilmente mereceria análise. Todavia, se o autor dá atenção a tal caso, isso envolve uma concessão à importância política do marxismo. E acrescenta como isso também envolve o *deplorável* estado da ciência política e da discussão política, em sua visão, falando ele em diletantismo filosófico e pura tolice dos envolvidos

(Voegelin, 2019, p. 382). Mais falácia de *poisoning the well*, acreditamos, contra a ciência política americana de sua época.

Para tal autor, o materialismo dialético é uma *contradictio in adjecto*, em que a dialética também pode ser ferramenta gnóstica, pois há a possível leitura de que o universo, seguindo a pressuposição de que a realidade é inteligível, por ser manifestação de uma ideia, faz com que Hegel interprete dialeticamente a história, presumindo que o *logos* estava encarnando a história (Voegelin, 2019, p. 382).

Eis o ponto de grande relevância na leitura de Voegelin: assim, quando se tira a realidade como encarnação do *logos*, fica sem sentido uma discussão sobre uma dialética da realidade. O curso de tal pensamento levou a tal fórmula sem sentido (Voegelin, 2019, p. 383).

Fala o autor que essa falta de sentido, todavia, nunca perturbou os marxistas. A intenção marxista de virar Hegel de cabeça para baixo, a fim de colocar a dialética de pé, é partir de uma compreensão equivocada da metafísica de Hegel. A ideia, para Hegel, não é o demiurgo do real, no sentido de realidade empírica. É o demiurgo do real, porque a realidade é a revelação da ideia (Voegelin, 2019, p. 384).

Marx não está colocando a dialética de Hegel de pé, ele está fazendo algo *fatal*. Está abolindo de Hegel o problema da realidade. Ele abole a questão filosófica geral, abole o tratamento do problema da realidade em princípio para Voegelin. Está, assim, recusando-se a teorizar e mostra-se contrário não a Hegel, mas à filosofia (Voegelin, 2019, p. 384).⁵⁴

Essa leitura de Voegelin não nos parece óbvia. Vale falar como ele está indo contra o materialismo de Marx, ponto fundamental de sua concepção de pensamento. O que Voegelin desejava? Que Marx fosse apenas mais um leitor de esquerda de Hegel? O ponto que incomoda Voegelin é, em parte, essa ausência de metafísica, esse nível da imanência do pensamento, que ele desvaloriza profundamente, como vemos. Mas outros autores o valorizaram, como mostra o próprio Onfray, já citado.

⁵⁴ Esse é ponto complexo da leitura de Voegelin acerca do pensamento de Marx, acreditamos. No sentido de que é necessário entender o que Hegel desejou fazer e o que Marx quis fazer. Parece-nos uma visão muito dura criticar vários marxistas por não terem percebido/lido a questão de tal forma. Nesse ponto, recordamos como Merquior, em seu livro *O marxismo ocidental* (1987), por exemplo, também apontou como em vários leitores marxistas posteriores faltou exatamente um aporte mais hegeliano. Mas isso cria novas modalidades de marxismo, menos ortodoxos. Voltaremos ao tópico.

Se o filósofo for alguém a tratar das grandes questões metafísicas, nesse sentido, Marx realmente não seria um filósofo. E mais: nesse sentido, parece que grande parte das ciências sociais, e aqui falamos de sociologia, ciência política e antropologia, não teria elevado valor na leitura de Voegelin. Logo, é coerente, mesmo que exagerado e criticável, quando ele fala do *deplorável* estado da ciência política. Mas, que fique claro, discordamos de Voegelin, pois o que ele vê como problema, outras correntes, menos influenciadas por um pensamento religioso, observam como vantagem.

Assim, os próprios editores, David Morse e William Thompson (2014, p. 29), falam que é válido reclamar da falta de uma separação entre teologia e filosofia política na obra de Voegelin. E, no caso de uma análise da ciência política, em nossa leitura, as reclamações poderiam ser maiores ainda. É bastante heterodoxa uma série de escolhas existentes, indo desde elementos grandes, como uma estima excessiva dada ao misticismo de Jean Bodin, dentro da discussão sobre as ideias políticas modernas, que demonstra bem essa indiferença com a teologia, até questões mais pontuais, como a correlação, mal desenvolvida, que o autor faz entre o misticismo adâmico e a libertinagem, o amor livre e mesmo colônias de nudismo (Voegelin, 2014, p. 233).

Voegelin, então, passa a analisar a *sinceridade* de Marx (2013), usando a *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, publicado originalmente no *Gesamtausgabe*. Faltaria, em Marx, exatamente o fundamento crítico, de seu próprio conceito de realidade, para refutar Hegel. O que Marx teria feito foi meramente uma negação. Por referir-se ao que em linguagem comum se chama de realidade, foge da dimensão filosófica da natureza da realidade (Voegelin, 2019, p. 385).

Na leitura de Voegelin, isso soa como desonestidade intelectual. Mas Marx não poderia ser um *trapaceiro comum*. Voegelin volta-se para o nível da *pneumopatologia* novamente, nessa leitura em que Marx aparece como um doente espiritual. E essa utilização de termos pré-críticos, não analisados, faz parte disso, do sintoma. Nisso, ele cunha o termo *idofobia*, medo de conceitos críticos (Voegelin, 2019, p. 387). Vale dizer que certos conceitos, na história das ideias de Voegelin, também não são bem explicados. O próprio conceito de gnosticismo clássico parece vago nos respectivos volumes que poderiam tratar do tema de forma mais técnica. Michel Onfray, por exemplo, parece ter sido mais acurado, ao abortar as formas de gnosticismo, *cristianismo hedonista*, de tal período. Outro campo de

conceitos que, acreditamos, Voegelin não explora bem em seu estudo da história das ideias políticas, pelo menos nos volumes que estudamos,⁵⁵ é a questão da *demonologia*, se assim podemos chamar, porque em mais de um momento o autor fala de forças demoníacas para o mal (ver, por exemplo, Voegelin, 2017, p. 84), mas não explica o que é isso. O que nos leva a mais de uma possível leitura, pois ele pode estar se referindo, literal e genericamente, aos anjos caídos do cristianismo. Pode estar se referindo a um mal não personalizado e histórico/imanente, que não é alusão a entidades metafísicas. Ou pode estar falando de demônios dentro de qualquer leitura teológica que não seja necessariamente cristã etc.

Marx e Engels, assim, são lidos como portadores de um medo de que a análise conceitual crítica levasse ao reconhecimento de um contexto total; de uma ordem do ser, uma ordem do *logos*, e de que talvez mesmo houvesse uma ordem cósmica, a que suas existências particulares estariam, assim, subordinadas. E nisso o estrato mais profundo da *doença* surge como uma revolta contra Deus. Em suma: Voegelin vê a revolução como tolice fútil (Voegelin, 2019, p. 389). Lendo Marx fora do *discurso racional*, temos de seguir alguma compreensão de seus símbolos de linguagem (Voegelin, 2019, p. 390).

Aqui, parece que, Voegelin abraçou com mais clareza outro exagero, no sentido de que mesmo se Marx estiver sem um amplo embasamento filosófico comparável ao de Hegel, colocá-lo fora do discurso racional é demasiado, no sentido de que essa linguagem de símbolos e mesmo a retórica, obviamente, exigem o discurso racional, mesmo quando é falacioso. Além disso, parece difícil reduzir tal obra a uma revolta religiosa ou a uma falta de sentido de uma ordem do cosmo, afinal, se há certos caminhos possíveis teleológicos, há algum tipo de ordem.

Para Voegelin, sempre que surge um termo crítico, para o qual é requisitada uma explicação última, o discurso marxista passa para uma linguagem metafórica, que se refere a relações forçadas entre termos indefinidos (Voegelin, 2019, p. 390).

Há textos em que Marx, por sua vez, começa com conceitos claros e termina em *metáforas intangíveis* também (Voegelin, 2019, p. 391-392). Assim, há o rodeio, em que o autor passa de problemas concretos da ordem sociológica ou

⁵⁵ Para o presente estudo, consultamos tal história das ideias políticas do volume I ao VI, e depois o volume VIII.

econômica para o *palavreado oco grandioso* detentor de símbolos não críticos (Voegelin, 2019, p. 392).

Voegelin fala, assim, de um instrumento ditatorial que amputa toda a discussão. E nisso não há, em sua leitura, uma teoria marxista do materialismo histórico (Voegelin, 2019, p. 393).

Voegelin classifica, então, a produção de Marx como especulação *docetológica*, colocando tais elementos em um conceito de: um, a especulação é teórica apenas em aparência, *dokesis*; dois, a intenção do pensador é significativa como especulação teórica verdadeira; três, pressupõe a existência de uma verdadeira filosofia do *logos*, no caso a filosofia de Hegel, a qual fornece a matéria a ser traduzida de modo docetológico (Voegelin, 2019, p. 393).⁵⁶

Para Voegelin, como acreditamos estar bem explicado, o significado total da história só se revela no drama transcendental. Assim, a falácia gnóstica, marxista consistiu nessa imanentização da verdade transcendente (Voegelin, 2019, p. 395).

No *complexo* de Marx e Engels, há uma forte dose de conde de Saint-Simon e Comte, mais especificamente em Engels. Voegelin encontra um tipo de intelectual liberal do positivismo, como um pano de fundo formado pelos enciclopedistas. O autor deseja colocar em evidência como há no marxismo fontes liberais e positivistas (Voegelin, 2019, p. 399). E também está associada a *revolta gnóstica* hegeliana (Voegelin, 2019, p. 404-405).⁵⁷ Logo, Voegelin, em termos muito gerais, fala da *soberania da consciência* e da *revolta ateísta* (Voegelin, 2019, p. 406). A diferença era, em Hegel, a presença de uma gnose contemplativa, e em Marx tal ponto se converte em ação (Voegelin, 2019, p. 408).

Está claro como a leitura de Voegelin desse *complexo* entre Hegel e Marx é bastante heterodoxa. Como não somos especialistas em tais tópicos, não os desenvolveremos mais, porém certas afirmações de Voegelin, realmente, não nos convenceram.

Sobre o *Manifesto*, Voegelin o considera uma obra-prima de retórica. O atraente padrão maniqueísta faz parte disso (Voegelin, 2019, p. 430-431). Ele também discorre sobre o elogio à burguesia existente e relembra como as teses

⁵⁶ Na sequência, Voegelin (2019, p. 394) diz que Marx, como Hegel, desenvolveu uma filosofia da ideia.

⁵⁷ Mesmo que, claro, existam outras fontes, como a própria Reforma de Lutero (Voegelin, 2019, p. 419).

comunistas não têm o caráter de uma agenda pragmática. Sobre o manifesto ser uma peça retórica, simplificada, isso já é um tópico bem conhecido, e nisso concordamos com Voegelin.

Os comunistas sentem-se os executores da lei da história, e o autor vê nisso um toque de marquês de Condorcet, ao apresentar os comunistas como o diretorado da humanidade em uma marcha gloriosa para o reino da liberdade. O primeiro passo será a elevação do proletariado ao lugar de classe governante dentro do modelo democrático (Voegelin, 2019, p. 435). O próximo envolve arrancar todo o capital da burguesia e centralizar todos os instrumentos de produção na mão do Estado (Voegelin, 2019, p. 436).

Tais medidas despóticas, mesmo que indefensáveis do ponto de vista econômico, são necessárias para a revolução de Marx. Outro ponto enfatizado por Voegelin parece ser como a violência das massas deve ser alimentada pelos comunistas, a fim de comprometer os democratas (Voegelin, 2019, p. 436-437). O padrão é visto como claro e conhecido. É a perturbação sistemática na esperança de criar uma desordem que faça essa minoria acender à vitória (Voegelin, 2019, p. 438).

Marx, para Voegelin, não permite a análise racional de seus princípios. Para Voegelin, Comte também sofria de tal questão. Mas, na leitura de Voegelin é impossível negar Deus e conservar a razão (Voegelin, 2019, p. 439).

É absurdo e falacioso achar que só existe razão derivada de uma lógica religiosa, em uma nova generalização falha, que torna qualquer materialismo campo de irracionalidade, além de ser uma leitura teológica rasa.

Marx queria observar a existência do ponto da *coincidentia oppositorum*, coincidência dos opostos, a posição de Deus. Para isso, construiu fluxos hermeticamente fechados, em que os opostos se tornam um ao outro, e nesse mundo fechado os sujeitos são objetáveis. Assim, as coisas são o que são e seu oposto. São métodos de especulação usados por místicos para explicar a experiência de Deus em uma linguagem mundana. Fala Voegelin em o quão impecável foi essa construção, no sentido de Marx ter construído o melhor fetiche de alguém que queria virar Deus (Voegelin, 2019, p. 440).

Mesmo com aspectos repugnantes, e mesmo aparentemente *cômicos*, tem-se de levar em conta o perigo social. Marx soube pôr o dedo na ferida da sociedade industrial, mas isso não é suficiente para tornar o homem médio à força da divindade (Voegelin, 2019, p. 441).

Notemos como Voegelin praticamente nada falou dos aspectos aparentemente *cômicos* e repugnantes de Bodin também, envolvendo magia, caça às bruxas etc., mas isso é até compreensível, pois Bodin não tinha a importância política de Marx.

Para Voegelin, quando a ideia marxista torna-se credo público, o diletantismo e a *estupidez descarada* só se protegem do ridículo por uma radical proibição da filosofia. E mesmo as ciências naturais podem ser alvo da charlatanice irracionalista; nesse momento, ele cita o caso de Lysenko.⁵⁸ Também fala o autor como os artigos produzidos por filósofos russos em revistas americanas cumprem as piores expectativas (Voegelin, 2019, p. 443).

Passemos ao próximo autor. Como vimos, Voegelin tem grande potencial, mas também há motivos para várias ressalvas, em não aceitar seu pensamento em bloco.

3.5. Leo Strauss

Leo Strauss é mais um autor-chave para o movimento conservador, ou neoconservador, do século XX.⁵⁹

Strauss nasceu em uma província de Hesse, atual Alemanha, e cresceu em uma família de judeus conservadores. Não nos cabe explicitar toda a sua formação, mas, em 1921, defendia sua tese de doutorado na Universidade de Hamburgo.

Strauss recebeu uma bolsa da Fundação Rockefeller, mudando-se da Alemanha em 1932. Viveu em Paris e em Cambridge até 1938, quando se mudou para os Estados Unidos, onde fixou residência até sua morte.

É central, em seu pensamento, o problema teológico-político, como demonstra Talyta Carvalho (2015, p. 17). E, para McAllister (2017, p. 50), de seu primeiro a seu último livro, podemos ver um contínuo engajamento no problema da modernidade, e como esta influenciou sua formação intelectual no carregado ambiente de Weimar e da Alemanha nazista. Esses elementos da modernidade

⁵⁸ Trofim Lysenko foi um biólogo soviético que recusou os trabalhos clássicos de Gregor Mendel sobre herança genética, pois este seria reacionário e idealista.

⁵⁹ Também vale lembrar como Strauss fez importantes críticas a Burke, como mostra Gabriel Trigueiro (2017, p. 95-96).

misturam-se à problemática da teologia política, em uma tentativa de retorno a uma filosofia política em termos clássicos.

Uma das questões importantes, dentro dessa chave política e religiosa, é o judaísmo. Se uma sociedade liberal requer a supressão do tribalismo, isso vai contra a lei judaica, que, como lei, sempre competirá pelos corações dos cidadãos judeus. Nisso está a importância de refutar Baruch Espinosa, encarado como o maior homem de origem judaica que negara abertamente a verdade do judaísmo, deixando de pertencer ao povo judeu, mesmo sem se tornar cristão (McAllister, 2017, p. 276-278).

Strauss entendia a necessidade de se pertencer a uma sociedade, ser parte de uma comunidade, e tal comunidade funda-se sobre algum tipo de fé, vista como crença em um bem comum mais ou menos enraizado na lei divina ou natural. Logo, a solução correta para o problema judaico é o retorno à antiga fé (McAllister, 2017, p. 279).

Talyta Carvalho admite que Strauss gerou consideráveis controvérsias, sendo um dos fatores determinantes para que fosse alvo de críticas o fato de questionar os métodos utilizados pelas ciências humanas modernas para interpretar a tradição, querendo ele fazer uma leitura dos clássicos sem os filtros interpretativos modernos (Carvalho, 2015, p. 18). Isso realmente cria uma série de problemas metodológicos e questões, como um possível anacronismo.

Leo Strauss tem interesse filosófico pela Antiguidade e vê esse tema como porta de entrada para a obra de Platão, ainda que tenha chegado até aí por um caminho reverso. Ele se interessou pelos clássicos depois de ter contato com a filosofia medieval (Carvalho, 2015, p. 18-19). Se ele valoriza a tradição, é por encontrar a base para refletir sobre o problema teológico-político (Carvalho, 2015, p. 19).

Talyta Carvalho, seguindo Allan Bloom, trabalha com três fases distintas, e cronológicas, do desenvolvimento do pensamento de Leo Strauss.

A primeira fase é Strauss antes de desenvolver completamente seu estilo, ainda preso ao *método moderno* de análise de autores. E isso é uma generalização apressada, como se houvesse só um método moderno; mas, enfim, entendemos a ideia. São obras que já refletem o problema teleológico-político, mas ainda obras *pré-straussianas*.

A segunda fase inaugura a transição que valoriza a Antiguidade. Essa passagem se dá no momento em que o autor *descobre* a escrita esotérica e adquire, assim, uma nova perspectiva sobre as coisas.⁶⁰

O problema desse método da leitura esotérica, em nossa opinião, é que ele parece poder levar a uma *leitura paranoica*, se assim poderíamos chamar, pois sempre podemos procurar significados ocultos em textos que não os têm. No fim, um autor clássico pode ter realmente sido ambíguo ou contraditório em certos temas.

Não é sem razão que os próprios comentadores de Strauss vão ficar se perguntando se seus textos deveriam ser lidos de modo esotérico. E vamos supor que, em alguma obra, ele tenha dito como devemos lê-lo de modo exotérico, o que nos levaria a confiar totalmente em tal afirmação? O que nos provaria que esse *não*, na verdade, não quer dizer um *sim*? E que não existe uma série de *pistas*, *provando* como Strauss colocou um significado oculto em sua afirmação, baseado no número de capítulos de seu livro ou na dedicatória da obra?

Nessa segunda fase, temos o livro *Perseguição e a arte de escrever*, por exemplo (Strauss, 2015)

Perseguição e a arte de escrever é um livro consideravelmente complexo, em que ele cita uma quantidade de nomes de pensadores, os quais, para poderem divulgar suas ideias, deveriam escrever de forma a esconder sua mensagem principal do público em geral, nas entrelinhas do texto, voltando, assim, esse significado oculto apenas aos seletos leitores que fossem capazes de perceber as contradições propositais e perseguir as pistas.

Hoje, com a liberdade de expressão no estado em que se encontra, perdemos um pouco de vista como em outras épocas divulgar certas ideias poderia ser um perigo físico, e talvez associemos essa ideia de perseguição mais às perseguições da época da Inquisição, porém a história não se limita a isso. Sócrates, por exemplo, foi morto bem antes de tal período.

Strauss cita muitos nomes, como mencionamos, porém, os ensaios de tal livro focam três pensadores: Maimonides, Yehuda Halevi e Espinosa. A discussão de teologia política continua muito presente.

⁶⁰ Para mais detalhes, ver: Leo Strauss (2015).

Como fica claro em outros trabalhos de Strauss, um dos principais autores a marcarem a ruptura moderna com o clássico foi Maquiavel, o qual mereceu um longo e aprofundado estudo na terceira fase da obra de Strauss.

Para tal autor, Maquiavel, de forma consciente, rebaixou os objetivos da filosofia política e da sociedade humana, ao partir dos homens conforme os encontrou, e não como deveriam ser (Carvalho, 2015, p. 59).

Em Maquiavel, vemos essa natureza que deve ser manipulada, e entendida, sendo direcionada às necessidades humanas. E, de Bacon e outros pensadores do Iluminismo até as ciências naturais e sociais do século XX, vemos como a empreitada de Maquiavel se reproduziu em uma tentativa de controle da natureza. Thomas Hobbes apresenta-se como alguém inspirado em Maquiavel, ao elevar o mais baixo dos fins humanos, a autopreservação, ao mais elevado objetivo político (Carvalho, 2015, p. 60).

Uma onda mais radical teve sua grande figura nos escritos de Jean-Jacques Rousseau. Tal autor tentou obter uma alteração na natureza humana; assim, o desenvolvimento humano não surge da razão ou da natureza, mas da vontade, vontade geral. As ideias de Rousseau encontrariam manifestações mais completas em Immanuel Kant e Hegel, nessa leitura (Carvalho, 2015, p. 60-61). A relação entre Rousseau e Kant é também apontada por Isaiah Berlin, também poderíamos lembrar.

A terceira e mais radical onda da modernidade, por sua vez, estaria associada a Nietzsche e a Martin Heidegger. Nietzsche mostrava-se ainda mais radical, pois, além de rejeitar a natureza e os padrões atemporais, envolvia-se em um desenvolvimento, o qual não tinha nenhum progresso, nenhuma teleologia. O universo é niilista, e assim sobra o poder e a vontade de poder. A crise da modernidade desvela como incapacidade para a defesa de ideias atemporais, de acreditar em ideias e objetivos. Martin Heidegger, logo, não era capaz de encontrar fundamentos morais para a condenação de Adolf Hitler, e Strauss apresenta tal amoralidade como obscena abdicação de responsabilidade, em um quadro de falta de coragem (Carvalho, 2015, p. 61).

Esse é o fracasso de Heidegger como filósofo político, o que significa, para Strauss, ser um filósofo politicamente responsável. A filosofia política saudável era baseada na natureza, e não na história (Carvalho, 2015, p. 62). Assim, poderíamos ver até uma divisão dentro de Strauss: como filósofo político, demonstrou profunda preocupação com questões morais, e como filósofo era

incapaz de defender uma específica moralidade transcendental (McAllister, 2017, p. 307). Essa filosofia política apresentava-se como importante resposta perante os problemas da modernidade (McAllister, 2017, p. 312).

Cidades não promoveriam a vida cética e sobreviveriam por muito tempo. Leis, por exemplo, surgem de uma opinião dominante acerca de bem e mal, certo e errado, os quais dependem de um mito sobre a natureza própria da realidade (McAllister, 2017, p. 329). Em tal sentido, questões morais e religiosas são sempre questões políticas. As sociedades políticas dependem, assim, de uma construção metafísica, de uma fé religiosa defensável (McAllister, 2017, p. 330).

Como Voegelin, ele tinha críticas às tendências científicas modernas, as quais distorceriam a experiência humana, e ao ateísmo, o qual, em vez de ser cético, tornar-se-ia assertivo, dogmático.

A terceira fase da escrita de Strauss, voltemos a essa questão, é a ruptura completa, tanto na forma quanto no conteúdo, em relação ao dito método moderno. Quanto à forma, esses textos de maturidade são simples e podem passar a falsa impressão de que foram escritos por alguém que desconhecia como esses autores em estudo já haviam sido lidos em profundidade por diversos intelectuais (Carvalho, 2015, p. 21-22). A autora fala de simplicidade, mas pelo menos o livro sobre Maquiavel é bastante complexo, em nossa leitura.

Strauss estava dando suma importância a como ler os clássicos e queria fugir do historicismo, ou seja, queria tentar compreender os antigos como eles mesmos se compreendiam (Carvalho, 2015, p. 21). As obras de sua primeira fase foram bem recebidas. As da segunda, duramente criticadas. As da terceira foram ignoradas (Carvalho, 2015, p. 23).

Que fique claro: há motivos para as críticas e os ceticismos; sua hermenêutica é controversa e sempre deixa em dúvida a veracidade de suas grandes obras, as quais muitas vezes se pautariam exatamente pelo que o autor não disse, em vez de pelo que ele disse. Strauss tem qualidades, é um analista minucioso dos autores, mas, como mostramos, há problemas em suas abordagens metodológicas.

Assim, McAllister (2017, p. 139) termina por dizer que o método de escrita de Strauss leva acadêmicos a enxergarem literalmente todo tipo de mensagem nas obras dele.

Tal autor ainda relembra o mais controverso e notório método straussiano: a numerologia. O autor em questão numerava quase tudo: livros, capítulos, parágrafos. Partindo da ideia que o leitor superficial se ateria mais ao começo e ao fim, esperava encontrar os ensinamentos mais centrais no meio do livro. Se um livro tivesse 13 capítulos, as pistas mais importantes estariam no capítulo 7, provavelmente. Esse era apenas o começo de sua fascinação por números (McAllister, 2017, p. 147).

Um último ponto que gostaríamos de lembrar da obra de Carvalho é como ela escreve que, na perspectiva de Leo, a maioria das pessoas é conservadora em algum sentido e liberal em outro, e essas fronteiras podem ficar tão sutis que se torna difícil separar um conservador moderado de um liberal moderado. Aponta como dificuldade adicional dessa separação o fato de que o liberalismo e o conservadorismo estavam pautados pela mesma base, a democracia liberal (Carvalho, 2015, p. 39).

3.6. Russell Kirk

Russell Kirk foi, com a sua obra *The conservative mind* (2020), um dos mais marcantes pensadores conservadores americanos do pós-guerra. E aqui veremos brevemente tal obra, assim como o livro *A era de T. S. Eliot* (2011).

Como todo autor, tem vantagens e desvantagens. Assim, mesmo sendo uma leitura obrigatória no estudo do conservadorismo, o leitor deve ter cuidado com certas opiniões normativas de Kirk, pois, além de um historiador do conservadorismo, fica muito clara sua forte filiação à corrente do pensamento conservador. Enfim, essa é uma ressalva que também poderíamos fazer a Scruton (2019), de tentar identificar até onde vai a análise historiográfica *pura* e até onde vai a defesa da corrente diante de seus adversários.

Aqui, um exemplo apenas de um momento problemático na leitura de Kirk (2014): quando diz ele que o conservadorismo não pode ser encarado como ideologia. Discordamos do autor, por apresentar uma definição muito restrita de ideologia. Ele parece não ter percebido que chamar uma corrente política de *não ideológica* pode ser profundamente ideológico.

Por ideologia, não definimos algo que *mascare* ou cause uma *inversão* na percepção política e social, mas entendemos ideologia como algo que ajuda a formar nossa percepção, um viés, um poder produtivo, que direciona, de algum modo, nossas percepções e análises.

Gostaríamos de começar por sua obra *A era de T. S. Eliot* (2011), a qual é considerada um de seus grandes escritos, ao lado de *The conservative mind* (2020). Se é permitido um comentário, podemos apontar que esse livro sobre T. S. Eliot soou-nos menos interessante do que seu livro, menos comentado, *Edmund Burke: redescobrimos um gênio* (2016).

Nisso, T. S. Eliot pareceu-nos um personagem para estudar bem menos interessante do que Burke e toda uma série de outros conservadores analisados por Russell Kirk. Em algumas partes do livro sobre Eliot, a obra torna-se simplesmente repetitiva.

Poderíamos até mencionar outro incômodo. No posfácio, escrito em 1984, quando o autor vai discutir a possível homossexualidade de Eliot, Kirk diz que esse não era seu *pecado específico* (Kirk, 2011, p. 624). Ou seja, eis de volta todo um debate sobre se ser homossexual é pecado ou não, por mais que Kirk diga como Jesus veio para os pecadores, e não para os justos. Logo, ele segue uma linha de: a homossexualidade é pecado, mas ainda dá tempo de a pessoa se arrepender, ou algo do gênero.

Do mesmo modo, poderíamos dizer que esse não é o único problema, também sendo criticável quando Kirk fala de *anticultura*, porque soa particularmente divergente em relação a toda uma formação antropológica contemporânea. Além disso, ele parece simplificar toda a rica análise de elites feita por Karl Mannheim.

De qualquer forma, não podemos ignorar a importância que Eliot tem para os conservadores, e, obviamente, Kirk não foi o único a buscar inspiração em tal corpo de obra.

De modo algum vamos comentar obra por obra de Eliot, até porque um dos motivos do livro de Kirk se mostrar repetitivo, em certas partes, é o fato de ele comentar obras as quais, mesmo que diferentes, tinham no fim se não o mesmo significado, significados próximos.

T. S. Eliot não é Foucault. E o que queremos dizer com isso? Se Foucault parece reinventar-se de um momento para outro, contradizendo-se, o mesmo não

se dá em Eliot. Ele, do começo ao fim, é um defensor da ortodoxia, e várias vezes os argumentos são bem claros, por mais que essa ou aquela figura misteriosa exista dentro de seus poemas.

Uma informação interessante, e relevante, é como Kirk e Eliot se conheceram, e sob certos aspectos eles eram parecidos. Podemos falar que ambos passaram por processos graduais de conversão religiosa. Eliot tornou-se anglicano em 1927, e Kirk, católico em 1964.

Sobre o livro que aborda Eliot, poderíamos resumir que, na visão de Kirk, o poeta, por cinco décadas, trabalhou para renovar o guarda-roupa da imaginação moral e fazer com que uma geração pudesse unir-se a outra, para além do tédio e do terror, fazendo os homens desfrutarem a glória. Porque era um *poeta ético*, o qual gostaria de redimir seu tempo (Kirk, 2011, p. 139).

Kirk o encara como o principal defensor da imaginação moral no século XX. E o que é tal imaginação moral? Essa é uma expressão de Burke, usada para indicar a capacidade de percepção ética que transpõe as barreiras da experiência privada ou dos acontecimentos do momento. Quer apreender a justa ordem da alma e a justa ordem da comunidade. É vista como o dom e a obsessão de gente como Platão, Virgílio e Dante. Burke trata de como o ser civilizado distingue-se do selvagem por ter imaginação moral (Kirk, 2011, p. 140).

Existe uma diferença entre essa noção de imaginação moral e a ideia de imaginação idílica de Rousseau. Kirk parece ter ido mais além, falando de como mesmo a imaginação idílica pode estar dando lugar, no século XX, a uma imaginação diabólica. Assim, há a luta de Eliot contra Rousseau ou D. H. Lawrence.

Há um desejo de reavivar, no século XX, aquelas percepções morais perenes, que são fonte da normatividade humana e que tornam possíveis a ordem, a justiça e a liberdade (Kirk, 2011, p. 141).

O que Kirk está chamando de a Era de Eliot é a primeira metade do século XX, pois ele está em todos os lugares da intelectualidade, da especulação social até as controvérsias literárias.

Agora, cabe-nos falar do livro *The conservative mind* (2008). Não nos aprofundaremos nos personagens tratados em tal obra, mas citá-los se desvela importante, para entendermos o que Kirk está recortando como conservadorismo e quais elementos considera importantes para uma tradição conservadora que mereça tal nome.

Sobre a ideia de conservadorismo, em seu sentido moderno, Kirk relembra como isso não se deu antes de 1790, com a publicação do clássico livro de Burke, o qual já mencionamos.⁶¹ Aponta também como diferentes autores se apropriaram das ideias conservadoras: Alexis de Tocqueville, Joseph Görres, a Escola de Taine, na França (Kirk, 2008, p. 6).

Ao falar de Burke e Hegel, aponta que não devemos perder de vista como o sistema metafísico de Hegel seria detestado pelo estilo de Burke, e como o próprio Hegel não parece ter lido Burke. Para Kirk, aqueles que acham Burke e Hegel duas faces da mesma moeda estão em perigosa confusão. Marx, que se inspirou em Hegel, não achou nada que lhe servisse de Burke (Kirk, 2008, p. 7).

Assim, definições mínimas mostram-se necessárias para Kirk, mas ele aponta como um conservador informado reluta em condensar profundos e intrincados sistemas intelectuais em poucas frases, e deixa isso para as técnicas que entusiasмам os radicais. O conservadorismo, assim, não deve ser encarado como um corpo fixo e imutável de dogmas; ele reapresenta suas convicções de acordo com o tempo (Kirk, 2008, p. 7), mesmo que o conservador deseje manter a sabedoria dos ancestrais em relação às escolhas dúbias. Assim, eles pensam que a sociedade é uma realidade espiritual, não podendo ser reconfigurada e mexida como uma máquina.

Seguindo Fossey Hearnshaw, Kirk deseja fazer uma lista de princípios conservadores; mas, se tal mencionado professor numerou 12 princípios, Kirk inicialmente se mantém em seis cânones (Kirk, 2008).

O *primeiro* cânone envolve a crença em uma divindade que rege a sociedade com consciência, em que problemas políticos, no fundo, também envolvem religião e questões morais. O *segundo* envolve afeição pelo prolífero e o mistério da vida tradicional, distinguindo-se, assim, de formas uniformes e igualitárias, ou utilitárias. O *terceiro* envolve a convicção de que uma sociedade civilizada precisa de ordem e classes, a única igualdade verdadeira sendo a igualdade moral. O *quarto* envolve a noção de que propriedade e liberdade são inseparáveis, e a nivelação econômica não é um progresso econômico. O *quinto*, a fé em prescrições e a descrença em sistemas sofisticados e calculadores; o homem deve reger sua vontade e apetite, tendo em mente que é governado mais por emoções do que pela razão, logo as tradições e

⁶¹ Mesmo que nem todos concordem que o conservadorismo, moderno, começou nesse momento. Gabriel Trigueiro (2017, p. 31), por exemplo, relembra como alguns diriam que, na verdade, o conservadorismo moderno começou com Richard Hooker.

prescrições dão diretrizes. O *sexto* entende que mudança e reforma não são idênticas, e a inovação pode ser um problema, e não um progresso. As sociedades devem alterar-se por lentas mudanças, assim como as renovações que vão ocorrendo no corpo humano (Kirk, 2008).

Aponta ainda, pelo menos, cinco grandes escolas de pensamento radical que competem com o pensamento conservador: o racionalismo dos *philosophes* e Hume, a romântica emancipação detalhada por Rousseau e seus aliados,⁶² os utilitaristas, os positivistas de Comte e os coletivistas materialistas de Marx e outros socialistas. Se Kirk estivesse vivo hoje, talvez acrescentasse também nessa lista outros nomes, como o pensamento *queer*.

Kirk também trata de como ele faz um recorte de quais conservadores analisar, tendo omitido certos autores por não lhe parecerem conservadores regulares. Assim, ele quer seguir um *mainstream* conservador.

Não nos cabe revisar toda a obra, pois, sendo uma grande história do conservadorismo desde Burke, ela foge a nossos propósitos contemporâneos aqui apresentados, por mais que estudar Burke, John Adams, Walter Scott, os *Southern conservatives* seja deveras relevante para entender historicamente os diferentes autores conservadores que formaram esse *mainstream*. Certos autores, como Adams, devem até ser recuperados, pois, de alguma forma, deixaram de ser lidos.

Sobre Burke, Kirk comenta como o livro *Reflexões* capturou a imaginação da parte mais poderosa de uma ascendente geração jovem de ingleses, em que ele supera a *chama* de Rousseau, além de sobreviver ao *assalto* de Paine (Kirk, 2008, p. 12). Ele também fala da divisão entre *dois Burkes*, mas não aceitava tal divisão, pois o Burke liberal era o mesmo que o Burke conservador, sendo Adam Smith seu aliado em economia.

Para Kirk, Burke era liberal exatamente por ser conservador (Kirk, 2008, p. 19). Assim, se o seguirmos, ficará difícil aceitar essas definições mais precisas entre o que é ser conservador e o que é ser liberal.

Aponta também os grandes temas da carreira de Burke, sendo esses temas: os limites do poder real; a controvérsia da Revolução americana; os debates envolvendo a Índia e o julgamento de Warren Hastings; e a Revolução Francesa. Nem todas as suas lutas políticas o levaram à vitória. Hastings saiu livre de tal

⁶² Aqui fica claro, mais uma vez, como nem todo Romantismo pode ser considerado conservador.

mencionado processo, não houve a conciliação esperada com a América e mesmo o curso diante da guerra contra o jacobinismo foi conduzido de forma bem diferente da que Burke esperava (Kirk, 2008).

Como é sabido, Burke não era um pensador famoso por sua defesa da abstração. Ele ia contra *os direitos dos homens*, que Paine e os revolucionários franceses consideraram invioláveis. Tratando de direitos ligados a prescrições e circunstâncias locais, Burke leu Charles de Montesquieu de forma mais fiel do que os revolucionários (Kirk, 2008, p. 20).

A visão conservadora vê uma confusão existente em Paine, e nos revolucionários, entre o que são esses *direitos invioláveis* e *desejos*. Atribuir algum direito a alguém é também atribuir uma obrigação a outro. Se existe uma porção de *direitos* das massas, que não estão sendo realizados, os homens sentiriam que existe uma vasta conspiração contra esses direitos. Assim, havia o perigo de fixar uma sociedade baseada em frustrações, sendo necessário tentar definir o verdadeiro direito natural e a verdadeira lei natural (Kirk, 2008, p. 42).

Direitos naturais só poderiam ser extraídos da natureza humana, e Deus deu as leis aos homens, e com essas leis, direitos. Também é inevitável lembrar a importância dos preceitos religiosos para o pensamento de Burke. Tal autor não defende a religião como um mito conveniente, ou algo assim (Kirk, 2008).

Assim, o homem só tem direitos, se obedece às leis de Deus. Essa premissa é bem diferente dos direitos naturais apontados por John Locke, sendo também pautadas por fontes diferentes das utilizadas por Rousseau (Kirk, 2008, p. 44).

Kirk também enfatiza como Burke atacou sem misericórdia Rousseau, vendo-o como um falso moralista, pretencioso e falando também de uma monstruosa impostura (Kirk, 2008, p. 25).

Rousseau apontou suas leis de uma mística condição inicial, já a de Burke pauta-se pelo *jus naturale* de Cícero, reforçada pelo dogma cristão e pela doutrina do *common law* inglês (Kirk, 2008, p. 44). Também assim distancia-se da concepção de Hume e de Jeremy Bentham.

Ele é enfático em como a primeira regra da sociedade é a obediência a Deus, havendo, assim, um espírito de veneração não muito comum em autores modernos (Kirk, 2008, p. 59).

Desde o início de sua carreira, Burke denunciava a fantasia idílica de liberdade, felicidade, falta de leis, propriedades existente na concepção do estado

de natureza que Rousseau ajudou a popularizar (Kirk, 2008, p. 44). Burke não quer saber de hipotéticos homens selvagens, mas de manter a civilização complexa, de defender a religião, o direito etc. (Kirk, 2008).

Indo contra a ideia de que todos os valores são iguais, existem gradações *naturais* nos valores. Vai também contra o empreendimento do radicalismo nivelador de colocar todas as emoções e sensações no mesmo nível de mediocridade e, assim, apagar a imaginação moral, a qual separa a humanidade dos animais (Kirk, 2008, p. 59).

A lealdade dos franceses à absoluta liberdade era *nonsense*, em termos sociais ou históricos. O teste de verificação de um direito é a prudência, pois os direitos não surgem independentes das circunstâncias (Kirk, 2008, p. 47).

Uma justiça igual é direito natural, mas iguais dividendos não o são de modo algum. Deus não criou as coisas para divisões iguais (Kirk, 2008, p. 48). Mesmo a igualdade política lhe parecia, de algum modo, fora da natureza, e a aristocracia lhe parecia natural; eis a preferência burkeana (Kirk, 2008, p. 54). Mas não era qualquer aristocracia, pois ele admirava a aristocracia com uma série de reservas.

Sobre o conservadorismo no fim do século XIX e no começo do século XX, muitos foram os nomes citados: James Russell Lowell, Edwin Lawrence Godkin, Henry Adams, Brooks Adams, George Gissing, Arthur Balfour, William Mallock, Chesterton, Hilarie Belloc, Irving Babbitt, Paul Elmer More, George Santayana e T. S. Eliot.

Vale até citar que Chesterton e Belloc foram vistos apenas como uma tropa auxiliar do conservadorismo.

3.7. Thomas Sowell

Passemos agora a Thomas Sowell, esse economista norte-americano que está atuante até os dias presentes, mesmo que tenha começado a escrever nos anos 1970. Sowell é um representante de um conservadorismo americano bastante liberal, pragmático, posterior à geração do pós-guerra.

Uma primeira consideração que podemos fazer sobre esse autor é que ele nos parece um desses conservadores mais incisivos e polêmicos em suas falas.

Sowell é um desses autores sem grandes digressões filosóficas ou teológicas, ao contrário de Voegelin ou Strauss. E, em certas ocasiões, a impressão que fica é como ele poderia desenvolver certas questões de modo mais aprofundado, pelo menos nos livros que lemos, ou em outras direções. Assim, devemos lê-lo com certas cautelas também, parece-nos.

Nem todo intelectual é igual ao descrito pelo autor. E será que seu diagnóstico duro, a respeito do tema que for sobre a sociedade americana, serve perfeitamente para o Brasil?

De Sowell, vamos nos concentrar em *Os intelectuais e a sociedade* (2011) e em parte de *Ação afirmativa ao redor do mundo* (2016). Esses livros abordam temas mais debatidos por seus atuais leitores, ou seja, a questão das cotas e a crítica aos intelectuais.

Falemos primeiro de sua leitura das ações afirmativas. Sowell começa lembrando que qualquer país que considere a criação política de grupos preferenciais, seja no mercado de trabalho, no ensino superior ou com outra forma de obter benefícios sociais, vai deparar-se com forte reação contrária a tais aplicações. E as análises favoráveis ou contrárias a essas políticas vão ser devida emotivas (Sowell, 2016).

Serão poucos a realizar o exame dos fatos, principalmente no que se refere a ver esses efeitos no globo. E uma coisa é especular o que vai acontecer, outra é a prática em si. Admite ele a incerteza, dentro dessa questão empírica (Sowell, 2016, p. 9).

Ele quer ver o que diz a experiência pelo mundo. Em sua visão, os resultados são similares. Uma coisa em comum que tal economista nota é que os programas sempre começam como atos transitórios, mas não o são (Sowell, 2016, p. 14-15).

O programa que se iniciou prometendo ser temporário terminou por expandir-se. Porque o problema é que se deseja um programa temporário para responder a uma questão, a desigualdade social e econômica, que existe desde os primórdios da espécie. A igualdade de oportunidades pode ser obtida em um período plausível de tempo, mesmo que de forma rara, mas isso é diferente da eliminação das desigualdades de resultados (Sowell, 2016, p. 18-19).

Certas minorias super-representadas nas funções de alto nível têm capacitações específicas para Sowell, e nisso ele concorda com a teoria das elites, em seus termos clássicos.

Em síntese, a representação equilibrada de grupos, vista como normal, é difícil ou impossível em qualquer lugar (Sowell, 2016, p. 21). E aqui mesmo o autor, ao apresentar um argumento certo, do ponto de vista elitista, parece estar simplificando e generalizando os argumentos dos atores sociais que defendem pautas de discriminação positiva.

Do mesmo modo que não podemos dispor de uma previsão fiel de tempo, não podemos saber exatamente o que vai acontecer com o próprio grupo preferencial e com os outros grupos da sociedade, pois não são elementos inertes. As mudanças envolvem reclassificações, alteração de esforços e atitudes, além de mudanças em relação ao outro grupo (Sowell, 2016, p. 21-22). E isso é algo bastante comentado nos estudos sociológicos. Basta ver os textos de Pierre Bourdieu sobre a inter-relação entre os campos e os atores sociais, então nada de muito novo nesses termos.

A reação dos grupos não preferenciais pode ser até conseguir uma reclassificação para pertencer ao grupo preferencial, e isso ocorre de maneira individual ou coletiva. Nos Estados Unidos, na época de Jim Crow, alguns negros de pele mais clara passavam-se por brancos. E, sim, esse problema classificatório foi algo também notado por outros, além de Sowell, como o próprio Florestan Fernandes (2008), vale apontar, em uma obra sociologicamente bem mais densa.

Mais tarde, brancos com alguns traços de índios americanos buscavam antepassados indígenas para justificar as vantagens de tal grupo, e o número de indivíduos que se reclassificaram como índios americanos subiu de forma tão alta que era absolutamente impossível que, biologicamente, uma população tivesse crescido tanto em tão pouco tempo. Mais de 30 mil pessoas que não se declararam índios americanos no censo de 1960 o fizeram em 1980, um crescimento de mais de 60% da população. Casos parecidos existem na China e na Austrália (Sowell, 2016, p. 23).

Um grupo favorecido pode não melhorar o conjunto geral. É possível até ter a situação agravada. Um relatório oficial da Índia, de 1980, ressaltou que um programa preferencial tendeu a empurrar o outro grupo *para trás*, criando mais tensões entre grupos vizinhos do que tensões entre o nível mais baixo e o nível

mais alto da sociedade, em termos econômicos. Isso permaneceu nos anos 1990, quando confrontos violentos entre grupos pobres, em diversas localidades, surgiram. A situação chegou a tal ponto, com o decorrer dos anos, que começaram a pleitear cotas dentro das cotas (Sowell, 2016, p. 27).

Como economista, Thomas Sowell sabe que os incentivos se alteram quando há mudança no quadro social. Um exemplo disso é que, nos Estados Unidos, um estudo sobre certo grupo de universidades mostrou que alguns estudantes negros, que pretendiam fazer uma pós-graduação, mostravam menor preocupação com a necessidade de se preparar. Tanto os preferenciais quanto os que não o eram poderiam relaxar em termos de esforço. O primeiro, porque o trabalho pode parecer desnecessário, e o segundo, porque o engajamento máximo pode ser inútil. Na Jamaica, depois da independência, grupos brancos desistiram de competir com os negros por cargos públicos. Em outros países, houve o êxodo de grupos, como dos chineses da Malásia, dos indianos das Ilhas Fiji, dos russos da Ásia Central, dos judeus de grande parte da Europa pré-guerra (Sowell, 2016, p. 30-31).

É uma lógica bastante conservadora, no sentido de que uma alteração social pode acarretar eventos indesejados negativos. Logo, o melhor parece ser, nessa leitura, nem tentar certas causas, ou tentar de forma bastante mitigada.

A própria colaboração pode ser prejudicada e gerar preconceitos, como no caso dos sargentos da polícia de Chicago, que, ao cometerem erros, veem-se taxados de *sargentos de cotas* (Sowell, 2016, p. 31-32).

Para Sowell, o problema em si não parece ser a perda de uma vaga, mas a forma como ela foi perdida, pois, especialmente entre americanos, o fato de alguns receberem tratamentos diferenciados causa irritação. Isso também pode ser usado para o bem da sociedade, como o foi para a destruição das leis de Jim Crow no sul do país (Sowell, 2016, p. 33).

Por fim, vale dizer que, na leitura de Sowell, mesmo em locais onde os dados são precisos, coisa não muito comum, é difícil saber até que ponto um grupo favorecido realmente melhorou seus índices graças a essas políticas, ou se foi por outros elementos ainda anteriores. Um grupo que amplie seu poder de mobilidade vertical pode lutar por políticas de ação afirmativa, ou seja, já havia algo acontecendo antes. Nos Estados Unidos, o número de negros que frequentavam as universidades dobrou nas duas décadas anteriores à revolução dos direitos civis dos anos 1960. Isso já refletia um crescimento ocupacional.

Houve várias melhoras para a população negra antes dos anos 1960, e isso tende a ser negligenciado no debate (Sowell, 2016, p. 38-39).

Depois de análises gerais sobre a situação, Sowell passa para análises mais específicas, de certos países, mas é válido lembrar que o caso brasileiro parece receber bem pouca atenção, pelo menos na edição que consultamos do livro. No caso brasileiro, vale dizer, todo o processo de criação de grupos preferenciais em universidades, para citar o mais comentado, ocorreu de forma um tanto tranquila. Logo, opõe-se aos maiores problemas imaginados por tal autor, pois não houve conflitos abertos na rua ou algo do gênero. Enfim, são dimensões culturais, antropológicas que não podem ser negligenciadas, em nosso entender. Se não entendermos as diferenças culturais e históricas entre o caso americano e o brasileiro, entenderemos muito pouco das profundas diferenças em termos de abordagens étnicas que existem nessa comparação entre Estados Unidos e Brasil.

Já no livro *Os intelectuais e a sociedade* (2011), Sowell deseja estudar os intelectuais e sua gama de auxiliares, formada pela *intelligentsia*, ou seja, os disseminadores dos produtos dos intelectuais. Aqui, pensa-se em professores, jornalistas, funcionários públicos etc., tendo em vista, claro, como esses disseminadores às vezes não estão a par totalmente da discussão mais profunda dos intelectuais, no sentido de receberem informações de *segunda* ou *terceira mão*.

Mesmo com certos apontamentos interessantes, em uma discussão do que é ser um intelectual, muita coisa fica de fora do estudo de Sowell, e seu recorte de análise é muito vasto. E tantos outros contemporâneos, não discutidos, também deram contribuição importante nessa questão: Antonio Gramsci, Foucault, Pierre Bourdieu, Tony Judt etc.

Sowell entende que o intelecto, visto como poder mental de apreensão e manipulação de conceitos e ideias complexas, pode ser usado para desembocar em conclusões erradas ou ações insensatas. Então, não há aqui nada de muito novo em relação à tradição conservadora, pois essa lógica já estava presente em Burke (2012).

Sowell cita Marx como detentor de uma elaboração intelectual primorosa, mas que se encontra errada, em um equívoco fundamental. Há a noção de que o trabalho, a manipulação física de materiais e ferramentas de produção apresentam-se como a real origem de riqueza econômica (Sowell, 2011, p. 15-16). Essa lógica mostra-se equivocada, contudo, pois, se assim fosse, certos países com grande quantidade de trabalho, mas com baixo desenvolvimento tecnológico e índices de

empreendedorismo, seriam mais prósperos que países nas situações inversas (Sowell, 2011, p. 16).

É preciso ver as consequências das ações dos intelectuais. Lembra o economista como Stalin, Hitler e Mao Tsé-Tung tiveram, nas democracias ocidentais, defensores e apologistas espalhados pela *intelligentsia*. Esse apenas é um dos erros dos intelectuais que ele vai apontar em seu livro (Sowell, 2011).

Tem-se sempre em vista, aqui, como o autor fala de uma classe muito ampla, logo discordâncias, erros etc. são coisas bem normais. Se decidíssemos escrever um livro sobre os erros dos economistas, sem um recorte muito preciso, também seria um livro enorme. Só o caso brasileiro daria um estudo vasto, e aqui pensamos, a título de exemplo, em nomes como Zélia Cardoso de Mello e Guido Mantega. Os erros dos economistas podem ter resultados bem mais desastrosos do que uma teoria metafísica de um filósofo. Logo, o que parece *bombástico* não o é.

Os intelectuais, da forma como Sowell os trata, é uma ocupação profissional de pessoas que trabalham mormente com ideais. As ideias são o começo e o fim de seus trabalhos. Como exemplo, cita Adam Smith, que nunca administrou um negócio. Fala, assim, de escritores, acadêmicos e afins; engenheiros e cirurgiões, mesmo com rigorosa ocupação e muito estudo, não entram nessa categoria, sendo raro considerá-los intelectuais.

Na academia, quanto mais teórico o campo, mais fácil é considerar como seus entes são membros da intelectualidade. Assim, será mais difícil encarar os membros de uma faculdade de administração como intelectuais perante outros cursos.⁶³

Lembra Sowell (2011) como esses campos também podem ter baixas formas de verificações empíricas do que eles produzem.

Mas esse tipo de crítica deve, acreditamos, direcionar-se mais ao campo filosófico propriamente dito do que ao campo de uma sociologia ou uma antropologia, campos os quais trabalham com métodos tanto qualitativos quanto quantitativos. Assim, também é necessário não agrupar de modo demasiadamente genérico as disciplinas das ciências humanas e sociais.

⁶³ Citando um estudo do *Chronicle of Higher Education*, ele mostra como é muito mais comum achar conservadores em administração, 24,5%, ou nas ciências médicas, 20,5%, do que em cursos de humanas, 3,6%, ou em ciências sociais, 4,9%.

Se um engenheiro faz pontes que caem, ou se um cozinheiro faz um pudim péssimo, as pessoas notam facilmente como existe algo errado — essa é a questão de Sowell (2011). Mas, se um filósofo lança uma ideia mirabolante, não existe teste externo. O teste será se outros filósofos acharem suas ideias relevantes, originais etc., podendo, de alguma forma, blindar o que está sendo produzido de *feedbacks* do mundo externo.

Os intelectuais, continua Sowell (2011), podem ser mestres em determinados temas, mas, ao falarem de outros campos, podem ter noções muito vagas, terminando por falar coisas não muito apuradas. E ainda existe toda uma questão da retórica e da emoção.

Como exemplo de intelectual muito poderoso, que não se limitou a tratar de seu próprio campo, Sowell comenta Bertrand Russell, o qual, mesmo com importantíssimos trabalhos matemáticos, defendia o desarmamento unilateral da Grã-Bretanha durante a década de 1930, enquanto Hitler se rearmava para conquistar toda a Europa.⁶⁴

Sowell (2011) é contra dar grandes poderes a esses intelectuais, pois, mesmo que eles saibam muito, a inteligência das massas somadas é sempre maior. Um exemplo que ele dá para isso é a questão da planificação econômica, a qual falhou ao longo do século XX.

Os processos sistêmicos, o mercado mostram-se mais inteligentes do que os melhores atores individuais. Na União Soviética, os planejadores econômicos tinham de estabelecer mais de 24 milhões de preços, ou seja, por mais preparados que estivessem, certas tarefas são impossíveis de funcionar, regidas por uma elite de intelectuais (Sowell, 2011).

Outro ponto destacado por Sowell é como esses intelectuais podem acreditar que suas opiniões são boas, enquanto a visão das massas é tomada como preconceito ou pensamento estereotipado. Como exemplo de *intelligentsia* que despreza o conhecimento direto de terceiros, ele cita o caso de acusação de estupro contra três alunos da Universidade Duke, do time de *lacrosse*, em 2006 (Sowell, 2011).

⁶⁴ Na mesma esteira, Sowell faz a diferença entre o Noam Chomsky especialista em linguística e o autor de comentários, vistos como extravagantes, de teor político.

Reclama também de como os intelectuais que não estudam economia têm certo gosto por realizar discursos bombásticos sobre esta. Muitos deles acreditam que a economia é um jogo de soma zero, ou seja, se alguém lucrou, é porque outra pessoa está perdendo (Sowell, 2011).

Há mesmo equívocos estatísticos, como acreditar que as faixas mais altas e baixas do quadro econômico são grupos fechados. Como se a faixa 0,1% mais rica da população fosse sempre a mesma, ou como se, na sociedade americana, os mais pobres estivessem fadados a ser os mais pobres para sempre (Sowell, 2011).

Vale lembrar também como, em 2001, três quartos dos norte-americanos com renda abaixo da linha da pobreza tinham ar-condicionado, 97% tinham televisor em cores, 98% tinham DVD ou videocassete. Além disso, 72% tinham veículo a motor (Sowell, 2011, p. 76-77). Também comenta o autor, em outro momento, como as classes mais baixas economicamente nos Estados Unidos apresentavam maior índice de obesidade.

Concordamos com Sowell em como há um nível elevado de qualidade de vida nos Estados Unidos, se o compararmos com a realidade social do Brasil, por exemplo. Mas também é interessante notar como o autor não parece tratar, nesse recorte, dos problemas sociais americanos mais graves, como a questão do sistema de saúde, que parece ficar para trás, em comparação com uma série de outros sistemas de saúde reais, como os de certos países da Europa, como Espanha. Mesmo o Sistema Único de Saúde (SUS), do Brasil, com muitos problemas, merece aqui ser mencionado como um sistema que consegue evitar uma série de questões. Além disso, a obesidade americana, seu elevado índice, envolve uma alimentação muito baseada em comida hiperprocessada. Voltaremos ao tópico quando abordarmos o economista Ladislau Dowbor e o doutor em saúde pública Carlos Augusto Monteiro.

Do mesmo modo, certos autores parecem achar óbvio como o capitalismo criou massas de trabalhadores afetados pela pobreza. Mas isso está longe de ser óbvio. Pois está implícito que, se o capitalismo criou essa pobreza, tais trabalhadores seriam mais prósperos antes do capitalismo, mas isso é errado. O que não quer dizer que devemos ignorar que existem trabalhadores pobres nessa leitura (Sowell, 2011).

Assim também, não se mostra muito adequado acreditar que devemos repartir a riqueza de uma nação, como se a riqueza já estivesse dada, como se

fosse uma dádiva. A riqueza, na verdade, é produzida em uma cooperação entre capital e trabalho (Sowell, 2011).

A intervenção de políticos, juízes etc., ao tentarem impor termos mais favoráveis a um dos lados, reduz a quantidade de termos acordados entre as partes, o que quase invariavelmente vai reduzir o número de transações mutuamente aceitáveis, existindo, assim, menos transações (Sowell, 2011, p. 99). E aqui fica bastante claro como Sowell é um conservador liberal, fazendo análise similar a tantos liberais que apontam a necessidade de liberdade econômica contra uma ação vista como demasiada do Estado.

Um exemplo oferecido por Sowell é o de como países com salários mínimos generosos têm frequentemente índices mais altos de desemprego e sofrem períodos maiores de desemprego generalizado, uma vez que os empregadores oferecem menos vagas para trabalhadores com baixa qualificação ou experiência. Aponta como não é incomum, em países europeus com generosas leis de salário mínimo, a existência de grupos de jovens sem experiência que enfrentam índices de desemprego de 20% ou mais. Do mesmo modo, as leis de fixação de preços de aluguéis provocam maior escassez na oferta de moradias (Sowell, 2011, p. 99-100).

Na discussão retórica, ele relembra como os intelectuais podem acusar as visões contrárias de serem simplistas, sendo essa uma tática eficiente (Sowell, 2011). O fato de determinado argumento ser mais simples não significa, necessariamente, que esteja errado, e do mesmo modo não significa que o argumento oposto é certo. Evasões do óbvio podem tornar-se muito complexas, mas não necessariamente certas. Assim, é mais fácil argumentar/provar que a Terra é redonda do que colocar mirabolantes explicações, como as feitas pelos membros da Sociedade da Terra Plana (Sowell, 2011, p. 134).

Chamar um raciocínio de simplista é fácil, pois se pode expandir indefinidamente uma questão, englobando dimensões que fogem completamente ao controle explicativo do que foi colocado, para assim insinuar inadequação.

Quando o professor Orley Ashenfelter começou a antecipar os preços das marcas de vinho baseando-se exclusivamente nas estatísticas climáticas, seu método foi criticado, pois ele estava ignorando os especialistas em vinho, nem tinha degustado os vinhos. Porém, as previsões de tal economista têm se mostrado mais certeiras, relembra Sowell (2011). Outro exemplo dado pelo autor é o simples fato

concreto de que milhões que viveram sob as diretrizes de blocos comunistas fugiram para o Ocidente, sugerindo o local onde realmente há maior nível de satisfação.

Do mesmo modo, parece existir uma correlação estatística, pelo menos nos Estados Unidos, entre os índices de encarceramento subirem e a criminalidade cair. Não é preciso tecer grandes explicações para raciocinar que, se mais criminosos estão presos, menos crimes acontecem nas ruas (Sowell, 2011, p. 308).

Sowell trata de como esses intelectuais também podem juntar *alhos com bugalhos*, ao colocarem tudo no rótulo *pensadores de direita*. O autor lembra como o conservadorismo, em seu sentido original, não tem qualquer conteúdo ideológico específico, pois depende do que se está tentando conservar. Assim, nos últimos dias da União Soviética, os indivíduos que lutavam pela preservação do regime eram designados de conservadores (Sowell, 2011, p. 154). Vale só complementar que a direita também, em muitas ocasiões, junta *alhos com bugalhos*, ao falar dos *pensadores de esquerda*, como se Foucault e Marx fossem muito parecidos, por exemplo.

É acerto de tal autor mostrar como rotular os conservadores de meros defensores do *status quo* mostra-se uma visão limitada. Figuras conservadoras notáveis, na visão de Sowell, como Milton Friedman e Friedrich Hayek, defendiam políticas radicalmente diferentes das que vigoravam nas instituições e sociedades (Sowell, 2011, p. 163).

Além do sentimento, da retórica, Sowell (2011) trata também de uma *filtragem* da realidade, em vários sentidos. Mas um recorte da realidade, é inevitável, podemos apontar, era isso que Weber já mostrava, como comentamos antes na presente tese.

Sowell (2011) comenta como homens de negócios tendem a ser vilões na TV, mesmo que seja óbvio como na vida real eles não são santos.

Agora, sobre a amostragem atípica na mídia, seguindo o estudo de Bernard Goldberg, recorda como 6% das pessoas portadoras do vírus da aids mostradas nos noticiários noturnos eram homens *gays*, enquanto, na realidade, 58% dos portadores de tal vírus eram homens *gays*. E 16% eram negros ou hispânicos na TV, enquanto, na vida real, esse índice chegava a 46%. Também 2% dos infectados com aids eram usuários de drogas, enquanto, no mundo real, eles respondiam a 23% do quadro estatístico (Sowell, 2011).

Sowell, aqui, ignora como essa não representação na mídia pode desejar não acarretar a estereotipação negativa de alguns grupos, ou algo do gênero. Comentemos: a aids já foi vista como uma *peste gay*, e há toda uma discussão sobre homofobia. Por que reforçar a relação entre a aids e os LGBTI+, que já são grupos que sofrem com tantos estigmas sociais? Ou os latinos? Falar apenas sobre porcentagens é uma análise simplista aqui, no sentido ruim do termo.

Se Sowell quer falar de representações midiáticas, também poderia lembrar como os homossexuais foram muito estereotipados ou *silenciados* em suas representações midiáticas. Apenas um exemplo: Dandara Palankof e Cruz (2017), falando sobre os quadrinhos, relembra o *pânico moral* gerado por Frederick Wertham, afinal o autor questionava um sutil homoerotismo entre Batman e Robin, por exemplo. Todo um quadro que levou a criar uma regulação própria das editoras, com o medo de interferências do governo, que foi o *Comic Code Authority*, que tratava que *anormalidades sexuais* seriam inaceitáveis nos quadrinhos.

Mas há casos bem maiores, aponta Sowell (2011), de *desinformação* da imprensa, como ocorreu durante as crises agudas de fome impostas pelo governo da União Soviética à Ucrânia e ao norte do Cáucaso, que mataram milhões de pessoas na década de 1930. Walter Duranty, correspondente do *New York Times*, em Moscou, escreveu que não existia fome alguma.

Sowell relembra também como a forma como a escravidão é geralmente retratada envolve aparentar ser uma peculiaridade do Ocidente e de povos brancos contra negros, em que ninguém quer, por exemplo, exigir reparação dos africanos que vivem no norte por todos os europeus que eles escravizaram, apanhados pelos sarracenos, mesmo sabendo que esses escravos europeus ultrapassaram o número de escravos africanos trazidos para as 13 colônias (Sowell, 2011, p. 479).

Sowell reclama dos intelectuais que abordam a economia sem a entenderem bem, mas é válido lembrar como ele também não é um especialista em escravidão e como sua leitura deixa muitos pontos relevantes de fora do que é abordado. A questão da escravidão envolve todo um aporte histórico, cultural e sociológico, como é possível ver em Gilberto Freyre, Florestan Fernandes etc., que não existe nessa leitura de Sowell. Além disso, ele parece muito focado, aqui, no caso americano.

Deve ficar claro, contudo, que Sowell não fala de um *grande complô* organizado pelos intelectuais para fazerem A ou B. Ele fala de um elemento instintivo, em que pessoas cujo trabalho se direciona, mormente, a ideias

terminam por gravitar em torno de instituições nas quais suas ideias serão menos postas à prova e ao decréscimo factual (Sowell, 2011, p. 489). E aqui o autor parece certo. Um filósofo altamente metafísico não vai alocar-se bem em um departamento de estatística, por exemplo.

Muitas questões ficaram de fora, mas o livro termina, a seu modo, louvando a maneira como nos Estados Unidos pessoas contrárias ao *intellectual ungiendo* têm sua força com a experiência e o senso comum, enquanto em outros lugares do planeta, como na Europa, têm deferência muito maior (Sowell, 2011, p. 490). Aqui, Sowell representa bem alguns elementos do conservadorismo e seu realismo pragmático, para certas questões. Em suma: tal livro é um grande *manifesto* contra esse tipo ideal de intelectual.

3.8.

Gertrude Himmelfarb

Gertrude Himmelfarb é mais uma conservadora a ser mencionada. Para uma introdução a tal autora, seguiremos o livro de José Luiz Bueno (2015) e a obra de Himmelfarb (2011) *Os caminhos para a modernidade*, de 2004.

Gertrude é uma autora norte-americana, historiadora, que publicou sua tese de doutorado em 1952 sob o título de *Lord Acton: a study in conscience and politics*. Acton é uma importante referência para ela, no sentido de que Gertrude queria discutir a perda de referenciais morais no caráter individual contemporâneo e as grandes catástrofes do campo político que o século XX viveu. Tal livro já estabeleceu sua reputação tanto como *scholar* quanto como pensadora conservadora (Bueno, 2015, p. 14).

O conjunto da obra dessa autora revela uma preocupação dedicada a reabilitar a noção de virtude como elemento fundamental para pensar a vida contemporânea em sociedade. Himmelfarb posiciona-se como grande crítica das vertentes pós-modernas, em particular no campo moral (Bueno, 2015, p. 15).

Quando a historiadora compara as sociedades americana e britânica de seu tempo com a da Era Vitoriana, ressalta que faltam atualmente aquelas virtudes e ideias que fizeram de tal momento um período de grandes realizações sociais, com a redução da criminalidade, da pobreza, do analfabetismo, da bastardia etc. Também é bastante crítica quanto aos métodos de história social adotados em seu

momento histórico. Ela identificava uma inclinação ao pensamento da esquerda, que viria acompanhado do relativismo moral, pela rejeição ao reconhecimento das grandes transformações no campo político ocorridas no passado, sendo contra o *determinismo* marxista (Bueno, 2015, p. 15-16).

Como Bueno (2015) aponta, a trajetória de Himmelfarb está ligada à de seu marido, Irving Kristol, considerado um dos principais autores do chamado neoconservadorismo político nos Estados Unidos. Mas, claro, outros nomes poderiam ser acrescentados a essa lista de influências: Lionel Trilling, Michael Oakeshott, Leo Strauss, Will Herberg, entre outros.

A obra *Os caminhos para a modernidade* (Himmelfarb, 2011) revela-se como um ensaio interpretativo abrangente. A autora desvela uma abordagem heterodoxa, em uma tentativa de recuperação da primazia do Iluminismo britânico,⁶⁵ indo contra a visão geralmente associada a Voltaire e aos enciclopedistas de modo geral. Também mostra como ocorreu um paralelo americano ao Iluminismo europeu (Himmelfarb, 2011).

Sua tentativa não é só de apontar uma antecedência cronológica do caso britânico, mas mostrar seu caráter único e sua importância. Como Himmelfarb é conservadora, não fica difícil saber que os modelos inglês e americano lhe agradam mais do que o francês.

Himmelfarb prefere dar maior valor aos reformistas, aos moderados, como Adam Smith, Burke e John Wesley, os quais frequentemente podem ser encarados como *contrailuministas*, mas essa não é a opinião da autora.

Wesley de modo algum era o anti-intelectual que se pensava (Himmelfarb, 2011, p. 163). E a autora dá grande ênfase às realizações dos metodistas, os quais frisavam um aperfeiçoamento progressivo e davam papel de importância às mulheres, mulheres solteiras, em grande número (Himmelfarb, 2011, p. 166).

Se o Iluminismo francês foi uma marcha da *razão*, a autora aponta que, no caso britânico, houve a primazia da *virtude*, não a virtude pessoal, mas virtudes sociais, como compaixão, benevolência e simpatia. Esses britânicos não estão negando a razão, não era irracionalismo. Mas essa razão na lista de prioridades

⁶⁵ Em que figuras inglesas como Bacon, Locke e Newton tiveram grande importância sobre o pensamento na França (Himmelfarb, 2011).

aparecia como secundária, instrumental, diferindo, assim, da posição dos *philosophes*. O tema, então, é um tema de ética social (Himmelfarb, 2011, p. 17).

A autora trabalha com uma aproximação, afinal nem todos os franceses deram o mesmo peso à razão. Não podemos esperar, assim, exatamente o mesmo pensamento de Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire e Denis Diderot. Também há autores radicais entre os britânicos, como Richard Price, Joseph Priestley, William Godwin e Thomas Paine, e Himmelfarb não o ignora.

Dentro dessa tipologia, a autora vê a França centrada em uma *ideologia da razão*, os britânicos, em uma *sociologia da virtude*, e os americanos, em uma *política da liberdade* (Himmelfarb, 2011, p. 34). Ela aposta, de tal modo, em múltiplos Iluminismos, divergindo da posição de Peter Gay, o qual parece apontar para um único (Himmelfarb, 2011).

Outro ponto importante a ser comentado é que, se houve uma *Era da Benevolência* entre os britânicos, envolvendo evangelismo, filantropismo, ajuda governamental aos pobres etc., isso obviamente tinha seu lado ruim. Muitos reformadores e humanitários também é sinal de que havia muito a ser consertado, mesmo que Gertrude leia a benevolência como uma virtude mais modesta, mais humanitária e mais prática do que a da *Era da Razão* (Himmelfarb, 2011).

Citando Hannah Arendt, a autora mostra como a Revolução Francesa, que terminou em desastre, fez história no mundo, enquanto a Revolução Americana, tão bem-sucedida, permanece como um evento de importância menor (Himmelfarb, 2011, p. 20).

Londres tinha jornais populares, mesmo sem os salões, que eram o orgulho de Paris, e esses davam vazão até maior para seus escritores do que podiam alcançar em audiência os *philosophes* (Himmelfarb, 2011, p. 22).

Da mesma forma, os americanos tinham pensadores, pregadores e estadistas que contribuíram para a formação de uma classe intelectual. Em termos de importância, a autora vê a obra *O federalista* (Hamilton, Jay & Madison, 2011) como detentora de influência mais duradoura do que a dos artigos dos enciclopedistas (Himmelfarb, 2011, p. 23).

Existe uma interessante questão de linguagem, que ajudou o Iluminismo a ser visto como mais francês do que inglês. Tal linguagem ligada ao *Eclaircissement* demorou a chegar aos britânicos (Himmelfarb, 2011).

A própria expressão *Iluminismo escocês* só foi cunhada em 1900, para descrever os *moral philosophers* (Himmelfarb, 2011, p. 26). A exclusão dos britânicos do Iluminismo torna-se ainda mais estranha se levarmos em conta como houve uma grande integração entre os pensadores dessas duas localidades, na época (Himmelfarb, 2011, p. 28).

Citando o filósofo Thomas Reid, a autora relembra como o senso comum, e não a razão, é a qualidade singular do homem comum. Se os homens fossem dotados apenas de razão, a raça haveria de ser extinta de modo rápido, pois a razão é complementada por *afecções benevolentes*, que não são menos necessárias do que os apetites de fome e sede (Himmelfarb, 2011, p. 52).

Na Grã-Bretanha, o clima religioso também era diferente, com menos teologia dogmática contra que se rebelar. Essa filosofia moral britânica se desvelava como muito mais respeitosa em relação ao passado e ao presente, mesmo otimista, na visão da autora, além de favorecer uma conciliação entre o senso moral e o senso comum (Himmelfarb, 2011).

Quanto a Smith, a autora relembra como não havia um abismo irreconciliável entre o economista e o filósofo moral, pois Smith não tinha problemas com a ideia de assistência aos pobres, por si só. E, graças ao mesmo espírito, ele aprovava maiores impostos sobre supérfluos, de modo que o luxo do rico pudesse contribuir para a assistência do pobre. Ele queria a economia próspera, para que essa riqueza fosse estendida às classes mais baixas da população. Por tudo isso, está em contraposição à teoria de Thomas Malthus, segundo a qual o crescimento populacional levaria à miséria (Himmelfarb, 2011).

Smith também era favorável a um sistema de educação administrado, sustentado e até aplicado pelo Estado, o que a autora acredita ser notável para sua época (Himmelfarb, 2011, p. 87). Também mostra como alguns de seus discípulos foram mais radicais que o mestre, em mais de um sentido.

No que tange ao Iluminismo francês, há várias críticas, como era de se esperar, como o retumbante antissemitismo de Voltaire.⁶⁶ Do mesmo modo, a autora trata do elitismo, em que a tão comentada razão não estava tão disponível às pessoas comuns, falando da estupidez do homem comum, com o desdém aberto

⁶⁶ Antissemitismo que era compartilhado de maneira menos apaixonada por outros pensadores da época.

de Voltaire pela *canaille*, ralé, e de como as questões sociais eram pouco abordadas, exatamente por essa distância em relação ao povo. O mais próximo dessa *misanthropia* na Grã-Bretanha era Bernard Mandeville, o qual era muito criticado (Himmelfarb, 2011).

Sobre a Revolução Francesa, ela relembra como apenas Condorcet, dentre os *philosophes* mais famosos, teve a *sorte* de ver a revolução. E esse teve as maiores esperanças em relação a ela, até se ver obrigado a fugir (Himmelfarb, 2011, p. 230). O que não adiantou, pois, depois de alguns meses se escondendo, foi capturado e terminou por morrer na prisão, de maneira suspeita (Himmelfarb, 2011).

Quanto ao Iluminismo americano, a autora aborta a interessante disputa entre federalistas e antifederalistas, duas correntes que podem ser encaradas como conservadoras. Também aborda a importância da liberdade e da participação para a sociedade americana, em que a religião não surge como inimiga da liberdade.

Fala ainda de como a questão da pobreza não era tão áspera quanto na Grã-Bretanha. Em uma terra tão grande e com uma população tão móvel, não havia aquelas localidades apinhadas de gente pobre. Os mendigos eram normalmente encarados como estrangeiros que ainda não haviam se fixado, e assim ainda não recebiam auxílio de nenhuma paróquia (Himmelfarb, 2011).

Mas, mesmo que a América tivesse vantagens, também tinha seus problemas, como a questão dos índios e dos escravos, mesmo que possam ser apontadas algumas iniciativas no sentido de *assimilação*, na época, como o caso dos pregadores metodistas que concordaram em libertar seus escravos e apoiavam que muitos paroquianos fizessem o mesmo (Himmelfarb, 2011).

Nas últimas duas décadas do século, os metodistas foram responsáveis por aproximadamente 750 alforrias, e suas congregações eram hospitaleiras com os negros e os pobres. Em 1790, os negros eram um quinto de seus membros, vale mencionar (Himmelfarb, 2011, p. 275-276).

Acreditamos que Himmelfarb, dentro de nosso recorte, mostrou-se mais interessante que Sowell, por exemplo, sabendo analisar melhor os pontos positivos e negativos de certos processos sociais, com um recorte de pesquisa mais claro, dando-lhes maiores profundidades.

Um porém em relação a seu livro observado é que, ao contrário de Berlin (2009), a autora não explora o conceito de *Aufklärung*, ou seja, a questão do Iluminismo no caso alemão.

3.9. Roger Scruton

Sir Roger Scruton, o último de nossa presente lista, foi um filósofo especializado em estética. Mas ele se engajou, como figura pública, em todos os tipos de debates políticos e culturais, do ponto de vista conservador, sendo visto como um *powerful polemicist*.

No presente seguimento, faremos uma apresentação geral do autor, mas não nos aprofundaremos muito em uma análise/crítica à sua abordagem estética, pois desenvolvemos atualmente um artigo acadêmico exclusivamente sobre isso, que esperamos lançar em breve. Para nosso presente fim, basta, por enquanto, recordar como a perspectiva de Scruton é bastante clássica em estética; logo, outras tantas análises se contrapõem, indo desde Arthur Danto (2006) até Pierre Bourdieu (2011).

Scruton, como representante da tradição conservadora, também não parece acrescentar ideias incrivelmente novas, mas seu grande trabalho parece ser a defesa dos valores da tradição conservadora, e nos interessam suas críticas ao descontrole do mercado, mostrando como há cisões visíveis dentro da direita.

Assim, Scruton entende, por exemplo, que a defesa do livre-mercado, hoje, é uma postura arriscada, em comparação com tal defesa na época de Burke ou Smith, pois o mercado mostra-se completamente diferente e imaterial. Também daremos algum destaque ao fato de Scruton mostrar como a preocupação ecológica deve ser algo central para a disposição conservadora.

Vamos agora ver os livros: *Beleza* (2013), *Como ser um conservador* (2015), *Desejo sexual* (2016a) e *Filosofia verde* (2016b). Escolhemos tal seleção pois, como ficará claro, cada livro lida com uma faceta diferente do conservadorismo de Scruton, de certo modo.

Beleza (2013) é uma análise estética. *Como ser um conservador* (2015) é uma introdução à forma como o autor encara o conservadorismo. *Desejo sexual* (2016a) é sobre desejo, sexo, patologias etc. E *Filosofia verde* (2016b) demonstra como os conservadores podem ter uma preocupação ecológica.

Como ser um conservador (2015): o livro inicia com o autor relatando que, de seu ponto de vista, não é incomum ser um conservador, porém é mais difícil ser um intelectual conservador. Na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, cerca de 70% dos acadêmicos identificam-se com a esquerda (Scruton, 2015, p. 11).

Scruton mostra como seu contato com a esquerda se deu dentro de casa, porém, mesmo que as queixas de seu pai se mostrassem reais e bem fundamentadas, ele não concordava com as soluções propostas por ele (Scruton, 2015, p. 13).

Trata de como foi o Maio de 1968, o qual o levou a entender o que ele valoriza nos costumes, nas instituições e na cultura da Europa. Em sua visão, havia inúmeros motivos para apreciar o que a França havia se tornado sob a regência de Charles de Gaulle. Mas, para sua perplexidade, os simpatizantes do evento de 1968 estavam reciclando velhas promessas marxistas de uma liberdade radical, a qual viria quando a propriedade privada e o império burguês das leis fossem extintos (Scruton, 2015, p. 16).

Ele desejava defender a liberdade concreta, relativa, a qual ia contra a possibilidade ilusória, absoluta. E as teorias novas que surgiam dos intelectuais parisienses pareciam, mais do que hipóteses, um monte de paradoxos esboçados para tranquilizar os estudantes revolucionários, pois já que as leis, a ordem, a ciência e a verdade são meras máscaras da dominação, não mais importa o que é pensado, contanto que se esteja do lado dos trabalhadores em sua luta (Scruton, 2015, p. 17).

Mesmo que ele nunca tenha aceitado plenamente a retórica de Margaret Thatcher, simpatizava com suas razões (Scruton, 2015, p. 20), que nos negócios o importante é o empreendedor, aquele que assume e enfrenta os riscos (Scruton, 2015, p. 21). Scruton concordava com isso, por ver como a cultura dos gestores estatais estava ao redor dos franceses (Scruton, 2015, p. 22).

Foi nessa época, dos anos 1970, que ele parece ter sentido um despertar político, trabalhando com um grupo de amigos para criar o Grupo de Filosofia Conservadora, com a intenção de reunir parlamentares, jornalistas e acadêmicos para discutir os fundamentos da cosmovisão que partilhavam. Houve uma tentativa de contrariar a ideologia do livre-mercado dos *think tanks* thatcheristas (Scruton, 2015, p. 24-25).

O autor trata de como uma ordem econômica depende de uma ordem moral; um mercado só pode ser a alocação racional dos bens onde há confiança entre os integrantes, e a confiança existe onde as pessoas tomam para si responsabilidades (Scruton, 2015, p. 37). Recorre a Smith e Burke para aprofundar seus pontos sobre a questão.

Como Hayek, acreditava que governos centralizados parecem produzir indivíduos menos responsáveis, e esse confisco das responsabilidades pelo Estado leva os atores sociais a agir sem vontade própria (Scruton, 2015, p. 40). Nisso, discorre sobre um termo, o qual aparece em outros textos, que é a questão da *oikophilia*, o amor pelo lar. Mas também pelas pessoas ali contidas e pelas comunidades que povoam o entorno, tornando-o um espaço de contornos permanentes. O *oikos* como espaço que não é apenas meu ou seu, mas nosso (Scruton, 2015, p. 45).

O autor discorre sobre como devem ser o governo e a comunidade, em sua visão. Em termos simples, não pode ser um governo que tome para si todos os poderes e responsabilidades, com agentes que valorizem e gostem do lugar onde vivem e prezem por vínculos pessoais.

Descreve o conservadorismo como a filosofia dos vínculos afetivos, contrária a um mundo de relacionamentos fundíveis, comercialização onipresente, migração veloz e erosão constante das heranças sociais e políticas (Scruton, 2015, p. 52-53). Assim, as coisas não duram para sempre, mas devemos fazer com que as coisas pelas quais prezamos se matenham no tempo, mesmo durante as inevitáveis mudanças (Scruton, 2015, p. 53).

Nesses termos, Scruton é favorável à nação, pois nação, quando não se trata de uma ideologia fanática, refere-se a identidades históricas e lealdades, as quais se unem no corpo político (Scruton, 2015, p. 56).

Nenhum *nós* pode surgir em uma sociedade dividida entre si e onde os antagonismos locais e as lutas de classe ofusquem toda a compreensão acerca do que seria o destino comum. Um conservadorismo crível deve sugerir formas de expandir o benefício de pertença social para aqueles que não foram bem-sucedidos em obtê-lo por conta própria (Scruton, 2015, p. 70). Porém, diz que o Estado de bem-estar social está se tornando inviável no modelo existente, pois o endividamento constante vai ser pago no futuro (Scruton, 2015, p. 74).

Do mesmo jeito, vai contra a ideia de que o pobre é pobre, pois o rico é rico. A conclusão lógica disso seria que a pobreza só é remediada pela igualdade, e não pela riqueza (Scruton, 2015, p. 75). Logo, é falácia acreditar que todo o sucesso de um é o resultado do fracasso do outro, sendo somada a falácia de que todos os ganhos são pagos pelos perdedores (Scruton, 2015, p. 77), mais uma vez voltados à discussão de como a sociedade, a economia não são um jogo de soma zero.

Essa lógica é a base para a teoria da mais-valia, a qual pretendia mostrar que o lucro do capitalismo é resultado do confisco da força do trabalho do proletariado. Scruton bem lembra como, atualmente, essa teoria já não tem muitos defensores, mesmo que a falácia do jogo de soma zero continue a ser um componente comum do pensamento socialista (Scruton, 2015, p. 77-78). Porém, explica como rejeitar o raciocínio de jogo de soma zero e o concomitante conceito de justiça social utilizado por socialistas, de igualdade imposta, não significa aceitar a desigualdade em sua forma atual (Scruton, 2015, p. 84).

Como já vimos, nem todo conservador é totalmente favorável à ordem capitalista. Assim, Scruton (2015, p. 90) aponta como seria ingenuidade supor que os ataques direcionados contra o capitalismo carecem de fundamentos ou não merecem uma resposta. O autor decide, então, partir da verdade no capitalismo, e essa verdade é que a propriedade privada e as trocas voluntárias são características necessárias de qualquer economia de larga escala (Scruton, 2015).

Os preços, em uma economia livre, oferecem a solução para as inúmeras equações simultâneas, que projetam a demanda diante da oferta, e a experiência socialista falhou exatamente nesse quesito (Scruton, 2015, p. 91).

Scruton continua com uma fala que não agradaria a todos os liberais: aqueles que acreditam que a ordem social deveria colocar restrições ao mercado estão certos; entretanto, em uma verdadeira ordem espontânea, esses mencionados limites já existem, por meio dos costumes, das leis e da moral. Assim, o autor relembra como o pensamento conservador britânico, especialmente Hume, Smith, Burke e Oakeshott, não via uma grande tensão entre a defesa do livre-mercado e a visão tradicional da ordem social. Mesmo que o consenso moral esteja hoje *degradado*, tal degradação é em parte um efeito da própria ação estatal, na visão de Scruton (2015, p. 94).

Lembra ele como não é nesse aspecto moral que as coisas se diferem de autores da economia mais clássicos. É importante rememorar também, segundo Scruton, como as economias do século XIX eram economias nas quais os ativos pertencentes às partes eram itens de propriedade verdadeira, sobre os quais o proprietário assumia plena responsabilidade; eram a casa, o cavalo, o palheiro etc. Já a economia atual depende de instrumentos financeiros complexos, implantados de maneira que existe pouco ou nenhum precedente (Scruton, 2015, p. 96-97).

O autor aponta como os conservadores acreditam na propriedade privada por crerem na autonomia individual, mas relembra como muitos terminam por não levar a sério inúmeros abusos a que a propriedade está sujeita. O mercado só é benigno, nos termos de Hayek, quando é restringido pelo Estado de direito e quando todos os participantes assumem os custos de suas ações (Scruton, 2015, p. 98). Aqui, Scruton está pensando nas grandes corporações e nas questões das *transferências de custo*, porém esse ponto será aprofundado quando tratarmos de *Filosofia verde* (2016b).

Sobre o multiculturalismo, Scruton é mais polêmico, especialmente quando envolve o islamismo, não impressionando como, no fim da vida, terminou por encarar uma série de desavenças envolvendo questões multiculturais e terminou por ser demitido da comissão governamental *Building Better, Building Beautiful*. Enfim, não analisaremos muito, na presente tese, tais polêmicas, mas valem a menção, para mostrar que suas opiniões não são consensuais.

Scruton aponta também como houve um destronar da razão, e isso anda de mãos dadas com a descrença na verdade objetiva (Scruton, 2015, p. 131). Surge certo paradoxo: os que defendem certa vertente multiculturalista podem cair em uma veemente rejeição da cultura ocidental. Para o autor, as críticas à cultura ocidental são prova do crédito existente a seu favor, no sentido de que, graças ao Iluminismo e à sua moralidade, a igualdade racial e sexual têm em nós esse apelo ao bom senso (Scruton, 2015, p. 136). Assim, as pessoas, nesse cenário ideológico, podem terminar por construir muros contra verdades inconvenientes, e com isso o autor conclui: nem todas as culturas são igualmente admiráveis (Scruton, 2015, p. 141).

O problema maior não nos parece ser a defesa da cultura ocidental, ou, melhor definindo, das culturas ocidentais, em seus acertos, mas é a tentativa de mensuração da qualidade das culturas. Como fazer isso? Afinal, isso, entre outras coisas, pode levar a uma visão evolucionista de mundo, algo deveras criticado, ao longo do século XX, no campo da antropologia.

Ou seja, o ônus da prova, aqui, recai sobre Scruton, pois ele vai contra um aporte antropológico enorme, e acreditamos que não tenha oferecido uma leitura suficientemente convincente em tal sentido, para uma profunda refutação em tal obra. Em nosso recorte, a análise de Scruton carece de aprofundada riqueza da dimensão antropológica e etnológica. Do ponto de vista antropológico, fica difícil dizer o que seria uma cultura admirável e qual seria o critério final para julgar tal

afirmação com isonomia. Acreditamos que a obra de Roberto DaMatta seja útil para contrapor tal visão.

Scruton reclama de como, a seu ver, o politicamente correto policia a linguagem de alunos e professores e termina por não estimular a livre investigação (Scruton, 2015, p. 137).

Outra causa a que os conservadores devem ater-se é a questão da liberdade de expressão (Scruton, 2015, p. 252). Para o autor, os métodos modernos de *censura* não envolvem, de modo geral, o Estado. Na maioria das vezes, segundo ele, a censura é exercida por intimidação (Scruton, 2015, p. 252). Ora, esse ponto é algo claramente presente em nossos conservadores brasileiros e em toda a sua jornada pela defesa de um politicamente incorreto, em que muito se fala em *censura*.

Tal ponto, porém, é complexo, pois não podemos deixar de lembrar como, em primeiro lugar, liberdade de expressão pressupõe limites. São tipificadas como crimes a calúnia, a difamação etc., e estamos em um momento de muitas *fake news*, em que tal contexto social também é relevante para a análise. Em segundo lugar, o politicamente incorreto pode descambar, em alguns casos, na pura grosseria, desrespeito, racismo, homofobia.

Continuemos com Scruton. Em sua visão, nas últimas duas décadas, foi erigida uma ordem social baseada em doutrinas de esquerda, e o temor antiquíssimo da heresia é despertado por qualquer um que revele até mesmo as menores reservas quanto ao fato de essas doutrinas serem verdadeiras. Scruton relembra como tolerância não significa renunciar a todas as suas opiniões, que os outros podem considerar ofensivas. Não significa um relativismo maleável ou uma crença de que qualquer coisa serve (Scruton, 2015, p. 254).

Aponta como as alas progressistas farão campanha para excluir pessoas do serviço público e do debate em virtude de opiniões não ortodoxas (Scruton, 2015) — algo que a direita também pode fazer, vale lembrar.

Scruton aponta também como há uma recusa, por parte de alguns, em tolerar qualquer opinião divergente. Mas a tolerância significa estar preparado para aceitar opiniões pelas quais temos forte aversão. Do mesmo jeito que na democracia, terminamos por ser governados por pessoas por quem temos profunda aversão. Por tudo isso, é necessário que os conservadores defendam a política da solução conciliatória e protejam todas as instituições e os costumes que dão voz à oposição (Scruton, 2015, p. 255).

O problema, acreditamos, é quando tal oposição torna-se abertamente homofóbica, racista, radicalismo, ameaças de morte, mas não aprofundaremos aqui tais pontos, que envolvem mesmo uma análise de ordem jurídica. Pois não é irrelevante o fato de o STF, em 2020, ter aberto inquérito sobre as *fake news*. Além disso, racismo e homofobia, no Brasil, configuram-se em crimes. Enfim, aqui são muitas questões. O problema é bem mais complexo do que os termos apresentados por Scruton.

O conservadorismo é visto como trabalho de conservação, existente desde o tempo do Iluminismo, e os valores defendidos surgem onde o cálculo termina, pois o que mais importa é aquilo que não trocamos (Scruton, 2015, p. 204-205).

Quanto à religião, Scruton vê como ela tem papel inegável na sociedade. A ideia do sagrado e do transcendente espraia influência em todos os costumes e cerimônias associativas. De qualquer forma, a obediência religiosa não é um elemento necessário na cidadania, e, em qualquer conflito, são os deveres do cidadão, e não os do crente, que devem prevalecer. Esta, em sua leitura, é uma das conquistas da civilização cristã: ter se mantido fiel à visão cristã do destino da humanidade, ao mesmo tempo que reconhece a prioridade da lei secular (Scruton, 2015, p. 207).

Apesar de o cristianismo ter apresentado, ao longo de sua história, uma parcela significativa de intolerância, que é vista como subproduto regular da fé religiosa, não é ilógico perceber um movimento em direção à ideia de liberdade religiosa como dever cristão. O dever de permitir que os outros sejam o que são sob o manto do amor ao próximo, em que consideramos o outro como um fim, e nunca como um meio, como na descrição de Immanuel Kant do imperativo categórico (Scruton, 2015, p. 209).

À medida que a religião retira-se da vida pública, a educação moral torna-se uma preocupação da família, que é a base e a fonte de vínculos afetivos fundamentais. Lembra o autor como a família foi considerada inimiga dos projetos revolucionários por gente do porte de Marx, Engels e Lenin, passando até pelos radicais dos anos 1960 e, mais recentemente, pelas feministas. Para o autor, podem surgir formas de associação familiar novas, e antigas configurações podem cair em decadência, mas ainda permanece a verdade de que a família é o lugar em que os propósitos da vida são erigidos e desfrutados (Scruton, 2015, p. 213).

Não sabemos, hoje, qual formato terá a família em qualquer tempo futuro, porém sabemos que, quando ela surge do mínimo compromisso existencial dos pais e destes para com a própria descendência, então se desenvolverá como um bem intrínseco, como uma associação na qual todos os membros poderão encontrar realização e apoio nas relações mútuas. Ao Estado caberia o papel desobstruir e proteger o espaço em que esse tipo de união pode ocorrer (Scruton, 2015, p. 218).

Esse pacto se vê sob certas ameaças atualmente, no sentido de que, para certos agentes, ele deixa de ser esse vínculo de gerações para a criação dos filhos e passa a ser um contrato de coabitação, tão temporário e anulável quanto qualquer outro acordo. A solução correta, assim, é dar o exemplo, ao viver de outra maneira e ao reconhecer a verdade espiritual fundamental, para Scruton, de que o casamento é um compromisso firmado pelos votos dos parceiros, e não por um carimbo de cartório (Scruton, 2015, p. 217).

Sobre a questão da arte, vale falar que suas reflexões são focadas na questão da beleza, e ele aponta mais de um tipo beleza. Por exemplo, não é de se desconsiderar que existem a beleza natural e a beleza moldada pelo humano, e que nesses dois tipos há a questão das possíveis subdivisões. De qualquer modo, pelo menos no livro *Beleza* (2013), o próprio autor admite como não define de forma derradeira o que é a beleza. Bem, foquemos as produções artísticas mais recentes.

Para o autor, Marcel Duchamp, com seu *A fonte*, foi uma piada. Assim, uma piada precipitou uma indústria intelectual que procurou responder ao que seria a arte. A literatura de tal corrente parece a Scruton entediante, assim como as infinitas imitações do ato de Duchamp, em que ele deixou um resíduo de ceticismo. Se tudo pode ser considerado arte, qual o propósito e o mérito da arte? (Scruton, 2013, p. 107).

O raciocínio de desprezar a definição de arte como algo a apontar valores objetivos e monumentos duradouros do espírito humano é prontamente adotado, pois parece libertar o homem do fardo da cultura, revelando-lhe que cada uma de nossas obras-primas podem ser ignoradas. As novelas são tão boas quanto William Shakespeare, e Radiohead é igual a Johannes Brahms, visto como uma coisa não pode ser melhor do que outra, e que toda proclamação de valores é vazia. Raciocínios que evocam a questão do, já citado, relativismo cultural (Scruton, 2013, p. 108). Para Scruton, a piada do urinol, quando contada da

primeira vez, foi muito boa, mas em Andy Warhol, e suas caixas de Brillo, já estava fora de moda (Scruton, 2013, p. 109).

Aqui, mais uma vez, devemos apontar como nos causa estranheza, do ponto de vista do aporte antropológico que apresentamos, essa comparação cultural qualitativa que Scruton quer fazer. Como ele vai comparar Brahms e Radiohead? Claro, ambas são formas de música, mas parece haver aqui até uma questão de anacronismo. Assim, fora de moda nos parecem as críticas de Scruton a Lady Gaga, mesmo que a crítica cultural seja uma característica recorrente em certos autores de direita ou esquerda.

Para Scruton, o bom gosto é tão importante na estética quanto no humor, e é, na verdade, ao gosto que tudo se resume. Por isso, se os cursos universitários não partirem dessa premissa, os alunos vão terminar por concluir seus estudos artísticos e culturais na mesma condição de ignorância em que começaram. Logo, isso não pode ser apenas uma distinção entre o seu gosto e o meu (Scruton, 2013, p. 109-110). Essa fala nos parece contestável, no sentido de que um estudante pode ser um cético radical e ter um aporte gigantesco sobre a história da arte, por exemplo; logo, não é ignorante no tema.

A arte nos comove, pois é bela, e parte de sua beleza existe por ela significar alguma coisa. Ela pode ser significativa sem possuir beleza, mas, para ser bela, precisa ser significativa (Scruton, 2013, p. 128). Mas ela expressa o quê? Essa pergunta pode ser direcionada a uma música, afinal, ela faz parte de uma arte abstrata (Scruton, 2013, p. 129).

Parece que nossas melhores tentativas de explicar a beleza nas obras artísticas abstratas, como música ou arquitetura, envolvem colocar uma vinculação metafórica à ação, à vida e à emoção do homem. A lógica da linguagem artística surge da compreensão anterior da lógica da linguagem figurada. E esse uso figurado da linguagem não almeja descrever as coisas, mas vinculá-las em um liame, o qual se dá no sentimento de quem está percebendo. Esse vínculo pode estabelecer-se de diversas formas, por meio da metáfora, da metonímia, da comparação, da personificação (Scruton, 2013, p. 134).

As metáforas mortas não almejam nada, mas as vivas chegam a modificar a forma como percebemos as coisas. O vínculo existente entre música e emoção não é estabelecido, assim, por convenções ou por uma teoria do significado musical, mas pela própria experiência de ouvir e tocar. Compreendemos a música

expressiva quando se ajusta aos outros elementos de nossa experiência, traçando ligações com a vida humana e equiparando a obra a outras coisas que nos são significativas (Scruton, 2013, p. 135).

As obras de arte podem ser enaltecidas por diferentes formas. Podem ser comoventes, trágicas, melancólicas, jubilosas, equilibradas, melodiosas, elegantes e instigantes (Scruton, 2013, p. 137).

Além disso, a arte não é moralmente neutra, pois tem uma forma própria de emitir e justificar afirmações morais. Ao suscitar simpatia onde o mundo a evita, o artista pode ir contra uma forma social demasiadamente constritiva. Scruton conclui que muitas das faltas estéticas existentes revelam-se como faltas morais (Scruton, 2013, p. 143).

Mas o autor sabe que, em termos de juízo estético, objetividade e universalidade se separam. Não é objetivo da crítica demonstrar que as pessoas devem gostar de *Hamlet*, por exemplo; o que ela pretende expor é a visão da vida humana que a peça traz, expressar as forças de pertencimento que ela subscreve e persuadir o espectador, ou leitor, do valor que ela tem. Isso também não impede que comparações transculturais sejam feitas, pois existe a possibilidade de comparar *Hamlet* com uma peça do dramaturgo, e o criador do teatro de marionetes, Monzaemon Chikamatsu (Scruton, 2013, p. 154).

Scruton está certo quando fala que é possível a comparação, mas, para esta, é necessário também contextualização, que lhe parece faltar aqui, ao traçar uma comparação entre Brahms e Radiohead. Assim, ele acertou em termos teóricos, mas parece errar, pelo menos nesse exemplo, na hora de aplicar a teoria aos eventos reais.

Não nega, assim, a existência de uma beleza que possa existir na obra de arte relacionada com a transgressão. Há beleza na Biblioteca Laurenciana de Michelangelo (Scruton, 2013, p. 155). Logo, aqueles que buscam um padrão nas regras acabam por ser refutados, pois nossa obediência a elas simplesmente não é necessária, nem suficiente, para a existência de beleza (Scruton, 2013, p. 157). Isso, como vimos, também não o leva a crer que a simples quebra da regra leve ao belo.

De qualquer forma, é importante assinalar como a beleza pode ser encontrada em objetos que são rudes, decadentes e dolorosos. E, se somos capazes de entender a vacuidade da vida moderna, é porque obras como a de Eliot apontam exatamente para outra forma de ser (Scruton, 2013, p. 177).

Esse exemplo de Eliot pertence à tradição de Baudelaire, de Gustave Flaubert, de Henry James. Obras que apresentam o rude e o sórdido com palavras tão ressonantes do contrário, tão capazes do sentir e entender, que mesmo a forma de vida mais vil pode ser reclamada pela resposta que nós lhe damos. Essa redenção pela arte só ocorre porque o artista está buscando a beleza. Assim, forma-se o paradoxo da cultura do *fin-de-siècle*; ela continua a acreditar na beleza, mas, ao mesmo tempo, concentra-se nas razões que a levaram a duvidar de que a beleza poderia ser alcançada fora da esfera da arte. Desde então, a arte terminou por seguir outro rumo, recusando à humanidade coisas que se assemelhassem a essa visão redentora. Na tradição de Baudelaire, a arte não evita a loucura, a malícia e a decadência, mas paira como um anjo, convidando-nos à outra parte. Mas, segundo Scruton, grande parte da arte mais recente cultiva essa postura transgressora, igualada à feiura. Marcas que apontavam, antes, o fracasso estético hoje são citadas como grandes exemplos de sucesso, ao mesmo tempo que a busca da beleza é vista como fuga da verdadeira busca do artista, pois Arthur Danto, já mencionado, chega mesmo a defender que a beleza é um objeto enganoso, o qual contraria a missão da arte moderna (Scruton, 2013, p. 178).

O valor torna-se o valor do choque, surge para nos conscientizar de nossa complicada situação histórica e alertar como a única coisa permanente na natureza humana é a mudança (Scruton, 2013, p. 179). Na literatura e na arquitetura também, encontram-se os mesmos problemas, para o autor. E, ao refletir sobre a questão, ele termina por concluir que, mais do que a simples fuga da beleza, existe ainda uma tentativa de maculá-la.

No campo artístico moderno, Scruton simpatiza por gente como T. S. Eliot, Ezra Pound, Arnold Schönberg, Hans Pfitzner. O objetivo do artista moderno, assim, não seria romper com a tradição, mas recuperá-la, renová-la.

Scruton relembra como, para Eliot, a verdadeira arte moderna é uma busca da ortodoxia (Scruton, 2013, p. 181), em uma experiência de beleza que aponta para fora do mundo, na direção do *reino das finalidades*, em que nossos anseios imortais e a busca da perfeição são respondidos. Logo, a beleza, como já percebiam Platão e Kant, aproxima-se da mentalidade religiosa. Percebemos como vivemos na imperfeição, mas temos aspirações a uma unidade suprema com o transcendental (Scruton, 2013, p. 185).

Tanto em Émile Zola quanto em Baudelaire, Flaubert, o realismo é uma espécie de tributo decepcionado ao ideal. O tema profano é profano por natureza, e não porque o autor optou por profanar a beleza, pouca e esparsa, que encontramos (Scruton, 2013, p. 186).

A dessacralização da arte é vista como uma espécie de escudo, para nos protegermos da experiência do sagrado. Pois, no interior do espaço sagrado, nós é que somos julgados e queremos destruir aquilo que, no fim, parece nos acusar.

A forma humana nos é sagrada, pois é marca de nossa corporificação. Assim, seja por meio do pornográfico, da morte ou da violência, a dessacralização da arte tornou-se uma espécie de compulsão, para muitos. Logo, há uma mácula do amor e da liberdade (Scruton, 2013, p. 188). Podemos aqui relatar que sua crítica à pornografia também nos parece fora de moda, em certos casos deslocada.

Scruton diz que o pós-modernismo é uma cultura sem amor e que teme a beleza exatamente por ela estar ligada ao amor. Para ele, em nossa época de fé em declínio, a arte dá contínuo testemunho dos anseios imortais de nossa espécie e de uma fome espiritual. É assim que a educação estética mostra-se de extrema relevância em nosso tempo, em que a *degradação* da arte foi tão manifesta, e há o predomínio do *kitsch*, o qual é encarado como forma de dessacralização, pois o autor até o relaciona com uma *doença da fé*. Tal termo alemão, *kitsch*, não surge no campo artístico, mas no campo da fé (Scruton, 2013).

Sobre a questão ambiental, vemos como a conservação do planeta é uma questão conservadora, exatamente porque o conservador deseja conservar aquilo por que preza, e, claro, isso inclui o meio ambiente, para as futuras gerações. Mas, se outros colocariam a responsabilidade nas mãos de governos, grandes organizações não governamentais (ONGs) etc., a mentalidade conservadora de Scruton ensina-o a desconfiar de tais grandes grupos, os quais muitas vezes tratam de questões que escapam às relações de *oikophilia* e de uma dimensão moral do indivíduo (Scruton, 2016b).

Em outros termos, não devemos esperar que um burocrata absolutamente distante do problema o resolva. Nós, os pequenos pelotões,⁶⁷ nos termos de Burke, preocupados com causas reais, tomando os problemas ambientais como *nossos* e

⁶⁷ Os pequenos grupos, as associações civis (Scruton, 2016b).

locais, é que devemos agir. Mesmo que não possamos perder de vista o quão fora de nosso alcance parece o problema (Scruton, 2016b).

O autor relembra como ainda temos poucas certezas, no que se refere aos exatos impactos do aquecimento global. E existem iniciativas sérias de estudos do fenômeno, sendo impossível deixar de citar, por exemplo, os relatórios do *Intergovernmental panel on climate change* (Scruton, 2016b).

Scruton não pretende *demonizar* as grandes ONGs. Ele admite que existem trabalhos sérios sendo feitos, porém não escapa de citar exemplos de como elas, em determinados casos, podem prejudicar mais do que auxiliar. Aqui, não nos cabe explicitar todos os seus exemplos, mas fiquemos com apenas um: o caso *Greenpeace versus Shell*, que envolveu a plataforma petrolífera *Brent Spar* (Scruton, 2016b, p. 11-12).

Sobre os governos, o autor aponta: as regulamentações governamentais produzem efeitos colaterais que podem ser piores do que aquilo que procuravam solucionar. Os que prometem grandes esquemas de energia limpa, e de redução de poluição, também prometem uma expansão de aeroportos, rodovias e a criação de subsídios para a indústria automobilística (Scruton, 2016b, p. 7). Assim, mais uma vez, vemos esse elemento clássico, do medo conservador diante de consequências imprevistas.

O movimento ambientalista é, hoje, encarado por seus representantes e opositores como sendo de esquerda. Mas essa imagem é enganosa, se seguirmos tal autor. Na Grã-Bretanha, o ambientalismo deixou suas raízes no culto iluminista da beleza natural e na reação contrária à Revolução Industrial, em que *tories* e *radicais* tiveram participações semelhantes (Scruton, 2016b).

Se os movimentos ambientalistas tendem a afastar-se do conservadorismo, isso se deve a uma crença de que os conservadores são defensores do livre-mercado e que, assim, desejam um assalto desenfreado aos recursos naturais do planeta em nome do capitalismo. E Scruton (2016b) realmente reclama desses conservadores, os quais parecem ver a política como algo simplesmente dicotômico, como se houvesse ou a total liberdade econômica, ou o total controle estatal.

Scruton critica como os maiores danos ambientais são feios pelos maiores participantes da economia de mercado, portanto uma resposta conservadora correta não seria em direção a uma liberdade econômica irrestrita (Scruton, 2016b,

p. 14). Os *big players* tentarão externalizar seu custo e reter os benefícios obtidos (Scruton, 2016b, p. 21). E é muito importante não ignorar isso.

Os mercados podem ser bons em produzir substitutos para recursos que foram esgotados, mas seu desempenho é muito inferior no que tange a gerir os resíduos que produzem (Scruton, 2016b, p. 136).

A solução para esse problema não viria do socialismo, o qual, abolindo a economia livre, terminaria por colocar um gigantesco poder econômico nas mãos de incontáveis burocratas igualmente dispostos a externalizar seus custos, enquanto tiram proveito das rendas (Scruton, 2016b, p. 22). Afinal, casos em que a economia centralizada revela-se um desastre ambiental são vários também.

Em termos ideais, Scruton tenta distanciar-se tanto do liberalismo quanto do socialismo, por serem vistos como soluções globais, enquanto o conservadorismo, o qual defende, é uma reação e ação local. E o que Scruton está buscando é uma motivação para o cidadão comum envolver-se nas causas ambientais, ou essa será uma causa perdida.

O autor vê com bons olhos iniciativas como: os entusiastas que pressionaram o Congresso americano para a criação de parques nacionais; a atuação da Islândia para proteger suas zonas de reprodução do bacalhau no Atlântico Norte; a legislação que livrou a Irlanda das pragas agrícolas; as iniciativas de energia limpa na Suécia e na Noruega; as políticas britânicas dos cinturões verdes; a iniciativa dos pescadores de lagosta no Maine e dos pescadores de bacalhau na Noruega para o estabelecimento de regulamentações administradas etc. Exemplos de conquistas reais, em pequena escala, que idealmente poderiam ser levadas para outros locais e produzir melhorias (Scruton, 2016b, p. 27-28).

De qualquer forma, em termos de Estado-nação, para Scruton só existe uma nação no mundo com suficiente força econômica, adaptabilidade, civismo e vontade política para enfrentar certas questões do aquecimento global, e ele refere-se aos Estados Unidos. Pois em outros países tudo são negócios (Scruton, 2016b, p. 55-56). Enfim, esse livro foi escrito antes do governo de Donald Trump.

Outro elemento é: quais benefícios apresentam-se para os agentes entrarem em tratados ambientais? Fala de uma fraqueza geral dos tratados internacionais, já que raramente criam motivos para que lhes obedeçam, quando existem partes com interesse em desertar. Para que se crie um motivo, as partes precisam obter

benefícios reais e presentes, mas que sejam retirados em caso de deserção (Scruton, 2016b, p. 271).

Projetos de grande escala serão realizados por quem? Por países capitalistas ricos. E, nesses termos, de grandes projetos, ele pensa, por exemplo, em pesquisas de geoengenharia. Porque também não devemos descartar, *a priori*, a possibilidade de certos modelos de geoengenharia serem de fato mais eficientes, em termos de custos e benefícios, do que o controle da emissão de certos gases (Scruton, 2016b).

Assim, os responsáveis pelo estrago devem comprometer-se em reparar tal problema. Se o aquecimento é causado pela emissão de carbono, as nações que mais o emitem têm maior responsabilidade em seu reparo, limitando emissões futuras e pagando compensações. Mas isso não substitui o nacional e a responsabilidade de cada um na questão (Scruton, 2016b, p. 66).

Outro elemento que pode ajudar na preservação do meio ambiente, e da não aceitação da aceleração consumista, é a questão da beleza. Não nos aprofundaremos na questão da beleza natural pela perspectiva de Scruton, porém devemos demarcar que a beleza natural incentiva os agentes a preservar o ambiente. Além disso, como já dito, a beleza é uma porta, nessa leitura, para o transcendente, logo para a contemplação.

Entre um estacionamento cinza ou árvores em um cenário verde, o mais provável é que nos encantemos por essa paisagem que foge do concreto. Um exemplo prático da preservação da beleza, contra um avanço mercadológico desenfreado, foi a proposta, fortemente repudiada, de colocar uma loja da rede McDonald's na Piazza di Spagna, em Roma, Itália. Scruton basicamente chama tal proposta de *crime estético* (Scruton, 2016b, p. 231).

A economia deve ser exercida de modo sustentável, mesmo que existam controvérsias sobre o que significa ser sustentável, considerando que o desenvolvimento não é sustentável, se é baseado em energias poluentes, mesmo que a ideia de uma energia totalmente limpa ainda esteja só no campo hipotético.⁶⁸

⁶⁸ Nesses termos, os defensores da energia nuclear estão certos em defendê-la, pois, como sabemos, é uma energia mais limpa que outros métodos. Mas temos de levar em conta os danos causados pela extração de urânio, além de colocar nessa equação os riscos de acidente e mesmo de

Chegamos, por fim, à questão do desejo sexual. Particularmente, essa é a parte de sua obra, no presente recorte, com a qual nós mais apresentamos discordâncias. Não tanto em sua crítica à sociobiologia, por exemplo, que tantos outros autores já realizaram. Porém, mais em sua crítica à pornografia, a *crise* do comportamento sexual etc., a qual nos parece exagerada. Ou graças ao fato de que tal livro tem uma resposta muito simples à obra de Foucault, que no fim é um teórico que muito se contrapõe ao que está sendo apresentado.

Sobre a questão do desejo sexual, Scruton acredita que o tema tem sido ignorado pela filosofia moderna. Sua leitura envolve dizer que o desejo é um fenômeno natural, mas está além de qualquer ciência natural do homem (Scruton, 2016a, p. 9), pois o desejo não é apenas instinto, nem o amor que o preenche. Assim, em seus termos, o desejo é um fenômeno exclusivamente humano (Scruton, 2016a, p. 10). E Scruton abertamente quer fazer uma defesa da *decência*, logo não deixa de ser uma investigação moral.

Pode parecer confusa a afirmação de que o desejo é exclusivamente humano e inabordável por uma ciência. Porém, para Scruton, temos de ter em mente que isso ocorre, pois ele está considerando o desejo como um elemento de intencionalidade interpessoal, logo entre humanos, e nessa lógica faz sentido ser o desejo algo diferente dos instintos. Nessa mesma chave, o desejo é inabordável pela ciência, no sentido de que a ciência é uma visão parcial do fenômeno.

O *Lebenswelt*, mundo da vida, assim, não é um mundo completamente separado das ciências naturais, mas um mundo de descrição diferente. Para Scruton (2016a), interessa pouco qual área do cérebro se acende, por exemplo, quando uma pessoa deseja a outra.

As artes e a beleza explicam melhor o desejo do que, por exemplo, a sociobiologia, pois, ao se concentrar na questão biológica, esta dá pouca margem às questões culturais. Como vemos, seu objetivo não é ser contrário à ciência, mas pensar o desejo em outros termos (Scruton, 2016a).

Scruton fala de uma profunda *crise* no comportamento sexual e na moralidade sexual. Assim, para ele, é inevitável que a conduta sexual seja sobrecarregada de escrúpulos morais, pois tais escrúpulos são justificáveis. Não

ataques terroristas. A energia eólica se revela, no melhor dos casos, uma solução parcial (Scruton, 2016b).

quer, todavia, falar em termos exclusivos de crenças religiosas, mesmo que a questão da moralidade e a da religião sejam próximas, mas quer pensar mesmo em termos de *natureza humana* (Scruton, 2016a, p. 33). Mas ele não ignora que o ser humano é social, cultural e político. E eis outro tema deveras complexo, que não é aprofundado aqui: o que ele define, exatamente, como *natureza humana*?

Scruton fala que o desejo sexual é um artefato social e que pode ser construído de diferentes maneiras. Mas, para agir de modo correto, deve ter o amparo institucional adequado. O problema do desejo sexual é político (Scruton, 2016a, p. 35).

Relembra a *História da sexualidade*, de Foucault, e como tal autor desejava nos convencer de que não há verdade atemporal da experiência sexual, e que a moral sexual é produto de condições culturais. Mas Scruton não está convencido de tais alegações e rejeita-as. Pois uma experiência pode ser determinada historicamente e ainda assim fazer parte da natureza humana, pois a personalidade de uma época pertence à essência humana (Scruton, 2016a, p. 60). Mais uma vez, é uma crítica muito rápida diante da complexidade da *História da sexualidade* ou da obra de Foucault.

O que Foucault chama de fato histórico é, para Roger Scruton, uma verdade *a priori*, que diz respeito à pessoa humana. Nenhuma história do pensamento pode mostrar que a problematização da experiência sexual é peculiar a certa formação social, assim é característica da experiência pessoal em geral, logo de todo ordenamento social genuíno (Scruton, 2016a, p. 491).

O ser humano é o objeto normal do desejo. Assim, mais do que *carne* humana, queremos um contato com a *encarnação* do outro, uma união com o outro, não meramente seu corpo. Se o desejo foge a essa regra, surge de modo desviante, como o necrófilo que deseja o corpo estritamente em sua materialidade (Scruton, 2016a, p. 491).

Nesses termos, não desejamos qualquer um, desejamos alguém em específico, e, quando desejamos qualquer um, é como se estivéssemos desejando desejar, e não desejando em si (Scruton, 2016a). Essa lógica parece circular, mas entendemos o ponto.

Ao falar da obscenidade, refere-se não a uma coisa em si, mas a um modo de vê-la ou representá-la. Qualquer parte do corpo pode ser representada sem obscenidade, mas, se algumas partes do corpo são vistas, em determinados

momentos, como obscenas, isso se refere ao corpo eclipsando a encarnação da pessoa individual, logo é uma percepção despersonalizada da sexualidade (Scruton, 2016a, p. 197).

A cópula do ser humano, quando vista a partir de um ponto de vista fora da perspectiva de primeira pessoa dos envolvidos, pode parecer obscena. Por isso, a obra genuinamente erótica é aquela que convida o leitor a recriar na imaginação o ponto de vista em primeira pessoa, enquanto a obra pornográfica mantém o ponto de vista em terceira pessoa, *voyeur* (Scruton, 2016a, p. 198). E uma arte que se concentre nos órgãos sexuais não será erótica, mas obscena, por estar negando a interpessoalidade do desejo (Scruton, 2016a, p. 217). Essa concentração nos órgãos sexuais e concentração máxima no prazer das sensações levariam ao colapso do erótico.

Existem emoções interpessoais altamente complexas, como constrangimento, vergonha e nojo, que têm um lugar importante na conduta sexual das pessoas, e o recente declínio na prática da modéstia e a disposição de falar abertamente do ato sexual não foram acompanhados da intensificação da paixão sexual, mas, pelo contrário, por um relaxamento, um *declínio* sexual (Scruton, 2016a, p. 200). O ônus da prova aqui recai sobre Scruton. Como ele vai provar suas afirmações sobre declínio ou intensificação sexual etc.? Não nos convenceu.

Para Scruton, não é acidental o fato de o embaraço ter papel no desejo. Pois o sujeito do desejo está buscando uma resposta recíproca. Ele está se imaginando como um objeto de desejo, e a vergonha vem do fato de que talvez ele não seja, de que talvez ele não agrade (Scruton, 2016a).

O autor relembra como Havelock Ellis reuniu evidências para mostrar como a disposição de esconder órgãos genitais, e as funções sexuais, dos olhares curiosos é uma característica humana, quase universal, por mais que tal fato esteja carregado de convenções sociais (Scruton, 2016a, p. 202).

Aurel Kolnai, por sua vez, e com um trabalho mais fenomenológico do que antropológico, defendeu que a sujeira é a categoria principal da moral sexual e que a dicotomia puro/impuro está no coração de todos os nossos sentimentos morais relativos ao ato sexual (Scruton, 2016a, p. 203).

Scruton fala da vergonha, do olhar lascivo do outro, existindo uma fina linha entre o olhar do interesse sexual e a representação do obsceno, na qual faz, por exemplo, uma mulher se sentir impura quando nota certos olhares masculinos. E, em uma fala generalista, ele diz que só homens homossexuais acolhem bem os

olhares desejosos de outros homens (Scruton, 2016a, p. 208). Assim, Scruton, do modo como parece ter construído a frase, apresenta os homens homossexuais como uma categoria monolítica e diferente. A falácia é clara.

Desejo não implica amor, mas fornece um motivo para amar. O amor, em suas diferentes formas, envolve um desejo pelo bem do outro. Mas a pessoa que ama também deve estar implicada nesse bem, e nesses termos ele é autolimitante. É um desejo do *eu* estar com *você* e ser visto por *você* como um objeto de amor igual (Scruton, 2016a, p. 328-329).

Sobre a questão de gênero, o autor comenta que o gênero denota uma classificação intencional, uma ordem provocada na realidade por nossa maneira de ver e responder a ela. Mas também somos o objeto de nossa classificação e temos um grande interesse nele. Por isso a existência da classificação muda a coisa descrita; adaptamos a realidade à nossa percepção. O fenômeno percebido por meio do conceito de gênero é também, em certa medida, o produto desse conceito. Logo, o autor usa tal conceito para designar tanto uma maneira de perceber as coisas quanto uma característica artificial particular da coisa percebida (Scruton, 2016a, p. 352).

É amplamente reconhecido que a distinção biológica entre os sexos não é tão absoluta, na realidade. Existe uma escala em que características masculinas e femininas podem ser graduadas. Há também casos que não podem ser colocados nessa escala, como o hermafroditismo. A existência desses casos leva Scruton, mais uma vez, a pensar na questão da normalidade sexual, ou seja, homem e mulher, para ele, em que tudo o que é relevante para a função reprodutiva também está perfeitamente adaptado a ela. Aponta como homens e mulheres diferem na aparência física, na genética e nas habilidades corporais, além de diferirem em suas experiências corporais, como o fato de a mulher engravidar e de seu corpo ter ritmo diferente, adaptado ao ato do parto (Scruton, 2016a, p. 357-358).

O autor termina por dizer: nossa percepção de gênero é sensível à nossa experiência da relação sexual, mas está longe de ser determinada por ela. Assim, as pessoas tentam sinalizar seu sexo em seu comportamento social e sinalizar sua aptidão para o desejo. Dessa forma, a criação do gênero e seu enraizamento no sexo tornam-se partes de um empreendimento social comum. Esse exercício é culturalmente determinado, mesmo que certas distinções se mostrem, em certo sentido, pautadas pelo sexo (Scruton, 2016a, p. 363).

A construção de gênero, vale dizer, também não está confinada aos heterossexuais. Sua construção de gênero, embora aponte suas predileções, é tão ativa como nos homossexuais. A tese da efeminação agora é justamente repudiada, embora haja homossexuais que cultivem hábitos e costumes vistos como do sexo oposto e raramente vão além desse estado de teatralidade transparente, para chamar atenção. Segundo Scruton, não devemos nos surpreender com o sofisticado esforço de construção de gênero exibido pelo homossexual, cuja consciência de seu sexo é ampliada por sua própria atração por ele; assim, ele cita *Sol e aço*, de Yukio Mishima (Scruton, 2016a, p. 364).

Sem gênero, o sexo deixaria de desempenhar um papel na encarnação humana, e o ato sexual, longe de ser liberto, seria separado de sua interpretação moral mais *natural* (Scruton, 2016a, p. 365).

Por causa de nossa concepção de gênero, já não podemos supor que o ato sexual entre os seres humanos seja o mesmo realizado por animais. Cada característica do ato sexual, até em sua própria fisiologia, é transformada por nossa concepção de tal elemento cultural (Scruton, 2016a, p. 377). E parte da função de nossas concepções de gênero reside na necessidade de *aceitar* essas diferenças biológicas subjacentes, erguê-las do reino do destino animal e dignificá-las com os trajes da moralidade (Scruton, 2016a, p. 382).

Falar, enfim, em aceitar diferenças biológicas subjacentes é um pouco mais complicado em uma época em que tanto podemos alterar em questões biológicas, como é o próprio caso do tratamento de readequação sexual, por exemplo, mas não nos alongaremos em tal tópico.

Outro ponto problemático é quando Scruton (2016a) dá a entender que o homossexual tem, de algum modo, uma relação interpessoal menos misteriosa com o outro, por estar se relacionando com o mesmo sexo. Discordamos: o outro é sempre um mistério.

Scruton acredita que, por vivermos em um mundo estruturado por gênero, o outro sexo é sempre um mistério. Ao desejarmos a união com ele, estamos desejando uma mistura com algo profundamente diferente de nós, e o homossexual tem uma familiaridade interior peculiar com o que seu parceiro sente, sua descoberta da natureza sexual de seu parceiro é a descoberta do que ele mesmo conhece (Scruton, 2016a, p. 384). Enfim, em nossa leitura, a mulher não é tão profundamente diferente

assim. Profundamente misterioso seria a relação entre um humano e um unicórnio mágico falante. A mulher é diferente na medida que é um *outro*.

No campo das perversões, Scruton distancia-se da perspectiva de Sigmund Freud, pois este descreve como pervertido qualquer impulso sexual diverso do objetivo *biologicamente normal* da união sexual, ou seja, o ato que leva à procriação, em circunstâncias favoráveis. Mesmo que valha notar que disso Freud não tira conclusões morais, para Scruton mais parece que Freud, em vez de tratar de *perversão*, está tratando de um fenômeno de *variedade* (Scruton, 2016a, p. 387).

O ponto a que Scruton (2016a) retorna, de certo modo, é o fato de que o que torna alguma forma sexual pervertida é a ausência da relação interpessoal já tratada. Ou seja, zoofilia e necrofilia são perversões no sentido que não se ligam com o outro humano. Já incesto é uma *perversão* da família. A masturbação também é vista, por ele, como perversão, se demonstrar um afastamento do impulso sexual da união interpessoal. Assim, Scruton termina por analisar como alguns atos, que na época de Freud eram considerados perversões, atualmente já não o são.

O sadomasoquismo entra como uma prática normal, desde que por sadomasoquismo não entendamos o prazer sexual nos termos de Sade, pois aí, sim, isso é pervertido (Scruton, 2016a). Aqui, basicamente, concordamos com Scruton.

Sobre os homossexuais, Scruton fala de como o desejo homossexual pode reter a intencionalidade interpessoal que é normal, por isso diz que a homossexualidade, por si só, não é uma perversão, embora possa existir de formas pervertidas, quando há ausência significativa de parceria homossexual nessa chave do amor erótico (Scruton, 2016a).

Aqui, em nossa leitura, Scruton mais uma vez está sendo simplista, por não se debruçar sobre os motivos sociológicos e históricos de existirem certas relações diferenciadas entre os heterossexuais e os homossexuais. Muito poderia ser dito sobre a longa história de perseguições contra os grupos LGBTI+ e como tais elementos moldam comportamentos. Como se relacionar *normalmente* se, durante muito tempo, isso teria de ter sido, por exemplo, um segredo? Ou teria de se enfrentar uma série de questões jurídicas ou morais? Exemplos não faltam. Sobre a questão histórica da homossexualidade masculina no Brasil, sempre vale citar os trabalhos de James Green.

Continuemos. Assim, se bem entendemos, Scruton acha perversão festas com *glory holes*, *dark room* etc., pois não têm os elementos eróticos da inter-relação. É basicamente sua crítica à pornografia repetida.

O problema aqui não parece ser exatamente se é algo heterossexual ou homossexual, mas a despersonalização do desejo pelo outro. Ora, nessa perspectiva, o adolescente heterossexual que vai a uma *night*, enche-se de álcool e pega várias garotas, torna-se símbolo dessa suposta decadência sexual, por não estar interessado em um relacionamento interpessoal, mas no mero prazer, ou em algo que siga essa lógica.

Como o desejo envolve uma relação interpessoal com consequências de longo alcance, ele não pode ser moralmente neutro (Scruton, 2016a, p. 455). E, para receber o amor erótico, a pessoa deve ser capaz de oferecê-lo. Nesses termos, adquirir a capacidade para o amor erótico significa conduzir nossos impulsos sexuais para certa direção, a direção da *virtude* sexual, afastando-se, assim, de hábitos sexuais *viciosos*, por neutralizarem a capacidade do amor e o desejo sexual em si, inerentemente nupcial (Scruton, 2016a, p. 456). Falar que o desejo sexual é inerentemente nupcial poderia ter saído da época do filme *The kiss*, de 1896.

Assim, a educação sexual tradicional era, apesar de seus exageros, mais fiel à *natureza humana* do que a cultura libertária que a sucedeu (Scruton, 2016a, p. 467). E o ideal da virtude continua a ser o da *integridade* sexual (Scruton, 2016a, p. 468).

A liberação sexual, nessa leitura, foi um desgaste do espírito, um momento de ampliação da vergonha, uma abertura para um mundo mais carente de amor (Scruton, 2016a, p. 469). A *desintegração* sexual acarreta a desintegração pessoal e a perda do desejo, segundo o autor (Scruton, 2016a, p. 472).

Scruton, mais uma vez, critica o liberalismo, sendo este visto como a filosofia natural do mundo *dessacralizado* (Scruton, 2016a, p. 482). E refazer o casamento como um contrato pessoal, com condições e termos, é aboli-lo (Scruton, 2016a, p. 486). O livro avança em uma defesa do casamento.

Claro que a libertação sexual trouxe uma nova série de questões, mas, na visão de Scruton, parece que houve muita perda e derrota nesse quesito; assim, não podemos concordar inteiramente com o autor. Ele aqui, claramente, cai nesse problema de focar o que houve de ruim, não enfatizando os ganhos e as transformações de tal período também para mulheres, LGBTI+ etc. Há, igualmente, uma questão lógica, em que ele toma como dados conceitos e

opiniões que não são óbvios, em tais tópicos de estudo. Em nenhum momento, ele prova, em nossa leitura, que a educação sexual tradicional era mais fiel à *natureza humana* ou que há algo inerentemente nupcial ao desejo. Como é ele quem está fazendo tais afirmações, o ônus da prova recai sobre Scruton.

4

Conservadorismo no Brasil

4.1.

Panorama geral

Como apresentado, o presente trabalho tem como questão o mundo contemporâneo, porém é necessária uma contextualização, mesmo breve, do que aconteceu anteriormente e do panorama geral. Utilizaremos André Kaysel (2015) e Christian Lynch (2008) para tal tarefa.⁶⁹

A dimensão do conservadorismo, no Brasil, moderno está em diálogo com elementos advindos e moldados por um passado colonial ibérico da dominação do Estado português, da Contrarreforma⁷⁰ e dos elementos da escolástica (Castagnola & Padovani, 1962). Assim, não é irrelevante como Portugal e Espanha se encontraram, como mostra Richard Morse (1988), menos impactados pela Reforma Protestante ou pelo Renascimento em seu modelo italiano.

Apontar de tais elementos, não significa que a história e a sociedade sejam reféns imóveis das heranças do passado, mas se deve ver como a dimensão histórica e a cultural não são irrelevantes, e como certos processos temporais foram moldando a cultura, de certos modos, até chegar ao cenário existente hoje.

Lynch (2008, p. 62) explica como o conceito oitocentista de conservadorismo se via em oposição ao de liberalismo, achando-se, assim, o primeiro mais à direita e o segundo mais à esquerda. Havia nesse período tanto um conservadorismo propriamente dito quanto uma postura de legitimismo.

O legitimismo, visto como termo similar ao tradicionalismo, é encarado como uma doutrina reacionária, por ser contrário ao racionalismo das Luzes e que pretendia um retorno às matrizes organicistas e católicas do Antigo Regime. Tinha certos objetivos como: o fortalecimento do catolicismo, uma cultura política que não fosse contra a fé, a defesa do absolutismo monárquico e o restabelecimento da

⁶⁹ Mesmo que uma série de outras obras também sejam úteis para analisar o período, como: José Murilo de Carvalho (2012), Christian Lynch (2016), João Camillo Torres (1968) etc.

⁷⁰ A Contrarreforma se constitui em uma reação da Igreja Católica Romana à Reforma Protestante, que se iniciou com Martinho Lutero em 1517, em um evento que afastava Portugal do ideário liberal, iluminista, científico etc.

hierarquia social entre as três ordens. Era um movimento contra o constitucionalismo, que já havia tomado o poder (Lynch, 2008, p. 62-63).

Na França, tal história se inicia com o ano 1814, quando houve a restauração dos Bourbons. Seus apoiadores organizaram-se em um partido denominado ultramonárquico, tendo por base o catolicismo extremado, como o de visconde de Bonald, e reacionários, como François-Régis de La Bourdonnaye (Lynch, 2008, p. 63).

Depois da Revolução de 1830, prosseguiram então a campanha contra os Orléans e a ordem liberal, em uma concepção de ordem cristã como natural e justa, que se espalhava para uma ideia da naturalidade das hierarquias e diferença entre os homens. Pois, por exemplo, para Bonald, a monarquia tradicional era o reflexo da organização divina (Lynch, 2008, p. 63).

Esse legitimismo encontrou forte apoio em sociedades europeias pouco liberais, como as existentes na Península Ibérica, que não havia vivenciado as mudanças culturais do Iluminismo ou as da Revolução Industrial (Lynch, 2008, p. 64).

Na Espanha, havia acusações contra sociedades secretas, como os maçons, de serem as causadoras dos males da nação, apontando o absolutismo católico como a autêntica tradição espanhola. A doutrina do contrato social e direitos humanos devolveria o ser humano ao estado bárbaro de um refém de suas paixões. Os direitos humanos deveriam ser os presentes nos evangelhos, em um quadro que chegou a desembocar em guerra civil (Lynch, 2008, p. 65). O conflito entre Igreja e Estado levou a guerra a outros países também, como México e Colômbia (Lynch, 2008, p. 66).

Esse tradicionalismo, essa mente reacionária, segundo o autor, teve na Espanha um campo fértil. Como grandes críticos do liberalismo e da democracia de 1840, pensa o autor em Jaime Balmes ou em Donoso Cortés (Lynch, 2008, p. 65).

Em Portugal, por sua vez, o constitucionalismo e a reação legitimista tiveram consequências semelhantes, embora menos violentas. D. João VI sabia transitar entre tais polos, e depois com seu falecimento, D. Pedro IV outorgou ao país uma constituição liberal, mesmo que o discurso legitimista continuasse a ocorrer (Lynch, 2008, p. 67).

Já no Brasil, o legitimismo e os reacionários não encontraram solo fértil (Lynch, 2008, p. 68). Ponto igualmente apontado por Kaysel (2015, p. 49), que também afirma como o radicalismo foi a exceção entre nossos pensadores; logo, a

maioria revelava-se como conservadora, assim o conservadorismo foi central em nossa formação intelectual.

Kaysel (2015, p. 51) também trata de como, em tal sentido, figuras abertamente reacionárias, anticapitalistas foram relativamente isoladas, sendo o caso, por exemplo, de Brás Florentino, que igualmente é citado por Lynch (2008).

Havia uma ambiguidade entre conservadores e liberais no Império e na Primeira República (Kaysel, 2015, p. 50). Como a formação do Estado preservava a monarquia e a base escravocrata, além de fortes vínculos com nossas origens coloniais, não foi por acaso que o grupo político a dominar a consolidação do Estado brasileiro, de 1830 a 1840, tenha sido o Partido Conservador. Tratava-se, assim, de uma formação política e ideológica que não era reacionária, no sentido de uma defesa integral do que fora nosso Antigo Regime ou de uma negação do governo constitucional e representativo, em um liberalismo conservador (Kaysel, 2015, p. 52).

É ponto de Lynch (2008, p. 68): no Brasil, houve a aliança entre Estado e Igreja. Assim, o conservadorismo brasileiro do período construiu não uma reação ao constitucionalismo e ao governo representativo, mas, na verdade, uma resistência ao liberalismo racionalista das Luzes francesas, calcado no jusnaturalismo e no contratualismo, com seu otimismo filosófico da história como progresso, que tomava o passado como sinônimo de trevas e propunha, em algum nível, essa ruptura com a história pela via da razão (Lynch, 2008, p. 70).

Lynch parece ler o conservadorismo como um liberalismo de direita, em tal período, enquanto, o que se havia chamado de liberalismo propriamente dito, seria uma forma de liberalismo de esquerda (Lynch, 2008). Mas também é explícito como certos conservadorismos do período, e aqui se pode pensar no conservadorismo francês, continuavam a reservar um papel deveras importante de intervenção na vida social (Lynch, 2008, p. 74).

Em outros termos, liberais e conservadores foram favoráveis ao constitucionalismo e ao governo representativo, na leitura de Lynch, pois se viam diante do imperativo de construção de uma nova ordem. Mas os conservadores temiam os exageros dos liberais radicais (Lynch, 2008, p. 74).

No Brasil, a colonização portuguesa legou maior centralização política que a espanhola; as capitanias estavam subordinadas a um único vice-rei, instalado na capital geral da Colônia, o Rio de Janeiro (Lynch, 2008, p. 81). Outro elemento

importante: no Brasil, não ocorreu o mesmo vácuo de poder que houve na Espanha, pelo encarceramento da Família Real por Napoleão Bonaparte.

Como é sabido, a Coroa portuguesa conseguiu transferir-se para o Rio de Janeiro diante da invasão de Napoleão e posteriormente houve também a permanência do príncipe regente no Brasil (Lynch, 2008, p. 82).

Com a Abolição da Escravidão, em 1888, e a Proclamação da República, em 1889, as disputas políticas, em grande medida, alteraram-se, porque entre os republicanos se delineavam dois polos: os apoiadores do positivismo, que queriam um Estado regulador, e os que defendiam o liberalismo federativo, em uma descentralização política e econômica, que se apresentava, mormente, em uma elite cafeeira de São Paulo (Kaysel, 2015, p. 53). E se houve uma consolidação dos liberais, tanto na política quanto na economia, houve um momento de crise para tal corrente nos anos 1920, com a emergência de correntes antiliberais. Aqui, falamos de pensadores que terminaram por receber o rótulo de pensamento autoritário. Eis, por exemplo, Oliveira Vianna ou Alberto Torres (Kaysel, 2015, p. 54). Mas, claro, havia outras formas de direita nesse momento também, falando Kaysel (2015, p. 55) da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital, liderados por Jackson Figueiredo, que representavam a confluência de uma militância católica, inspirada no pensamento contrarrevolucionário do século XIX. Kaysel fala de como havia um elemento ambíguo em *A Ordem* que a tornava mais reacionária do que conservadora propriamente dita. Havia nessa década, com a fundação do Partido Comunista do Brasil (PCB), em 1922, também uma nova bandeira para a direita, o anticomunismo militante (Kaysel, 2015, p. 55). Em meados de 1930, a situação política seria polarizada ainda de outro modo, pois na direita havia a Ação Integralista Brasileira (AIB), encabeçada pelo escritor modernista Plínio Salgado, e na esquerda havia a Aliança Libertadora Nacional (ANL), encabeçada por Luís Carlos Prestes e pelo PCB. Era uma disputa entre o integralismo e o aliancismo, duas tentativas pioneiras de aparecerem partidos com expressões de massas em uma sociedade que ainda estava muito voltada para um modelo de restrição aos círculos oligárquicos (Kaysel, 2015, p. 56). Em 1935, o integralismo chegou a ser o mais importante movimento político-partidário do Brasil, com grande apoio dos setores médios urbanos e de certos seguimentos do catolicismo. Logo, já era um modelo de direita que se utilizava de mobilizações de massas e técnicas de agitação e propaganda. Como exemplos: os desfiles integralistas, a adoção do

uniforme verde, a letra grega *sigma* como emblema e a saudação *anauê*, em tupi (Kaysel, 2015, p. 56). Mesmo que uma das fontes explícitas de inspiração, para Salgado, fosse o fascismo italiano e outros movimentos de extrema direita da Europa, Kaysel frisa como a caracterização ideológica do integralismo presta-se a polêmicas, graças inclusive a certas declarações de Salgado sobre como o integralismo era tipicamente brasileiro, havendo singularidades, como a admissão de militantes negros em suas fileiras (Kaysel, 2015, p. 56-57). Ao lado dos integralistas e dos católicos, nesse panorama da direita no início do século XX, ainda se podia falar também do liberalismo oligárquico, que, mesmo enfraquecido, ainda era uma força política, como fica evidente na insurreição paulista, de 1932 (Kaysel, 2015, p. 57). E, na sequência, o autor analisa também o varguismo *versus* o antivarguismo, aqui falando dos legados de Getúlio Vargas a partir de 1930 e de como isso foi uma importante disputa política do período (Kaysel, 2015, p. 59). O varguismo teria uma face conservadora, representada pelo Partido Social Democrático (PSD), e outra nacional-popular, representada pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Trata Kaysel (2015, p. 60) de que, dentro do PSD, havia atores sociais que iam desde o autoritarismo anticomunista de Eurico Dutra até o desenvolvimentismo democrático de Juscelino Kubitschek (Kaysel, 2015, p. 60). E mesmo na oposição havia direita. A União Democrática Nacional (UDN) tinha formas dispare, também apresentando ambiguidades (Kaysel, 2015, p. 60-61).

Passando para o governo de João Goulart, o autor fala das forças conservadoras no pré-1964, dando destaque para o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (Ipes) e para o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (Ibad). Esse grupo, que orbitava o Ipes e o Ibad, contava com vínculos decisivos dentro da Escola Superior de Guerra (ESG), valendo lembrar como o general Golbery do Couto e Silva foi presidente do Ipes (Kaysel, 2015, p. 63). Essa união entre a direita civil e os militares também não era uma novidade. A UDN buscava o apoio militar em suas tentativas de desestabilizar o governo, sendo um exemplo disso a última crise do governo Vargas, em 1954 (Kaysel, 2015, p. 64). E eram vínculos importantes para esse núcleo, Ipes e Ibad, os meios de comunicação de massa, os católicos e mesmo certas vinculações com os Estados Unidos. *O Estado de S. Paulo*, *O Globo*, Rádio e Televisão *Tupi* seriam grandes formas de difusão das ideias anticomunistas. Havia também uma própria ala conservadora dentro da Igreja

Católica, ainda poderosa, mesmo que nesse período também estivesse se formando uma fortalecida ala de esquerda, a qual obteve fôlego com o Concílio Vaticano II (Kaysel, 2015, p. 64).

Sobre os americanos, Kaysel fala da relação com o embaixador Lincoln Gordon e o adido militar Vernon Walters, havendo, por intermédio de tais agentes, a destinação, por exemplo, de grande quantidade de recursos financeiros para a campanha de atores sociais como Carlos Lacerda, Adhemar de Barros e Magalhães Pinto (Kaysel, 2015, p. 65). Após a ruptura institucional e os militares assumirem o poder, membros proeminentes desse núcleo do Ipes e do Ibad forneceram alguns dos quadros mais destacados para o Regime Militar. Aqui, Kayse (2015, p. 67) pensa, por exemplo, em nomes como Roberto Campos e Glycon de Paiva. Mas, se esse núcleo tinha uma inclinação liberal, antiestadista, os governos militares acabariam promovendo uma expansão grande do setor estatal na economia brasileira. Enfim, tal ponto também é abordado por Camila Rocha (2018).⁷¹ Muitos integrantes da UDN e do PSD acabaram integrando o partido Aliança Renovadora Nacional (Arena) na época do bipartidarismo. E essa unidade só se romperia com o retorno do pluripartidarismo, em 1979 (Kaysel, 2015, p. 67-68). Com a redemocratização, o apoio ao Regime Militar deixa de ser a principal bandeira da direita, para, na sequência, ela abraçar, em grande parte, as políticas de liberalização econômica, vistas por muitas leituras como neoliberais, também surgindo, assim, *think tanks* neoliberais (Kaysel, 2015, p. 68). Quem discute mais os *think tanks* é também Camila Rocha (2018) em sua tese.

Houve uma guinada para a centro-direita nos anos 1990, e isso só se alteraria em 2002, com a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva (Kaysel, 2015, p. 69-70).

Como já vimos com Lynch (2008), o conceito de *conservador* tem certo aspecto negativo na América Ibérica. E isso faz sentido, levando-se em consideração uma série de problemas sociais que existem desde épocas longínquas até hoje. Nossos problemas são vistos como uma aliança com o atraso, pois, mesmo nos momentos de modernização, modernismo etc., havia algo de *desagradável* e antigo a nos prender, ou pior, *puxar para trás*.

⁷¹ Sobre intelectuais que produziram em tais décadas e mesclaram ideias liberais e conservadoras, a autora fala de: Adolpho Crippa, Antonio Paim, Miguel Reale, Nelson Saldanha, Paulo Mercadante, Rodrigo Vélez Rodríguez, Roberto Campos etc. (Rocha, 2018, p. 65).

Como já vimos, o conservadorismo é uma disposição para conservar algo. Assim, aquilo que é desejado conservar pode ser visto por uma ótica positiva ou negativa.

Em *Sobrados e mucambos*, por exemplo, Freyre trata da perda do poder do mundo rural, dos senhores de engenho, diante de cidades que estavam crescendo.⁷² Esse senhor rural, todo poderoso, ao ver seu poder e respeito minados, não revela uma postura conservadora, ao tentar evitar que isso aconteça? Essa forma de disposição do conservadorismo, mesmo que antirrepublicana, no sentido de que era uma forma de tentar manter um poder patriarcal, não é uma das possíveis configurações de ser conservador?

Sob certa ótica, isso termina por ser uma postura reacionária, mas, se até aqui chegamos, deve estar claro como essas barreiras são relativas e como o real se desvela mais complexo.

Assim, se fazemos um estudo crítico, devemos apontar a existência de cortes internos e como nem todo conservadorismo no Brasil revela-se como republicano, por exemplo. Existem formas de conservadorismo que facilmente, e com justiça, poderiam ser rotuladas de forças do atraso. Não que acreditemos em uma leitura teleológica da história, como se existissem uma real e final marca do atraso e uma final marca do sucesso, mas a falta de teleologia não pode nos fazer cair em um relativismo exacerbado, barato. Onde já que não existe uma marcha histórica, vale qualquer coisa.

Chegamos a este ponto: abraçar um rótulo político, como se fosse um time, revela-se, no campo intelectual, deveras limitado. Um conservador não deve defender todo e qualquer conservador só porque ele também se autodenomina do mesmo grupo político. Do mesmo modo, um progressista não deve defender qualquer tipo de progressismo.

Fazer uma genealogia do conservadorismo, no Brasil, seria não negar o tanto de sofrimento e injustiça presente nas terras que formaram este país. Não negar as forças que a todo custo defendem o patrimonialismo, o personalismo etc.

Conservar, mas o que conservar? Conservar por conservar não pode ser o princípio de um conservadorismo prudente. Assim, nessa história do

⁷² Claro, isso é uma grande simplificação de tal história, de nossa parte.

conservadorismo, teríamos de apontar as forças de conservadorismos degradadores e a presença de conservadores ilustres também.

4.2.

Joaquim Nabuco

Joaquim Nabuco é uma dessas figuras públicas que teve maior brilho na época do Império, especialmente na questão abolicionista, mas que chegou a ver seu declínio e foi conservador no sentido de ser moderado e monarquista, revelando-se como um dos nostálgicos de tal antigo regime. Nabuco, como outros autores do período, soube misturar elementos de liberalismo e conservadorismo.

Para tratarmos de seu pensamento, vejamos o livro *Minha formação*, de 1900 (2005), que, como o nome sugere, é um livro de memórias, recordações. É uma obra muito pessoal, que perpassa desde seus interesses estéticos da juventude até sua atuação política, falando igualmente de suas viagens. Contudo, não é nosso propósito aqui tratar de todas as suas viagens, por exemplo.

Nabuco foi filho do senador e conselheiro Nabuco de Araújo, vivendo com sua madrinha na fazenda de Massangana até os oito anos. Fez direito em Recife, teve carreira diplomática como adido, com o apoio do pai, também atuou no jornalismo e foi deputado.

O livro começa falando da influência de seu pai e de seu liberalismo (Nabuco, 2005, p. 17), além de mostrar clara preferência sua pelo sistema monárquico, visto como superior ao republicano (Nabuco, 2005, p. 30). Lembra também como a questão abolicionista muito lhe interessou e a expulsão do imperador o abalou profundamente (Nabuco, 2005, p. 35-36).

Sobre suas primeiras viagens pela Europa, Nabuco termina por lembrar como elas o fizeram desenvolver um grande interesse por estética, que até eclipsou seus interesses políticos. A influência inglesa o fez se distanciar do republicanismo. Trata Nabuco (2005, p. 88) da importância da rainha Vitória e da constituição, para os ingleses.

Literariamente, foi muito influenciado pela escrita francesa, chegando a chamar a língua portuguesa de *primitivamente áspera* (Nabuco, 2005, p. 55). Chamava ainda nossa literatura de *desocupada*, em um campo literário composto de *flâneurs* (Nabuco, 2005, p. 63). E, ao falar dos ingleses, trata de uma *raça*

imperial (Nabuco, 2005, p. 72), para, em outro momento, falar da *raça de cor* (Nabuco, 2005, p. 83). Assim, vemos a influência de elementos de um evolucionismo hoje em desuso e desacreditado.

Lembra-se de seus versos resumidos em *Amour et Dieu* (Nabuco, 2005, p. 55), e de como seu livro foi elogiado por nomes relevantes na tradição francesa, mas, olhando em retrospectiva não acredita na sinceridade de tais elogios. Ernest Renan, entre outros, por exemplo, só estava incentivando um jovem escritor.

Ao falar de Rui Barbosa, trata-o como um grande intelectual, mas não como um artista. Já Olavo Bilac é alguém que é visto como detentor do verso (Nabuco, 2005, p. 61-62).

Fala que a morte do pai, em 1878, foi fator influente para ele entrar na política, depois de todas essas viagens e de uma fase mais voltada para a estética. O ano 1878 foi também o ano em que ele se elegeu, primeiramente, como deputado (Nabuco, 2005, p. 130).

Vê o ano 1879 como um momento de muita atividade política, em que teria ocupado a tribuna parlamentar todos os dias, tomando parte em todos os tipos de discussão (Nabuco, 2005, p. 131). Fala que, quando entrou para a Câmara, estava inteiramente sob a influência do liberalismo inglês, como se militasse pelas ordens de William Gladstone (Nabuco, 2005, p. 132).

Na sequência, fala de seu interesse pela questão dos escravos e da abolição, o que nos leva ao capítulo, possivelmente, mais famoso e comentado do livro, o capítulo XX, cujo título é “Massangana”.

Nesse momento do texto, trata de sua vida com os escravos em tal fazenda, na infância, e de um incidente em que ele, criança, foi abordado por um jovem negro desconhecido, de uns 18 anos, o qual abraçou seus pés e suplicou que o ajudasse a ser comprado por sua madrinha, para lhe servir. Ele tinha fugido de seu antigo senhor, que lhe castigava, e agora estava correndo risco de morte. Isso fez Nabuco ver como a instituição da escravidão, tão familiar a ele, ocultava uma enorme dor (Nabuco, 2005, p. 137).

Lutou por anos pelo fim da escravidão, mas, com o término da instituição, fala de uma estranha nostalgia em relação aos escravos e de como os senhores eram egoístas, e os escravos, enormemente generosos. Também de como a escravidão, no Brasil, vai permanecer por muito tempo como uma característica nacional (Nabuco, 2005, p. 137). Chama os escravos de *raça generosa* e aborda

a doçura no sofrimento, pois conseguiram, mesmo na opressão, colocar-lhe um reflexo de sua bondade (Nabuco, 2005, p. 142).

Nabuco fala de como seu projeto inicial previa a abolição com indenizações (Nabuco, 2005, p. 90) e de como, na época do início da campanha, ainda havia quase 2 milhões de escravos no país (Nabuco, 2005, p. 143), em um sistema baseado na injustiça e no privilégio (Nabuco, 2005, p. 154).

Muitos já apoiavam a causa. Nossos proprietários já os libertavam às centenas, ao contrário do quadro existente em certos locais dos Estados Unidos, em que eles queriam linchar os abolicionistas. A causa abolicionista, no Brasil, também exercia um apelo nos jovens, na imprensa, nos magistrados, nos padres, nos operários e no Exército (Nabuco, 2005, p. 143).

Sobre importantes abolicionistas, cita Antônio Prado, João Alfredo, André Rebouças, Joaquim Serra, José do Patrocínio, a princesa Isabel, e por aí vai.

Outro capítulo bem interessante do livro é o XXIV, “No Vaticano”, em que o autor fala do apoio e de sua audiência particular com o papa Leão XIII.

Com a queda do Império, comenta um distanciamento político e como houve uma substituição por interesses religiosos e literários (Nabuco, 2005, p. 188-189). O livro termina narrando como Nabuco viu a vida por diversos prismas, de acordo com a época. Houve o ardor da mocidade, do prazer, da curiosidade. Depois, fala da ambição, da luta por ver os homens livres. Viu também as coisas com os filtros da nostalgia, em um retraimento e uma doçura em relação ao lar, havendo o túmulo dos amigos e os berços dos filhos.

4.3.

Francisca Peeters e Amoroso Lima (sociologia católica da década de 1930)

Como tratamos do pensamento conservador no Brasil, mostra-se difícil não falar das influências católicas, que vieram de tanto tempo antes e ainda se encontravam fortes e arraigadas no campo intelectual na primeira metade do século XX.

Assim, em nosso recorte, decidimos lembrar a sociologia católica dos anos 1930 em diante como um exemplo da força do pensamento religioso em território nacional. Para tal empreitada, utilizaremos texto produzido por Cristiano Bodart e Elizandra da Silva (2019). Tais autores mostram que a sociologia, no Brasil, já

existia no século XIX como disciplina escolar, mas foi no século XX que tal campo tornou-se um curso de nível superior, na década de 1930 (Bodart & Silva, 2019, p. 117). Os compêndios de sociologia representavam uma ampliação do mercado editorial brasileiro, e havia a presença de tal disciplina nos cursos secundários e universitários (Bodart & Silva, 2019, p. 118). Os autores mostram uma competição entre a sociologia cristã e a sociologia laica. Como exemplos de sociologia cristã, selecionaram *Preparação à sociologia*, de Tristão de Athayde, pseudônimo de Alceu Amoroso Lima, de 1931, e *Noções de sociologia*, de madre Francisca Peeters, de 1935 (Bodart & Silva, 2019, p. 123). Como eles também mostram, a originalidade do artigo que haviam escrito não estava na análise do objetivo, pois outros também já haviam se debruçado, por exemplo, sobre o que a obra de Francisca Peeters significava (Bodart & Silva, 2019, p. 125). Bodart & Silva (2019, p. 134-135) mostram como certos autores da sociologia laica ignoravam o que era a sociologia cristã. A sociologia laica tinha todo um esforço de apresentar tal campo como uma ciência, apontando-a como uma ferramenta de racionalidade e método para pensar os fatos sociais.

Sobre madre Francisca, ela nasceu na Bélgica, em 1876, sendo seu nome de batismo Elisabeth Peeters. Mas, ao adotar a vida religiosa, em 1897, passou a chamar-se Francisca. Essa autora foi uma das primeiras mulheres a escrever manuais escolares de sociologia no Brasil. Suas premissas estavam de acordo com o projeto normativo da Igreja Católica, de cristianização da sociedade e de garantir um espaço privilegiado da Igreja junto ao campo político e cultural (Bodart & Silva, 2019, p. 138). Nas primeiras décadas do século XX, vale dizer, a Santa Sé destinava grandes investimentos para a criação de dioceses e escolas, em um esforço de reforçar a missão de ser a principal instituição religiosa no país, cabendo, assim, aos intelectuais católicos a luta contra as diversas correntes que colocavam em xeque o poder da Igreja junto aos campos políticos e educacionais. O trabalho de Peeters mostrava-se inserido em tal esforço (Bodart & Silva, 2019, p. 139). O livro da autora em questão era utilizado em escolas confessionais católicas, e na capa da obra encontrava-se a imagem de São Tomás de Aquino, apontando para a perspectiva epistemológica da doutrina cristã contida (Bodart & Silva, 2019, p. 140). Em uma escrita que busca a análise da sociedade vigente e que se utiliza, em certos momentos, das reflexões com conceitos sociológicos e preceitos/valores católicos, preocupa-se em tratar de questões nacionais e cotidianas,

até para aproximar os alunos dos temas. Usa também expressões diretas e menos formais para a época (Bodart & Silva, 2019, p. 141). Sobre Tristão de Athayde, ou Alceu Amoroso Lima, acreditamos que, antes de adentrarmos, brevemente, tal autor, uma advertência se faz necessária.

Como veremos mais à frente, na leitura que Nelson Rodrigues fez de Amoroso Lima, este variou de posições políticas ao longo da vida. Assim, acreditamos que falamos de uma faceta conservadora de Lima, mas que ele não se limitava a isso. Pois, no catolicismo, mesmo, há variações no espectro político, indo desde uma faceta mais reacionária a outra mais progressista. E Amoroso Lima parece ser um desses casos de pessoas que transitaram por entre nossos tipos ideais. Alceu Amoroso Lima foi líder católico e Conde Romano da Santa Sé, tendo nascido em 1893. Um de seus feitos foi, em 1941, colaborar para a formação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde lecionou até 1963, quando se aposentou e passou a escrever semanalmente para os jornais *Folha de S. Paulo* e *Jornal do Brasil*. Alceu também foi reitor da Universidade do Distrito Federal, membro do Conselho Nacional de Educação e um dos fundadores do Movimento Democrata-cristão da América Latina, tendo participado da criação da Liga Eleitoral Católica e sido diretor nacional da Ação Católica Brasileira. É, assim, um dos grandes representantes da sociologia católica no Brasil (Bodart & Silva, 2019, p. 142). A publicação de *Preparação à sociologia* foi parte do projeto para a edição de livros do Centro Dom Vital,⁷³ uma instituição católica da qual Alceu foi presidente e que, até antes da fundação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), era o principal centro intelectual do catolicismo no Brasil (Bodart & Silva, 2019, p. 143). Em tal livro, notamos todo um esforço para tentar refutar as diversas correntes da sociologia laica, adjetivando até, pejorativamente, seus representantes de *sociologistas*. A obra não é um manual escolar, como a de Peeters, mesmo que pudesse ser usada em aulas (Bodart & Silva, 2019, p. 144-145). Em termos simples, a disputa ideológica mostrava-se mais presente nos autores da sociologia católica. E parte disso se dava porque as ideias laicas vinham ganhando espaço nos sistemas de ensino; assim, a *hegemonia* católica mostrava-se em risco e em *decadência*, o que se comprovou com o sucesso dos Pioneiros da Escola Nova e

⁷³ Voltaremos a ver tal instituição, na presente tese, quando falarmos de Gustavo Corção.

as reformas educacionais que se sucederam de 1925 em diante (Bodart & Silva, 2019, p. 146-147).

4.4. Gilberto Freyre

Passemos então ao próximo ponto. Gilberto Freyre nasceu em uma família tradicional do Recife e iniciou seus estudos com professores particulares, que o prepararam para os cursos regulares. Ainda jovem, já demonstrava grande capacidade intelectual, e foi marcado por um período importante nos Estados Unidos, entrando em contato com pensadores como Franz Boas, Ruth Benedict e Margareth Mead.

Casa-grande & senzala (2006) é um clássico das ciências sociais, não sendo sem razão, por exemplo, que podemos ver clara influência de Gilberto Freyre em Roberto DaMatta.

Esse seu livro, já revela diferenças: não *endeusa* o papel do Estado, fala das vantagens da miscigenação, enquanto outros autores apresentavam visões racistas. Achava Freyre, como Boas, que as técnicas da frenologia eram ridículas.

Freyre abordava os contrastes, que se acomodam sem insurreições, e como, comparativamente, nossa colonização foi *branda* com negros e índios, entrando, assim, em uma polêmica que ficou conhecida, e criticada, como uma visão de *democracia racial*.

Seus ensaios são, em certo grau, cronologicamente inexatos. E perguntas não são respondidas. É impossível precisar, com certeza, quando começa a era patriarcal, para tal autor. Começa no domínio econômico, civil ou político? Em vez de um começo, houve vários começos, em uma história não linear e muitas vezes conflitante entre si.

Freyre (2003) também entra na polêmica com a sociologia quantitativa, a qual muitas vezes obscurece, em vez de clarear, os fatos, em sua visão. Pois, para o humano entender o humano, ele deve permitir certo subjetivismo, sempre com espaço para o mistério.⁷⁴ Seria ridículo satisfazer-se com explicações marxistas,

⁷⁴ Aqui, talvez seja interessante lembrar todas as suas falas envolvendo assombrações em velhas casas e coisas do gênero.

behavioristas ou paretistas. Para ele, o historiador precisa de técnicas de romance e de drama. Romance, sim, mas romance verdadeiro.

Falando em romance, podemos dizer como a escrita desse autor é absolutamente fluida; cheia de adjetivos e imagens, de pequenos detalhes, que nos fazem *mergulhar* no mundo descrito. Ele nos guia a isso com ricas cores conservadoras, para sua época, por existir toda uma áurea nostálgica, envolvendo o patriarcalismo passado. No rol de pensadores conservadores brasileiros, é difícil não colocar Freyre.

Mesmo seus críticos mais generosos, como lembra Fernando Henrique Cardoso (2006, p. 19), não deixam de apontar seu conservadorismo, suas idealizações, sendo inútil rebater as críticas, pois elas procedem.

Ainda aponta Cardoso (2006) como Freyre assume a perspectiva do senhor. E, mesmo valorizando a cultura negra, esse era um mau tempo para a maioria dos brasileiros. Pois, claro, a maioria da sociedade não era formada de senhores. Cardoso, assim, acredita que Freyre conta a história de um Brasil que a elite queria ouvir (Cardoso, 2006, p. 22), e termina por fazer com que façamos as *pazes* com o que somos (Cardoso, 2006, p. 28).

Outro aspecto provável de discordância de Freyre com outros autores da época é sua falta de pudor, no sentido de que esmiúça a vida sexual dessa gente do passado.

Existe uma ampla discussão sobre a disseminação da sífilis em terras brasileiras, doença a trazida por portugueses e franceses. E, de tal discussão, Freyre já se embrenha em questões como a iniciação sexual do jovem branco no mundo escravocrata, e em temas mais delicados, como as discussões com as *perversões sexuais* (Freyre, 2006, p. 113).

Comenta, por exemplo, o sadismo do senhor e da senhora de engenho e até cita a existência de zoofilia, nessa época. Sobre os índios, discute se certas práticas sexuais suas eram incesto e mesmo aborda a frequência de homens *efeminados* e *invertidos sexuais* nas tribos. Até lembra como eles tinham o respeito relacionado com poderes mágicos (Freyre, 2006).

É importante ficarmos atentos ao fato de que ele quer fazer o estudo de uma história íntima do povo. Uma coisa, mais ou menos, voltada para a introspecção proustiana, uma recuperação do tempo perdido (Freyre, 2006, p. 44-45). Assim, há um recorte, mesmo que não fique muito claro. E, se alguns poderiam *reclamar* da

falta de uma análise política, em vez de uma análise da vida privada, vale dizer que Freyre está ciente disso. Ele afirma claramente que não lhe interessa, senão indiretamente, o aspecto econômico ou político da colonização portuguesa (Freyre, 2006, p. 276).

Pois bem. Passemos a uma análise mais detalhada de *Casa-grande & senzala*, seu livro mais famoso.

Para o autor, a relação entre os brancos e os que ele chama de *raças de cor* foi condicionada desde o começo por dois fatores: uma forma econômica, a monocultura latifundiária, e a escassez de mulheres brancas (Freyre, 2006, p. 32).

Os brancos são vistos como vencedores, no sentido militar e técnico, sobre os nativos e os escravos africanos. Entretanto, os europeus tiveram de *transigir* com índios e africanos, no que tange às relações genéticas e sociais. Houve zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, mesmo que não possamos perder de vista que eram relações de superiores com inferiores. Nesse sentido, Freyre refere-se à procriação de colonos com índios e mulheres africanas. Logo, em sua teoria, a miscigenação, largamente ocorrida, diminuiu a distância entre os polos em questão (Freyre, 2006, p. 33). Os polos se equilibraram, e não houve aquela relação de dialética luta marxista.

A leitura de Freyre envolve várias contradições, mas a contradição que está no topo é a do senhor e do escravo, em um choque amortecido pela miscigenação, dispersão de heranças, mobilidade social peculiar (Freyre, 2006, p. 117). Isso não quer dizer que o Brasil tenha sido um paraíso, pois o próprio Freyre conta terríveis histórias de violência realizadas por parte dos senhores, ou mesmo as imposições dos jesuítas sobre os índios, que acarretaram o desenvolvimento de mortíferas doenças.

Foi criado aqui um *doce cristianismo lírico*, com reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs (Freyre, 2006, p. 84). Os brancos já chegaram afeiçoados à poligamia, pelo contato com os mouros, e encontraram na moral sexual ameríndia o campo fácil no qual expandiriam sua tendência (Freyre, 2006, p. 168).

Freyre não vai apontar que o africano trouxe maior lubricidade; esse papel foi do português. O autor relembra como certos grupos de *gente de cor* apresentavam órgãos genitais menos desenvolvidos e que aos índios não faltavam restrições ao intercuro sexual (Freyre, 2006, p. 168-171).

É interessante lembrar como o índio apresentado por Freyre está longe do índio idealizado por certos românticos. Não era uma vida de pura liberdade e

felicidade, eles estavam rodeados pelo medo, mesmo do sobrenatural, e preconceito (Freyre, 2006, p. 172). E o autor chega a criticar diretamente a visão de Rousseau (Freyre, 2006, p. 198).

Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Holanda, trata de uma proximidade exagerada, e desrespeitosa, dos fiéis com os elementos religiosos. Mas não podemos esquecer que tal discussão já estava em Freyre, e até de maneira mais profunda e detalhada.

Na visão de Freyre, o Brasil estava aberto aos estrangeiros de maneira despreocupada, sem paranoias raciais; seu medo era em relação aos hereges (Freyre, 2006, p. 91). Havia certa ironia, nesse povo tão polígamo e heterodoxo, em se preocupar tanto com a heresia.

Se outros vão apontar vários dos males do povo brasileiro em relação à miscigenação, Freyre vai dizer que a real causa de tais problemas eram a má alimentação, elemento bastante discutido em tal obra; a sífilis, trazida pelos europeus; e o sadismo dos senhores, os quais concentravam enorme poderio feudal.⁷⁵

Quando o autor trata do sadismo dos senhores, não esquece, por sua vez, do sadismo das grandes senhoras sobre os escravos e as escravas, apontando toda uma questão do ciúme, que poderia ter altos preços para as vítimas (Freyre, 2006, p. 114).

Chamou-nos atenção também, por exemplo, a questão dos *efeminados*, termo usado pelo autor, dos sodomitas e dos bissexuais (Freyre, 2006, p. 186). Por exemplo, esses bissexuais, e, provavelmente, homossexuais também, tinham poderes mágicos e habilidades artísticas, no caso indígena. Em vez de ridicularizados, poderiam assumir posições de mando ou influência nessas sociedades (Freyre, 2006, p. 186-187).

É levantada a hipótese de que o ritmo da guerra talvez favorecesse a relação de homens com homens e mulheres com mulheres (Freyre, 2006, p. 188). Também fala de negros aparentemente *efeminados*, mas o faz bem menos do que na questão dos povos indígenas.

É interessante notar como o português não se mostra o *branco puro*, ou algo assim, pois o autor frisa como existiram elementos africanos que influenciaram Portugal. Não há, em Portugal, um tipo físico unificado; assim, a *raça* nesse país não tinha papel decisivo, falando de uma *indecisão* étnica e cultural. Há elementos

⁷⁵ Aqui, não vamos entrar na discussão se esse domínio poderia ou não ser visto como feudal.

europeus e africanos, há catolicismo e maometismo, dinamismo e fatalidade (Freyre, 2006, p. 66-67). Freyre fala como, no caso português, há uma nobreza quase tão mesclada quanto a burguesia e a plebe (Freyre, 2006, p. 287). Eles se mesclaram com árabes, judeus e mouros, absorvendo elementos de suas culturas, que muito os auxiliaram em seu desenvolvimento.

Sobre o regime escravocrata, há falas bem polêmicas, como quando Freyre diz que o meio e as circunstâncias exigiram o trabalho escravo (Freyre, 2006, p. 322). Além disso, afirma que, se o índio não foi utilizado mormente como mão de obra escrava, isso não se deu por resistência moral, mas por sua *inferioridade de condições de cultura*, pois ele falhou no trabalho sedentário, ou seja, o africano, em tal visão, veio de uma cultura superior, que estava acostumada ao trabalho nos moldes impostos (Freyre, 2006, p. 322-323).

O autor pede que tenhamos a honestidade de admitir que só a colonização escravocrata e latifundiária teria sido capaz de resistir aos enormes obstáculos que se levantaram à civilização do Brasil (Freyre, 2006, p. 323).

Freyre aponta também como todo brasileiro carrega a influência da cultura africana, mesmo que tenhamos de fugir do perigo das generalizações sobre os africanos que para aqui vieram (Freyre, 2006, p. 370). Assim como devemos fugir de certos determinismos, como o do critério da forma de crânio (Freyre, 2006, p. 377).

Para o autor, o que se sabe da diferença de estruturas entre cérebros de brancos e negros não permite generalizações, afinal já houve homens de crânios pequenos notáveis e pessoas de crânios grandes bem limitadas. Também vai contra achar que o negro é inferior porque se pareceria mais com um macaco, pois os lábios do macaco são finos como os dos brancos, e as *raças humanas* europeias e australianas são as que apresentam mais pelos (Freyre, 2006, p. 378).

Seguindo Boas, revela que no negro não há traços de capacidade mental em nada menores (Freyre, 2006, p. 379). Assim, se surgem diferenças de inteligência, devemos refletir até que ponto isso se deve a elementos inatos ou a especializações pelo ambiente e pelas circunstâncias econômicas, em que essas pessoas estão inseridas (Freyre, 2006, p. 380). Ou seja, as diferenças são reflexo das más condições.

É interessante notar como Freyre, mesmo não sendo um dos que acreditam na superioridade branca, valorizando, e muito, a miscigenação, ainda assim usa termos como *raças humanas* e outras designações próximas.

Em uma passagem, a qual nos parece pouco comentada, ele explica que, para o Brasil, vieram negros de áreas mais penetradas pelo islamismo, ou seja, negros de cultura não só *superior* à dos índios, como à de muitos brancos (Freyre, 2006, p. 381-382). Esses homens, mesmo degradados pela escravidão, tiveram uma função ativa, civilizatória (Freyre, 2006, p. 390).

Freyre aborda também a *doçura* para com o escravo doméstico e sua quantidade à mesa patriarcal, à qual se sentavam como se fossem da família (Freyre, 2006, p. 435). Aborda como muitos escravos realmente se cristianizaram (Freyre, 2006, p. 437).

Há o carinho entre a ama negra e o menino branco, além das relações sexuais entre esses dois polos étnicos. Trata dos *molequinhos*, negros e mulatos, cuidados com os maiores mimos, e da heterogeneidade infantil nos colégios de padres, mesmo que nestes, em um primeiro momento, os negros e moleques pareçam ter sido barrados. Também comenta a existência de padres negros, professores negros, negros acrobatas e circenses, sangradores, dentistas, barbeiros. Não só havia bastardos filhos de senhores, como bastardos filhos de padres.

É evidente que esse tópico sobre a *doçura* para com o escravo é contestado, vale lembrar.

É significativo também que a vida sexual do menino do engenho se dava cedo, em comparação com os sertanejos, entre os quais não era raro existirem jovens com mais de 20 anos ainda virgens (Freyre, 2006, p. 459-461).

De todo modo, o que ele mostra no livro, como também em outros trabalhos, é que havia possibilidades de certa ascensão social do negro (Freyre, 2006, p. 503). Não foram todos que trabalharam até a morte em uma plantação.

Aqui, apontamos a riqueza, a complexidade de tal autor. E se, hoje, e na época, ele foi encarado como um conservador, é por vermos de maneira tão clara como fuge, em maior grau, do marxismo da época, em uma análise que também fuge das outras grandes teorias.

4.5.

Vicente Ferreira da Silva

Vicente Ferreira da Silva é um nome interessante nessa lista. Em sua juventude, como mostra Milton Vargas (2009), havia nele uma fiel filiação ao

pensamento europeu, isso em uma época em que estava em alta a rebeldia dos modernistas contra as origens europeias. Mas também se viam nele elementos destruidores de um *raro nietzschiano adolescente*.

De *costas* para o Brasil, ele recortou Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein do contexto europeu, isolando-os e trazendo suas teorias à nossa realidade, não como autores de claros métodos de conhecimento, mas como elementos destrutivos de toda a tradição de humanismo e tentando comprovar o fim de uma cultura. Assim, o que o levou à lógica matemática não teria sido a necessidade de elementos para uma investigação clara e precisa, mas a fascinação de destruir pressupostos metafísicos, de uma cultura que lhe parecia decadente diante de 2 mil anos (Vargas, 2009, p. 19).

O jovem Vicente acreditava que vivemos em um mundo constituído de fatos sem sentido, e sem valor, sem verdadeiro ou falso, os quais somente podem apresentar-se como válidos ou inválidos segundo as estruturas lógicas que os descrevem. E essa validade das sentenças era o que cumpria à lógica matemática estudar; porém, mesmo ela, com seu prolongamento científico, não era senão tautologia. O formalismo matemático era uma tautologia inescapável; assim, o mundo lhe parecia um contínuo espelhar-se, espelho contra espelho, em que era impossível encontrar aquilo que não fosse imagem (Vargas, 2009, p. 25-26).

Em sua fase seguinte, a filosofia de Heidegger foi banhada de uma atmosfera agressivamente anti-humanista e teológica inexistente no original (Vargas, 2009, p. 20).

Bem, para começarmos a entender tal autor, vejamos sua obra *Elementos de lógica matemática*, de 1940 (Silva, 2009b). Não precisaremos nos aprofundar, pois ela é eminentemente voltada para o campo da lógica. Mas citar tal obra é válido a partir do momento em que Vicente Ferreira da Silva e Mário Ferreira dos Santos fazem variados exercícios lógicos, os quais, como veremos, podem ir contra uma série de correntes de pensamento.

Silva tende a separar a lógica aristotélica do que ele está fazendo, pois o método e o espírito da lógica moderna são diferentes daqueles fundados por Aristóteles. Este partia de pressupostos metafísicos sobre a natureza do ser e da realidade, tornando, assim, a lógica prisioneira de certas categorias (Silva, 2009b).

Mesmo grandes filósofos não alteraram profundamente os pressupostos aristotélicos, até quando achavam que o estavam fazendo, como Hegel (Silva, 2009b).

Aponta o autor que o que concerne a uma proposição, se ela é verdadeira, é sua tradução de um fato existente, real, e falsa, em caso contrário. Mas isso, em muitos momentos, não é possível de ser verificado diretamente, levando à verificação indireta. Assim, em muitos casos, o melhor que temos é uma probabilidade, e não uma certeza. Fora dessa esfera de probabilidade e verificação, qualquer absurdo poderá ser mantido. Que sentido seria possível emprestar a um enunciado para o qual não temos qualquer aparelho para medir? Por mais que exista uma série de enunciados dos quais não podemos fazer imagem representativa e que são verdadeiros. Eis o exemplo dado: podemos não ter imagem, mas campos eletromagnéticos e gravitacionais existem.

A dificuldade de desmentir hipóteses não prova sua veracidade. Afinal, como Vicente bem aponta, não existem limites para as faculdades combinatórias de nossas fantasias (Silva, 2009b, p. 37).

Assim, Vicente passa à crítica de nossas asserções éticas, como um bom nietzschiano. O autor pega a asserção ética *lesar o próximo é um mal*. E vemos como aí há uma norma imperativa, e é notado que cada juízo de valor corresponde a um imperativo de conduta, e vice-versa. Se o imperativo é uma manifestação de um desejo, de uma vontade, o desejo não pode ser verdadeiro ou falso. Os enunciados éticos têm o feitio de asserções e não apresentam sentido teórico controlável.

Por isso, o autor conclui que a humanidade plasmou seus ditames de conduta em uma forma gramatical idêntica à de seus enunciados representativos; logo, vemos como durante séculos os mais ilustres pensadores se viram transviados (Silva, 2009b, p. 38).

A ética e a religião surgem como questões de gosto, desejo, e não de conhecimento representativo (Silva, 2009b, p. 39). O mesmo poderia ser apresentado em torno da questão do belo. Da mesma maneira, não temos como medir a existência ou a ausência de desígnios teleológicos, pois o universo continua silencioso.

Para sabermos se o mundo, a história estão seguindo um rumo, teríamos de ter outro universo comparável. Teríamos de comparar o universo A com o universo A' caótico, para sabermos se existe ou não essa jornada da razão ou equivalentes. Isso pode ser usado tanto para uma crítica à religião quanto para as críticas às ideias

marxistas clássicas de que a história, como a conhecemos, caminha para determinado fim, o qual Marx teria *cientificamente* previsto (Silva, 2009b).

Na questão do sujeito e predicado, S é P , e ele passa à crítica da lógica clássica, por afirmar que as proposições poderiam ser reduzidas a essa forma S é P . E a lógica moderna chegou à consideração de proposições, as quais têm dois termos ou mais, exercendo funções substantivas. Existem, assim, proposições relacionais. Os exemplos dados pelo autor são: *A precede B*, *João é pai de Antônio* etc. Enunciados que apresentam dois sujeitos, logo temos a fórmula geral: xRy ou, em outros termos, $R(x,y)$, em que poderíamos ter $R(x,y,z,y,b,a,c)$. Por que só dois elementos? (Silva, 2009b).

O autor passa a algumas leis da lógica clássica: *modus ponens*, princípio de contradição, silogismo etc., apresentando-as e demonstrando-as com suas fórmulas. Parece-nos válido citar tais questões, pois o campo da lógica mostra-se muito importante, inclusive para refutar certos autores que cometem erros lógicos com enorme frequência, utilizando-se de falácias. Isso tanto na direita quanto na esquerda; voltaremos a tal tópico.

De qualquer modo, as leis lógicas não o arrastam para princípios metafísicos. Pois os princípios dessas leis não podem transcender o das convenções que estão sendo usadas de base, e voltamos ao jogo de espelhos, mencionado anteriormente, em que ética, metafísica etc. perdem a força de seus pilares clássicos (Silva, 2009b).

O autor termina por discutir sobre mais algumas discordâncias com a lógica clássica e os escolásticos. São abordagens demasiadamente técnicas para aqui nos aprofundarmos; contudo, de qualquer modo, é válido evidenciar como Vicente, em seu início de carreira, foi um pioneiro no estudo da lógica no Brasil.

Agora, analisemos um pouco sua segunda fase, a fase heideggeriana. Não nos cabe estudar todos os livros de tal fase, mas é interessante mencioná-la, pois já vemos mudanças em relação ao momento anterior, em que muito se fala de liberdade, porém não é qualquer liberdade. É uma liberdade voltada para Sören Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Novalis e mesmo um jovem Jean-Paul Sartre.

Se seguirmos a leitura de Miguel Reale (2009), entenderemos como, no pensamento de Vicente, não encontraremos o eu abstrato dos idealistas, ou seja, marcado por um eu abstrato de atos espirituais, suas circunstâncias, e, do mesmo modo, esse eu não é o concebido como plenitude pessoal.

Trata Reale (2009, p. 18) do anti-historicismo radical do autor e das críticas à mentalidade técnico-científica, pois esses seriam esquemas incompletos.

Agora, se formos conferir o livro *Ensaio filosóficos*, de 1948 (Silva, 2009a), veremos tais pontos: por exemplo, o autor apresenta como *tipos mais perigosos de degradação do ser* as formas de naturalismo e positivismo, pois é uma prisão asfixiante e estéril (Silva, 2009a, p. 42).

É uma cilada elevar critérios de ciência a normas supremas da verdade, transformando os conceitos em metafísica. E não podemos perder de vista como a ciência investiga coisas e a filosofia revela um drama e uma liberdade (Silva, 2009a, p. 47). E como na filosofia os assuntos não são delineados como na ciência, a filosofia começa pela exortação à liberdade, no sentido de o eu manifestar sua autonomia (Silva, 2009a, p. 48), em que há uma relação da liberdade com a transcendência.

A crítica às limitações da ciência, para nós, que estudamos o pensamento conservador, não devem nos espantar. Scruton apresenta várias delas, Mário Ferreira dos Santos também tem seu ceticismo, e do mesmo modo tantos outros o fazem, em maior e menor grau.

Essa crítica à ciência, como algo que recorta e, por isso, limita, asfixia e mata, tem um tom romântico, em nosso entender, não sendo sem razão que Novalis é citado.

É interessante apontar essa como uma possível diferenciação entre Vicente e Mário Ferreira, pois o primeiro parece beber de fontes mais românticas do que o segundo, mesmo que também não possamos perder de vista como isso se refere a uma fase do pensamento de Vicente.

O texto “Diagnosis”, ainda do livro referido anteriormente, dá continuidade à crítica à ciência. Ele critica as ciências sociais, mesmo que o autor em si não faça grandes diferenciações entre o que seria, em sua concepção, *hard science* e *soft science*. Fala em *ciências do homem*, o que indica como não está ignorando como, em sua crítica à ciência, existem elementos bem diferentes.

Não podemos esquecer como, na época em que o autor escreveu, a pretensão das ciências sociais, diante do positivismo e afins, deveria mostrar-se maior do que a atual.

Vicente Ferreira, no texto “Utopia e liberdade”, também do livro citado, faz fortes críticas aos *utopistas*, os quais têm essa visão de marcha da história. Apresenta

a mentalidade utopista como estando baseada em uma versão muito superficial do que é a lógica existencial do homem, pois não existe um homem fixo e permanente para fazer a jornada teleológica. Citando Nietzsche, acredita que a permanência é uma ficção mentirosa (Silva, 2009a, p. 76-77). Assim, termina por criticar tanto os revolucionários quanto os reacionários, pois tanto a utopia do futuro quanto o retorno ao passado glorioso o desagradam.

“O existencialismo de Sartre” é um texto sobre o existencialismo,⁷⁶ e Sartre aparece como um importante autor para lutarmos contra a *viscosidade* do determinismo, sendo visto como a mais veemente voz *contra a cacofonia marxista*, a qual reduz o homem a suas funções mais elementares, desconhecendo, assim, continentes inteiros de possibilidades (Silva, 2009a, p. 107).

Sartre equipara o marxismo a uma atitude de má-fé, na qual o homem abriu mão de sua liberdade em favor de valores materiais. Fala Vicente de que como a obra de tal autor ainda estava em plena evolução, não sendo possível prever seu futuro, mas não restaria dúvida de que Sartre representava um grande esforço para a ascensão metafísica do homem (Silva, 2009a, p. 107-108).

Mas, claro, existem outras críticas ao marxismo em tal fase.

Se tomarmos o breve texto “O conceito marxista do homem (Erich Fromm)”,⁷⁷ veremos o autor falar como Marx seguia o mais grosseiro materialismo em *Manifesto comunista* e apontar a antropologia marxista como insensata (Silva, 2009a, p. 408). Mostra baixo interesse, de sua parte, pela questão tecnofilosófica do marxismo (Silva, 2009a, p. 409).

Se seguirmos Luigi Bagolini (2009, p. 414), veremos como existe, da parte do autor que estamos comentando, uma crítica ao culturalismo sociológico e ao historicismo. Marx, por exemplo, não teria invertido a concepção de Hegel, mas alargado tal perspectiva, porque ambos defendem uma metafísica subjetivista, na qual a objetividade surge da força de manipulação do homem.

Desejando superar o antropocentrismo, Silva insiste na necessidade de instaurar uma concepção de homem que siga um princípio original e anterior à possibilidade humana. A realidade humana não pode resolver toda a realidade em si. Ou seja, ele tem de entender que faz parte de uma realidade, a qual também vai

⁷⁶ Conferir a primeira parte de Silva (2009a).

⁷⁷ Conferir a sexta parte de Silva (2009a).

além do humano, é meta-humana (Silva, 2009a, p. 415). Assim, encarar o ser é encarar certo elemento misterioso, que o ultrapassa (Silva, 2009a, p. 416).

Para Vicente, somente a criação artística, projetando novos mitos, serve para autenticar a vida, podendo, assim, arrancar o homem da situação na qual se encontra. Logo, o autor não pode, evidentemente, fundamentar-se em argumentos críticos e racionais cuja validade seja suscetível de verificação (Silva, 2009a, p. 417). Algo que não é encarado como um problema por alguém tão influenciado por gente do porte de Nietzsche e Novalis.

Assim, existe crítica, por parte de Vicente, ao racionalismo, ao Iluminismo, ao positivismo e mesmo ao cristianismo, pois o autor não se furta a ver como há uma base cristã em todo o processo histórico que decorreu até chegarmos ao antropocentrismo, nos moldes existentes.

Em suma, transcendência, cristianismo e mesmo arte vão ter papel de destaque para combater esse positivismo, neopositivismo, marxismo etc.

Quando seguimos Rodrigo Petronio (2010, p. 24), vemos como foi no terreno da filosofia da existência que Vicente escreveu suas obras mais importantes. Assim, merece destaque o diálogo com Johann Fichte, Hegel, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Heidegger e mesmo Sartre, em que de início ele aceita e depois radicalmente recusa tal pensador.

A investidura que a fenomenologia vai receber, em diálogo com as filosofias da existência, será original, assim como sua leitura das reduções eidéticas, porque está transpondo tais elementos para novos horizontes de especulação, notadamente de caráter mítico (Petronio, 2010, p. 25).

Tal comentador aponta a importância da *teoria do reconhecimento* no pensamento de Vicente, e, mesmo que essa teoria já estivesse em Hegel, a concepção de Vicente se afastará tanto da teoria hegeliana quanto da questão fenomenológica (Petronio, 2010, p. 26-28).

Silva cruza a fenomenologia com a filosofia da existência, mesmo que isso já tivesse acontecido na obra de Sartre ou de Heidegger. Ao somarmos esse cruzamento com sua concepção própria de teoria do reconhecimento, começamos a ver seu teor diferencial. Pois o reconhecimento é o resgate da ipseidade, do eu compreendido como o em-si de minha consciência e que se alienara na consciência do outro. Esse movimento se dá como vivência afetiva,

apreensiva e situacional na condição desse mesmo outro que me olha (Petronio, 2010, p. 30).

Por tal lógica, a consciência de si sempre é forma de transcendência parcialmente transcendida, porque pressupõe alteridade em todos os momentos. Assim, sua concepção, sem abandonar a base da análise da fenomenologia, reforça o sentido vital do reconhecimento como uma atuação de concretude, e assim não é um ato conscienciológico a ser descrito apenas. Podemos encarar sua teoria, desse modo, indo contra o sentido de Sartre, que vê o outro como uma etapa a ser superada pelas objetivações do espírito e como um obstáculo à liberdade (Petronio, 2010, p. 30-31). Como já vimos até aqui, mesmo que haja muito diálogo com Hegel, sua relação com o marxismo e o materialismo não é tão fácil.

Ao se propor, o marxismo, como forma da ação e da emancipação, a liberdade proposta não permite a estrutura axiológica da própria liberdade, pois esta necessita de sua contrapartida, ou seja, de salvaguardar o eventual exercício da não liberdade. Isso explica como se trata de uma filosofia que corroborou formas de totalitarismo (Petronio, 2010, p. 35-36).

Rodrigo Petronio (2010, p. 39) explica assim como Vicente se afastou da fenomenologia aos poucos, à medida que passa a concentrar-se cada vez mais em Heidegger e em sua ontologia geral.

Temos de desenvolver um pouco mais essa passagem da fenomenologia existencial das consciências a uma fase, a terceira mítico-aórgica, a qual é basicamente sua última fase (Silva, 2010).

Assim, nos anos 1950, vemos o autor retornar às propostas anti-humanistas que haviam sido pouco exploradas antes, além de apresentar um interesse cada vez mais marcante pelos temas ligados à mitologia, à antropologia, ao sagrado, à história das religiões etc. (Petronio, 2010, p. 40).

Arte e poesia surgem como um fazer impessoal, *poien*, agindo pelos deuses, mas que ganham mais espaço em tal período. Assim, o comentador explica como o *pôr-se em obra* da verdade do ser é entendido como poesia, e o mito, como protopoesia divina. Há mais ecos de Nietzsche em tal período, e Vicente está se voltando para uma ruptura com a noção clássica de sujeito e investindo em um pensamento da consciência, como força vital extramoral e anti-humana, mas na qual há uma articulação com a beleza, entendida como cristalização de potências

que passam à esfera do indivíduo privado e de toda subjetividade agônica (Petronio, 2010, p. 43).

Ele está fazendo um caminho que saiu do rigor da lógica e está se direcionando para esquemas de entendimento de mundo, os quais, sob certa ótica, estão além da própria filosofia, mesmo que não possamos perder de vista a importância do mito para certas correntes filosóficas. E aqui poderíamos citar a própria relação de Platão com a questão do mito.

De qualquer forma, temos de entender que essa via *poética*, a qual o filósofo viu em Nietzsche, serve-lhe sobretudo para a afirmação de uma subjetividade cósmica, na qual apareceríamos como sonho ou imagem refletida, o que vai contra o padrão que rege a história do Ocidente (Petronio, 2010, p. 44).

Sobre a questão do mito *versus* filosofia, se assim podemos colocar, vemos como a filosofia, por ser um desvelamento do sentido do *logos*, é um ocultamento da realidade dos deuses e do *mythos* (Petronio, 2010, p. 46-47).

A mística serve de guia para entrarmos na concepção de Vicente, que se afasta até da visão escolástica de Deus, concebido como Ente dos entes, perspectiva criticada por ele como sendo o nó teológico da metafísica ocidental (Petronio, 2010, p. 56-57). Assim, Silva abre caminho a uma *metafilosofia*, de base *metaconscienciológica*, *transracional*, *meta-humana* e *meta-histórica* (Petronio, 2010, p. 63).

Como em Voegelin, vemos, claramente, a heterodoxia da proposta.

Rodrigo Petronio (2010, p. 74), ao mostrar os pontos frágeis da teoria de Vicente, fala, entre outras coisas, de seu tributo, visto como excessivo, a Heidegger, por isso também sua crítica da técnica. Assim, Vicente parece preso, em certo sentido, a uma mitificação de estrutura romântica, a qual tinha valor e vigência no século XIX, mas cujo sentido não se soma perfeitamente ao século XX. E somos lembrados como a crítica à técnica, em Heidegger, chega a colocar um descompasso e contradizer alguns aspectos estruturais de sua filosofia (Petronio, 2010, p. 74).

Nossos apontamentos sobre Vicente Ferreira da Silva, como está claro, foram muito breves. Vicente parece-nos um conservador mais heterodoxo, mesmo que, de algum modo, visualizemos elementos de um conservadorismo romântico e antimoderno, quanto mais ele avança em sua obra. Seria um tipo ideal reacionário, na última fase? Tal autor exige mais estudos, futuramente.

4.6. Mário Ferreira dos Santos

Agora, falaremos de Mário Ferreira dos Santos.

Como é apontado por mais de uma fonte, Ferreira dos Santos não teve grande sucesso póstumo, porém agora está sendo recuperado, por exemplo, pelo esforço da Editora É Realizações, que está relançando sua obra.

Mário Ferreira dos Santos foi ensaísta, autodidata, multidisciplinar e ia, assim, contra o modelo de produção especializado que estava se afirmando no começo dos anos 1950, com o surgimento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), outro fator a influenciar seu não lugar nos autores lidos desse período (Rocha, 2017, p. 220).

Há qualidades na obra de Mário, mas também é válido apontar a existência de relevantes críticas. Rodrigo Petronio, ao comentar o livro *Filosofia da crise* (Santos, 2017), aponta como sua análise da crise do mundo moderno, como resultado de sobreposição do quantitativo sobre o qualitativo, apresenta uma linha seguida por pensadores antimodernos, como René Guénon, parecendo-lhe, assim, frágil. Uma série de pensadores, como Hume, Nietzsche, Hegel, Marx, Oswald Spengler, Freud, Foucault, Gilles Deleuze, Peter Sloterdijk etc., conseguiram produzir morfologias da história e teorias da modernidade bem mais complexas (Petronio, 2017, p. 231-232).

Outro problema epistemológico contido nessa obra é a relação estabelecida entre o Ser Supremo, o Infinito e a Unidade. Mário minimiza e chega a neutralizar o problema abissal contido no conceito de Infinito, isso porque repete a identificação escolástica entre Infinito e Ser Supremo, ignorando, assim, os problemas especificamente modernos levantados pelo conceito de Infinito em diversas áreas, como cosmologia, física, matemática e a própria filosofia (Petronio, 2017, p. 232).

Os impasses apresentados pelo conceito de Infinito são sensíveis em Giordano Bruno, Nicolau de Cusa, Gottfried Leibniz, Nietzsche, Jakob von Uexküll, indo para Kurt Gödel, mesmo que valha a pena mencionar que esses problemas, com Mário em fase mais madura, são enfrentados e solucionados, em certa medida (Petronio, 2017, p. 233).

Não poderemos aqui nos aprofundar devidamente em sua enciclopédia de filosofia de modo total, pois isso exigiria uma tese só para tal investigação. Assim, recortaremos alguns livros, os quais nos parecem úteis para uma introdução a tal autor. Falaremos mais de *Invasão vertical dos bárbaros* (2012), *Filosofia da crise* (2017), *Pitágoras e o tema do número* (2000) e *Análise dialética do marxismo* (2018).

Invasão vertical dos bárbaros (2012) revela-se útil para nós por seu caráter de manifesto. Vemos Mário sendo didático e apresentando sua opinião diante do quadro de sua época.

Filosofia da crise (2017) é relevante para entendermos o quão profundamente o conceito de crise está imbricado em seu pensamento. Tal obra revela-se mais filosófica do que a anteriormente citada, dando também explicações relevantes sobre sua metodologia.

Pitágoras e o tema do número (2000) é importante por explicar o que tal autor considera como pitagorismo. Pouco adianta dizer que Mário é um filósofo que mistura pitagorismo e escolástica, se não for bem explicado o que se entende aqui por pitagorismo. Pitágoras não nos legou nenhum livro, e há confusões sobre o que é tal sistema, como veremos.

Análise dialética do marxismo (2018), por sua vez, é uma análise dura do marxismo pouco após a morte de Stalin, em 1953. Veremos, assim, como o autor vai pesadamente contra tal corrente de pensamento, em um momento em que ela ainda estava em alta.

Começemos pelo manifesto. *Invasão vertical dos bárbaros* (2012) relembra que um dos sentidos convencionais envolvendo o termo *bárbaros* refere-se aos não civilizados, incultos, enfim, àqueles que combatem as manifestações de cultura (Santos, 2012). E é nesse sentido que a obra vai seguir. Ou seja, eis mais um autor desse quadro que não trata de cultura no padrão antropológico, mas como algo qualitativo.

Sobre a invasão ser vertical, ele se refere a uma penetração pela cultura, solapando seus fundamentos e preparando, assim, o caminho para a corrupção de um ciclo, como aconteceu no Império Romano, e que, na visão do autor, acontecia entre nós. Uma tomada que, para Mário, vem acontecendo há quase quatro séculos, mas que agora atinge um estágio intolerável (Santos, 2012). Em suma, é a

mesma história que Lilla vai considerar, como vimos, uma lógica recorrente do ideal reacionário. E não é nada muito diferente do manifesto de Weaver.

Mesmo que todos os ciclos culturais estejam fadados a um fim, seu trabalho se debruça sobre uma tentativa de equilibrar a destruição com elementos conservativos que evitem a corrupção final, a ser arremessada a um período mais distante (Santos, 2012).

O autor passa a caracterizar a cultura cristã ocidental, que é a que ele deseja defender. Mesmo que isso, de modo algum, seja uma forma de negar que existem elementos sobreviventes da cosmovisão, grega, islâmica, hebraica etc., nesse quadro que ele chama de cultura cristã. Entre os elementos da cosmovisão cristã, é claro, há a defesa do cristianismo. Da aceitação do homem livre que pecou, mas pode ser salvo pelo mediador de Deus, Jesus Cristo (Santos, 2012).

Uma das técnicas do barbarismo é uma luta contra a inteligência. Isso inclui a desconfiança em relação à razão, uma acentuada valorização do romântico e da sem-razão (Santos, 2012). Assim, ele é mais um conservador a ir contra o *sentimentalismo*, tecendo críticas ao movimento romântico. Eis aqui mais uma prova de que nem todo conservadorismo é necessariamente romântico.

Para Santos (2012), o Romantismo nem é um movimento do fim do século XVIII. Na verdade, as teses românticas encontram-se em todos os ciclos culturais, em maior ou menor grau. Sempre haveria formas de valorização da sensibilidade em detrimento da intelectualidade, de encarar a sensação como mais rica que a fria razão, de ver a alma como superior ao pensamento especulativo.

O espírito romântico é visto como juvenil, exagerado e demasiadamente entusiasmado. Contudo, esse entusiasmo pode tornar-se amargura, do romantismo negro, dos niilismos negativos, da vivência do tédio e do nojo, do satanismo (Santos, 2012).

De qualquer modo, o autor aponta: o Romantismo foi um dos períodos em que melhor se cultivou o solo da Europa para a grande mesa satânica dos *frutos malditos*. Onde tudo que foi grande amesquinhou-se, tudo que foi nobre vulgarizou-se, o superior deprimiu-se (Santos, 2012, p. 27). É uma leitura exagerada e tendenciosa de tal história; enfim, é um manifesto.

Assim, em tal chave, aparecem televisão, rádio, teatro e livros como infestados pela mais desenfreada propaganda do inferior e do bárbaro. Acontecimentos de real valor, assim como autores de relevância, têm atenção mínima, enquanto os jornais

sangram e são lavados em *imundícies*, envolvendo *sexualismo*, delinquência, afronta à moral, vida irregular, tribalismo⁷⁸ etc. (Santos, 2012).

A disseminação do *mau gosto*, na visão de Santos, ocorre porque a educação do bom gosto sempre foi uma das grandes preocupações cultas da humanidade, afinal o bom gosto implica a capacidade de entender valores e critérios seguros de julgamento. Uma aptidão por separar o que é realmente digno de atenção do que não o é, mesmo que o autor admita que existe um bom gosto parcial ao lado de excessos ridículos. O autor relembra também como na Revolução Francesa *pessoas vulgares* na rua se vestiam de nobres e faziam gestos e medidas de senhores, de modo a rirem (Santos, 2012).

Falando em cultura do ridículo, aproveita também para falar das exposições de moda, que, do ponto de vista do autor, envolvem as posturas mais sem gosto, os trejeitos mais tolos e as maneiras *imbecis* de se ocultarem a beleza feminina, substituindo-a pelo insólito, pelo híbrido, pelo *degenerado*, pelo medonho (Santos, 2012, p. 39).

Ao falar do teatro, aponta que este apresenta seus heróis como desajustados, neuróticos, loucos morais e angustiados de todos os graus. É mais um hospício do que um local de bom senso, e isso é apresentado como sublime arte (Santos, 2012).

Até aqui, várias reclamações, que não diferem muito das de Weaver ou Scruton. É uma defesa do cristianismo.

Para Santos (2012), o problema não é uma representação da loucura, mas sua falta de qualidade em abordar os tópicos.

Sobre a literatura, aponta como uma literatura feita para atender aos gostos dos clientes apenas aumenta a venda de livros que falam aos sentimentos inferiores e são apresentados como obras do mais alto valor. Sobre o *marketing*, aponta como uma empresa, para vender seu produto, coloca mulheres despidas para chamar a atenção dos consumidores em potencial. Fala também da falta de originalidade em músicas que repetem constantemente o ritmo, em uma repetição que leva ao abstratismo (Santos, 2012).

Assim, o Expressionismo pode esgotar-se, ao ser totalmente dominado pela catarse, e o Cubismo, ao encontrar seu limite em um exagero geométrico (Santos, 2012).

⁷⁸ Uma ofensa a um membro do grupo é uma ofensa ao grupo todo (Santos, 2012).

A arte dos *primitivos*, nesse quadro, deve ser relevada, no sentido de que era uma arte de ascensão, sendo abstrata pela falta de concreção, enquanto nossa arte abstratista é uma queda (Santos, 2012).

O artista moderno conquistou uma liberdade que não tinham os artistas de outras épocas, obrigados a realizar suas obras dentro do cânone A ou B, mas, na visão de Mário, esse cânone nunca atrapalhou a capacidade criadora. Nenhum grande pintor, nem poeta, deixou de realizar suas obras por estar bitolado no cânone, por mais que admita a existência de certos exageros que perturbam tais ímpetos (Santos, 2012).

É possível tornar o horrível belo, mas isso exige talento, e o que falta a muitos artistas é basicamente talento; essa seria uma verdade que se estende nos últimos três séculos (Santos, 2012, p. 161).

O autor se apresenta como sendo contrário à censura, sobretudo quando é feita pelo Estado, imerso em interesses políticos. Contudo, admite que essa liberdade de imprensa, que trouxe grandes benefícios, também trouxe malefícios. Há intelectuais que agora despejam ideias e mais ideias sem a menor consistência, sem base. Fala de teses que foram *afagadas* pelos materialistas, as quais viram certos autores como gênios, mas na verdade estavam louvando autores sem procedência e que teriam apenas um destino: o lixo. Mas isso não é novidade; fala de uma ignorância moderna causada por doutrinas mal fundadas (Santos, 2012).

Aponta que, no campo da ciência, não se conhece nenhum grande nome, realmente grande, que seja ateu (Santos, 2012, p. 55). E aqui vemos uma falácia de generalização, que só se agravou diante do avanço do século XX, além de ser imprecisa, pois o que é um *realmente grande* cientista?

Indo mais além, diz que o ateísmo, o materialismo, o positivismo e doutrinas dessa espécie não ficam em pé quando passados pelo crivo de uma crítica filosófica séria (Santos, 2012, p. 56). E, para o autor, o Deus descrito pelos ateístas é caricatura, deformado pela imaginação e pelo produto de leituras precipitadas, baseadas em autores mal-intencionados (Santos, 2012, p. 61). Aponta ainda o autor que é necessário ter decência *até* na descrença. É preciso ser nobre *até* no ateísmo. Pode-se não crer em Deus, mas deve-se respeitar a crença alheia (Santos, 2012, p. 68). Seria essa recíproca verdadeira? Mário Ferreira respeita *até* os materialistas?

Em um momento de particular polêmica, o autor, ao tratar da questão da força sobre o direito, outro elemento de barbarismo, decide usar como exemplos povos africanos (Santos, 2012). E aqui ele é bem infeliz em mais de uma colocação.

Fala Santos que os negros, na África, só reconhecem valor em quem emprega a força ou em quem revela possuí-la e ter a capacidade de poder empregá-la, sendo o quadro africano desalentador (Santos, 2012, p. 28-29). Sua visão, em tal questão e recorte, parece-nos de mais um generalismo, pois o autor, ao falar de África, dá a entender que o que temos, em tal continente, é muito mais homogêneo do que qualquer estudioso do tema iria apontar.

Ainda na chave do problema do negro, o autor relembra como a escravidão negra não poderia ser atribuída somente aos europeus e que os próprios africanos se escravizaram nessa prática bárbara (Santos, 2012, p. 71). Os negros foram os maiores carrascos dos negros, sendo eles capazes de caçar outros negros para vendê-los aos brancos ou para transformá-los em escravos para si mesmos (Santos, 2012).

Com a exceção do Egito, toda a África estaria imersa no barbarismo, e a cultura egípcia nem seria propriamente de origem africana, mas de origem europeia (Santos, 2012, p. 72). Assim, a conclusão a que o autor chega é: na África, a *raça negra* não se constituiu em nenhuma alta cultura (Santos, 2012, p. 72). Aqui, cai novamente no problema antropológico do evolucionismo, além do já citado generalismo.

Na visão do autor, os únicos amigos reais que tais negros conheceram foram negros ou brancos animados por um ideal religioso. E, mesmo entre esses, houve os que falharam; havia hipócritas, traidores. Fala da difícil incorporação do negro na *cultura* e na civilização branca (Santos, 2012). Enfim, aqui, há mais de um problema também: há uma visão sobre a necessidade de incorporar os africanos na religião cristã.

Apresenta ainda tais culturas como em grande parte antropófagas e de uma ferocidade animal (Santos, 2012, p. 74). E acredita não estar exagerando, mas apenas se referindo à regra geral, e não às exceções.

Falar de uma *raça negra* mostra-se muito problemático, porque, como sabemos, não existem raças humanas; as outras raças humanas foram extintas muito tempo atrás, bastar ver os neandertais. Do mesmo modo, devemos frisar como o autor trata de um continente, o que abarca uma quantidade gigante de culturas e práticas diferenciadas. Assim, quando se refere à maior parte delas

como antropófagas e bárbaras, achamos muito duvidoso que ele tenha estudado esse continente inteiro, com os devidos cuidados etnológicos, para chegar a tal conclusão. As conclusões a que ele chega estão longe do rigor que ele costuma querer apresentar.

Sim, muitos missionários podem ter realizado trabalhos caros a um desenvolvimento material, mas não podemos nos esquecer de toda a jornada colonialista no continente. Assim, ele apresenta uma visão romântica, a nosso ver.

É preciso remover himalaia para despertar em um africano o sentido do amor e da disciplina, diz o autor (Santos, 2012, p. 75). E, nessa visão, os missionários tornam-se os grandes heróis, por irem colonizar tais terras. Fala do futuro, em que Cristo reinará no coração dos africanos e a África se elevará.

De algum modo, contrariando Freyre, fala de como os elementos que tomamos da cultura negra não foram os melhores para uma aproximação. E se pergunta: de que adianta lutar pelos negros, quando os auxiliamos a criar escolas de samba, em vez de abrir escolas para os filhos? De que adianta lutar pelos negros, quando os colocamos nos batuques, nas congadas, nos terreiros, no carnaval, na aguardente, assim não usam seus mais poderosos esforços? (Santos, 2012, p. 80-81). E aponta que, enquanto houver apenas samba e carnaval, o negro continuará sendo o negro que sempre foi (Santos, 2012) — seja lá o que isso queira dizer.

De modo polêmico, também fala como, em solo nacional, desenvolveram-se credos *primitivos*, de religiões de ciclos culturais inferiores, misturando entidades católicas com elementos pagãos, somando-se a isso um clero despreparado e ignorante (Santos, 2012).

Aponta que a ignorância do clero sobre matérias sociais é lamentável. E que, entre doutrinas sociais democráticas, libertárias ou totalitárias, esses homens escolheriam as duas últimas, mesmo que sejam as mais contrárias ao verdadeiro espírito cristão. Aponta que se os comunistas chegarem ao poder, é ingenuidade dos sacerdotes achar que seriam poupados, graças a seu apoio a tais ideias (Santos, 2012).

Comenta ainda a propaganda encomendada e teleguiada por *grupos secretos*, com intensões malignas, aparentemente, contra o cristianismo (Santos, 2012, p. 59). Volta Mário para aquela lógica de que temos de agir, não há tempo a perder, pois existe uma grande ameaça; enfim, o clima da época era de ameaça comunista.

Sobre a filosofia atual, relembra a confusão das ideias modernas e como o que é exigido no *verdadeiro* filosofar é a demonstração apodítica, aquela em que se eliminam as possibilidades de erros, pois são juízos universalmente válidos e que alcançam uma verdade lógica e mesmo ontológica. Vê os filósofos de sua época, tão saudados, como entes que não conseguem chegar a tais tipos de verdades, mesmo que tenham coerência (Santos, 2012).

Tudo que a filosofia moderna ofereceu para substituir o pitagorismo, o platonismo, o aristotelismo etc., que muito contribuiu para a filosofia medieval, foi criar, aumentar uma *selva* aporética. Logo, ficamos imersos no maior caos aporético que já existiu, semelhante ao da Grécia, nos séculos finais da decadência (Santos, 2012, p. 94).

Reclama o autor de uma história da filosofia, que passa de Aristóteles para Descartes, como se, em todos esses séculos, entre tais pensadores não tivesse havido nada de relevante (Santos, 2012). Enfim, outro exagero, acreditamos, afinal ele não apresenta nenhuma história da filosofia que realmente faça isso.

É fundamental rever o passado e desenterrar o que é útil para nós, pois o saber não tem pátria, raça, classe. Ele pode vencer o tempo, vencer as contingências, vencer os preconceitos. A ciência verdadeira é universal. O sábio será o afirmador da verdade, pois o verdadeiro bem é a verdade (Santos, 2012). Também fala do esvaziamento da palavra; os verdadeiros conteúdos etimológicos e intencionais estão perdidos, um problema que, como vimos, também está em Kirk ou Voegelin.

A especialização moderna é posta em crítica aqui, mais uma vez.

É uma ignorância que muitas vezes se mostra *petulante*. Pessoas que não entendem nada de filosofia, mas acreditam estar no topo. E qual o antídoto contra esse cenário? Conhecer e estudar as obras fundamentais, antes de opinar. E Mário acredita que, mesmo os que não puderem debruçar-se sobre as milhares de obras importantes, ainda podem encontrar algum auxílio de filosofia positiva ao estudarem o sistema filosófico desenvolvido por ele, da filosofia concreta (Santos, 2012).

Os grandes erros filosóficos que solaparam o pensamento sólido dos medievais foram propagados pelas universidades, acredita o autor. Elas perseguiram muitas grandes personalidades da filosofia e fizeram silêncio em torno das maiores obras, exaltando os mais medíocres (Santos, 2012, p. 105). Pois, se uma

universidade nega a possibilidade da base universalista, ela deixa de cumprir sua verdadeira missão, na visão do autor. Assim, deseja uma reforma (Santos, 2012).

Aqui, é importante notar novamente que, como um manifesto, o autor toma questões complexas, algumas que duraram séculos, e trata delas de modo simples, linear.

Outro tópico que o incomoda: o desligamento da filosofia em relação à religião mostra-se uma *violação* para ambas, do mesmo modo que a ciência fica mais pobre ao se separar desses outros campos. Logo, para o autor, devemos fazer com que a religião, a filosofia e a ciência novamente se entrem. E todo o ciclo cultural oferece uma concepção religiosa do mundo, fundando-se em uma filosofia positiva, que parte da afirmação do ser (Santos, 2012).

O autor retorna ao tema da repetição não criadora, ao apontar a universidade como uma forma de moldar alunos a não apresentarem elementos novos, exposições criativamente organizadas. Assim, nós nos veríamos em um quadro bem diferente do da Idade Média, em que se exigia do estudante de filosofia que comentasse as *Sentenças* de Pedro Lombardo com argumentos próprios, e só se dava valor ao trabalho que apresentasse certo nível de originalidade (Santos, 2012).

Da forma como o autor constrói a sentença, faz parecer que *todas* as ideias eram bem aceitas na Idade Média, enquanto hoje é que não se respeitam a criatividade e a originalidade. Não aborda, adequadamente, todas as questões de heresia e das ideias *perigosas* que a religião bloqueava, como o próprio Chesterton comentou, como já vimos. Assim, mais uma vez, Mário parece fazer uma análise simplista de um quadro demasiadamente complexo.

Filosofia da crise, de 1956 (Santos, 2017), também trata do tema de *Invasão vertical dos bárbaros* (Santos, 2012). Também fala de crise, mas de uma posição diferente.

O autor começa por recordar a origem da palavra crise, sendo ela derivada do termo grego *crisis*, o qual significa separação, abismo, mas também juízo, decisão. Para ele, o existir é um separar, em que todas as combinações ônticas do ser finito são seleções. A crise parece estar em tudo o que é finito. E a intelectualidade é a funcionalidade de um espírito de escolha. A *crisis* sempre é vencida, ultrapassada pelo devir, em um cenário complexo, do qual não podemos viver sem, mas o qual também queremos superar (Santos, 2017).

A crise como aquilo que leva o homem à crítica, pois, ao escolher algo, prefere e algo se pretere. Onde há preferência, então, há hierarquia, e onde há hierarquia, há valores. O autor vai contra a mentalidade de que tudo é igualmente bom, ou contra a possibilidade de um mundo sem hierarquias, como os elitistas já comentados também iam (Santos, 2017).

A crise está em todos os campos, da biologia até a filosofia e a religião. O que seria da religião sem crise? Nosso processo de memória e criatividade volta-se para a separação também. Esquecemos da maior parte das coisas que vemos. Do mesmo modo, quando pensamos em uma forma, por exemplo, isso é uma separação mental, pois vemos a forma, e não o objeto daquela forma. Os limites das coisas são igualmente crise. No ponto-limite está o não ser de uma coisa. O que é e o que não é fazem parte da crise (Santos, 2017).

O homem, por exemplo, delimita-se pela forma humana, pela razão intrínseca de ser humano. E não são apenas as coisas do mundo corpóreo que conhecem limites, também existe isso nos conceitos e nas ideias (Santos, 2017, p. 26).

Tempo e espaço são limites. As escolhas que fazemos, também. Os terríveis romances que não vivemos, a história que não foi nossa, os felizes dias de arrebatamentos juvenis que não existiram. A crise está na infinita distante entre o *eu* e as estrelas que brilham em silenciosas e solitárias noites (Santos, 2017).

Do mesmo modo, nas relações sociais, os grupos sociais formam-se e revelam preferências, e preterições; e todo o existir psicológico, como o sociológico, é uma constante afirmativa da instalação da crise (Santos, 2017, p. 45).

Só não há crise no Ser Infinito, porque ele não tem limites. Mário fala de um ser primevo que a tudo pertence, que não pode ter tido um princípio; é um ser que simplesmente é. É um ser cuja essência é ele mesmo; existência e essência se somam, sendo igual e infinitamente perfeito, porque nada lhe falta, além de ser eterno também. Pois, se os seres finitos tendem para algo, esse ser primevo não tem sucessão (Santos, 2017).

Aqui, Mário faz uma série de afirmações, que não prova. E certas afirmações geram, inclusive, problemas teológicos profundos, clássicos — como a questão do mal no mundo. Se o ser primevo é infinito e perfeito, como explicar o mal no mundo? Ele, perfeito, criou algo imperfeito, o mal? O mal está contido nessa perfeição do ser infinito?

Mário vai contra as posições na filosofia que apresentam mais de um princípio, sejam elas dualistas, pluralistas, em cujas combinações as coisas surgiram. Mas, em nossa visão, esse é um ponto que pode ser mais bem explorado quando entendermos sua leitura de Pitágoras.

Assim, as coisas tendem a procurar seu bem, para se aproximarem da perfeição, e por dedução de tal Ser Supremo (Santos, 2017).

Se tudo é crise, o que o autor, em parte, deseja estudar é o motivo do crescente aprofundamento dos abismos. Ele volta à questão da inversão dos valores, da inversão das hierarquias, em uma marcha da ascensão dos tipos mais baixos, algo similar à *Rebelião das massas* (Ortega y Gasset, 2016), para cuja ascensão o capitalismo colaborou. Logo, vemos, mais uma vez, como o conservador não é necessariamente uma pessoa que aceita tudo que o capitalismo traz.

Um dos campos mais afetados pela crise, na visão do autor, é o das artes. Isso teria acontecido desde o Renascimento, que já se revelava *profano*, mas a situação fica ainda pior na arte moderna. Até a arquitetura mostra-se abstratista, mas é claro que em tal campo existe uma necessidade funcional, porém não deve ser apenas isso (Santos, 2017). E, nesses termos, poderíamos traçar mais paralelos entre Santos e Scruton. Como tal crítica da arte já parece clara, não nos aprofundaremos mais aqui.

Mas, se há separação, também há reunião, que é uma invariante de todos os seres finitos. Portanto, a crise, a solidão não se mostram absolutas. Assim, a crise divide-se em *diácrisis*, a separação, e *syncrisis*, a reunião (Santos, 2017).

O autor passa a explicar sua metodologia, no sentido de que o conhecer também está imerso em crise. Então, como fazer para buscar o conhecimento mais adequado possível? E sua resposta é: devemos pegar um tema por diversos pontos possíveis, para tentar suprir as limitações de um ou outro ponto de vista, em um processo importante em termos de dialética (Santos, 2017).

Chamamos de decadialética a dialética que opera em dez campos com suas oposições. [...] o campo da oposição sujeito \times objeto, e no sujeito, o campo da razão e da intuição. A primeira capta o geral, pois as formalidades estão totalmente separadas e abstraídas; e a segunda capta o singular. Esta estabelece um esquema fáctico-noético da coisa, que é uma representação, com imagem, um esquema sensível do que a coisa é; ou, melhor, do que a coisa simboliza em esquemas sensíveis. O esquema abstrato-noético, construído pela razão, é o conceito. Mas um terceiro e quarto campo, com suas contradições, podem ainda ser assinalados; o do desconhecimento e do conhecimento racionais, que operam na captação dos esquemas abstratos, que, ao mesmo tempo, implicam os que são desprezados, inibidos, ou seja, o da atualização e da virtualização racionais, e o da atualização e

da virtualização intuitivas. Temos, assim, outros campos que iremos assinalar a seguir, os quais, não sendo esquecidos, e permanecendo concrecionados em todo o nosso ato de conhecer, permitem uma metodologia que nos assegura um melhor assenhoreamento dos fatos, porque já conhecemos que conhecemos, e conhecemos que desconhecemos, o que já é um saber mais amplo.

[...] Temos aqui, portanto, três novos campos de análise, ao estudarmos o objeto, que correspondem ao sétimo, oitavo e nono campos, abaixo descritos.

[...] O décimo campo, de grande importância no exame dos fatos, é o do variante e do invariante. Em todos os fatos há o que neles se repete e o que neles é novo. (Santos, 2017, p. 65-67).

Assim, a decadalética, em termos simples, parece ser esse tentar capturar uma questão de diversos pontos de vista e tensões que se interatuam, para criar um conhecimento que supere certas barreiras das crises. Parece-nos um esquema razoável, mas, sob certos aspectos, ideal, exatamente pela inesgotabilidade do real, que algumas vezes apresentamos em nossa presente tese.

Trabalhamos com pesquisa quantitativa e qualitativa, bem sabemos como uma série de informações que precisávamos, para realizar uma pesquisa, exatamente como desejávamos, estavam faltando, e isso é o comum. Ou seja, os termos decadaléticos para uma pesquisa sobre o tema X seriam com a existência de fontes ideais. O que cria problemas comuns a qualquer pesquisa.

Assim, acrescentemos uma questão: o estudo de Mário sobre Pitágoras, por exemplo, pode ser considerado perfeitamente decadalético? Não. Pois, como o autor deixa bem explícito, estudamos Pitágoras com grandes dificuldades, pois material de relevância se perdeu com o passar do tempo, e muitos apresentam análises *enviesadas* do tema. Como chegar ao conhecimento demonstrativo do que pensou Pitágoras diante disso, de tal cenário? Apontamos isso não para falar que seus estudos sobre Pitágoras são ruins, mas para mostrar a dificuldade de um estudo que cumpra os requisitos explicitados na citação anterior.

Uma das tensões apontadas, por exemplo, é o campo do conhecimento e do desconhecimento. Como estudar Marx, então, nessa chave? É *fácil* entender seu conhecimento, a partir de um levantamento de sua bibliografia, mesmo que sua obra seja gigantesca, mas como exatamente saber o que Marx não sabia? E sua maior obra ficou incompleta, mais uma dificuldade. Nisso, entram mil pontos e questões metodológicas.

Quando Santos diz que o continente africano não tem nenhuma cultura superior, ele fez um rigoroso estudo do continente e da antropologia para chegar a essa conclusão?

Assim, a decadialética quer realizar a síntese em seu verdadeiro sentido (Santos, 2017, p. 68). E nos perguntamos se essa síntese seria possível. Ou o que é uma síntese em seu verdadeiro sentido.

Avancemos para a questão pitagórica. Ricardo Rizek (2000, p. 15), comentando Mário Ferreira dos Santos, diz que ele segue o preceito pitagórico de que existe a harmonia porque há também a desarmonia. E, se não houvesse a última, não poderia existir a primeira. É assim, por meio de tal dissonância, que podemos alcançar uma harmonia mais profunda.

Para começar, Mário relembra que o movimento pitagórico foi não apenas intelectual, mas também moral, religioso e político. Foi organizado na forma de uma comunidade de iniciados em linguagem simbólica, cercada de mistérios e segredos, além do fato de eles terem sido combatidos ferozmente pelos governos de sua época (Santos, 2000). Nessa análise histórica, fica difícil não lembrar de Strauss e de como certos filósofos clássicos tinham de tratar de alguns temas de maneira disfarçada.

Para alguns pitagóricos, os números não eram considerados coisas abstratas, porém algo do real. O ponto se mostrava equivalente ao 1, a linha, ao 2, a superfície, ao 3, os corpos, ao 4. E o número 10 era o número principal, pois era a soma dos quatro primeiros números, $1 + 2 + 3 + 4$ (Santos, 2000, p. 62).

Em todas as coisas, estão os números a ordenar os elementos, e das contradições fundamentais nasce a simbolização dos opostos; existem par e ímpar, direita e esquerda, repouso e movimento, macho e fêmea, reto e curvo, bem ou mal (Santos, 2000, p. 63).

Um dos temas pitagóricos é como tais números são a essência das coisas. E aí já vemos uma típica diferenciação presente no pensamento grego clássico, a existência de dois planos. O plano imutável, puro, eterno, e o plano do mundo das aparências, dos fenômenos da mutação (Santos, 2000).

O autor faz um grande esforço para provar que Platão era um pitagórico, o qual talvez não revelasse esse fato por causa de possíveis perseguições políticas. Mas, além de Platão, Mário ainda aponta como a ciência moderna revela-se bastante pitagórica, pois, ao introduzir o número como o fundamento das coisas, isso teria introduzido o cálculo na física, aliando a matemática às ciências. E importantes nomes pitagóricos foram relevantes para os mais diferentes campos

do saber (Santos, 2000). Aachamos que Mário poderia ter desenvolvido melhor tal questão, contudo avancemos.

A busca de Mário pela *Mathesis Megiste* também tem base pitagórica. E a matemática termina por ser a matéria mais importante para os pitagóricos, mas é preciso diferenciá-la da álgebra e da geometria.

Santos (2000) termina por adotar o termo metamatemática; assim, o verdadeiro amante do saber é aquele que consegue expressar com clareza aquilo que sabe e demonstra o que sabe seguindo as normas matemáticas, ou seja, funda seu saber em juízos apodícticos, universalmente válidos. O verdadeiro conhecimento é concreto, ao concrecionar todos os lados das vias, por meio de um conjunto harmônico.

Existem níveis de incoerência. Há as incoerências subjetivas, de quando o autor dá uma *cochilada* e erra; assim, mesmo os maiores estavam fadados a cometer esse tipo de deslize (Santos, 2000). E, nesses termos, a visão de Mário parece menos *obsessiva* do que a de Strauss, que iria talvez procurar o motivo oculto dessa incongruência.

A matemática poderia ser imanente ou transcendente. Essa que transcende se refere às formas e às ideias. Mesmo que o Ser Supremo não deva ser encarado como um número, Mário explicita como o Um não é número (Santos, 2000, p. 76).

O Um, assim, é transcendente ao segundo Um. Há uma mônada transcendente à segunda mônada, em que a primeira é a idêntica ao Deus da escolástica e não é número, pois é absolutamente simples. Logo, temos o plano supremo, em que está colocado o Um, princípio universal, e o plano secundário (Santos, 2000, p. 131).

Basicamente, está falando de dois tipos diferentes de números: aquele que está nas coisas e que as coisas basicamente copiam, mas é também uma forma com proporcionalidade intrínseca às coisas. A palavra número vem de *nomos*, que significa *regra, lei* etc.⁷⁹ Por isso, o número é também essa ordem, coerência, que dá a fisionomia das tensões do todo e a harmonia entre os contrários (Santos, 2000).

O mal, para o pitagorismo, é a deficiência, pois os seres estão analogados na lei do bem, e a desarmonia é uma deficiência (Santos, 2000, p. 232).

⁷⁹ Por mais que existam outros termos a tratar de tal questão, como *arithmós*. Mas esse *arithmós* se refere, igualmente, a quantidade, relação, função, tensão, lei, ordem (Santos, 2000, p. 112).

Outro fator relevante é como os números eram entidades intermediárias entre o Ser Supremo, que não é número, e os outros seres, finitos, limitados. Em outros termos, o triângulo de madeira, ou do que quer que seja, tem sua triangulidade, que se refere à sua essência. É por isso que as essências das coisas, as formas, revelam-se também como esses números (Santos, 2000).

A lógica é: há algo em Pedro que é sempre Pedro, um *logos* de sua própria individualidade, que é o único de si mesmo, apesar de todas as semelhanças com as particularidades dos outros, e o que o torna único não é só sua materialidade, a matéria de Pedro, mas também sua essência, vista como última determinação da forma, que é essa individualidade como totalidade. Ou seja, tal individualidade tem uma essência, algo que nela perdura por meio das mutações que sofre Pedro. Pedro é o conjunto de todos esses números, e entre eles existem os que perduram, imutavelmente, senão ele deixaria de ser um ser humano ou de ser Pedro, e outros que variam, que conhecem mutações, que são meramente acidentais (Santos, 2000, p. 136).

Todo número indica algo, e assim é algo, porque onde existe número há a participação de algo participável do participado pelo participante. Algo que tem uma estrutura, um esquema, um *logos*, uma forma, em suma. Tudo quanto é alguma coisa, e assim não é o absoluto nada, tem um ser, tem uma unidade, tem uma forma, *eidos* (Santos, 2000, p. 138).

Vemos que o *arithmós*, para Pitágoras, não é um acentuador de abstração, mas de concreção, e a heterogeneidade universal é compreendida nesses esquemas de participação, pois todas as coisas participam, em menor e maior grau, de perfeições, *eide* (Santos, 2000, p. 139). E, se todas as coisas são números, como já falado, os números, assim, não são a última realidade das coisas (Santos, 2000, p. 140).

Análise dialética do marxismo (Santos, 2018) inicia com uma longa introdução sobre a máquina e como a criação de mecanismos é algo muito anterior à Revolução Industrial. O primeiro utensílio usado parece ter sido mesmo a pedra, e o martelo alcançou a perfeição como ferramenta no fim do período Neolítico (Santos, 2018).

A novidade, em certo momento da história europeia, contudo, foi a questão do grau de mecanização da vida. Assim, a grande obra foi adaptar a vida ao rito e à capacidade das máquinas (Santos, 2018).

O autor aponta os beneditinos, em grande parte, como os fundadores do capitalismo moderno, por seu rigor e ordem. Em certa época, havia 40 mil mosteiros de beneditinos na Europa, tendo sido o relógio a máquina-chave da época industrial moderna. Com o desenvolvimento técnico, a vida humana passou a ser regulada pelo relógio (Santos, 2018, p. 19-20).

Temos de ter em vista a complexidade da situação e como havia setores religiosos não tão satisfeitos com as máquinas (Santos, 2018, p. 25).

Em sua tipologia, havia uma fase *orgânica*, nos gregos antigos, uma fase *místico-espiritual*, nos cristãos, e tal tipo foi substituído por uma fase *mecânica*, no Renascimento (Santos, 2018, p. 21).

Vê o Renascimento como uma forma de justificar, pela arte, uma nova visão de vida, que não era orgânica, pois procurava no orgânico o aspecto mecânico e tomava as coisas para os fins práticos (Santos, 2018, p. 26). Quiseram voltar ao orgânico, mas isso foi impossível, porque a vida e o mundo já estavam irremediavelmente modificados pela visão cristã (Santos, 2018, p. 36).

O capitalismo, com o passar do tempo, tornou-se cada vez mais racional, no sentido de quantitativo (Santos, 2018, p. 23).

A máquina foi usada para aumentar os lucros, em benefício de uma classe dominante, e não para o bem-estar geral (Santos, 2018, p. 24). Também fala o autor de como foi grande a importância da *pilhagem* e da guerra na história (Santos, 2018, p. 32). Além disso, a máquina veio para aumentar a exploração humana, no sentido de que o operário era obrigado a um excesso de trabalho, sendo uma época de fumaça de carvão e de desgastes, o que ele classifica como *paleotécnica* (Santos, 2018, p. 41). Fala também do papel benéfico das greves existentes nesse período (Santos, 2018, p. 46).

Acredita que esse modelo técnico está superado, mesmo que ainda existisse no século XX. Fala de outras formas de técnica, como o que chama de *neotécnico*, que não mais seria essa busca de lucro imediato, desenfreado e repleto de desperdícios, como o que surgiu nesse momento dos séculos XVIII e XIX na Inglaterra. Também fala Santos de uma fase mais avançada ainda, que seria de *biotécnica*, em que o orgânico retornaria para incorporar o mecânico (Santos, 2018). Mas nosso foco não é esse.

Os estudos de Marx, nessa visão de Santos, surgem como interpretações imbuídas de tal espírito paleoténico (Santos, 2018, p. 48).⁸⁰ Logo, deseja humanizar Marx, no sentido de que ele estudava o capitalismo de sua época, tirando, assim, seus *dons proféticos*. Vê o caso russo como uma refutação de certas ideias marxistas.

Considera o caso russo como demasiadamente expressivo, por revelar que a *ditadura do proletariado* terminou por estruturar-se de maneira não prevista por Marx, ou por Engels, ou mesmo por Lenin. Logo, refuta-se, na prática, o que havia sido afirmado pela teoria (Santos, 2018, p. 57).

Assim, onde está o valor científico da teoria, se não conseguiu prever as conjunturas que alterariam a ordem das ações? Marx, Engels e Lenin acreditaram no fim do Estado, mas este se fortaleceu cada vez mais, em vez de definhar. E os marxistas terminam fazendo *malabarismos espantosos*, para justificar as impreviões de Marx ou de Lenin, e, em certo sentido, os utopistas mostraram-se mais acertados. Houve críticas bem acertadas, antes e durante a Revolução de Outubro, aos marxistas (Santos, 2018, p. 58).

De qualquer modo, é válido ressaltar como Santos considera Marx portador de intenções honestas. E, se ele falhou muitas vezes, isso ocorreu pela precariedade dos fatores conhecidos pelo autor (Santos, 2018, p. 58-59). Por isso, o autor também difere de Voegelin na crítica a Marx, concordando, nesse aspecto, mais com a leitura de Aron.

Para Santos, é um grande erro, e uma desonestidade, negar a importância que Marx teve para o pensamento histórico ou econômico, mesmo que no século XX a burguesia tenha modificado muito suas condições e seus postulados, e que os termos precisem ser adaptados, algo que Lenin tentou com relativo sucesso (Santos, 2018, p. 63).

Uma visão genuinamente dialética evita cair em afirmações primárias, ao só eleger um fator, o fator econômico, de forma apriorística, abstrata, perigosa e pouco dialética, tornando-se, assim, causa de futuros erros maiores (Santos, 2018, p. 64).

O homem não deve ser visto como um ser passivo, apenas dirigido pelas forças da natureza. O próprio Marx, quando afirmou a ação do objeto sobre o

⁸⁰ Sobre Marx, o autor trata de como ele sofreu influências vastas, como Hegel, Lorenz von Stein, Ludwig Feuerbach, os socialistas ricardianos, William Thompson, Louis Blanc, o Antigo Testamento, os jacobinos etc.

sujeito, não estava negando como a ação do sujeito também influencia o objeto (Santos, 2018, p. 65).

Mário termina por concluir que os discípulos podem ser inimigos dos mestres, por tornarem suas doutrinas estáticas; assim, diz que muitos discípulos de Marx contribuíram para empobrecer seus trabalhos. Marx era um grande analisador, interrogador, investigador. Já seus epígonos, com exceções, querem condenar a doutrina à esterilidade (Santos, 2018, p. 66).

Santos divide o socialismo em três correntes: o socialismo democrático, o socialismo libertário e o socialismo autoritário, de Marx. E essas três correntes se digladiam (Santos, 2018, p. 76).

Se o Estado não desapareceu na Rússia foi porque se tornou necessário, pois foi com o Estado que os bolchevistas dominaram os socialistas revolucionários e os anarquistas, os quais se opunham à transformação dos sovietes livres em simples executores das ordens de tal poder central. E foi em torno de tal poder que a luta posterior iria acontecer, porque, entre os próprios bolchevistas, surgiram mais matanças, graças ao partido e ao aumento dos campos de concentração (Santos, 2018, p. 93-94).

Santos fala da maior força de opressão já vista (Santos, 2018, p. 96). E, se Marx criticava a centralização do Estado francês em *O 18 brumário de Luís Bonaparte*, o que diria de 15 milhões de burocratas russos? (Santos, 2018, p. 106-107).

Os anarquistas já haviam previsto, vale dizer, como Lenin seria vítima de seu Estado, e depois Leon Trotsky, além de todos os outros que estivessem próximos da vanguarda revolucionária. A vitória de Stalin foi prevista por Errico Malatesta e por tantos outros (Santos, 2018, p. 113). Santos coloca-se mais próximo dos anarquistas e socialistas libertários do que dos marxistas.

Foram milhares massacrados para que só os bolchevistas pudessem dirigir (Santos, 2018, p. 116-117). Os anarquistas previram que haveria um ditador, e Santos previa um futuro período de bonapartismo (Santos, 2018, p. 117).

De qualquer forma, o autor não tece somente elogios às outras forças do socialismo, falando da habilidade ampla dos socialistas de denegrir seus adversários, saindo das regras éticas e filosóficas e usando de calúnias, ofensas ignóbeis. Mesmo que os libertários sejam mais comedidos (Santos, 2018, p. 144-145).

Santos até especula a ideia de que, no futuro, o termo socialista termine tornando-se um termo pejorativo, como aconteceu com cínico, sofista, epicurista,

libertino e outras palavras (Santos, 2018, p. 145). Pois, quando um marxista vocifera, é melhor fechar os ouvidos, porque o desaforo substitui a análise serena e filosoficamente bem-fundamentada (Santos, 2018, p. 225).

O que caracterizou o sistema político e econômico de Marx, na visão de Santos, está em grande parte ultrapassado para os anarquistas, e o que constitui o espírito do método marxista não é aceitável ou original (Santos, 2018, p. 161). Santos, assim, parece estar, em certo sentido, dialogando ainda com Nietzsche e a questão da liberdade nesse autor, o qual chega a ser citado mais de uma vez em tal obra.

Os marxistas podem acreditar que a Rússia não é o verdadeiro caso marxista, mas a crítica libertária é que, de qualquer modo, o caso da Rússia é fruto da *árvore* marxista, e os frutos são a verdade da árvore. O marxismo ainda não venceu e certamente não iria vencer a última batalha (Santos, 2018, p. 164-165). Vale lembrar que o ano em que o autor escrevia era 1953.

Se o marxismo considera-se doutrina de ação e não se separa da teoria, não se deve estudá-lo apenas teoricamente. Mesmo com os *malabarismos* teóricos e com todo o *bizantinismo* para se justificar, o marxismo não se sustenta diante de uma análise rigorosa (Santos, 2018, p. 185).

Vê, assim, o materialismo marxista como *deísta*, por atribuir à matéria um poder infinito de criar todas as coisas que existem ou existirão. Mesmo se aceitasse um ser mais poderoso, o marxismo seria supinamente metafísico, porque faz uma afirmação categórica sobre algo que não tem experiência total (Santos, 2018, p. 202). Mário Ferreira dos Santos também faz afirmações grandes sobre coisas com as quais não tem experiência total, apenas vale lembrar.

Marx, então, não tomaria uma posição genuinamente materialista, apenas segue a posição empirista, no que se refere ao conhecimento e à elaboração da inteligência humana. Tal posição vê a inteligência como produto do mundo exterior, isto é, afirma a anterioridade do ser sobre o saber, e com isso o marxista nada mais afirma do que um dos pontos de toda a escolástica. Porque Aristóteles e São Tomás aceitavam que *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (Santos, 2018, p. 202).

O marxismo teria reduzido o homem, por motivos já comentados, por querer reduzir um ente a seguir leis tão rígidas como a da física ou da química; logo, nessa visão, ele reduz e combate. Combate a família, a moral, a religião, a filosofia, e assim não encontra o que daria coerência o seu movimento (Santos, 2018, p. 202-203).

O que dá força ao marxismo, fora da Rússia, são os ideais socialistas, no fundo vindos do cristianismo (Santos, 2018, p. 203). Santos acredita que o marxismo caiu no que chama de abismo do nominalismo (Santos, 2018, p. 219), não sendo esse o primeiro autor, que vemos a criticar o nominalismo, *grosso modo*.

Aponta Santos como o próprio São Tomás é dialético quanto ao conhecimento. Já Marx só vê a ação da experiência, em um medo de cair nas teses idealistas, o que o faz cair em um excesso de objetivismo (Santos, 2018, p. 220). E, ao não admitir nenhuma contradição em si mesma, porque não admite sua própria superação, nega a dialética (Santos, 2018, p. 225). Essa afirmação final é interessante, mas merecia melhores análises, vale dizer.

Há uma contradição fundamental no autoritarismo da concepção marxista (Santos, 2018, p. 204). E também temos de pensar em como os países neotecnizados não conhecem movimentos marxistas ponderáveis, exatamente onde, se a teoria estivesse certa, eles deveriam ser mais ferozes (Santos, 2018, p. 205).

O povo russo, por exemplo, vai ter de fazer uma revolução para libertar-se de seus ditos libertadores (Santos, 2018, p. 207). E o autoritarismo marxista provoca um antimarxismo (Santos, 2018, p. 208).

Sua análise do marxismo não vai até as últimas consequências, no sentido de que não pode levar em um volume apenas a abordagem exaustiva de todas as minúcias do marxismo (Santos, 2018, p. 10). Assim, parece-nos que ele mesmo evita realizar uma análise completa sob o prisma teórico da pentadialética, pois seria impossível.

Mais uma vez, devemos relembrar como o pensamento de Santos é complexo e inabordável em apenas uma tese, a qual não é exclusivamente dedicada a ele. Muitos outros pontos de sua obra poderiam ser comentados melhor, como a questão religiosa, que perpassa transversalmente sua obra. Apenas devemos dizer que nos parece claro o fato de que tal pensador era cristão, bem como sua filosofia. A influência escolástica é clara, afinal aborda, longamente, as cinco vias de Tomás de Aquino, por exemplo.

Podemos lembrar que em *O homem perante o infinito* (Santos, 1960) existe a discussão dos elementos exotéricos e esotéricos da vida religiosa e da questão dos símbolos e simbolizados. Citemos Mário Ferreira dos Santos em tal obra, apenas com o intuito de evidenciar, novamente, os elementos transcendentais de seu pensamento.

Em “Filosofia Concreta”, seguindo a linha ontológica, verificamos, depois de longas demonstrações, que há um ser supremo, fonte e origem de todas as coisas, pois, do contrário, elas viriam do nada. [...] Dessa forma, todas as coisas apontam um caminho de conhecimento e uma via para o Ser Supremo. [...]

A Teologia é, assim, uma ciência que encontra sua plena justificação. (Santos, 1960, p. 26).

[...] Deus existe tão realmente que não se pode pensar em sua não-existência. Porque, pode-se conceber um ser tal que não possa ser pensado como não existente na realidade, e que, por conseguinte, é superior àquele cuja idéia não implica necessariamente a existência.

Eis por que, se o ser, acima do qual nada maior se pode conceber, é passível de ser considerado como não existente, segue-se que este ser, que não tinha igual, já não é o acima do qual não se pode conceber coisa maior, conclusão necessariamente contraditória. (Santos, 1960, p. 72).

4.7.

Gustavo Corção

Sobre Corção, esse autor escreveu livros como *O século do nada* (1973) e teve grande produção jornalística. Para a análise mais focada em sua produção jornalística e em sua biografia, utilizaremos aqui o livro de Christiane Jalles de Paula (2015).

Paula, em seu recorte, selecionou o cronista Corção e quis dar destaque ao polemista, que de *espada* na mão queria fazer valer seu conjunto de verdades (Paula, 2015, p. 14-15).

Não nos cabe refazer a biografia de Corção, mas, em linhas gerais, poderíamos dizer que ele era um engenheiro, professor que se converteu ao catolicismo relativamente tarde.

Tinha por bases intelectuais autores como G. K. Chesterton⁸¹ e Jacques Maritain, que o prepararam para sua definitiva aceitação do catolicismo, com Carlos Chagas Filho, membro do Centro Dom Vital, que o apresentou a Alceu Amoroso Lima (Paula, 2015, p. 35). Mas vale ressaltar como sua relação com Amoroso Lima se desgastou ao longo do tempo.

Surgem como inimigos do intelectual católico de tal momento o racionalismo, o capitalismo e o comunismo (Paula, 2015, p. 36). E assim recordamos algo que já vimos antes, o fato de que o conservador não necessariamente é um liberal ou um adepto da lógica da mão invisível regendo o mercado.

⁸¹ Também encarado como um polemista por Christiane Jalles de Paula.

O Mosteiro de São Bento não foi necessário apenas para ele achar seu caminho religioso, como também para desenvolver seu estilo de escrita (Paula, 2015, p. 57).

Corção, em 1939, começou a escrever para a revista de tal centro, Centro Dom Vital, *A Ordem*, onde chegou a assumir a chefia da redação (Paula, 2015, p. 61). Chegou mesmo à posição de direção do Centro Dom Vital, 11 anos após sua conversão (Paula, 2015, p. 66).

Sua ascensão nos espaços e nas redes de sociabilidade mostra a aquisição de capital simbólico importante para sua relevância junto à opinião pública (Paula, 2015, p. 70). Em 1944, já alcançava maior reconhecimento na cena nacional, ao lançar o livro *A descoberta do outro* (Corção, 2017) A consagração literária definitiva viria com o romance *Lições do abismo* (Corção, 2018), em 1950 (Paula, 2015, p. 71-72).

Não nos cabe lembrar todas as instituições que publicaram crônicas de Corção, mas vale mencionar que o recorte de Paula se direciona para o *Diário de Notícias*, até 1968, e depois para *O Globo* (Paula, 2015, p. 74).

Paula tipifica três campos de batalha, para o autor em questão, nos anos 1950. Ela fala de elites virtuosas *versus* elites degeneradas, patriotismo *versus* nacionalismo e democracia *versus* totalitarismo. Vamos dar maior destaque à primeira disputa, pois as outras duas nos soam mais simples e visíveis, a partir do momento que entendemos que o patriotismo, para Corção, é um valor cívico positivo, em contraste com o nacionalismo, que é um vício, e que, dentro da discussão do nacional-desenvolvimentismo, ele foi taxado de *entreguista* pelos nacionalistas, tendo de travar intensa luta contra o movimento estudantil, cada vez mais ligado à ideia do monopólio estatal do petróleo, e mesmo contra a Juventude Católica.

Do mesmo modo, não é difícil visualizar como a democracia era fortemente valorizada nesse momento por Corção. Não podemos esquecer o desejo de uma democracia aos moldes de Maritain. E o comunismo, o franquismo ou o peronismo apareciam como os estilos de governos a serem criticados (Paula, 2015).

Corção entende a democracia como imperfeita, mas as opções totalitárias são piores, e via o totalitarismo como o outro lado da moeda do liberalismo, pois integra um mesmo sistema filosófico, que renega o caráter espiritual e prega o progresso das nações pautado por características econômicas, sendo antinatural e contrário ao bem comum, porque sua característica é o controle total da sociedade,

sendo sua forma mais acabada a União Soviética (Paula, 2015, p. 141). É também contra os católicos que apoiaram os totalitarismos de direita (Paula, 2015, p. 142). Mas voltemos à discussão das elites.

Paula também cita como essa questão da qualidade das elites e da ascensão das massas à vida pública constituiu-se em preocupação. Aponta José Ortega y Gasset como uma das influências principais nesse sentido (Paula, 2015, p. 78). Por tudo isso, não nos fica difícil classificar Corção como um homem que somou o conservadorismo a uma perspectiva de elitismo.

As elites *degeneradas*, de forma simples, poderiam ser apontadas como Vargas e seus herdeiros políticos (Paula, 2015, p. 80). E o retorno de Vargas o preocupava, assim como a necessidade de ação por parte das elites virtuosas para derrotar tal político e guiar as massas a um maior esclarecimento, em um retorno à justiça social e um abandono de uma posição comodista. Não se podia também cair em um moralismo histórico, o qual só afastaria as massas (Paula, 2015).

O atentado contra Carlos Lacerda acirrou ainda mais a discussão, atingindo a figura do presidente. Corção foi um dos que aumentaram o coro pela renúncia presidencial, ao lado da UDN (Paula, 2015, p. 82). Mesmo com a morte de Vargas, Gustavo acreditava que a luta contra o getulismo não havia acabado; as elites ainda estavam aí (Paula, 2015, p. 84).

Na campanha presidencial de 1955, foi contra Juscelino e agia para influenciar a UDN em certos sentidos, mesmo que valha recordar que Corção não era filiado ao partido (Paula, 2015, p. 88). Atacou, em maior medida, Plínio Salgado, visto como um membro da elite criticada, e o voto em branco (Paula, 2015, p. 92), apoiando Juarez Távora.

Com a vitória de Juscelino sobre seu candidato, ele se voltou para lembrar a herança getulista de tal presidente e no fim do mandato já se referia a ele como *o pior presidente do país* (Paula, 2015, p. 95).

Com a proposta de criação de Brasília, Corção começou uma série de duras críticas contra esse projeto. Primeiramente, duvidava da viabilidade da construção e, mesmo depois de sua inauguração, continuou um fiel opositor (Paula, 2015, p. 98).

Em 1960, a solução vislumbrada por Corção foi Jânio Quadros.

Em janeiro de 1961, tal político assumiu a Presidência, e já em março Corção estava perplexo com as atitudes do governante. Em agosto, seu apoio

errado já estava claro, com a condecoração de Che Guevara com a Ordem do Cruzeiro do Sul (Paula, 2015, p. 110).

Podemos lembrar como, em 1959, Corção primeiramente viu a tomada de poder de Fidel Castro como uma vitória. Mas, em pouco tempo, sua opinião mudou, e o risco comunista agora estava mais perto do que nunca. Logo, o grande inimigo de sua produção discursiva tornou-se a questão comunista (Paula, 2015, p. 145-146).

A ameaça comunista junta, de algum modo, seus temas de elites corruptas, nacionalismo e totalitarismo (Paula, 2015, p. 148). Para facilitar a discussão, Paula decanta o tema em três esferas: o mundo da política, o mundo da sociedade civil e o catolicismo brasileiro. De qualquer forma, a ameaça era a mesma: o comunismo, que se infiltrava e se tornava um dos grandes medos.

Jânio Quadros foi visto como um risco, uma aproximação entre o nacionalismo e o comunismo. A posse de João Goulart foi defendida por Corção, pois não deixá-lo assumir seria o começo de uma ditadura militar (Paula, 2015, p. 150).

A saída parlamentar também agradou a Corção, que defendeu tal sistema de governo e, na época do plebiscito, moveu-se para que ele vencesse o retorno do presidencialismo (Paula, 2015).

Outro evento que aumentou seu anticomunismo foi a crise dos mísseis em Cuba, e as ações do presidente John Kennedy foram louvadas (Paula, 2015, p. 159).

Em 1963, também houve o anúncio, pelo PCB, do Congresso Continental de Solidariedade a Cuba, no estado da Guanabara. O governador da Guanabara, Carlos Lacerda, proibiu o encontro, contudo Corção se posicionou contra tal medida, pois eles usaram o pretexto da segurança nacional para tal impedimento, enquanto o correto teria sido o apelo aos costumes, ao decoro. Em um exemplo particularmente infeliz, ele ilustra que o apelo aos costumes deveria impedir o congresso comunista, do mesmo modo que isso deveria ocorrer caso homossexuais desejassem fazer uma reunião (Paula, 2015, p. 161-162).

Paula aponta que Corção trata a questão homossexual e o comunismo na mesma esfera, ou seja, a esfera moral, em que ambos aparecem como *antinaturais* (Paula, 2015, p. 162).

Corção também se posicionou contra as reformas de base do governo Goulart (Paula, 2015, p. 163), mas desejava reformas na estrutura agrária brasileira, o que o colocava em uma posição nem tão radical (Paula, 2015, p. 167). Em outros termos, queria uma mudança, mas não da forma como era colocada.

Quando Goulart, por sugestão das forças armadas, enviou a proposta de um estado de sítio por 30 dias, em outubro de 1963, Corção se posicionou contra tal medida, avisando da ameaça de uma ditadura militar e falando de um monstro de duas cabeças. De um lado, a ditadura militar de direita; de outro, uma ditadura de esquerda, encabeçada por Goulart (Paula, 2015, p. 170-171). Ou seja, Corção estava antevendo que uma ruptura estava se aproximando, mas não foi o único. Tal medo já estava na pauta da época.

Não havia dúvida, para Corção, de que o ensino estava dominado pelos comunistas, cabia então a intervenção das autoridades competentes nas entidades estudantis (Paula, 2015, p. 176). Em 1962, pediu, por exemplo, que a União Nacional dos Estudantes (UNE) fosse fechada, graças à declaração de uma greve nacional dos estudantes (Paula, 2015, p. 180-181).

No caso da esfera católica, que também estaria sendo *infiltrada* pela esquerda, Paula (2015) trata como uma mudança começou na Igreja já em 1958, ano da morte do papa Pio XII, e como seu sucessor, João XXIII, parecia desejar mais alterações no seio da instituição.

Sua encíclica, de 1961, *Mater et magistra* apontava para isso, despertando certa inquietação nos setores mais conservadores. Corção afirmou explicitamente que certos nichos estavam lendo erroneamente a mensagem papal e deparou-se com um grande impasse, a discordância de seu mestre de conversão, Amoroso Lima (Paula, 2015, p. 187-188). Assim, terminou por direcionar suas maiores críticas ao antigo mestre, e as discordâncias só foram se aprofundando, fazendo com que Corção se desligasse do Centro Dom Vital.

O apoio dos católicos à reforma de base, a regulamentação da Lei de Remessa de Lucros, em janeiro de 1964, e a ação dos movimentos estudantis foram alguns dos fatores que levaram nosso autor a acreditar que os anticomunistas precisavam agir logo (Paula, 2015, p. 201).

Na madrugada do dia 31 de março de 1964, começou a sublevação militar e, em 1º de abril, o Congresso Nacional declarava a vacância da Presidência da República (Paula, 2015, p. 205). Tal evento foi comemorado por Corção, que entendia que a batalha ainda não havia acabado. Ele queria uma série de medidas moralizantes, incluindo a extinção da UNE, do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb) e um *expurgo* de comunistas do meio militar, político e dos quadros de funcionários públicos (Paula, 2015, p. 206).

Paula aponta uma mudança em Corção: longínquo era aquele autor que, no fim da década de 1940, defendera a legalidade do PCB. Corção renascera como uma *fênix adulterada* (Paula, 2015, p. 207).

Mesmo quando começaram a surgir denúncias de tortura, Corção não tratou do fato como se fosse algo sério (Paula, 2015). Eram *acidentes* na limpeza, no Brasil, dos comunistas (Paula, 2015, p. 217). Em 1965, apontava que havia tortura, porque havia comunistas (Paula, 2015, p. 221).

Com certas pressões da esquerda, Corção foi se identificando mais e mais com a chamada linha dura do governo, achando que a linha castelista era muito liberalizante, e demonstrava isso em vários momentos. Do mesmo modo, suas críticas ao meio católico foram se intensificando, mostrando desrespeito pela hierarquia (Paula, 2015).

Dom Hélder Câmara era um dos mais desrespeitados. Corção comentou que, se ele fosse papa, colocaria esse religioso de castigo com um chapéu com orelhas de burro (Paula, 2015, p. 262).

O conflito com tal membro do clero foi seu mais intenso e longo combate a um membro da instituição católica, pois durou até a morte de Corção, em 1978 (Paula, 2015, p. 279). Chegou a tal ponto que ele divergia mesmo da ala conservadora da Igreja (Paula, 2015, p. 242). Afinal, como é sabido, a Igreja também foi engrossando as fileiras de descontentes com o regime, inclusive pela repressão a membros do clero.

Na Páscoa de 1967, o papa Paulo VI divulgou a encíclica *Populorum progressio*, que acabou aprofundando ainda mais suas divergências, fazendo Corção realizar comentários ácidos, os quais apontavam seu desejo por um cisma, pois os inimigos da Igreja Católica estariam fingindo que eram a Igreja (Paula, 2015, p. 260).

Mais um momento de forte desacordo com o episcopado nacional foi o posicionamento da Igreja Católica em relação ao Ato Institucional nº 5 (AI-5), do governo Costa e Silva. Corção o defendia como uma medida para a proteção contra os comunistas (Paula, 2015).

Paula fala de um rompimento com o conservadorismo dos anos 1950 e de como ele estava descambando para o reacionarismo (Paula, 2015, p. 278). Aqui concordamos, é muito claro como em certas obras ele já se apresenta como um

reacionário, investindo contra uma série de ganhos sociais e jurídicos, além de ir contra as alas moderadas do pensamento religioso.

Houve mudanças, no começo dos anos 1970, das duas principais arquidioceses do país, a do Rio de Janeiro e a de São Paulo. E Dom Eugênio Sales, encabeçando a Arquidiocese do Rio, mostraria logo como seria sua posição em relação à atuação de Corção (Paula, 2015).

O autor não foi calado, mas seu capital simbólico foi esvaziado pela ação de Sales. A deslegitimação de Corção, no começo dos anos 1970, autorizou seus inimigos na hierarquia católica a não mais deixá-lo sem combate (Paula, 2015, p. 285).

Alguns casos expressivos foram acontecendo, como na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), onde três professores foram demitidos por apoiarem Corção em sua querela com Eugênio Sales (Paula, 2015, p. 287). Não nos cabe aqui uma genealogia do contra-ataque da hierarquia católica contra Gustavo, mas ele não mais recuperaria seu prestígio no meio.

Agora, passemos a dois dos mais famosos polemistas conhecidos na cultura brasileira, Nelson Rodrigues e Paulo Francis.

4.8. Nelson Rodrigues

Sobre Nelson Rodrigues, tal autor, tão popular, apresenta uma escrita fluida, precisa e polêmica, sendo bastante atrativa, e não sendo difícil entender o sucesso que ele fez. Nelson tem longa obra jornalística, livros e mesmo um *revolucionário* teatro.

Para falar de Nelson Rodrigues, vamos utilizar a obra de Maria Cristina Batalha (2013), para passarmos, então, na sequência, a alguns elementos da biografia de Ruy Castro.

Batalha (2013, p. 16-17) aborda, por exemplo, sua retórica antiacadêmica e anti-intelectual, que afronta o bom-tom e a hipocrisia cristalizada. Fala também de como o autor construiu a seu redor uma fama contraditória. E Batalha (2013, p. 17) conta que o autor foi marcado pelo pecado e pela culpa cristã, em uma literatura de caráter catártico, purificador (Batalha, 2013, p. 19).

A ficção, para Nelson, precisa ser atroz para purificar, e o personagem deve ser vil, para que o espectador não o seja, realizando a miséria não confessada de

todos nós, para *salvar* a plateia. Deve-se encher o palco de assassinos, adúlteros, insanos, enfim, de monstros (Rodrigues apud Batalha, 2013, p. 19). O instinto é inerente ao homem, e não há salvação possível fácil; logo, vemos a necessidade da expiação e do sofrimento. Como cristão, o que lhe restava era a eternidade da alma (Batalha, 2013, p. 41).

Exprime Batalha (2013) também uma soma de elementos envolvendo o folhetim, a tragédia grega, o romantismo pessimista, o humor corrosivo, frases lapidares, a chanchada, o *causo* e mesmo a estética *kitsch*, em uma escrita que *confunde* alta e baixa literatura e coloca vários elementos de sua biografia e de sua experiência como jornalista.

Seria ele um gênio analfabeto ou o grande inovador do teatro brasileiro (Batalha, 2013, p. 34)? Por seus diferentes papéis desempenhados, foi chamado de *maldito* e *moralista*, *reacionário* e *revolucionário*, e até de *anjo pornográfico* (Batalha, 2013, p. 49), mesmo que trabalhasse mais com o rótulo de reacionário (Batalha, 2013, p. 52).

Quanto ao papel de reacionário, ele adere por seus elogios ao Regime Militar, além de ser fortemente contrário ao socialismo e ao comunismo (Batalha, 2013, p. 54). Mas se nós, na presente tese, colocamos Nelson como conservador, é por acreditarmos que o rótulo de reacionário era um de seus exageros. Não nos parece insólito classificá-lo como um conservador romântico ou como um conservador reacionário, no sentido de que os elementos conservadores seriam mais presentes que os elementos reacionários, mesmo que estes existam.

Nessa chave de crítica à esquerda, vemos como Rodrigues cria uma série de personagens explorados em seus textos, como a freira de minissaia, o padre de passeata, as estagiárias e as estudantes de psicologia da PUC (Batalha, 2013, p. 54), além de também estarem na mira do escritor personagens como Dom Hélder Câmara e Sartre (Batalha, 2013, p. 161).

Para Nelson, o materialismo era desprezado por ter *chutado* a imortalidade, preferindo ver o homem apenas como um ser desprezível (Rodrigues apud Batalha, 2013, p. 164).

Nelson tinha um saudosismo típico, em um gosto pelo passado e uma inadequação à sua época (Batalha, 2013, p. 61).

Os temas de Nelson Rodrigues giram em torno de um eixo bem-delimitado e são explorados à exaustão, não sendo sem sentido o apelido *Flor de Obsessão*. Há a repetição de temas, envolvendo amor, sexo, morte, incesto e traição (Batalha, 2013, p. 87).

Personagens mutilados e doentes fazem parte da purificação, anteriormente comentada. Batalha (2013, p. 88-89) também aponta como o amor pode ser elemento purificador, mas há uma incompatibilidade entre amor e sexo. Como ente que está dialogando com uma visão cristã, em sua obra o sexo pode ser lido como uma forma de pecado e culpa.

A temática de Nelson concentra-se na família, em sua decomposição física e moral. A família brasileira da época surge como um personagem coletivo, em uma necessidade de expor tudo, para tentar a redenção (Batalha, 2013, p. 91).

Para Rodrigues, só a infância é pura (Batalha, 2013, p. 101).

A questão do sexo e o culto à virgindade remetem ao polo da prostituta, em um lado oposto (Batalha, 2013, p. 107). Mas há também uma simpatia pela prostituta, essa mulher decaída, sendo a prostituta Sônia, da obra de Fiódor Dostoiévski, uma personagem que lhe tocou particularmente (Batalha, 2013, p. 108).⁸²

A imagem da morte dos namorados, por meio de um pacto suicida de amor proibido, é também elemento recorrente em Nelson Rodrigues, em uma perspectiva de que amor e morte estão ligados por uma relação de ascese, pois o amor verdadeiro envolve os amantes desejarem morrerem juntos (Batalha, 2013, p. 113).

Nelson se declarava um romântico *démodé*. Dizia ter uma alma da *belle époque* (Rodrigues apud Batalha, 2013, p. 147).

Outro meio pelo qual a atividade sexual volta-se à profanação e ao pecado, em sua obra, envolve a questão da homossexualidade (Batalha, 2013, p. 122). E, claro, há toda a questão do tabu do incesto (Batalha, 2013, p. 129). E se, por exemplo, Sade deseja o excesso/transgressão, levando-os até as últimas consequências imagináveis, os personagens de Nelson são atormentados pela culpa (Batalha, 2013, p. 123). Embora condene o crime e o pecador, Nelson sabe perdoar o pecador (Batalha, 2013, p. 131). Afinal, alguém tão marcado por Dostoiévski precisa ter certo nível de compaixão.

⁸² Como era comum em sua época, também vale dizer que Rodrigues perdeu a virgindade com uma prostituta (Batalha, 2013, p. 109).

É com essa possibilidade de purificação que Nelson não cai em uma postura simplesmente niilista (Batalha, 2013, p. 134). É pela dor que o homem resgata sua humanidade (Batalha, 2013, p. 135).

Não vamos nos aprofundar na biografia de Ruy Castro (2004), porém gostaríamos de colocar em evidência três pontos de tal obra que servem para elementos de comparação. Primeiro, Nelson Rodrigues foi favorável à anistia política no momento do Regime Militar, tendo protegido, graças à sua influência, uma série de pessoas. Difere, assim, por exemplo, de Gustavo Corção, que apoiou o AI-5. Segundo, Nelson Rodrigues não se relacionava bem com todos os nomes da direita, havendo diferenças consideráveis, em certas fases, em relação a Corção, Alceu Amoroso Lima e mesmo Carlos Lacerda. Terceiro, como conservador, Nelson Rodrigues não era um imobilista ou reacionário. Suas peças e seus textos apresentam inovações, mesmo que na questão do teatro também haja o auxílio de outros entes, como no caso da montagem de *Vestido de noiva*. Sobre o primeiro ponto: como apontamos, Rodrigues tentou auxiliar certas pessoas perante as perseguições do Regime Militar.

Um caso emblemático é o de Hélio Pellegrino, um amigo de esquerda, o que demonstra como suas brigas eram democráticas, e os amigos não cortavam relações por causa de ideologias (Castro, 2004, p. 376). Em 1967, Pellegrino foi enquadrado na Lei de Segurança Nacional por artigos seus publicados no jornal *Correio da Manhã*, editado por Paulo Francis. O processo, a que Pellegrino respondeu em liberdade, teve depoimento favorável de Rodrigues, que disse conhecê-lo há 30 anos, o que era mentira, e que ele era um católico praticamente, nunca havendo tido relação com o Partido Comunista (Castro, 2004, p. 376). Nelson não era o único escritor *afinado* com o governo, mas era o mais popular, tendo acesso a todos os meios de comunicação da época (Castro, 2004, p. 378). Já em 1969, Pellegrino passou dois meses preso no regimento da cavalaria Marechal Caetano de Faria, e Nelson intercedeu por ele mais uma vez, além de ir visitá-lo todos os dias. Assinou termo de responsabilidade pela libertação de Pellegrino e de Zuenir Ventura, que dividia a cela com ele (Castro, 2004, p. 378). Quando Albuquerque Lima, ministro do Interior de Costa e Silva, quis conhecê-lo, por ser seu grande admirador, Nelson Rodrigues cobrou satisfações sobre perseguições culturais, querendo saber os motivos da prisão de Caetano Veloso e Gilberto Gil. Nessa época, corriam rumores de que eles estariam sendo torturados (Castro, 2004, p. 381).

Outro caso: Nelson foi chamado para auxiliar o jovem diplomata Miguel Darcy de Oliveira, acusado de manchar a imagem do Brasil no exterior, por passar um dossiê sobre as torturas e os presos políticos no Brasil para a Cruz Vermelha e para a Anistia Internacional. Darcy ficou preso 45 dias, não sendo torturado, e em liberdade fugiu do país (Castro, 2004, p. 397), indo para o Chile e, por fim, conseguindo chegar a Genebra, na Suíça. Essas críticas e resistências no período militar envolviam também seu filho, que foi preso e torturado muito tempo pelo Exército. Nelson Rodrigues Filho, mais conhecido como Nelsinho, pertenceu à organização MR-8, tendo o codinome Prancha. Nelson chegou a mandar dinheiro para o filho durante a clandestinidade (Castro, 2004), tentando também ajudá-lo, com o *aval* do presidente Médici, a fugir do país, mas Nelsinho não aceitou a fuga (Castro, 2004, p. 392). Havia, assim, uma ordem dada por Orlando Geisel, enquanto era ministro do Exército, de que Prancha não poderia morrer, pois se sabia que a repercussão seria terrível. Não podia morrer, mas também havia crescido muito dentro da organização para continuar solto (Castro, 2004, p. 391). Em 1972, Prancha foi capturado no Méier (Castro, 2004, p. 392), e Rodrigues só conseguiu vê-lo oito dias depois (Castro, 2004, p. 402). Enquanto o governo preparava o projeto de anistia para enviar ao Congresso, o filho de Nelson já estava preso há sete anos no Rio de Janeiro (Castro, 2004, p. 405). Ao ser entrevistado sobre sua relação com o filho, em 1979, Nelson respondeu que era anticomunista, mas era democrata também, chamando a tortura de suprema infâmia. Pediu para o presidente João Figueiredo soltar seu filho, porque meia dúzia de obras gigantescas não colocam um presidente na história, mas a unificação do país com a anistia, isso lhe parecia muito maior.

Havia nessa época uma discussão sobre a amplitude da anistia, e um dos medos de Nelson era exatamente que ela não incluísse os presos pela luta armada (Castro, 2004, p. 406-407). Afirma Castro (2004, p. 408) que a voz de Nelson era duplamente incômoda, por ser um pai com acesso a todo tipo de mídia e por ser um escritor que nunca escondeu seu apoio aos militares. Apoio que, claro, sofrera um abalo profundo no ano 1972. Com sua morte em 1980, Nelson Rodrigues não chegou a ver todo o processo de redemocratização no país. Sobre o segundo ponto que levantamos: Castro (2004, p. 246) comenta como, nos anos 1950, Nelson era atacado por Gustavo Corção, que o acusava de disseminar a devassidão. E Nelson lhe respondeu em seus textos, com frases colocadas na boca de seus personagens.

Um personagem diz, por exemplo, que, ao pensar nas virtudes de Corção, preferia ser um canalha abjeto.

Em outro momento, Nelson fala que, ao ler Gustavo Corção, tinha vontade de fazer bacanais terríveis, bacanais de Cecil B. DeMille. Em outro momento ainda, mostra Castro (2004, p. 303), Nelson aponta como o rubor da face é uma indicação de sentimentos elevados, por isso Corção é pálido, não escrevendo uma vírgula sem uma vaidade de prima-dona decotada. Mais tarde, contudo, eles se reconciliaram. A crítica era ao exagero moralista de Corção (Castro, 2004, p. 246). Nelson o achava um católico sem paixão, realmente preferindo Amoroso Lima (Castro, 2004, p. 330). De todo modo, mesmo sua relação com Amoroso Lima não foi simples. Nelson sempre lhe telefonava nos Natais e nas viradas de ano, e em certo Natal Amoroso Lima lhe deu uma resposta que ele não gostou. As versões variam, mas Alceu lhe teria dito algo similar a: ele, Nelson, remexia na lama das ruas. Alceu entendeu que lhe dera um *fora* e até escreveu lhe pedindo desculpas. Mas o mal já estava feito (Castro, 2004, p. 330-331). Mais tarde, Nelson tornou Alceu, em 1968, um personagem bastante frequente de sua coluna *Confissões*. Pois Alceu, junto com Dom Hélder Câmara, fazia parte de uma Igreja que teria trocado a vida eterna pelo *paraíso dos socialistas*, em sua leitura. Nelson parecia ressentir-se de como Alceu sempre era solidário com as peças proibidas da esquerda e não se compadeceu igualmente de suas peças censuradas (Castro, 2004, p. 372). Não entendia como um homem que já havia sido tão reacionário, simpático ao fascismo, pudesse agora encarar a revolução soviética como o maior acontecimento do século. Mas sua resposta era: nos anos 1930, Alceu admirou o totalitarismo de direita, agora admirava o totalitarismo de esquerda.

Relembra Nelson, em 1968, os milhões de mortos de Stalin, assim como o fato de que os recentes, para a época, intelectuais dissidentes haviam sido internados em hospícios soviéticos (Castro, 2004, p. 373). Sobre Carlos Lacerda, é válido lembrar como este acusou Nelson Rodrigues de ser um tarado e um instrumento de um plano comunista do jornal *Última Hora*, para destruir a família brasileira. Algo simplesmente oportunista, pois Lacerda sabia que Nelson era anticomunista. E quem realmente já havia sido comunista era o próprio Lacerda (Castro, 2004, p. 343-344). Tratemos um pouco de *Vestido de noiva*, antes de encerrarmos a apresentação de Nelson Rodrigues. Esse é nosso terceiro tópico das discussões que queríamos levantar com a obra de Castro. Uma figura principal da

revolução que foi tal peça havia sido o polonês judeu Zbigniew Ziembinski, fugido da guerra em 1943 (Castro, 2004). Aos 23 anos, havia sido diretor do Teatro Nacional de Varsóvia e já havia dirigido de gregos clássicos a Bernard Shaw. Ao pegar para ler *Vestido de noiva*, acreditou que nada no teatro mundial se parecia com aquilo (Castro, 2004, p. 164-165). *Vestido de noiva* envolveu oito meses de ensaios, oito horas por dia. Cada linha foi repassada centenas de vezes, algo que era inédito para o teatro brasileiro. Havia, logo de cara, nessa montagem, a abolição do *ponto*. Todos teriam de saber o papel na ponta da língua (Castro, 2004, p. 165-166). Nelson ia a todos os ensaios e ficava abismado com a energia e o rigor de Ziembinski. Nunca estava satisfeito e, para a complexa iluminação que pretendia fazer, achava insuficiente a iluminação do Theatro Municipal, o que parecia um absurdo para a época, mandando alugar equipamento extra em outros teatros (Castro, 2004, p. 167).

Realizou seis ensaios gerais. O último terminou às oito da manhã do dia da estreia, ou seja, todos estavam insones. E ele queria a equipe de tarde, para um último ensaio, que não chegou a ser realizado, pelo desgaste das pessoas (Castro, 2004, p. 168). Nelson temia que o público não entendesse nada de sua peça e assim a odiasse. Na noite de estreia, todos já sabiam que se tratava de algo revolucionário (Castro, 2004, p. 169). A plateia presenciou 140 mudanças de cena, 132 efeitos de luz, 20 refletores, 25 pessoas no palco e 32 personagens. Um personagem se transformava em outro, os planos da peça se cruzavam, sobrepunham-se, confundiam-se. A peça foi ovacionada (Castro, 2004, p. 172-173). E Carlos Lacerda, em uma conferência, chegou a falar que Nelson Rodrigues estava revolucionando a linguagem do teatro mundial (Castro, 2004, p. 176).

4.9. Paulo Francis

Sobre Paulo Francis, é alguém que trabalhou como crítico de arte, escreveu peças e assinou colunas de jornal sobre política, sendo uma dessas pessoas que passaram da esquerda para a direita ao longo da vida. Para falarmos, brevemente, de tal autor, usaremos como base os trabalhos de Alexandre Torres Fonseca (2001) e Laís Oliveira (2017). Como um texto se concentra na fase de esquerda, e outro, na de direita de tal autor, podem ser lidos como trabalhos complementares.

Fonseca (2001) comenta como Paulo Francis usava uma linguagem acessível ao grande público, formando, assim, uma opinião pública. Relembra como Paulo se uniu oficialmente às esquerdas nos anos 1960, com desgosto, pois, para um trotskista, ter de conviver com stalinistas era complicado; considerava-os antirrevolucionários (Fonseca, 2001, p. 27). Fonseca também dá certa ênfase a uma influência sartriana, mesmo que esses dois mencionados autores tivessem grandes diferenças.

A crítica teatral de Francis havia influenciado diretamente a luta para a mudança do panorama teatral brasileiro (Fonseca, 2001, p. 38). Também aponta Fonseca (2001, p. 41) certo *tédio* do autor em relação à academia. Paulo sofreu a influência de certos autores autodidatas, como Shaw, em jornalismo, e Joyce, em literatura. E não terminou seu curso de filosofia no Rio de Janeiro, recusando-se a realizar o doutorado na Universidade Estadual de Indiana.

Desde o começo de sua carreira, como crítico, Francis não escolheu o caminho teórico, adotando sempre um tom jornalístico, coloquial, virulento (Fonseca, 2001, p. 42). Não era otimista quanto à vida intelectual nacional, falando também de cooptação dos intelectuais pelo Estado (Fonseca, 2001, p. 45).

Francis valorizava muito a ação de diretores estrangeiros para nossa formação teatral, sendo essa ação de entes estrangeiros bem sabida de sua importância, como o caso do *Vestido de noiva*, de Nelson Rodrigues, que acabamos de ver.

Quando Paulo Francis tornou-se um colunista de assuntos políticos, não tinha nenhuma experiência no campo. Essa mudança de crítico de teatro para comentarista político se deu com sua passagem do jornal *Diário Carioca* para o *Última Hora* (Fonseca, 2001, p. 47).

Para Francis, era necessária uma reforma radical das esquerdas, com o objetivo de ganhar a atenção das áreas indecisas do centro, pois estas realmente decidiam a balança do poder (Fonseca, 2001, p. 62).

Vale lembrar que em tal período, anos 1960, a esquerda estava fortemente ligada ao PCB. E que determinados comportamentos seus levavam a um fortalecimento da direita (Fonseca, 2001, p. 65).

Para Francis, as esquerdas deveriam tomar atitudes claras em relação aos principais problemas nacionais, sem agitações truculentas, as quais eram perda de tempo, ou teorizações incompreensíveis, propondo soluções viáveis, caso

desejassem manter-se e expandir-se dentro do sistema político do momento (Fonseca, 2001, p. 67).

Como Fonseca (2001) aponta, havia uma expectativa de golpe, e a questão era mais de que lado viria, diante de uma crise política e econômica, que é tema já explorado por tantos. Citando Francisco Weffort e José Murilo de Carvalho, Fonseca explica um pouco esse quadro existente de falta de convicção democrática.

Assim, em novembro de 1963, Paulo Francis fala de como as reformas necessárias não chegariam por vias constitucionais, sendo a ruptura o único assunto real de todos os círculos políticos no Brasil (Fonseca, 2001, p. 75). Nossa política estava sendo ditada pelos norte-americanos, e ele fazia denúncias ao imperialismo. Desejava um governo de caráter nacionalista, que resolvesse o problema do *estrangulamento* cambial, em que os investimentos estrangeiros apareciam como um retrocesso ao país (Fonseca, 2001, p. 78).

Laís Oliveira (2017), por sua vez, trata mais de um Paulo Francis em sua progressiva aproximação com o liberal-conservadorismo. Isso ocorre nos anos 1980 e 1990. Fala, assim, de seu apoio a uma agenda ultraliberal.

A autora considera-o conservador liberal, e não só neoliberal, pois, ao mesmo tempo que defendia de modo conservador alguns valores e o alargamento de direitos sociais, também promovia a defesa do livre-mercado e das liberdades públicas (Oliveira, 2017, p. 15). Paulo mostrava-se conservador principalmente por temor à mediocridade das massas e da massificação cultural (Oliveira, 2017, p. 16).

A autora corretamente nos lembra como há certo consenso na dificuldade de se definir derradeiramente o que é liberalismo ou conservadorismo, e como também é complexo saber o que é exatamente um conservador liberal e um liberal conservador (Oliveira, 2017, p. 17).

Assim, ela idealmente fala de três questões em Paulo Francis: seu conservadorismo em relação às massas e à cultura, elementos de defesas liberais clássicas em relação a temas como liberdade e religião, e um neoliberalismo em termos de defesa de liberdade de mercado ou propriedade privada (Oliveira, 2017, p. 17).

Aborda também um racismo na obra de Paulo Francis, mas aqui não exploraremos tal elemento devidamente, pois não encontramos material

acadêmico para aprofundar esse ponto, mesmo que tal autora não tenha sido a única a apontar tal questão.⁸³

Oliveira (2017) também trata de como, nas décadas de 1970 e 1980, por Paulo ter se tornado correspondente internacional em Nova York, para a *Folha de S.Paulo*, tomou contato com o movimento do renascimento conservador americano, que teve início com o *Caminho da servidão*, de Hayek, de 1944, mas que só chegou a seu ápice na década de 1980, com a eleição de Ronald Reagan (Oliveira, 2017, p. 23-24).

A autora aponta como Francis saiu do país diante da impossibilidade de participar da vida pública após o AI-5, embarcando para os Estados Unidos, onde ficou até o fim de sua vida (Oliveira, 2017, p. 39).

Oliveira também comenta como o estilo de escrita de Francis era agressivo, desafiador, com xingamentos e ironia (Oliveira, 2017, p. 34). Fala das polêmicas de Francis com o Teatro Brasileiro de Comédia, a atriz Tônia Carrero, Roberto Campos, José Guilherme Merquior, Ulysses Guimarães e mesmo sua *polêmica final* com a Petrobras, chamada por ele de *Petrossauro*.

Já João Silvério Trevisan (2018, p. 414) relembra as cruéis palavras do autor na época do pânico em relação à Aids, ainda pouco conhecida e vista como uma doença de homossexuais. Francis reclamava do dinheiro gasto com a Aids, pois seria mais bem aplicado na cura do câncer, do Alzheimer etc., pois o paciente de tais doenças seria vítima, e não cúmplice, de sua disseminação, dizendo ainda que as campanhas sobre a Aids deveriam incluir exigência de abstenção, como no caso do tabaco. O governo deveria anunciar os perigos da *sodomia* entre homens. Era uma época em que muitos médicos e especialistas, como igualmente mostra Trevisan (2018), também se pronunciaram de modo escandaloso e preconceituoso. Francis, nessa questão, representou o que de pior a mídia podia oferecer a esse debate.

Sobre a querela com Merquior: este tratou do romance *Cabeça de papel* (Francis, 2002) com desdém; assim, Francis cruzava a primeira metade da década de 1980 entre ataques contra José Guilherme (Oliveira, 2017, p. 43).

Por sua vez, Merquior chamou Francis de espécie de intelectual para *intelectualoides*, o qual injuriava aquilo que não tinha condições de entender (Oliveira, 2017, p. 44). Francis, em resposta, chama Merquior de *pivete*, para

⁸³ A título de exemplo, poderíamos recordar que Manuel Petrik (2006, p. 80) também fala de racismo, mas é muito breve.

continuar chamando-o de gordinho, rechonchudinho, rosado. E que ele era a *autêntica menina* que se espera encontrar no Itamaraty (Oliveira, 2017, p. 45).

Assim, vemos uma argumentação rasteira, erística. Pois chamar Merquior de gordinho é uma falácia, que desvia a questão do argumento e se volta para ataques pessoais. Claro, Merquior era muito mais capacitado para um debate sério do que Francis.

Merquior, também um tipo polêmico, terminou por anunciar na revista *Veja* que *Cabeça de papel* foi um treino para uma futura autobiografia de Paulo, a qual iria se chamar *Cabeça de vento* (Oliveira, 2017, p. 45).

Sobre sua disputa com Roberto Campos, é válido lembrar que Francis se arrependeu das coisas que falou em relação a tal economista (Oliveira, 2017, p. 48). Campos, como é bem sabido, é um dos grandes nomes do liberalismo nacional. Assim, soa absolutamente esperado que Francis, ao ir se aproximando do ideário conservador e liberal, fosse revendo suas posições em relação a Campos.

Já a polêmica com os diretores da Petrobras começou em outubro de 1996, quando Francis, no programa *Manhattan Connection*, do canal GNT,⁸⁴ acusou a diretoria da estatal de fazer parte de um grande esquema de corrupção. Ser processado fora do Brasil era sua maior preocupação, pois ele assim temeu uma falência súbita, em razão do alto valor pedido pela diretoria da empresa (Oliveira, 2017, p. 51-53).

Paulo morreu pouco depois, em fevereiro de 1997, de um infarto fulminante, em Manhattan. Não há como ter certeza absoluta da ligação dessa polêmica com sua morte, mesmo que tal processo o tenha feito se desgastar rápido em seus últimos meses (Oliveira, 2017, p. 53). Para alguns, contudo, a polêmica com os diretores da Petrobras foi fator determinante em sua morte, e aqui podemos lembrar a opinião de seu médico, que o examinou quatro dias antes do falecimento. Aponta ele que a ação da estatal tirava seu sono e lhe causou estresse em alto nível (Petrik, 2006, p. 77).

⁸⁴ Ele foi atração principal de tal programa, o que lhe rendeu projeção nacional (Oliveira, 2017, p. 80).

4.10.

José Guilherme Merquior

Agora, chegamos ao já mencionado José Guilherme Merquior. Merquior era um liberal? Sim. Isso o impedia de ser um conservador? Por tudo o que já foi dito sobre o assunto, não.

De qualquer forma, uma rotulação simples de Merquior é complicada. E falemos: um ponto que o deixou rotulado de *conservador*, ou do termo que for, foi sua polêmica com Marilena Chaui, quando ele a acusou de plagiar o filósofo francês Claude Lefort. Merquior fez isso em um artigo de maio de 1981, no *Jornal do Brasil*.⁸⁵

Merquior foi diplomata, ensaísta, crítico literário, aluno de destaque, na opinião de grandes nomes, como Claude Lévi-Strauss e Aron, polemista, membro da Academia Brasileira de Letras. Mesmo tendo morrido consideravelmente jovem, aos 49 anos, deixou uma rica bibliografia.

Para ilustrarmos brevemente algumas de suas contribuições mais conservadoras, citaremos dois livros: *O marxismo ocidental* (1987) e *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra* (1985), que não são seus melhores livros, mas são adequados, em nosso entender, para o presente trabalho.

É claro como Merquior não gosta do grupo em questão, o que o leva, às vezes, a fazer comentários extremamente duros ou simplistas. Por exemplo, ele fala que Theodor Adorno fazia críticas obstinadas, arrogantes e muitas vezes *estúpidas*, à sociedade industrial (Merquior, 1987, p. 194). Mas isso também não tem um tom arrogante?

Já a crítica de Merquior a Sartre parece-nos um tanto quanto breve, diante da quantidade de textos, entrevistas etc. que Sartre realizou sobre essa questão, ou seja, a questão do marxismo e sua conversão a ele. Se esse tema poderia dar infinitas teses e dissertações, parece uma discussão muito sucinta ao ser feita por Merquior em poucas páginas, por volta de dez. Enfim, apontamos aqui como tais livros têm seus problemas, independentemente de suas qualidades.

Para começar tal apresentação, sobre o marxismo. O problema do marxismo, posterior a Marx, para Merquior, foi que ele alterou a face do mundo

⁸⁵ Mesmo que também tal diplomata tenha tido uma série de polêmicas com outras pessoas, como Ricardo Musse, Caetano Veloso etc.

moderno, porém não deu uma interpretação intelectualmente satisfatória, algo já bastante polêmico de se dizer. Seu estudo é sobre o marxismo ocidental, o qual consiste na soma da obra de autores tão diversos quanto György Lukács, Louis Althusser, Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre, Antonio Gramsci. Logo, o rótulo de marxismo ocidental é traiçoeiro (Merquior, 1987, p. 9-11).

É claro como não basta ser marxista e ocidental para fazer parte dessa corrente de análise. E tal grupo nasceu no começo da década de 1920, como um desafio doutrinário ao marxismo soviético, mesmo que não devamos encarar os primeiros marxistas ocidentais como antileninistas. Prova disso é como Lukács e Gramsci demonstram, durante suas vidas, uma lealdade ao movimento comunista, orgulhando-se sempre do triunfo marxista. Assim, quem considerar a leitura leninista pobre, do ponto de vista libertário, chegará às mesmas conclusões sobre as fontes do marxismo ocidental. E somente com a Escola de Frankfurt o marxismo ocidental deixou de ser leninista, mesmo que Althusser e seu grupo ainda tenham mantido fidelidade ao Partido Comunista (Merquior, 1987, p. 13-14).

A primeira coisa que salta aos olhos, para Merquior, quando se estuda tal grupo, é seu interesse pela cultura e pela ideologia, enquanto o foco do marxismo clássico se volta à história, à economia e à luta de classes. Gramsci esmiuçou questões históricas de luta de classes, enquanto os althusserianos deram grande atenção aos modos de produção e formação social. Todavia, o marxismo em questão ainda fica parecendo um marxismo de superestrutura (Merquior, 1987, p. 14-15).

Tem pouco senso de condicionamento social, especialmente quando se trata do campo social ou econômico. Além disso, os clássicos viam o marxismo como uma ciência soberana, enquanto esses novos preferem vê-lo não uma ciência, mas como uma crítica, vista aqui a crítica como uma arma filosófica contra a busca de regularidades sociais dotadas de poder causal (Merquior, 1987, p. 15-16).

Os marxistas ocidentais mostram-se mais simpáticos aos clássicos do idealismo alemão que ao determinismo naturalista de Marx, optando, assim, por uma epistemologia humanística. O verdadeiro conhecimento sendo identificado com o ponto de vista humano (Merquior, 1987, p. 17).

Isso, contudo, não é um problema em si. O verdadeiro problema, para Merquior (1987, p. 18), é somar esse elemento humanista, hegeliano, a outros elementos do marxismo. De qualquer forma, o marxismo ocidental terminou por

acoplar uma série de outros tópicos estranhos ao marxismo clássico — Nietzsche, Weber, a psicanálise, a estética modernista, e por aí vai (Merquior, 1987, p. 19).

Os autores falam muito em crise cultural, tendo em vista uma condenação da sociedade burguesa. Falta aquele reconhecimento generoso, e historicamente certo, das realizações do capitalismo que Marx tinha (Merquior, 1987, p. 23).

Mesmo que esses marxistas não condenem a modernidade como tal, apenas a modernidade capitalista, é fácil demonstrar, para Merquior, como muito do que entrou na definição de capitalismo pertence à condição social do homem moderno, no industrialismo avançado. Assim, o autor diz que existe uma inesperada reprise de certo *Leitmotiven* da crítica conservadora da sociedade industrial (Merquior, 1987, p. 23).

O marxismo ocidental, que nasce contra o determinismo do materialismo dialético, termina abraçando o pessimismo e um vago reformismo. E, mesmo quando se distancia disso, a *Kulturkritik* permanece na *aridez* de novas análises econômicas, sociais e até políticas. Em seu esforço mais consistente, esse tipo de marxismo se recolhe à teoria, em um *teorismo* que compromete análises sociológicas, mesmo que Gramsci fuja a isso, com seu caráter histórico filológico, mais do que filosófico (Merquior, 1987, p. 257).

Existe metodologicamente um teorismo que leva o marxismo ocidental a olhar apenas *para seu próprio umbigo*, nos termos de Merquior (1987, p. 263).

Para José Guilherme, se retirarmos Gramsci do marxismo ocidental, não restará nada comparado ao vigor dos escritos de Leon Trótski sobre a revolução em condição de atraso, e desenvolvimento desigual, ou sobre a temática pioneira de Nikolai Bukharin sobre economia mundial e capitalismo de Estado (Merquior, 1987, p. 276).

O que levou a isso? Alguns falaram que foi um distanciamento em relação à práxis política, como o faz Perry Anderson; outros, como Martin Jay, acentuaram suas tendências elitistas, mesmo que Jürgen Habermas tenha reformado esse ponto (Merquior, 1987, p. 263). Mas por que, segundo Merquior, uma análise *estéril* foi tão bem aceita? Eis uma questão da demografia intelectual de que gozam as ideologias radicais no meio intelectual, em sua visão (Merquior, 1987, p. 277).

Merquior acredita que o radicalismo tomou conta de muitos dos lugares estratégicos da *reprodução simbólica* da universidade ocidental. Agora que sua fase mais criativa parece ter passado, ele está em vias de tornar-se uma forma suave de

contracultura, vendo o marxismo ocidental como um episódio na longa história do irracionalismo (Merquior, 1987, p. 277).

Vejamos sua opinião, *grosso modo*, sobre um por um dos autores recortados em questão.

Merquior (1987) elogia Lukács em relação a seu trabalho sobre a história do desenvolvimento do drama e apresenta como ele não foi marxista desde o início. A obra que lançou o marxismo ocidental foi *História e consciência de classe*, composta de ensaios escritos entre 1919 e 1922. Tal obra parece instigar Merquior (1987), no sentido mesmo de detentora de um realismo revolucionário. O autor já se mostrava bastante *herético* ao marxismo. Rejeitava brutalmente a noção de dialética da natureza de Engels, refutava a teoria da consciência-reflexo de Lenin e sugeria que o determinismo econômico só valia para sociedades capitalistas, não para a história inteira. Mas ele não fica nisso: ainda contesta o materialismo, visto como platonismo invertido. E como ele faz tudo isso e ainda é um marxista? Porque encara o marxismo como um método, e não princípios efetivos; o marxismo como uma dialética, uma maneira de pensar, contra o dogmatismo.

Lukács admite que a consciência atual do proletariado está longe do sujeito revolucionário, sujeito-totalidade. Daí a importância de uma elite insurgente, a vanguarda do marxismo, intérprete da verdadeira mentalidade do proletariado. O autor aposta na vontade coletiva e consciente como a apoteose da totalidade existente no partido leninista. É uma substituição de classe por partido, como motor revolucionário; há a substituição do partido pela vanguarda, em uma estranha soma entre elitismo e comunismo, com uma preferência luxemburguiana pela espontaneidade acima da organização (Merquior, 1987, p. 114-145).

O autor húngaro parece próximo a Lenin, até no sentido de fornecer uma legitimação filosófica para a Revolução Bolchevique, em que Hegel legitima Lenin, sendo a distinção entre ambos a ênfase de Lukács na ideologia, e não na questão da organização. A revolução surge, para György, como impedida mais pela confusão ideológica do que pela força da burguesia (Merquior, 1987, p. 117-118).

Merquior acredita que o verdadeiro papel de Lukács foi destilar o leninismo em *comunismo de cultura*, ou seja, preparar uma versão do leninismo aceitável à mentalidade característica da *intelligentsia* humanística do momento (Merquior, 1987, p. 127-128). Mas ele não ignora que o culturalismo, com todas as suas implicações idealistas, surge como o motor de György. Assim, a política

revolucionária surge como meio de restauração para uma harmonia cultural, vista como sentido espiritual, desvalorizando, nessa chave, a análise sociológica ou econômica, a qual queria uma libertação do domínio econômico (Merquior, 1987, p. 118-119).

Há elementos anti-hegelianos em *História e consciência de classe*, principalmente, talvez, pelo fato de sua teoria do processo revelar uma história da queda, mais do que um movimento progressivo. Nosso tempo de capitalismo apresenta-se, como em Johann Fichte, como um momento absolutamente *pecaminoso* (Merquior, 1987, p. 130-131).

É uma romantização vigorosa e arbitrária nesse jovem Lukács, em que ele, em fase mais madura, termina por admitir seu anticapitalismo romântico (Merquior, 1987, p. 132).

Tal autor, mesmo sendo o fundador do marxismo ocidental, mesmo tendo apresentado o marxismo como doutrina humanística, posteriormente teve pouca influência no próprio movimento que inspirou. Depois de tão comentada obra, ele deixou de ser, *grosso modo*, marxista ocidental. Mesmo que tenha mantido elementos inúmeros do idealismo, assim como o desprezo pela ciência e pela razão analítica, em algum nível, abandonou a posição de *Kulturkritik* exacerbada, descobrindo até diversas virtudes no passado capitalista, distinguindo em matéria de arte e cultura burguesa algumas boas tradições. Porém, em conjunto, essa luta do autor contra as tendências irracionalistas, como a rejeição da arte *avant-garde*, deixou-o distante das seguintes gerações do marxismo ocidental (Merquior, 1987, p. 133-134).

Sobre Gramsci, não nos cabe repetir aqui sua biografia, e esse teve como sua maior obra os *Quaderni del carcere*.

Merquior encara Gramsci como uma figura altamente sofisticada, uma figura revolucionária, que não se mostrava avesso à alta cultura e às tendências modernistas; com preocupação relacionada com a educação política e que desejava elevar a política a um patamar cultural mais alto, a um humanismo universalista e esclarecido (Merquior, 1987, p. 138).

Os cadernos são vistos, por José Guilherme, como fragmentários e repetitivos; às vezes, porém, uma leitura proveitosa, se comparada à dos *tratados escolásticos do marxismo ocidental*. As notas mais antigas mostram-se como uma reação à vitória do fascismo. No começo da década de 1930, elas se tornam mais

teóricas, e, por fim, o foco recai na cultura italiana e nas questões linguísticas (Merquior, 1987, p. 137).

Vale dizer que o autor, no início, partilha da *impaciência messiânica*, saudando a conquista do poder por Lenin. De qualquer forma, ele não acreditava em leis objetivas de desenvolvimento histórico, sendo essa uma ilusão que levava as forças revolucionárias à inação fatalista (Merquior, 1987, p. 137-138).

Uma das preocupações maiores do autor era a necessidade de uma revolução na Itália. Um movimento que se utilizaria do Estado para a transformação nacional, a qual a burguesia não tinha promovido. Assim, discutia duas questões de suma importância: o papel das elites e a função das alianças de classe. E via o Estado como algo mais do que um comitê da burguesia (Merquior, 1987, p. 141-143).

Mesmo que o conceito de *hegemonia* tivesse larga circulação no marxismo russo, o uso do termo, por Gramsci, introduz mudanças. E, no Ocidente, a luta revolucionária não poderia adotar a mesma estratégia que Lenin utilizou, em um ataque frontal. A revolução, no Ocidente, deveria ser uma *guerra de posição* complexa e sutil. Primeiro, seria preciso conquistar a hegemonia, em uma revolução prolongada (Merquior, 1987, p. 143).

Se, para alguns, a maior realização de Gramsci envolve sua teoria dos intelectuais orgânicos, para Merquior esse é um ponto desinteressante. Pois, nesse ponto, o autor italiano se tornaria menos crítico/sociológico e mais normativo, um *wishful thinking* voltado à construção da hegemonia, ao contrário de suas inovadoras análises do Estado e da sociedade (Merquior, 1987, p. 149).

De qualquer forma, o que agrada a Merquior é o fato de ele ser *sui generis*, faltando o elemento da *Kulturkritik*, como também vale mencionar o gosto de Gramsci pelo futurismo e pelo americanismo. Assim, é profundamente alheio aos *medos neorromânticos* de Lukács e da Escola de Frankfurt, faltando aos cadernos aquela difamação à ciência tão *monótona*, segundo Merquior, existente tanto em György Lukács quanto em Theodor Adorno e Herbert Marcuse (Merquior, 1987, p. 153).

Mesmo sendo importante, nesse quadro, ele também teve suas limitações, como a falta de uma análise econômica mais desenvolvida, que o distanciou de ver o potencial adaptativo do capitalismo. Ou seja, ele perdeu de vista a metamorfose keynesiana, vista por Merquior como iminente (Merquior, 1987, p. 154).

Agora, vejamos melhor os membros da Escola de Frankfurt, esses progressistas, os quais também são criticados por uma série de outros pensadores conservadores, como Scruton.

O berço da chamada teoria crítica foi o *Instituts für Sozialforschung*, aberto oficialmente em Frankfurt graças à generosidade de Felix Welin, em 1924 (Merquior, 1987, p. 158). E os nomes importantes dessa escola estavam marcados pelo humanismo de esquerda do já mencionado livro *História e consciência de classe* (Merquior, 1987, p. 159).

Para José Guilherme, tal grupo apresentava um caráter nada sociológico, com noções genéricas e holísticas sobre a dominação tecnocrática, a qual manteve esses frankfurtianos presos a uma *demonização* da razão e tecnologia, que se somava à depreciação da cultura de massas (Merquior, 1987, p. 163).

É o habitual veio romântico herdado de Lukács, ainda somado a uma dose extra de romantismo pela mística da mãe natureza. A dominação é hedionda, por ser contra a natureza (Merquior, 1987, p. 172).

Se Merquior percebe uma animosidade contra o progresso, como quando Walter Benjamin quer puxar os freios da locomotiva da história, hoje, em um mundo de incrível velocidade, um mundo de *modernidade líquida*, para pensar nos termos de Zygmunt Bauman, esse processo de paragem mostra-se ainda mais desejável, em certo nível.

Não é sem razão que existem alguns que pensam a questão da modernidade em termos cinéticos, como Peter Sloterdijk, o qual deslumbra uma segunda passividade diante do fim da utopia moderna, em que se o símbolo moderno máximo era o carro, agora vemos este preso em engarrafamentos colossais no fim desse processo de grande otimismo. Nosso desejo de controle máximo nos foge, e existe a possibilidade de passagem mais uma vez da voz ativa para a voz passiva.

De qualquer forma, o ponto é: Merquior poderia ter desenvolvido melhor o que considera como o *progresso*. Qual é especificamente sua defesa do progresso? Pois o progresso pelo progresso, se não for conciliado com outros elementos, um progresso verde, se assim poderíamos chamar, pode criar um cenário terrível, envolvendo uma série de problemas tão divulgados, como toda a temática do aquecimento global.

No entanto, nem tudo são críticas a Benjamin. Merquior o encara como um escritor que abrangeu um incrível âmbito de expressões e que era detentor de

inteligência e delicadeza em seus temas, existindo poucos ensaístas que se igualam a ele (Merquior, 1987, p. 181). Existia dentro dele uma conversão entre três tradições da contracultura — modernismo, marxismo e freudianismo —, sendo, por isso, um autor-chave na teoria contemporânea, além de uma fusão entre *Kulturpessimismus* e otimismo estético (Merquior, 1987, p. 182).

Sua crítica cultural é justificável diante dos horrores do nazismo e do stalinismo (Merquior, 1987, p. 183). Pois bem, se a *Kulturkritik* é justificável em Benjamin pelos horrores de sua época, a *Kulturkritik* de outros autores contemporâneos também se mostra justificável, não?

Já Adorno é visto como o mais sofisticado pensador do neomarxismo de tal escola alemã, em sua primeira fase. Merquior, inicialmente, parece criticá-lo por seu pessimismo (Merquior, 1987, p. 183). Porque o progresso seria apenas o avanço da barbárie (Merquior, 1987, p. 184). E ele vê em Adorno, bem como em Max Horkheimer, uma incompreensão da ciência, principal portadora da razão analítica. A dialética negativa de Adorno estava à sombra de Nietzsche, visto como o mestre da misologia, do ataque contra a lógica (Merquior, 1987, p. 188).

Adorno é visto como alguém que alternava, habitualmente, microscopias de detalhe musical com vastas denúncias caricaturais do conjunto social. A forma musical pode ser analisada com perspicácia, mas a correlação tratada dos resultados dessas análises com tendências históricas exhibe frequentemente uma qualidade arbitrária, quase fantástica, na visão de José Guilherme (Merquior, 1987, p. 189).

Essa tendência vista por Merquior parece-lhe ainda pior quando somada às categorias marxistas. Pouca gente se convenceria, por exemplo, de que a harmonia clássica era um símbolo sonoro de *reificação*, porque Adorno afirma como na ópera *Wozzeck*, de Alban Berg, ouve-se um acorde de dó maior sempre que se fala em dinheiro (Merquior, 1987, p. 189).

Merquior, para além dessas críticas, aponta que a maior contradição em Adorno é a demolição da ideia de progresso (Merquior, 1987, p. 190).

A voz da *Kulturkritik* é de asserção, não de debate, e em Adorno as acusações são obstinadas. Com isso, Merquior concorda com Leszek Kolakowski. E esse tom teórico entra em choque com a pesquisa empírica (Merquior, 1987, p. 190-191). A falha de Frankfurt foi não ter tido o que Hegel genuinamente inaugurou, a teoria do processo (Merquior, 1987, p. 193).

Sartre, como já é bem sabido, também não iniciou sua vida intelectual no marxismo, mas foi tentando somar seu existencialismo a essa outra corrente intelectual. Dessa forma, Merquior (1987) concentra-se em sua fase marxista.

Mesmo Sartre não sendo de início comunista, ele já apresentava uma tradição antiburguesa, desejando desafiar a moral religiosa e burguesa. Mas, ao tornar-se comunista, não aceitou a pedra angular de tal corrente, o historicismo, pois a ideia de progresso mais lhe parecia cartesiana do que dialética. Além disso, seu livro *Critique of dialectical reason* também vai contra a própria dialética de Hegel e a teoria do conhecimento de Lenin (Merquior, 1987, p. 195-198). Porque, no fim das contas, sua linguagem conceitual é muito distante da de Marx (Merquior, 1987, p. 197).

Sartre, em certos pontos, parece voltar a Hegel, mesmo que sem otimismo, e tal obra não foi bem recebida, falando-se até em *stalinismo metafísico*, por parte da crítica (Merquior, 1987, p. 201). A ponte entre existencialismo e marxismo não teve grande êxito, sendo vista por Merquior como algo de reduzido valor analítico e sem a teoria do processo também (Merquior, 1987, p. 202-203).

Já Louis Althusser mostra-se original em dois sentidos para Merquior: por não ser um comunista rebelde, tendo marcante lealdade pelo partido, e por carregar um franco anti-humanismo, com teor polêmico, pois o marxismo era para ele estritamente científico, não tinha a ver com o *nebuloso* humanismo (Merquior, 1987, p. 205).

Com ele, o marxismo francês se direcionou para uma posição *escolástica*, no sentido de análise exagerada de textos antigos, sendo esses objetos de um ritual acadêmico sobre os clássicos da doutrina, com poucas exceções. Os seguidores dessa corrente desprezavam o marxismo aplicado e as análises que superestimavam o jovem Marx, análises essas utilizadas pelos humanistas. Merquior acha interessante voltar a ouvir falar sobre modos de produção, depois de tantos textos sobre a desumanização da vida na sociedade moderna, mesmo que ele veja em suas falas vários *fetiches* estruturalistas prontamente adotados e cite o que para ele seriam alguns deméritos desses: *fúria* contra o sujeito, *alergia* ao empírico e repulsa arbitrária às continuidades (Merquior, 1987, p. 205-206). Merquior diria que Claude Lévi-Strauss tem *fúria* contra o sujeito e *alergia* ao empírico? Eis uma questão não respondida nesse livro.

Althusser chega a converter sua posição contra o empirismo em uma campanha mal justificada contra a própria ideia de referenciais empíricos na

ciência. Esse antirrealismo faz com que Merquior fale de uma *ignorância* da moderna filosofia da ciência por parte de Althusser, não tendo em sua obra referências a Karl Popper, Hans Reichenbach, Imre Lakatos etc. Sua epistemologia era uma forma de justificativa para uma teoria de ciência muito específica, o marxismo, visto como a ciência da história (Merquior, 1987, p. 206-207). Mesmo assim, poderia ser apontado como existem certos equívocos analíticos, por parte de Althusser, em sua leitura de Marx (Merquior, 1987, p. 207-208).

É válido também lembrar como tal autor apresenta nova conceituação sobre a doutrina marxista de ideologia, sendo a ideologia vista como uma cola necessária, aproximando-se de uma visão sistêmica semelhante ao estrutural-funcionalismo de Talcott Parson (Merquior, 1987, p. 211-212).

Merquior vê em tal autor, e em sua corrente, uma insólita soma entre sectarismo político, *heterodoxia teórica enigmática* e simpatia do autor pelo maoísmo, que terminavam por confirmar seu stalinismo, em um revisionismo que muitas vezes mais terminava por reforçar mitos e dogmas na política marxista do que alguma outra coisa, em uma fraca teoria da história como ciência (Merquior, 1987, p. 216).

Os marxistas alemães não poderiam acolher bem Althusser. Já Marcuse foi um dos grandes *gurus* da década de 1960 e de suas revoltas de estudantes (Merquior, 1987, p. 217). Marcuse agradava aos radicais de um modo que Althusser não o fazia.

Marcuse apresentava diferenças em relação a outros famosos membros de Frankfurt; porém, um ponto a ser destacado é sua ênfase na questão psíquica, sendo essa a mensagem de *Eros e civilização* (Marcuse, 1968). As categorias psicológicas tornam-se políticas; assim, Freud é que iria resgatar o homem da alienação do capitalismo. O que era negado pela sociedade, com sua práxis, o instinto deveria conceder. Marcuse, vale dizer, não se interessava pela psicanálise como terapêutica; seu interesse estava em assinalar essa luta entre sociedade e libido (Merquior, 1987, p. 219).

Via como uma nova civilização libidinal poderia criar sua própria divisão do trabalho, sua própria hierarquia, propriedades etc., longe das restrições e coerções existentes no momento histórico, o qual ele acompanhava; em um *paraíso erótico*, mas não genital. Merquior fala de um ousado utopismo ao comentar tal autor.

Marcuse somava elementos de Jean Baptiste Fourier, Saint-Simon e Friedrich Schiller (Merquior, 1987, p. 220-221).

Todavia, a exaltação libidinal troca de lugar com uma paisagem mais melancólica, a humanidade reprimida em um cárcere de tecnologia. O *holofote* sai de Freud e volta-se para Hegel, em uma interpretação peculiar. Sai o realismo e entra o *pensamento negativo*, que sustenta ideias utópicas a despeito de realidades históricas (Merquior, 1987, p. 221).

O centro do totalitário *inferno social* são os Estados Unidos, pois encaram o totalitarismo não apenas como uma coordenação política de natureza terrorista, mas como uma coordenação técnica e econômica não terrorista, a qual funciona com a manipulação das necessidades pelos interesses estabelecidos. Merquior, com ironia, comenta que Marcuse julgava abaixo de sua dignidade intelectual indagar a pessoas reais se estavam felizes com o conjunto, afinal as pessoas não passariam de *zumbis* manipulados por um modelo de consumismo que as tornavam cegas e dóceis (Merquior, 1987, p. 222).

Outro elemento é a desconfiança da ciência e da tecnologia. A ciência atual apresenta-se como intrinsecamente perversa (Merquior, 1987, p. 222). Na sequência, mais uma vez, Merquior comenta de modo irônico como tal teoria é um *sub-romantismo crasso* e, para ele, se isso é visto como neomarxismo, há no marxismo ocidental uma aceitação dos clichês dentro da *Kulturkritik*.

O que há de comum nos dois livros mencionados de Marcuse? Eles apontam a história como uma forma de redenção social, não existindo hesitação, por parte de Marcuse, em admitir a irrelevância da sociologia de Marx na sociedade contemporânea. Onde está o exército de trabalhadores que serviu à base da teoria da mais-valia? Diminuiu constantemente, em um cenário no qual a luta de classes definiu. Tal grande recusa, as bases marxistas mais clássicas, levou-o a defender o papel do *underdog*, minorias raciais oprimidas e do lumpemproletariado (Merquior, 1987, p. 223-224).

O tumulto da contracultura estudantil agradou a Marcuse. Ele chegou a abandonar prontamente sua visão sombria da marcha da história, depositando grande confiança nos estudantes e nos negros. Mas, assim que a contracultura ameaçou tornar-se algo generalizado, o filósofo começou a temer suas alas mais radicais, distanciando-se do vandalismo e da violência estridente, daquilo que Jürgen Habermas chamaria de *fascismo de esquerda* (Merquior, 1987, p. 225).

O último autor comentado por Merquior em seu livro é exatamente Habermas. Esse é apontado não só por Merquior, mas por mais comentadores, como alguém que diminuiu o radicalismo existente na Escola de Frankfurt.

Habermas desejou o retorno às análises socioeconômicas concretas, voltando-se de maneira mais fiel ao programa de filosofia social original de Frankfurt, além de se preocupar com os males da repressão e o papel do pensamento reflexivo. Seu primeiro grande livro, *Transformação estrutural da esfera pública* (Habermas, 2014), tinha uma linha muito diversa do *ressentimento* dos críticos culturais de Frankfurt (Merquior, 1987, p. 229).

Habermas não desejava outra ciência, como Marcuse, mas desejava o rigor epistemológico, tendo reservas diante da visão maniqueísta de ciência traçada por Adorno e Marcuse (Merquior, 1987, p. 230).

Habermas recusou-se a responder à acusação de *razão terrorista* levantada contra a tradição do Iluminismo pela crítica de pensadores como Foucault e Derrida. Chamava de *jovens conservadores* Derrida e Foucault, que sem intenção terminam aliados a velhos preconceitos contra as ofensivas emancipadoras que ainda surgem de fonte iluminista, logo apontando como, a seu ver, o projeto do Iluminismo e da modernidade tem valor. Merquior aprova como Habermas recusou a voga pós-estruturalista, indo contra os *relativismos* de malfundamentados niilismos, não sendo Habermas mais um dos seguidores de Nietzsche (Merquior, 1987, p. 248).

Habermas utilizava-se de Hegel em certos pontos e, como os outros membros de Frankfurt, criticava Marx. Por exemplo, sobre o capitalismo mais recente, ele argumentava que várias afirmações-chave do materialismo histórico precisavam ser substituídas (Merquior, 1987, p. 234-235).

Merquior elogia Habermas por elevar as preocupações epistemológicas a um nível sem precedentes em Frankfurt. Mas o critica por sua visão ideal de fala, em que a verdade torna-se uma função do diálogo entre interlocutores verazes, pessoas de boa vontade (Merquior, 1987, p. 235). E há ironia no próprio nome do subcapítulo dedicado a Habermas, pois Merquior dá a entender que sua teoria busca um *Santo Graal do diálogo*, em uma *mística do diálogo*.

Habermas parecia louvar a sabedoria keynesiana; porém, a recessão mundial veio para desencadear uma década de crises, mostrando que John Keynes não era intocável e movendo o pêndulo da história para a direção contrária às

insatisfações culturais e no sentido de um regresso às aflições econômicas (Merquior, 1987, p. 240).

Merquior desejou apontar ainda como, nos últimos 15 anos, Habermas teve de concentrar-se em uma defesa de seu sistema contra um número de críticas; por exemplo, as alegações de que seu conceito de conhecimento-interesse constitui uma redução do conhecimento a imperativos técnicos envolvendo necessidades sociais (Merquior, 1987, p. 241).

Merquior, seguindo Raymond Geuss, comenta como o altruísmo consensual de Habermas parece de todo irrealizável. Pois o natural é supor que os participantes de um diálogo espontâneo venham já munidos de suas próprias e discordantes concepções de valores e de outros elementos dessa espécie. Seja como for, o conhecimento emancipatório de Habermas não satisfaz os critérios públicos de uma ação bem-sucedida, condição reivindicada pelo próprio Habermas (Merquior, 1987, p. 253-254).

Agora, passado tanto tempo desde os anos 1980, seria interessante ver em que sentido Habermas contornou as críticas recebidas.

De qualquer forma, para Merquior, alguns pontos da teoria de Habermas parecem formas de reencantamento do mundo, ou seja, existe veia romântica também aqui (Merquior, 1987, p. 249). E falta a esse projeto intelectual a comentada teoria do processo (Merquior, 1987, p. 252).

Por fim, Merquior acredita que Habermas falhou tanto como epistemologia quanto como teoria social, e as consequências disso para o marxismo ocidental são negativas. Contudo, o valor de Habermas consiste em sua determinação em combater a trajetória rumo à irracionalidade, não sendo um inimigo da razão crítica (Merquior, 1987, p. 255-256).

Agora, passemos ao livro sobre Foucault. Essa obra mostra-se melhor que a supracitada, pois, ao concentrar-se em apenas um autor, Merquior pode debruçar-se melhor sobre certas questões, evitando tratar de tópicos complexos com uma brevidade introdutória inadequada.

Vale dizer, contudo, que muita coisa já avançou também nos estudos sobre Foucault desde 1985. Podemos comentar aqui, por exemplo, o lançamento de *Dits et écrits*, as transcrições dos cursos no *Collège de France* e mesmo o lançamento de *Les aveux de la chair*. Logo, há tópicos bastante defasados. Do mesmo modo, é válido falar como Foucault é muito importante para uma série de campos até hoje,

como a teoria *queer*, o pós-estruturalismo etc., tendo havido também uma importância de suas ideias em certos momentos-chave da filosofia francesa.

Aqui, podemos pensar na virada pós-moderna, em que a filosofia tornou-se mais experimental, deixando de buscar respostas incondicionais e trabalhando com diferentes modelos, abordagens que, de antemão, poderiam levar em conta seu próprio fracasso. Ou seja, o mais apropriado de formular é a pergunta, enquanto as respostas são tentativas de preencher a lacuna do enigma (Žižek, 2013, p. 25).

Merquior começa o livro concordando que Foucault foi a mais importante figura do pensamento francês desde Sartre e, partindo disso, aponta como o modelo francês de fazer filosofia mostra-se diferente do modelo anglo-saxão. Na língua inglesa, a filosofia é geralmente acadêmica no estilo e analítica no método, enquanto a versão francesa é, aparentemente desde Henri Bergson, uma versão mais ensaística, em uma tradição de *glamour*, envolvendo uma escrita que somava brilhantes dotes literários a uma teorização liberta de disciplina analítica. E nessa corrente ele encaixa Foucault (Merquior, 1985, p. 11-12). Mas, claro, nem todos os franceses fazem parte dessa tradição do que ele chama de *literofilósofos*.

Foucault é visto por Merquior como uma personalidade intelectual complexa, quase indefinível. Mas tinha ainda o elemento romântico de ir contra a razão ocidental de forma passional, como Marcuse, em uma postura tão radical quanto excêntrica, de um estruturalista rebelde, que não queria ser visto como estruturalista (Merquior, 1985, p. 14-15).

Essa tentativa de captura de *um* Foucault, algo que permaneça do começo ao fim, por parte de Merquior, parece-nos uma decisão interessante. Pois o mais típico, nos comentadores de Foucault, é exatamente mostrar suas discontinuidades, mesmo dentro de suas fases, mais ou menos bem-estabelecidas.

De certa forma, como veremos, Foucault é retratado por Merquior como um irracionalista, um anarquista. Mas, ao falar isso, José Guilherme vai claramente contra um dos maiores especialistas de Foucault em nosso país, Roberto Machado.

Machado (2017, p. 101) é bem claro ao dizer que, em sua leitura, não existe sentido em falar que Foucault era um anarquista irracionalista, sendo esse o erro de Habermas. Pois isso seria tratar Foucault como um tradicional filósofo, com um grande sistema conceitual. Mas não nos aprofundaremos nessa discussão.

José Guilherme aponta uma convergência entre os estruturalistas e Foucault, na ideia de um sujeito-fundamento que deve ser abandonado, uma vez que isso implica a primazia de uma consciência transparente. Assim, o sujeito, tema fundamental do idealismo até Hegel, é a *bête noire* do estruturalismo (Merquior, 1985, p. 21).

Libertar o sujeito da transcendência parece algo obscuro. Isso possibilita mais um pouco de ironia, por parte de Merquior, que diz que a maneira como Foucault utiliza as palavras o mantém a milhas de distância da cautela da filosofia analítica (Merquior, 1985, p. 22).

Foucault desejava fazer a história do presente, e Merquior vê nisso o surgimento de seu sucesso, pois seus discursos sobre o poder, e sobre o poder dos discursos, eram atraentes para intelectuais e departamentos cada vez mais radicais e fartos dos dogmas tradicionais da revolução pregada pela esquerda (Merquior, 1985, p. 18-19).

O programa de Michel Foucault acerta em um ponto, nessa análise: tentar desfazer-se da ideia nebulosa de uma razão unitária, eco do sujeito transcendental e da metafísica do idealismo clássico (Merquior, 1985, p. 24).

O primeiro livro influente de Foucault foi *História da loucura* (Foucault, 2010).

Merquior vê um eco marxista em certa parte dessa obra, no sentido de que, para Foucault, os pobres deixaram de ser confinados, pois o industrialismo necessitava da mão de obra de um exército reserva (Merquior, 1985, p. 31).

Além disso, Merquior desconfia da análise de Foucault, este que está convencido de que a conversão da loucura em doença, no fim do século XVIII, rompeu o diálogo entre a razão e a insanidade, vendo, assim, a psiquiatria humanitária, dos amplamente citados Philippe Pinel e William Tuke, como um encarceramento moral, porque o asilo espelha toda uma estrutura autoritária da sociedade burguesa (Merquior, 1985, p. 32).

Merquior vê mérito em tal livro, pois ele abre uma legítima área de pesquisa, a investigação dos pressupostos culturais subjacentes em distintas maneiras históricas de lidar com uma área da vida vista como perturbadora (Merquior, 1985, p. 33). Mas, depois de seu primeiro grande estudo histórico, Merquior faz uma pergunta central: seria a história de Foucault acurada (Merquior, 1985, p. 34)?

Não são tão raros os que apontam para tal questão, em diferentes graus. Para representar, isso citemos Gary Gutting, que, mesmo defendendo Foucault de certas questões, aponta falhas em seu trabalho.

[...] uma história foucaultiana frequentemente tem sua agenda distintiva, com objetivos bastante diferentes dos da historiografia comum. Suas histórias do presente, por exemplo, não visam uma reconstrução completa e equilibrada de fenômenos passados nos termos dos próprios fenômenos. Elas se concentram, seletivamente, apenas naqueles aspectos do passado que são importantes para entender nossas circunstâncias presentes intoleráveis. Tais histórias podem sugerir esquemas abrangentes que intrigam ou ultrajam os historiadores ortodoxos, que têm todo [o] direito de desenvolver ou refutar as alegações gerais de Foucault sobre, por exemplo, o *status* dos loucos na Europa do século XVIII ou a mentalidade fundamental da Idade Clássica. (Gutting, 2016, p. 35-36).

Merquior selecionou todo um aporte para mostrar as falhas da história de Foucault. Por exemplo: invocando Peter Sedgwick aponta como vários pressupostos básicos do quadro de Foucault podem ser desmentidos (Merquior, 1985, p. 36).

Muito antes da “grande internação”, várias pessoas insanas tinham sido postas sob custódia e submetidas à terapia na Europa. Antes da Era Clássica, havia por todo o vale do Reno vários hospitais com acomodações para dementes. Havia, desde o século XV, uma cadeia nacional de asilos de caridade na Espanha, sociedade da qual não se poderia dizer que fosse voltada para o racionalismo moderno, assim como várias técnicas, atestando uma concepção fisiológica rudimentar de doença mental que, no modelo de Foucault, é atribuída à Idade da Razão, mas que já abundavam na Europa pré-racionalista, muitas delas oriundas de sociedades muçulmanas (Merquior, 1985, p. 36-37).

H. C. Erik Midelfort reuniu também aspectos históricos que vão contra grande parte dos fundamentos de Foucault em *História da loucura*. Merquior, por sua vez, salienta certos pontos: há muitas provas de crueldade na Idade Média contra os loucos,⁸⁶ e a loucura era frequentemente ligada ao pecado.⁸⁷ Os primeiros hospícios modernos surgiram a partir de hospitais e mosteiros medievais, e não de leprosários. Não houve confinamento de controle estatal uniforme (Merquior, 1985, p. 37-39).

Merquior termina por ver esse primeiro trabalho como um argumento passional contra o humanitarismo do Iluminismo, ou contra o que chamamos por

⁸⁶ No fim da Idade Média e na Renascença, já se encontravam tanto em celas quanto em jaulas.

⁸⁷ Mesmo na mitologia da Nau dos Loucos.

esse nome, pelo menos. Logo, outros historiadores, vistos como mais moderados, terminariam por se opor a tal obra. E o que pensar dessa imagem da psiquiatria como enorme encarceramento moral? Bem, os hospícios particulares e os velhos asilos estatais costumavam ser mal administrados; assim, as reformas pioneiras de Pinel e Tuke, embora não fossem angelicais, representavam atos genuínos de filantropia esclarecida. A acusação de *sadismo moralizante* é um exemplo, para Merquior, de *melodrama ideológico* (Merquior, 1985, p. 40). Além disso, há em Foucault uma tendência a generalizar a partir do caso francês (Merquior, 1985, p. 41).

Na *ânsia* de colocar os insanos como vítimas da sociedade, pode-se facilmente fazer esquecer que muitas vezes eles eram profundamente infelizes e que o flagelo de que padeciam exigia terapia. Merquior vê uma *fobia antiburguesa* em tal autor, que rejeita a filantropia vitoriana, enquanto outros mais moderados podem ver vários acertos das mudanças existentes nesse período (Merquior, 1985, p. 40-41).

Nessa esteira, Merquior cita Charles Dickens, que se escandalizara com os asilos de pobres em Londres, mas que ficou impressionado com a atmosfera humana dos pequenos hospitais psiquiátricos dos Estados Unidos, em que médicos e atendentes chegavam a partilhar a mesa com os pacientes. Não é para se extrair daí um retrato idílico, mas criar uma análise ponderada dos resultados positivos existentes (Merquior, 1985, p. 41).

O nascimento da clínica (Foucault, 2003) concentra-se em um período mais breve (Merquior, 1985, p. 43) e se apresenta menos carregado de elementos *antimodernos* e antiburgueses, além de ser mais estruturalista, para Merquior (1985).

Vale destacar também como ele foge de *generalizações grosseiras* do tipo infra e superestrutura, como o marxismo vulgar, em uma maior flexibilidade, mas sem cair nas *abstrações misteriosas comuns* do marxismo estrutural de Althusser e seus seguidores, além de inaugurar a problemática da *inserção social dos discursos*, vendo a integração de um discurso com outras práticas sociais que lhe são externas (Merquior, 1985, p. 47).

Sobre *As palavras e as coisas* (Foucault, 2016), vemos a análise de três empirismos: a vida, o trabalho e a linguagem. A história natural, a biologia, a economia, a gramática e a filologia são campos de estudo. Porém, há mais. Foucault está convencido da existência, em um nível profundo, de elevado grau de isomorfismo entre tais áreas em cada fase epistêmica, *epistemes* como o a

priori histórico, camadas conceituais que sustentam o saber da época (Merquior, 1985, p. 50-51).

E por Foucault desejar falar sobre as *epistemes*, sua escolha não deve ser confundida com uma história da ciência ou mesmo com a história das ideias, sendo sublinhadas, constantemente, as discontinuidades entre os blocos históricos analisados no livro (Merquior, 1985, p. 55).

Logo, não aparece um caminho que leve a uma representação mais fiel ou a uma apreensão mais realista de um objeto constante, estável. Tudo o que se obtém de tal tipo de análise são discontinuidades, entre quatro *epistemes*: a pré-clássica, a clássica, a moderna e a de uma época contemporânea. Mas esses quadros não são analisados de maneira igualmente profunda pelo autor francês (Merquior, 1985, p. 55). E as mutações são fundamentalmente arbitrárias, faltando uma lógica interior, produzindo blocos de saber radicalmente heterogêneos (Merquior, 1985, p. 60).

Merquior, com acidez, analisa o *espírito* da *episteme* clássica de Foucault, o quadro de Diego Velásquez, *Las meninas*. Mas Merquior quer apontar como Velásquez não estava pensando em nada do que Foucault tratou. Algo que já era esperado, podemos dizer; logo, o comentário de Merquior não nos parece tão *bombástico* assim.

Não haveria nenhum denso mistério se Foucault tivesse aceito, como faz a história da arte, que, em última análise, *Las meninas* é um auto-retrato de Velásquez, pintado em homenagem ao rei. É, portanto, óbvio que, apesar de todo o brilhantismo de seus longos comentários sobre o quadro — um pórtico encantador para o elegante edifício conceitual que é *As palavras e as coisas* —, no fundo Foucault não está “lendo” *Las meninas*; em vez disso, está projetando na tela célebre um importante postulado teórico de seu livro. (Merquior, 1985, p. 73).

As *epistemes* modernas voltam-se às questões antropológicas, e, em última análise, todas elas se articulavam na analítica da finitude humana, enquanto na *episteme* clássica faltava o homem como o sujeito central do saber, tal como no modelo real em *Las meninas* (Merquior, 1985, p. 76).

Isso nos leva ao *impactante* fim de *As palavras e as coisas*, em que é previsto como o homem desapareceria, igual a um desenho na areia. Merquior comenta como essa não foi a primeira vez em que o estruturalismo vai contra o ponto de vista do saber humano (Merquior, 1985, p. 77).

Mesmo que tal fala possa levar a múltiplas interpretações, Merquior aponta para uma: o que o livro está proclamando é o eclipse do homem como um solo de pensamento, sugerindo assim, de forma perturbadora, como o próprio saber talvez não seja mais do que nossa persistente ilusão (Merquior, 1985, p. 82).

Merquior elogia o livro como obra complexa e bem-escrita, porém em seguida começa a apontar defeitos, chamando-a de uma prosa filosófica demasiadamente literária, com pontuais afirmações gnômicas e propensão para efeitos dramáticos, em lugar da argumentação lógica. Há *fachada de precisão*, até apego à simetria, mas o efeito geral é bastante aparatoso (Merquior, 1985, p. 83).

Mais uma vez, suas opiniões históricas estão longe de ser exatas. Para apontar esse elemento, Merquior começa por lembrar como Foucault minimiza a diferença entre o pensamento racional e a magia na Renascença, afinal era parte da mesma *episteme*. Porém, como os especialistas em magia humanista são os primeiros a apontar, a linguagem das assinalações jamais abrangeu todo o saber renascentista. Não só o predomínio da analogia sobre a análise não era total, como muitas vezes encontrou oposição forte. Os literatos da geração de Michel de Montaigne eram exemplo, longe de combinarem a erudição e o ocultismo, condenavam a *divinatio* em prol da *eruditio* (Merquior, 1985, p. 85-86).

Além disso, ao insistir em uma cesura entre o pensamento renascentista e a *episteme* clássica, a partir de meados do século XVII, o autor torna quase ininteligível a continuidade existente entre os esforços de Copérnico e a linha de Kepler-Galileu, a qual foi a fonte da ciência moderna. Baseados ou não em crenças na analogia, os cientistas da Renascença realizavam seus avanços em substancial continuidade com a matematização galileana da natureza, por isso o oculto continuou a atuar como uma boa motivação ocasional para a análise matemática até pelo menos um século e meio depois de Johannes Kepler (Merquior, 1985, p. 86-87). Em suma, a análise não foi prejudicada pela analogia, encontrando seu próprio caminho (Merquior, 1985, p. 88).

O problema é que Foucault importa-se pouco, segundo Merquior, com a matematização do mundo desde os primeiros passos da ciência moderna. E Galileu, Descartes, Isaac Newton não têm grande relevância em sua estrutura apresentada, mesmo que Foucault apresente justificativa para tais escolhas, pois o mecanicismo e a matemática não eram genuínas estruturas epistêmicas, que tudo impregnavam no saber da época (Merquior, 1985, p. 88). Contudo, é inegável como a matemática

ocupou lugar crucial na ascensão e na consolidação da ciência moderna. Merquior critica Foucault, então, por acabar apontando como amplamente válida uma *episteme* que repousava em base estreita (Merquior, 1985, p. 88-90).

Por que a física é minimizada? Bem, a sequência Galileu, Newton, James Maxwell e Albert Einstein não oferece rupturas semelhantes às que podem ser encontradas em conde de Buffon e Darwin, para Merquior. Logo, não têm a rígida cesura entre *episteme* clássica e moderna. Alguns discursos, *vide* Newton, integram-se na *episteme* subsequente (Merquior, 1985, p. 90-91).

Esse ponto de que a física apresenta menos rupturas mereceria uma análise mais profunda por parte de Merquior, devemos dizer. Pois a física também tem certas questões e rupturas relevantes, acreditamos.

Parece-nos que Stephen Hawking (2013) mostra isso, por exemplo, na questão do debate sobre universo finito ou infinito, e as evidências do caso, mesmo a física quântica, parecem ter criado uma série de debates. Contudo, não aprofundaremos aqui esse tipo de questão.

Merquior começa pela física e pela matemática, porém a própria história da química parece ir contra o *cesuralismo* de Foucault em sua leitura (Merquior, 1985, p. 101). O ônus da prova recai sobre Foucault, quando ele fala que o espírito clássico havia se entregado inteiramente ao logicismo da gramática geral. Se Foucault alça a Gramática de Port-Royal à posição de uma teoria da representação válida para toda a Idade Clássica, Georges Gusdorf demonstra que o forte impulso normativo da *Grammaire générale et raisonnée* sofreu obstinadas resistências por parte de instituições estratégicas, como a própria Academia Francesa. Merquior acha estranho vermos a academia colocar-se contra uma das áreas mais prezadas pela *episteme* (Merquior, 1985, p. 103).

Três anos após *As palavras e as coisas*, Foucault publicou seu discurso sobre o método, *A arqueologia do saber*. E há certa mistura, parecendo em certos pontos uma justificação de seus trabalhos anteriores e a justificação para uma nova metodologia. Ele critica suas muitas falhas anteriores, mesmo que sua autocrítica raramente coincida com as debilidades apontadas por estudos históricos (Merquior, 1985, p. 115).

O mais notável afastamento envolve uma distância em relação ao conceito de *episteme*, substituído por uma multiplicidade, por uma *multiplicidade de sistemas verticais*. Uma análise que envolve o primado dos discursos, discursos

esses encarados como práticas, por isso ele deseja descrever a função dos discursos para além dos signos (Merquior, 1985, p. 115-116).

Merquior critica o fato de Foucault ainda ter certo problema com qualquer tempo contínuo (Merquior, 1985, p. 116). E Nietzsche ganha uma aceitação generalizada, pois Michel admite dever mais a tal pensador alemão do que ao estruturalismo (Merquior, 1985, p. 117). Mas, ao rejeitar a postura contextual, Foucault coincidiria com a corrente principal do estruturalismo (Merquior, 1985, p. 120).

Contra a ênfase em autores, inovação e continuidades, a arqueologia acentua a impessoalidade, as regularidades e as descontinuidades do discurso, sendo a principal arma conceitual o enunciado. As formações discursivas se compõem de enunciados, mesmo que a definição de enunciado, na obra de Foucault, apareça mais como uma definição negativa (Merquior, 1985, p. 122).

Menos preciso sobre o que de fato os enunciados são, eles se manifestam, de algum modo, no que está envolvido na produção de signos. Isso, para Merquior, termina por parecer mais uma tautologia do que uma definição (Merquior, 1985, p. 122-123).

Todo o sentido parece apontar para que a única maneira de fugir da ação ideológica, em dada ciência, consiste não em desmascarar seus pressupostos filosóficos ou seus preconceitos culturais, ou ainda em apontar seus erros e contradições internas, mas antes em questionar seu sistema de constituição do objeto e suas opções teóricas. Assim, a ciência seria uma prática entre outras práticas, em tal lógica (Merquior, 1985, p. 125).

Vale ainda comentar que grande parte do livro foi escrita com ironia, contudo a ironia se volta para as questões mais graves, em uma tentativa, como apontou Allan Megill, não de fundar uma nova rigorosa metodologia científica, mas de derrubar tudo que até agora foi chamado de ciência (Merquior, 1985, p. 126).

Merquior aponta como Foucault é claro: para ele, vivemos como herdeiros diretos dos impulsos e das instituições da sociedade burguesa sobre um reinado universal do normativo, dominado por agentes da normalidade e da vigilância, professor-juiz, médico-juiz, educador-juiz, assistente social-juiz etc. Em um mundo formado por uma rede carcerária em forma concentrada ou disseminada. Ao passo que, em outro momento, o criminoso, como o pecador, também era um

proscrito no reino da disciplina; o delinquente não se acha fora da lei, mas desde o início dentro dela (Merquior, 1985, p. 145).

Mesmo Merquior, tão crítico, termina por elogiar tal obra: o texto demonstra um autor bem mais cauteloso, sem dar ênfase a temerários cortes absolutos, e Foucault tem muito a dizer a respeito de transições e continuidades de uma era para outra (Merquior, 1985, p. 146). Também fala que esse livro é um sério candidato ao primeiro lugar, no que tange à linguagem e à estrutura, além de estilo de exposição e ordenamento das partes (Merquior, 1985, p. 130).

Outro ponto lembrado por Merquior é como Nietzsche não tinha aversão pelo Iluminismo, levando José Guilherme a concluir que Foucault pegou emprestado de Nietzsche apenas uma perspectiva formal, a genealogia, ou seja, o problema do surgimento e da descendência dos fenômenos culturais, terminando por ver as coisas pelo ponto de vista do poder (Merquior, 1985, p. 153-154).

Sobre *Vigiar e punir* (Foucault, 2013), houve a sobrevivência de elementos penais do Antigo Regime em um cenário que Foucault apresentou como sendo uma sociedade disciplinar pós-tradicional. O Código Penal napoleônico de 1810, aprimorando o sistema de detenção promulgado pelas assembleias revolucionárias, restabeleceu castigos humilhantes. Outra questão é que Foucault praticamente *ignora* todo o período revolucionário. Como valeria ser apontado, houve, por parte da população, uma repugnância ao derramamento de sangue depois do regime de Terror (Merquior, 1985, p. 155-156).

A época descrita por Foucault ainda apresentava uma França primordialmente camponesa, artesanal, logo ainda demoraria muito para ser adotado amplamente um modelo de plena divisão de atividades fabris (Merquior, 1985, p. 157).

Merquior ainda levanta uma questão pedagógica, pois ele não encontrou, em *Vigiar e punir*, qualquer menção a *Emile*, de Rousseau, ou a Johann Pestalozzi. Não fala sobre os novos métodos naturais de ensino, os quais ocuparam certo espaço no Iluminismo. O modelo de escola-prisão parecia trair o ideal iluminista em certo assunto educacional (Merquior, 1985, p. 157-158).

Foucault, tão focado no poder, não tem foco na ação humana (Merquior, 1985, p. 178).

Merquior chega a dizer que Foucault se importava pouco com a política de liberdade (Merquior, 1985, p. 180). Mas aqui acreditamos que podemos

complementar um pouco a discussão sobre a liberdade em Foucault, fazendo menção ao livro de Geoffroy de Lagasnerie (2013), que, mesmo com certas questões, mostra como no *último* Foucault havia mais preocupação com a discussão da liberdade. E é claro, para nós, que em sua fase final muito há sobre liberdade, por meio de todas as questões do cuidado de si, da dietética etc.

Há em Foucault mesmo um interesse na leitura de Mises e Hayek (Miller, 2000, p. 310). E também pode haver uma leitura foucaultiana de direita, a qual teria como representante maior François Ewald (Mandosio, 2010, p. 17). Em outros termos, como já falamos, em certas coisas, Merquior está bastante datado.

O próximo livro é *História da sexualidade* (Foucault, 2020) no qual o eu continua preso ao poder, mas agora o relato de sua produção é feito por dentro. Assim, em primeiro plano, não surgem estruturas ou estratégias de poder, mas *técnicas do eu* (Merquior, 1985, p. 183).

Muito poderia ser dito, porém, um ponto principal termina por ser: Foucault não nega a miséria sexual moderna, mas se recusa a tentar explicá-la como resultado da repressão. Tenta ver os mecanismos de produção da sexualidade em cada cultura (Merquior, 1985, p. 187). Tal história buscava compreender como surgiu, na moderna cultura ocidental, uma experiência da sexualidade (Merquior, 1985, p. 191).

Não é preciso falar aqui da ruptura entre o primeiro volume de tal obra e os outros dois, agora três, em que Michel se voltou para o período mais clássico da Grécia até o começo da era cristã.

Existe, segundo Merquior, um grande avanço entre o primeiro volume dessa *História da sexualidade* e os outros. Se, no primeiro volume, o autor ainda se pautava por uma historiografia vista como frágil, sob certos aspectos, nos outros ele se atém a uma literatura especializada com mais frequência. Além disso, a qualidade da literatura consultada é superior e atualizada (Merquior, 1985, p. 209).

Mesmo assim, Merquior nunca ficaria apenas em elogios, no que tange à figura de Michel Foucault. Diz, por exemplo, que, do ponto de vista sociológico, a análise da pederastia feita por Foucault é pouco desenvolvida, revelando-se, mesmo que fiel ao momento, e sem erros historiográficos, uma análise menos esclarecedora do que outros trabalhos (Merquior, 1985, p. 210-211).

Foucault parece agora admitir francos fenômenos evolutivos, e suas análises trazem à baila um novo campo, a religião. Afinal, existe, na *História da sexualidade*, toda uma análise sobre a questão confessional (Merquior, 1985, p. 211).

Merquior aponta como, mesmo havendo críticas ao cristianismo, ela não é marcada pelos mesmos tons de suas críticas mais jovens. E há até uma acentuação do foco sobre o sujeito (Merquior, 1985, p. 212-213).

O autor conclui seu livro sobre Foucault com um capítulo chamado “Retrato do neoanarquista”, no qual aponta Foucault como um anarquista com elementos que o tornam o mais importante neonietzschiano de sua época.

A conclusão final é mais ou menos a seguinte: Foucault pode não ter dito nada de radicalmente novo, mas agradou, pois a retórica radical é quase a forma mental da *intelligentsia* francesa. Ele apareceu como um sucessor e bastião do mito da revolta, existente desde Baudelaire e Flaubert, envolvendo a arte de *escandalizar o burguês* (Merquior, 1985, p. 244-245).

A conclusão é até interessante, mas vale dizer que, atualmente, outros elementos teriam de ser acrescentados a tal discussão, como o curso *Do governo dos vivos* (Foucault, 2014), pois, como é mostrado por Daniel Gonçalves (2021), Foucault não gostaria de ser lido como um anarquista, mas acreditava que o termo neologístico de anarqueólogo lhe soava melhor. Ou seja, para concordar ou discordar com tal discussão, esse curso também deve ser mencionado.

É bem questionável, além disso, dizer que Foucault não trouxe nada radicalmente novo. Pois, como o próprio Merquior mostra, ele abriu portas para novos tipos de estudos e temas. Só a influência de Foucault no campo *queer* já revela algo de inovador.

5

Análise introdutória do novo conservadorismo brasileiro

5.1.

Trabalhos antecessores

Karl Mannheim aponta como há momentos históricos que se mostram detentores de uma *tendência polarizante*, em que os estilos de pensamento se desenvolvem em extremos opostos (Mannheim, 1981, p. 83).⁸⁸ Acreditamos que o Brasil pode estar passando por um momento de tal tendência polarizante. Um momento que envolve certas mudanças globais, incluindo questões tecnológicas, que influenciam a política, como Giuliano da Empoli (2020), entre outros, demonstra.

O processo brasileiro de mudanças políticas recentes não foi tão violento e traumático quanto o desencadeado na Revolução Francesa, por exemplo, mas parece explícito como o comportamento vem sendo reconfigurado diante da política e como há certa disputa mais dual entre formas progressistas e de direita. E como há problemas a serem enfrentados.⁸⁹

Outra questão, já comentada: há uma diferença entre assumir uma postura conservadora em diferentes países, mais um tópico também tratado por Mannheim. Assim como também não podemos perder de vista que existe a necessidade de fazer uma *análise da significação*, pois os termos, as palavras não significam a mesma coisa quando usados por diferentes grupos (Mannheim, 1981, p. 81).

Nossa tese não apresenta ineditismo temático. Assim, gostaríamos de nos referir aqui, brevemente, a certos trabalhos que vieram antes do nosso e que também estudaram, de diferentes formas, a direita nacional contemporânea, um novo conservadorismo etc. Claro, concordamos mais com certos pesquisadores,

⁸⁸ O conservadorismo alemão parece ser uma resposta à pressão ideológica da Revolução Francesa, mesmo que esse movimento antirrevolucionário tenha começado na Inglaterra. Assim, o conservadorismo alemão da época era um pensar até as últimas consequências lógicas, um aprofundamento filosófico de tendências que se originaram com Burke e que depois foram combinadas com elementos alemães (Mannheim, 1981, p. 87).

⁸⁹ Aqui, podemos pensar no estudo *Academic freedom in Brazil*, do Global Public Policy Institute, de Berlim, que mostra problemas referentes à liberdade acadêmica no país, se formos pensar em casos como o da antropóloga Débora Diniz, que teve de deixar o Brasil. E há outras instituições e pesquisadores de ensino superior que receberam ameaças anônimas, mensagens de ataques contra mulheres, negros, homossexuais etc. (Lupion, 2020). Ainda sobre liberdade acadêmica, é válido citar o *Academic freedom index*, igualmente mencionado por Bruno Lupion (2020), o qual fala de uma queda da liberdade acadêmica recente no Brasil e na Índia.

menos com outros etc. Mas vale citar: Jorge Chaloub & Fernando Perlatto (2015), Ruy Fausto (2017), Ariel Finguerut & Marco Souza (2018), Marcos Paulo dos Reis Quadros (2015), Camila Rocha (2018), Jamerson Souza (2016) etc.

Para nossa finalidade, abordaremos apenas Ruy Fausto (2017) e Jorge Chaloub & Fernando Perlatto (2015).

Tal autor, Fausto, em “A direita no ataque” (Fausto, 2017), um texto curto e ensaístico, fala, em linhas gerais, como, da falha de um tipo de ala progressista, houve um fortalecimento dos entes de direita, que *partiram para o ataque*, por meio inclusive de uma parcela da intelectualidade.

Essa intelectualidade tem um *tom violento* e muitas vezes termina por *generalizar a esquerda*. Voltaremos a tais pontos, pois é impossível tratar do atual conservadorismo brasileiro, segundo nossa ótica, sem mencionar seu tom, que aqui relacionaremos com o polemismo.

Fausto (2017) trata, em tal momento, de dois autores: Olavo de Carvalho e Luiz Felipe Pondé. E alguns comentários seus parecem ser interessantes de ser mencionados.

Tal autor, ao discorrer sobre Olavo de Carvalho, fala que ele está à direita da direita clássica. Não apenas aponta seu estilo de escrita, visto como muito violento, como também menciona suas intervenções orais, cheias de insultos e palavrões. Concorda, em parte, com certa crítica de Carvalho à Universidade de São Paulo (USP), mas a acha exagerada, levando em consideração que a historiografia filosófica uspiana não fica abaixo das publicadas em outros países (Fausto, 2017, p. 47-48).⁹⁰

Sobre Pondé, Fausto comenta como o conheceu pessoalmente, tendo inclusive feito parte de sua banca de concurso para o doutorado. Segundo ele, seu trabalho acadêmico lhe pareceu sério. Mas, sobre seus textos mais atuais, diz que é uma espécie de Slavoj Žižek da direita brasileira (Fausto, 2017, p. 55). Porque Pondé gostaria de assustar e escandalizar o leitor, em uma defesa clara da tradição

⁹⁰ Sobre a generalização: ele desvela como, a seu ver, a lógica de crítica à esquerda feita por Olavo de Carvalho seria análoga a colocar importantes nomes do pensamento da direita junto com nomes de dirigentes nazistas e usar isso como argumento contra a direita como um todo (Fausto, 2017, p. 50). As acusações de Olavo chegam ao extremo do absurdo, a tal ponto que desarmam o interlocutor moderado. Também reclama de sua hiperanálise, vista como um sofisma (Fausto, 2017, p. 51).

teórica liberal, a qual os bons membros da esquerda nunca desprezaram (Fausto, 2017, p. 56).

De nossa parte, achamos a comparação entre Žižek e Pondé um pouco exagerada, se não pensarmos apenas na questão do viés polemista de ambos. Pondé defende uma tradição de *liberal conservatism*, que não é a mesma coisa do que dizer que defende uma tradição puramente liberal. Vale lembrar que Fausto aponta como característica marcante de Žižek exatamente um *neototalitarismo* (Fausto, 2017, p. 21). Assim se formos tentar compará-los por essa ótica, fica evidente como ambos são bem diferentes politicamente.

Chaloub e Perlatto (2015, p. 1), por sua vez, começam por reconhecer como há uma lacuna considerável de estudos em torno do tema da direita. E uma hipótese que eles apresentam é de que há essa lacuna porque os estudiosos, mormente pertencentes ao campo progressista, teriam dificuldade em considerar tais adversários como intelectuais.

Tais autores também falam como há uma forte presença de intelectuais de direita na cena pública brasileira ao longo da história (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 3). Assim, eles se configuram como um tema de estudo. Os autores apontam nomes como Carlos Lacerda, Francisco Campos, Paulo Francis e Merquior.⁹¹

Esses intelectuais reforçam a divisão entre esquerda e direita e ostentam orgulhosamente o título de direitistas, colocando sobre a esquerda o peso dos males enfrentados pelo país (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 3).⁹² Os autores também mostram como esse fortalecimento da direita não é exclusivo do Brasil (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 4).

A direita, por intermédio de tais autores, passou a dizer abertamente seu nome e a querer posicionar-se na esfera pública, mediante, por exemplo, a publicação de colunas em órgãos da imprensa de grande circulação (Chaloub & Perlatto, 2015, p.

⁹¹ Sobre nomes com sucesso mais atual, os autores citam: Olavo de Carvalho, Reinaldo Azevedo, Luiz Felipe Pondé, Rodrigo Constantino, Guilherme Fiuza, Marco Antonio Villa, Denis Rosenfield, Diogo Maionardi etc. Autores que, segundo Chaloub & Perlatto (2015), já tinham presença nos anos 1990; todavia, sua presença nos últimos anos ganhou maior projeção, com o debate público em torno de temas como a criação do programa Bolsa Família, cotas nas universidades e, sobretudo, com a questão do Mensalão, com duras críticas ao governo e ao PT (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 3).

⁹² Para tais autores, esses intelectuais de direita desejam a desconstrução dos supostos cânones (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 20), fazendo também julgamentos morais, em que a esquerda aparece como má, vil etc. e em que, desde a época do fim do governo militar, teria ocupado os grandes postos da cultura (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 20).

8). E tal fenômeno também diz respeito à internet e à presença, cada vez mais significativa, desses autores no mercado editorial brasileiro (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 8-9). Também se começou a traduzir mais autores conservadores, como Scruton (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 9).

Os autores apontam para a capacidade da organização institucional, citando: Instituto Millenium, Instituto Liberal, Instituto Ludwig von Mises, Instituto Liberdade, Estudantes pela Liberdade etc. (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 10-11). Ainda tratam do surgimento do Partido Novo.

Falam também de como certos autores têm a obstinada crença de obterem acesso privilegiado ao real, havendo aqui a questão das teorias da conspiração. E de como, uma vez confrontados com a ausência de evidências de seu argumento, sempre podem recorrer às limitações de quem os inquire, que não seriam capazes de ver o óbvio etc. (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 22).

Apontam como eles valorizam a noção de meritocracia, indo contra a *agenda do reconhecimento* (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 24),⁹³ existindo uma *retórica inflamada*, que leva a qualificações pejorativas dos entes opositivos e mesmo a ofensas diretas (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 25).

Os autores colocam em evidência alguns fatores para a ascensão de tal direita, como o distanciamento temporal em relação ao governo militar, a transformação da indústria cultural, a articulação com os mencionados *think tanks* e os fracassos da esquerda, simbolizada pelo Partido dos Trabalhadores (PT) (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 27-28).

Mesmo sendo um trabalho breve, o texto de Chaloub & Perlatto é um bom lugar para começar a discutir o assunto. Porém, para uma discussão ampla sobre a direita, mais teria de ser dito, identificando, por exemplo, as diferenças intrínsecas entre os tantos autores mencionados por Chaloub & Perlatto. Só a título de exemplo: quem se utiliza muito do termo *gayzista* é Olavo de Carvalho, e isso não significa que Pondé, Denis Rosenfield, Marco Villa também o façam.

Do mesmo modo, há níveis de agressividade, em que nem todos são tão agressivos quanto Olavo de Carvalho. Há muitas diferenças entre tais autores, e, para sua devida compreensão, temos de ir mais fundo nas fontes, para que não caiamos

⁹³ Usando a direita neologismos como *feminazis*, *gayzistas*, *abortistas* etc.

em visões, em algum nível, generalistas. Pois, como Chaloub & Perlatto (2015, p. 27) bem citam, eles têm divergências internas que não podem ser negligenciadas.

Se temos alguma ressalva maior em relação a tal obra de Chaloub & Perlatto, ela envolve a formulação de seus tipos ideais de *direita teórica* e *direita militante* (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 13). Como estudamos intelectuais até mesmo de caráter polemista, a diferenciação entre o teórico e o militante, em certa medida, parece-nos uma linha bem tênue.

Os autores dizem que Carvalho faz parte da direita teórica (Chaloub & Perlatto, 2015, p. 23), e nisso o separam de todo o seu papel polemista e militante, o que nos parece algo muito dificultoso. Vale até apontar como Carvalho reconhece seu papel de polemista em mais de um momento.

5.2.

Polarização, ampliação de leitores e polêmicas

O presente seguimento visa a revisar certos pontos do aporte e aprofundar outros, revendo um pouco mais de nosso panorama político e cultural, antes de passarmos para nosso estudo de caso, sobre dois entes idealmente conservadores que obtiveram seu sucesso maior com a ascensão da nova direita nacional.

Quando começamos a presente pesquisa, os estudos recentes sobre a direita nacional ainda eram escassos. Com a vitória de um governo abertamente de direita no Brasil e nos Estados Unidos, os estudos aumentaram, mas ainda assim é um campo que pode ampliar-se bastante, em nosso entender. O pensamento conservador como tema de dissertações, teses e artigos ainda está longe de abarcar toda a amplitude de tal questão.

No presente seguimento, não desejamos recontar toda a linha temporal, mas eis nossa leitura breve, que se soma com a do aporte: houve um período em que a direita não dizia seu nome tão abertamente, até por causa de uma associação com o Regime Militar, mas, em certo momento, com as falhas que se avolumavam de um partido progressista, o pêndulo começou a ir para o outro lado. E a crítica, *grosso modo*, voltou a ser em relação à esquerda, e não em relação à direita.

Um elemento político que fortalece seu oposto não é uma hipótese nova. A mero título de exemplo, lembremos como François Cusset (2008), ao falar da questão do politicamente correto americano, já demonstra como este, em seus

exageros, terminou por ser uma *arma* para os conservadores fortalecerem seu discurso e desejarem reconquistar as universidades, fortalecendo uma *contraintelligentsia* conservadora.⁹⁴

Assim, de certo modo, o fenômeno *PC* criou, nos anos 1980, jovens visceralmente *anti-PC*, que acabaram ganhando poder político (Cusset, 2008, p. 174). Somada a esse fato, houve toda uma confusão midiática entre uma série de termos mal explicados e atacados em tom *mais virulento* do que na época da Guerra Fria (Cusset, 2008, p. 166), que nos faz ver como o fenômeno brasileiro não é sem precedentes na história.

Em tal período, surgiram autores como Allan Bloom, Dinesh D'Souza e Roger Kimball, para oferecerem mais força a esse avanço, tentando comunicar-se com o grande público e, em certos momentos, chegando a conclusões um tanto bombásticas. É o caso de Allan Bloom, ao dizer que a escolha de hoje seria entre a cultura ou a barbárie (Cusset, 2008, p. 168-169). Trata-se de leituras que misturavam, de maneira deliberada, multiculturalismo, teóricos do texto e críticos marxistas, mesmo estes atacando a *French theory* (Cusset, 2008, p. 169), em somas que não faziam grande sentido, ou seja, são uma generalização, para facilitar o nós *versus* os outros.

Assim, eis parte da história do Brasil recente: de uns tempos para cá, ele passou por uma difícil jornada de crise política e econômica. Os ânimos foram ficando cada vez mais à flor da pele. E a internet teve papel fundamental não só em convocar manifestações em massa, como também em influenciar a visão de mundo de seus usuários, os quais, vários deles, já não assistem ou leem mais jornais, informando-se, em grande medida, por suas *timelines* de redes como o Facebook e afins.

É nesse quadro de polarização, após o Mensalão de 2005, que surge mais forte o fenômeno de mercado dos novos autores de direita.⁹⁵ E seu sucesso maior

⁹⁴ Michel Winock (1999, p. 764-765) também mostra como houve um fortalecimento da direita na França durante os anos 1980. Mesmo sem uma denominação comum, fala o autor, por exemplo, da direita liberal, citando Aron como um membro de tal corrente. Mas também fala de uma direita antidemocrática; ideias que estavam sendo encorajadas em parte pela diluição do marxismo, enquanto a esquerda passava por uma crise de identidade. De qualquer modo, não nos cabe fazer uma longa análise comparativa do caso brasileiro com o caso americano ou francês.

⁹⁵ Leandro Narloch, por exemplo, iniciou a franquia *Guia politicamente incorreto* com o livro *Guia politicamente incorreto da história do Brasil*, de 2009. O livro foi *best-seller* e ficou no *raking* da revista *Veja* entre os três mais vendidos da categoria não ficção de 2010 a 2012. Ainda dentro de tal franquia, Pondé alcançou seu maior sucesso, ao lançar *Guia politicamente incorreto da filosofia*, de 2012.

só chega com o clima cultural e sociológico adequado, mesmo que o Brasil tenha uma direita grande, historicamente falando.

Olavo de Carvalho, que já tinha tido sucessos editoriais nos anos 1990, realmente *estourou* com *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*, de 2013, e de lá para vê vem reeditando seus mais famosos livros. Constantino alcançou maior sucesso com o livro *Esquerda caviar*, de 2013. E esses de que tratamos não foram os únicos. Outros livros e autores se revelaram nesse sentido.

Uma série de publicações de autores estrangeiros também chegou ao mercado, sendo muitos deles autores que Pondé, Constantino, Carvalho etc. recomendaram como leitura.

Pondé, por exemplo, está coordenando a série *Biblioteca Crítica Social*, da Editora  Realizações, a qual está lançando livros introdutórios para entender o básico de gente como Kirk, Theodore Dalrymple, Strauss, Himmelfarb e Sowell.

Há todo um fenômeno de mercado de filosofia, economia ou história *para leigos*. Isso traz de volta a questão de que tais autores não tinham grande capital nos espaços acadêmicos, mas, ao migrarem para outros espaços, como as colunas de jornais, terminaram por ganhar maior atenção e reconhecimento.

Pondé escreveu a maioria de seus livros mais recentes como se estivesse escrevendo sua coluna na *Folha de S.Paulo*. Uma série de livros que ele lançou, de *Contra um mundo melhor* (2010) em diante, mostram-se como obras absurdamente fáceis na leitura. Assim, esses autores terminam por chegar a espaços sociais a que teses de doutorado de filosofia não chegam, normalmente.

Outro elemento para o sucesso é o fato de que o polemismo chama atenção. Ser um bom polemista  subverter, tendo o poder do deboche, do riso, da ironia, da sátira. Assim, Manuel Petrik afirma que não devemos esquecer como a ironia tem longa história em solo nacional, com Gregório de Matos, Padre Antônio Vieira, José de Alencar, Machado de Assis, Assis Chateaubriand, Nelson Rodrigues, Samuel Winer, Roberto Campos, José Guilherme Merquior e Paulo Francis (Petrik, 2006, p. 117).

Petrik concorda que o polemista já é um personagem consumado, sendo figura cativa entre leitores, um receptáculo de veneração e ódio. Mesmo que tenha impacto, é um personagem esquecido. E esquecido porque marginal. O autor fala em *automarginalizao* (Petrik, 2006, p. 6), tornando-se o polemista um *agente*

subversivo (Petrik, 2006, p. 7). Eis o quadro: tem impacto sobre o público, mas fica relegado ao esquecimento, em grande medida, pelos teóricos.

A força da polêmica, da ironia, da sátira intensifica-se em momentos de efervescência, podemos acreditar, exatamente como aqueles pelos quais o Brasil andou passando, surgindo, assim, o *boom* desses novos conservadores exatamente na hora em que a esquerda no poder, o PT, despertava mais críticas e afetos, positivos ou negativos.

A demanda por produtos com seu *rótulo* de direita, por assim dizer, estava grande em 2013, em 2016 (com toda a discussão sobre o *impeachment* de Dilma Rousseff) e em 2018 (com a disputa eleitoral, que terminou por eleger Jair Bolsonaro). E esses produtos não eram apenas livros físicos, artigos etc., não sendo sem razão que tais escritores também tiveram de alcançar, em maior grau, a internet, que, como vimos, tem importância central nesse cenário.

Um ponto interessante seria ler certos autores pela chave da lógica e entender como diferentes polemistas, autores da nova direita, estruturam seus argumentos, passando das premissas para as conclusões, assim como o uso que fazem de diversos tipos de falácias, sejam elas formais ou não formais.

Não estamos dizendo que todos esses autores se utilizam de falácias rotineiramente, afinal nem lemos todos os escritores que estão sendo rotulados como membros da nova direita, mas algumas falácias são bem claras em certos argumentos, como o *argumentum ad hominem* ou a *falácia do espantalho*.

Sobre o *argumentum ad hominem*, como explica Irving Copi (1978), mesmo o mais perverso dos homens pode dizer a verdade ou raciocinar corretamente. Logo, os constantes ataques contra pessoas, e não contra seus argumentos, são classicamente vistos como uma forma de falácia.

Citamos, inicialmente, o *argumentum ad hominem* e a *falácia do espantalho*, mas surge uma série de outras falácias, possíveis, úteis, como o *argumentum ad populum*, o *argumentum ad verecundiam*,⁹⁶ o *acidente convertido*,⁹⁷ a *falsa causa*, as *perguntas complexas*, o *moving the goalposts*, o *argumentum verbosium*, a *inversão do ônus da prova*, a *petitio principii*, o *tu quoque*,⁹⁸ o *argumentum ad baculum* etc.

⁹⁶ Apelo à autoridade não é sempre uma falácia.

⁹⁷ Ou generalização apressada.

⁹⁸ Ou falácia do apelo à hipocrisia.

Erística, em vez de uma argumentação sólida e profunda, não é novidade, independentemente da posição política, esquerda ou direita. Algumas pessoas fazem isso por não conhecerem o campo da retórica, da erística, ou por um genuíno descuido, enquanto outras o fazem de maneira proposital, sistemática.

Apenas para ilustrar o quão antigo pode ser esse tipo de problema, aqui podemos tomar o caso do pensador/teólogo, tão subestimado, Pierre Charron, e como sua reputação foi profundamente manchada pelo padre François Garasse, da Companhia de Jesus, que escreveu o livro *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, de 1623 (Onfray, 2009, p. 40-41).

Esse padre transformou certos substantivos em insultos, vedando, assim, seus sentidos exatos, em um enorme livro, repleto de exageros, ataques *ad hominem*, fofocas (Onfray, 2009, p. 40-41). Ele caluniou o adversário, para transformá-lo em um ateu mundano, luxurioso, gastador, um dândi, *apreciador de garotinhos* (Onfray, 2009, p. 42).

Assim, Charron sofreu algo que Diógenes Laércio já havia notado: calunia-se a pessoa para evitar sua obra, ou seja, desconsidera-se a pessoa como mais fácil, para assim impedir a leitura de seu trabalho, sujar a memória como meio de vetar o acesso a seu pensamento (Onfray, 2009, p. 44).

Se citamos um autor que faleceu em 240 d.C. e outro que viveu entre os séculos XVI e XVII, é para ilustrar como certas questões não são tão novidade assim. Logo, *fake news*, polarizações virtuais, jocosos *youtubers* barulhentos e questões similares são roupagens novas, na era da internet, para problemas bem mais antigos.

Análise de caso: Rodrigo Constantino e Luiz Felipe Pondé

No presente seguimento, gostaríamos de realizar uma análise de caso das ideias de Pondé e Constantino, tentando compreender seus pontos de vista, mesmo quando discordamos deles.

Como já abordamos, nosso elemento é o de uma história das ideias, também para tratar autores e escritores que simplesmente não ganham atenção em uma história convencional da filosofia ou da economia, por exemplo.

Escolhemos tais autores para demonstrar similaridades e diferenças em um estudo mais específico do pensamento conservador brasileiro contemporâneo.

Vamos dar principal enfoque aos livros desses dois entes por uma questão de recorte de pesquisa, analisando os seguintes tópicos: a questão religiosa, a discussão sobre a universidade, a adesão à democracia, a discussão direita *versus* esquerda, as opiniões sobre os movimentos sociais e, por fim, o debate sobre o liberalismo.

Sobre o recorte, também é válido dizer como não vamos analisar livro por livro, e nem todos os livros lidos de Pondé e Constantino vão terminar por ser citados no corpo da tese.^{99,100} Isso ocorre porque não é nosso intuito tal abordagem mais extensa em uma tese que não é exclusivamente dedicada à análise desses dois autores. Outro elemento importante é: tais autores apresentaram muitas ideias similares de uma obra para outra. Por exemplo: Pondé parece ter mudado bem pouco em termos de escrita, aporte entre 2010 e 2019,

⁹⁹ De Constantino, lemos: *Prisioneiros da liberdade*, de 2004, *Estrela cadente*, de 2005, lemos de modo incompleto o livro *Uma luz na escuridão*, de 2008, *Privatize já*, de 2012, *Esquerda caviar*, de 2013, *Contra a maré vermelha*, de 2015, *O brasileiro é otário?*, de 2016, o romance *Panaceia*, de 2016, e *Confissões de um ex-libertário*, de 2018. Também consultamos textos de seu extinto blog da *Veja* e alguns vídeos existentes no YouTube.

¹⁰⁰ De Pondé, já lemos, parcialmente, *O homem insuficiente*, de 2001, *Crítica e profecia*, de 2003, *Conhecimento na desgraça*, de 2004, *Do pensamento no deserto*, de 2009, *Contra um mundo melhor*, de 2010, *O catolicismo hoje*, de 2012, *Guia politicamente incorreto da filosofia*, de 2012, *A filosofia da adúltera*, de 2013, *A era do ressentimento*, de 2014, *Os Dez Mandamentos (+ um)*, de 2015, *Guia politicamente incorreto do sexo*, de 2015, *Filosofia para corajosos*, de 2016, *Marketing existencial*, de 2017, *Amor para corajosos*, de 2017, *Espiritualidade para corajosos*, de 2018, e *Como aprendi a pensar*, de 2019. Também consultamos seus textos escritos para a *Folha de S.Paulo* e vídeos de Pondé no YouTube, dando preferência para alguns que o próprio autor colocou em seu canal. É válido também falar que assistimos presencialmente à sua palestra *Por que contra um mundo melhor?*, proferida em 2 de abril de 2013 no auditório B8 da PUC-Rio.

havendo, assim, muito material *redundante* seu, o que é comum para um escritor de colunas de jornal e livros com elementos similares aos da coluna de jornal.

Ainda sobre Pondé, alguns de seus livros parecem ter boas ideias desperdiçadas. Um livro que faça uma análise filosófica cética e/ou nietzschiana de Nelson Rodrigues é excelente ideia, mas nos parece apenas mais do mesmo dentro de sua produção. E o que falar de *Os Dez Mandamentos (+ um)* (2015b), que acrescenta um 11º mandamento, pois isso chama mais atenção, sendo mais vendável do que um livro sobre os Dez Mandamentos bíblicos?¹⁰¹

Nosso problema, *a priori*, não é quando o autor, ou editor, busca um formato comercial para um livro, mas quando começa a parecer que certas decisões estão sendo tomadas mais para vender, e com o intuito de uma rápida produção de material, do que para ter qualidade no produto final. Pois, como vemos, Pondé lançou uma enorme quantidade de livros em pouco tempo. Desde *Guia politicamente incorreto da filosofia* (2012), possivelmente seu maior sucesso editorial, é pelo menos um livro por ano. Não há como o autor não terminar por repetir certas ideias, não tendo tempo para pesquisas mais aprofundadas.¹⁰²

Pondé fala também que sua escrita é baseada em um estilo ensaístico e em aforismos, mas isso, em vários casos, parece uma desculpa. Pois Michel de Montaigne e Nietzsche, por exemplo, tinham muito a dizer, acreditamos. Já Pondé, em muitos casos, simplesmente está apenas se repetindo ou provocando.

Pondé não é o primeiro autor a trabalhar com generalizações hiperbólicas, por exemplo, mas isso o faz perder em rigor analítico. E o que está compensando essa falta de rigor? Para muitos, possivelmente apenas um viés de confirmação.

Constantino, por sua vez, também parece ter certas interessantes ideias para livros, mas que são igualmente desperdiçadas, em relação a quem espera jornadas teóricas mais profundas.

Em certos momentos, o autor deseja realizar uma comparação cultural, em que o autor olha para o Brasil e repensa certas questões, como a malandragem,

¹⁰¹ O livro *Contra um mundo melhor* tem esse título por ser mais chamativo, como o próprio Pondé (2013b) conta, ao falar que, em determinado momento, ele percebeu que seu livro não era só exatamente sobre isso, mas o editor desejou manter o nome, por esse título ser mais vendável.

¹⁰² Pondé, em determinados momentos, reclama da produtividade acadêmica, que acumula repetições, que visam à quantificação de coisas sem valor, para ele em um mecanismo digno de Franz Kafka. Mas, de um ponto de vista não econômico, o que ele está fazendo não é algo, muitas vezes, qualitativamente pior?

entre outras. Mas tal tipo de experiência de alteridade já foi feito de maneira melhor e mais séria em outros momentos. É praticamente impossível não pensar em Roberto DaMatta em tal quesito (ver, por exemplo, DaMatta, 1997, 2012). DaMatta realizou tal comparação de modo muito mais arguto do ponto de vista antropológico. Enfim, tal autor, DaMatta, chega a ser citado por Constantino, mas é muito pouco, diante da riqueza intelectual oferecida.

DaMatta é um grande leitor de Gilberto Freyre, da tradição antropológica, da literatura brasileira. E é um perfeito exemplo de um intelectual de inclinação conservadora, como ele mesmo diz, que mereceria maior atenção.¹⁰³

Devem ser também mencionados os elementos de estética *kitsch* e a agressividade verbal que podem existir em autores como Pondé e Constantino.

Sobre a estética *kitsch*:¹⁰⁴ Pondé fala que os aeroportos viraram um grande churrasco na laje e que o futuro do mundo é ser brega (Pondé, 2012). Mais *kitsch* do que reclamar da popularização de aeroportos, impossível. Luxo pode ser exclusividade, Pondé sabe disso, mas a forma como essa exclusividade é desejada, em tal passagem, é chamativa de modo errado. Falta em tais autores, em uma série de ocasiões, a ironia fina de um Chesterton.

Ainda sobre o *kitsch*, também podemos dizer que o primeiro romance lançado por Constantino é uma obra bem ruim. Ele se aventurou na escrita de um romance com clara inspiração em Ayn Rand, sendo essa inspiração muito óbvia; faltou novamente nuance.

Infelizmente, a escrita de Constantino é muito menos vigorosa e envolvente do que a dos livros da escritora russa. Não há absolutamente nada em Constantino que lembre, mesmo que de modo longínquo, o monólogo de John Galt no último volume de *A revolta de Atlas* (Rand, 2010). Ou mesmo a forma como ela revela lentamente, e de maneira agonizante, a longa marcha da decadência na qual os Estados Unidos se encontravam em sua história.

¹⁰³ Um dos momentos em que tal autor se declara conservador em política pode ser conferido em DaMatta (2018).

¹⁰⁴ Merquior (2015, p. 44-45) define o *kitsch* como o termo alemão para objetos, obras ou espetáculos de mau gosto, franca ou tacitamente comerciais, mas com pretensões de exibirem valores vistos como *sublimes*. Um vulgar que deseja se apresentar como refinamento, um cafona inconsciente. Algo comparável ao termo espanhol *cursi*, sendo o *kitsch* um elemento da cultura de massa.

Esse primeiro romance escrito por ele poderia ser um romance pautado por uma boa aventura de ficção científica, porém é demasiadamente curto, sendo o mundo de Atarax bem pouco explorado, e no fim temos de lidar com três personagens entediantes: o chato padre conservador; o empreendedor liberal sem carisma, que está constantemente certo; e um líder da bancada dos trabalhadores que é basicamente burro e que sofreu um acidente de trabalho no passado, em uma alusão ao ex-presidente Lula.

Para exemplificar o problema da obra, podemos nos referir ao momento em que o trio de heróis encontra um temível monstro marinho. Deveria, nesse momento, haver uma grande tensão, e o leitor deveria sentir a aflição dos personagens, perguntando-se se o plano engendrado pelos heróis para derrotar o monstro, daria certo. Mas não há nada disso.

Sejamos claros: existem histórias curtas que são geniais. Aqui, pensamos em *Noites brancas*, de Fiódor Dostoiévski, *Morte em Veneza*, de Thomas Mann, *Primeiro amor*, de Ivan Turguêniev, nos livros curtos de Charles Bukowski, para citar apenas exemplos que têm praticamente a mesma quantidade de páginas do livro de Constantino. Então, o problema não é a brevidade dessa obra.

Talvez, a simplicidade com que Constantino escreve o texto seja um sinal de que ele tinha em vista, como público-alvo, uma faixa etária juvenil, porém, mesmo se esse for o caso, não funciona para nós. Comparemos a qualidade de uma franquia literária *teen*, como *Desventuras em série*, de Lemony Snicket (2001), pseudônimo de Daniel Handler, com sua obra e veremos como Constantino falha.

Sobre a agressividade argumentativa: é algo comum, em algum nível, em textos de cunho polêmico, em que esse tópico em si daria material para fazer outra tese. Mas basta falar, para nossos fins aqui, como consideramos os textos de Constantino, de modo geral, mais agressivos do que os textos escritos por Pondé, exatamente pelo fato de o filósofo ser mais cético, mesmo quando está sendo polêmico e atacando entes ou grupos adversários.

Essa agressividade pode trazer problemas para os próprios polemistas, pois saber *dosar* a polêmica não é algo fácil,¹⁰⁵ em um quadro de querelas que não é exclusivamente brasileiro.¹⁰⁶

São muitos exemplos de controvérsias e polêmicas com Constantino, mas aqui pensamos especialmente na vez que ele riu, quando o jornalista Josias de Souza disse como o Brasil acumulava o segundo maior número de mortos por Covid no mundo, na época algo que se calculava em torno de 124 mil mortes (Bugalho, 2020). Sim, Constantino não riu das mortes em si, mas mostrou falta de respeito para com o interlocutor, assim como revelou a perfeita falta de *timing*.¹⁰⁷

O papel social de alguém que desafia indivíduos ou o saber da sociedade como um todo também não é algo novo, vale dizer. Há aqui alguma relação possível entre o polemismo e a *parresía*, fala franca, que Foucault (2011) descreveu, em que a *parresía* não deixa de ser uma noção política.

O parresiasta é aquele que quer dizer tudo. Mas tal palavra tem dois valores, um positivo e um negativo. Aristófanes ou Platão empregaram o termo de forma pejorativa. A *parresía* talvez seja como dizer tudo o que vem à cabeça, isto é, qualquer coisa útil à causa que se defende, qualquer coisa que sirva à paixão ou ao interesse. O parresiasta pode ser lido, então, como o tagarela impenitente, como aquele que não sabe se conter (Foucault, 2011, p. 10-11).

Sobre Pondé (1959-): é um filósofo com graduação pela USP, tendo concluído tal curso em 1990. Fez posteriormente mestrado em filosofia contemporânea, com o título obtido em 1993, igualmente pela USP, além de um mestrado na Université Paris 8, com conclusão em 1995. Na sequência, obteve o título de doutor em filosofia, também pela USP, em 1997. Pondé tem várias

¹⁰⁵ Como já vimos, Paulo Francis, no fim da vida, foi atormentado por um processo que pode ter tido envolvimento direto com seu infarto. Do mesmo modo, Olavo de Carvalho perdeu um processo de quase 3 milhões de reais para o cantor Caetano Veloso. E Leandro Narloch chegou a ser demitido do canal CNN, depois de comentários ao vivo que foram encarados por parte do público como homofobia.

¹⁰⁶ Já vimos: Roger Scruton, no fim da vida, em 2019, também foi demitido da comissão do governo britânico *Building better, building beautiful*. Enfim, os casos se avolumam.

¹⁰⁷ Constantino, em outro momento, realizou certos comentários que foram lidos por muitos como uma forma de responsabilização da vítima pelo estupro; assim, terminou perdendo empregos em veículos de comunicação, como: a Rádio Jovem Pan, o Grupo Record, a Rádio Guaíba e o jornal *Correio do Povo*. Apontou como certas coisas não aconteceriam com sua filha, pois ele lhe deu boa educação, falando de uma diferenciação entre *mulheres decentes* e *piranhas*. Ver: Mendonça (2020).

especializações e formações complementares, além de artigos e livros que demonstram o caráter acadêmico de sua formação.

Em termos de livros, vemos um filósofo acadêmico em obras como *Conhecimento na desgraça*, de 2004.

O ano 2010, porém, demonstra uma ruptura, pois seu livro *Contra um mundo melhor* é bastante diferente da produção anterior, ficando clara uma mudança de foco. Pondé, aqui, começa a escrever mais para o público leigo, deixando de lado o público especializado e demonstrando um *cansaço* em relação à vida acadêmica, que parece só aumentar com o passar dos anos. Deixa de lado as discussões profundas e passa para uma produção bastante introdutória, fácil, quase minimalista em algumas discussões.

Assim, sobre Pondé, gostaríamos de ressaltar: ele sempre teve uma bagagem conservadora e cética, com estudos sobre religião, mística etc., mas, se podemos falar de fases em sua obra, *grosso modo*, vemos duas. A primeira, uma fase acadêmica, e a segunda, uma fase popular e polemista. Pondé equilibra então, de alguma forma, sua vida acadêmica, pois é professor universitário, com suas atividades de polemista de jornal, escritor de obras de vulgarização, no sentido de divulgação filosófica etc.

Pondé apresenta diferentes fontes intelectuais, e aqui já citamos um viés mais cético de sua formação, a qual se utiliza da tragédia grega, do ceticismo em filosofia, de Nietzsche, Pascal, Emil Cioran etc. Mas, em termos de estudos acadêmicos, seus livros marcam um decréscimo, em que, em geral, suas obras mais rigorosas, e com aportes mais ricos, são exatamente as mais antigas.

Já Rodrigo Constantino (1976-) é economista, tendo obtido o título pela PUC-Rio em 1998, além de ter concluído um *Master of Business Administration* (MBA) em 2000 pelo Instituto Brasileiro de Mercado de Capitais (Ibmec). Como muitos outros nomes que despontaram no cenário da nova direita nacional, mesmo que tenha formação acadêmica, ele não é acadêmico.

Tem livros de variadas complexidades, mesmo que suas obras mais famosas, assim como as de Pondé, sejam mais voltadas para o grande público leigo. Porém, ao contrário de Pondé, não há nele uma ruptura tão clara entre uma fase mais técnica e uma fase mais voltada para o polemismo.

Se há corte na produção de Constantino, os cortes mais claros são outros, acreditamos. Há a passagem entre sua fase de defesa, mesmo exagerada, do

liberalismo para uma fase mais voltada para um tipo de conservadorismo.¹⁰⁸ Depois, há ainda um crescimento, em nossa leitura, de elementos radicais. Recentemente, parece que Constantino abraçou claramente pautas de direita radical, com ataques diretos aos mecanismos do sistema democrático e republicano vigente, em um velho romantismo político, que certos pesquisadores classificariam de populista, do *povo* contra as elites corruptas etc. Assim, afasta-se da postura moderada de Burke (2012) e do conservadorismo clássico.

A posição de Constantino, em nossa leitura, dentro do conservadorismo foi delicada, pois, se o conservadorismo é idealmente uma posição moderada, Constantino, em vários momentos, mostra-se bastante imoderado e fechado ao diálogo com a alteridade.

6.1. Comunicação agressiva

O presente seguimento inicia uma discussão que, contudo, não será levada a cabo de forma profunda. Aqui, referimo-nos à questão da comunicação agressiva e ao que esse tipo de estudo pode nos propor para futuras análises de certa faceta da nova direita brasileira, em especial do que ela nos diz sobre a forma de comunicação.

Começemos por algo claro: existe uma face bastante agressiva, em termos de comunicação, na nova direita brasileira, indo desde os deboches, *memes* etc., *online* até questões mais sérias, como a hostilidade contra a filósofa Judith Butler no aeroporto, quando ela veio no Brasil, ou as falas que acarretaram demissões de atores sociais lidos como machistas, homofóbicos etc., como os casos de Rodrigo Constantino e Leandro Narloch.

Daria para criar uma lista bastante longa de exemplos de como os polemistas da nova direita brasileira, de diferentes maneiras, comunicam-se, em várias ocasiões, de modo bem agressivo. O caso mais óbvio seria o de Olavo de Carvalho, mas esses elementos de agressividade comunicativa também estão em Pondé, Constantino e em tantos outros que surgiram ou ganharam força desde o declínio do PT.

¹⁰⁸ Sua produção em livros começou com *Prisioneiros da liberdade*, de 2004. Mas, possivelmente, sua obra mais famosa é *Esquerda caviar*, de 2013.

Não que essa agressividade seja uma coisa nova, pois mais uma vez podemos citar como havia polemistas antes disso, e é certo citar, por exemplo, Paulo Francis, Nelson Rodrigues e Carlos Lacerda aqui. Também vale lembrar que a agressividade de comunicação não é uma exclusividade do campo da direita, dos conservadores etc., também existindo na esquerda política, o que não é nosso foco nesta tese.

O presente seguimento deseja, então, explicar um pouco o que é a comunicação agressiva e exemplificá-la usando por base o material escrito por Theodore Avtgis & Andrew Rancer (2006).

Esses autores começam dizendo que discussões são questões normais e que eles podem apresentar elementos positivos, como a discussão com amigos sobre qual banda, por exemplo, é melhor: *Beatles* ou *Rolling Stones*. Mas há aquelas discussões que levam a sentimentos como raiva, mágoa, embaraço ou humilhação, sendo um tipo de discussão que danifica ou acaba com um relacionamento interpessoal. Discussões tão intensas que podem envolver xingamentos e até mesmo agressão física (Avtgis & Rancer, 2006, p. 3-4).

Essa comunicação destrutiva frequentemente ganha atenção da mídia, em revistas, nas rádios, nos jornais, na televisão, em que mensagens políticas muitas vezes apresentam uma comunicação agressiva (Avtgis & Rancer, 2006, p. 4).

Os autores citam como George Bush, na campanha presidencial de 1992, atacou Bill Clinton e Al Gore, falando que seu cachorro Millie entendia mais de política que os dois “palhaços”. E, nesses termos, o texto poderia ser bastante atualizado com as diversas ofensivas de políticos como Donald Trump e Jair Bolsonaro, por exemplo.

Tal agressividade não é só da mídia. Os autores também falam de como ambientes de trabalho podem tornar-se agressivos, citando um fenômeno recente, o qual denominam *desk rage*, que seria similar ao *road rage*, um produto específico de certo tipo de agressividade no trânsito (Avtgis & Rancer, 2006, p. 5).

Não nos cabe fazer a genealogia da teoria argumentativa de comunicação (*theory of argumentative communication*) e de sua relação com a comunicação agressiva, mas os autores entrelaçam essas questões no fim dos anos 1970, na Kent State University, com certos trabalhos que tinham à frente o professor Dominic Infante (Avtgis & Rancer, 2006, p. 6), tratando de formas construtivas e destrutivas de comunicação (Avtgis & Rancer, 2006, p. 7).

Infante aponta, por exemplo, como o estudo da agressividade tem uma história mais rica e produtiva no campo da psicologia e de outras ciências sociais do que no da comunicação interpessoal. A agressividade simbólica envolve o uso de palavras ou elementos não verbais contra alguém ou alguma coisa (Avtgis & Rancer, 2006, p. 12). Esses usos da agressividade buscam o domínio ou a derrota de algo ou alguém, em que se deve ver o direcionamento do ataque, um *locus*, que pode ser o corpo da outra pessoa, sua autoimagem, sua posição ou mesmo assuntos controversos sobre algo (Avtgis & Rancer, 2006, p. 12-13).

Então, quando, sistematicamente, certos polemistas da direita tentam deslegitimar a mídia, acadêmicos, movimentos sociais etc., de diferentes formas, nessa leitura nada disso é indiferente.

Eis uma leitura dos motivos que levam, por exemplo, Olavo de Carvalho a atacar de forma tão sistemática certas instituições de pesquisa ou outros grupos legítimos de produção de conhecimento que discordam dele, enquanto se valoriza, afastando-se de sua antiga produção de astrólogo, do fato de não ter terminado o Ensino Médio etc.

A agressão física interessa-nos pouco aqui, mesmo que valha assinalar como houve alguns confrontos físicos envolvendo debates da direita *versus* esquerda em nosso momento presente brasileiro. Contudo, essa não é a tônica geral da questão, pois esses elementos parecem mais exceções à regra.

Os autores explicam que a comunicação agressiva nem sempre é ruim, por si só. Em alguns espaços sociais, é considerada legítima. Eles citam elementos de assertividade e argumentatividade (Avtgis & Rancer, 2006, p. 13).

Assim, a agressão simbólica pode ter um elemento construtivo ou destrutivo, em tal aporte. Certos elementos devem ser averiguados, como a percepção das duas pessoas no debate, a opinião de um observador externo, como a norma social consideraria aquele ato, entre outros pontos (Avtgis & Rancer, 2006, p. 14).

Os autores também citam traços argumentativos. E então focaremos, no presente texto, os traços de uma comunicação agressiva destrutiva. Eles se subdividem em questões envolvendo hostilidade e agressividade verbal (Avtgis & Rancer, 2006, p. 18). Logo, a hostilidade manifesta-se quando os indivíduos utilizam-se de mensagens para expressar irritabilidade, ressentimento, negatividade, suspeitas (Avtgis & Rancer, 2006, p. 19).

Ou seja, tanto Pondé quanto Constantino, em nossa análise de caso, enquadram-se em alguns tópicos aqui apresentados.

Sobre o ressentimento, na análise de tal aporte, ele representa ódio, cisma, desdém ou ciúmes por elementos reais ou imaginários (Avtgis & Rancer, 2006, p. 19). Nem Pondé, nem Constantino apresentam abertamente ciúmes em relação a seus adversários, mas ficam claros elementos de ódio, cisma, desdém. E Constantino, em sua linguagem verbal e não verbal, apresenta mais elementos de raiva do que Pondé.

Um caso de ressentimento por parte de certos polemistas pode envolver ataques, de diferentes modos, aos adversários por muito tempo. Mas quando pessoas ou instituições revidam, por meio de processos, boicotes, diferentes tipos de pressões etc., eles passam a se ver como vítimas de inimigos poderosos, implacáveis, e assim a acepção inicial de *suspeita* se concretiza, em uma profecia autorrealizada. Eles acham que estão cercados de *inimigos*, e, quando há esse revide, concretizaram sua expectativa em relação a certos outros grupos. Em termos de psicologia social, parece bem interessante.

Colocando em termos simples, há um duplo padrão de análise, e talvez possamos falar aqui em um viés de confirmação: *assédio* é quando o atacam; quando ele ataca outras pessoas, instituições, aí os elementos de agressividade recebem outros nomes, como, hipoteticamente, *uma crítica necessária* ou uma *piada*. E tal polemista imaginado também poderia reclamar de *censura* e declarar sua querela como uma defesa da liberdade de expressão contra os avanços *autoritários, totalitários* das forças malignas do elegido inimigo em questão.

Algumas pessoas apresentam forte predisposição para tal tipo de comportamento hostil. Certos estudos até tentam averiguar se esse tipo de comportamento hostil está relacionado com os métodos de punição que os pais do indivíduo usavam na infância (Avtgis & Rancer, 2006, p. 19). Contudo, essas questões de psicologia não receberão nosso foco aqui também.

Já o segundo elemento, a agressividade verbal, é considerado um elemento menor no quadro geral de hostilidade. Fala-se aqui na tendência de atacar as próprias concepções pessoais de alguém em vez de, ou em adição a, suas posições nos tópicos de comunicação (Avtgis & Rancer, 2006, p. 20-21). Enfim, um elemento que também poderia traçar paralelo com a própria questão lógica de erros na formatação de um bom argumento, pois, como já vimos, em um

debate não se deve atacar a pessoa, mas seu argumento. Assim, as questões, os problemas se repetem. Diferentes aportes terminam dando respostas mais ou menos similares a nossos apontamentos.

Pode haver subgrupos de ataques. Vejamos: um ataque contra o grupo da pessoa; contra as falhas da pessoa, por exemplo, se ela faliu um negócio; e mesmo ataques contra falhas relacionais da pessoa, como falar que entende o ex-marido dela etc. (Avtgis & Rancer, 2006, p. 21).

Fala-se também, por exemplo, de profanidade, em que o termo ganha diferentes leituras, envolvendo: ou tratar com abuso, irreverência, desprezo algo que o outro acha sagrado, ou usar de palavras obscenas, epítetos ou termos vulgares para tratar o outro. Há, claro, provocação¹⁰⁹ e ridicularização (Avtgis & Rancer, 2006, p. 22), além da questão das ameaças (Avtgis & Rancer, 2006, p. 24).

Sobre o uso de tratamento vulgar contra adversários, Olavo de Carvalho é um caso óbvio também. Mas, quando tal autor chama os outros de imbecis, idiotas, sem usar a linguagem mais chula, também está atacando a competência das pessoas, provocando-as, ridicularizando-as. Além disso, o fato de ele ter processado certas figuras públicas indica talvez um desejo de que, por meio da ameaça de um processo, as pessoas parem de criticá-lo.

Pondé e Constantino usam também mais de um tipo de ataques referentes a tais tópicos apresentados. Assim, está claro como eles apresentam elementos de uma comunicação agressiva. Tomemos Constantino (2013b) como exemplo.

Vejamos quem ele chama de *melancias*, que são os ambientalistas. O autor começa dizendo que eles são órfãos do império soviético e que, na ausência de tal sistema totalitário, tiveram de buscar outra *seita*. No parágrafo seguinte, chama-os de alarmistas, dizendo que têm muitos interesses perversos por trás, com sede de poder e controle da vida alheia, em um grupo que atrai misantropos etc. (Constantino, 2013b, p. 237).

Essa página, um exemplo de muitos, mostra como, em um curto espaço de texto, o autor já teceu diversos ataques, além de construir uma visão falaciosa, caricatural do ambientalismo. Nessa página, podemos ver até os elementos de suspeitas. Enfim, nesse trecho selecionado, o autor não fez nenhum ataque

¹⁰⁹ A provocação, em determinados momentos, também vale dizer, pode ser algo positivo. Aqui, os autores pensam, por exemplo, em piadas entre parceiros.

peçoal, mas basta lembrar a associação negativa que Constantino (2013c) fez entre Foucault e o sadomasoquismo, para exemplificar como ele também usa ataques pessoais.

Sobre Pondé: quando ele fala que feministas não entendem nada de mulheres, é um ataque contra um grupo e sua competência. Quando chama um grupo de progressistas de uma *moçadinha para o mundo melhor*, como se fosse meramente uma utopia boba da juventude, isso é outro ataque, mesmo que menos agressivo em relação aos exemplos anteriores.

Como vemos, essa discussão poderia prolongar-se bastante na análise da agressividade verbal direcionada contra os opositores de certos membros da nova direita brasileira. Mas nosso intuito, de modo algum, é esgotar o tema.

6.2.

A questão da religião

Como parece claro, o debate conservador está fortemente ligado à questão da religião, de Deus, da espiritualidade, do misticismo. Tal elemento já estava presente em Richard Hooker, Burke etc., e mesmo que conservadores atuais, de certas correntes, tenham superado a necessidade de uma religião para a pessoa ser conservadora, o respeito e a valorização da religião como elemento-base do mundo ocidental permanecem.

Para entendermos como o conservadorismo obteve essa separação da vida religiosa, devemos lembrar-nos do avanço materialista e secular sobre o mundo, pois desde a época de Burke muito mudou em termos de saberes, e a ciência e a tecnologia se expandiram de maneira incrível.

Movimentos que negam fatos da ciência não são nenhuma novidade.

A geologia do Dilúvio, por exemplo, foi criação do pesquisador autodidata George McCready Price, o qual, entre outras produções, em 1906, publicou o livro *Illogical geology: the weakest point in the evolution theory*, com uma promessa de mil dólares para quem lhe provasse que um tipo de fóssil é mais antigo que outro (Numbers, 2015, p. 165).¹¹⁰

¹¹⁰ E muito aconteceu até o lançamento de *Of pandas and people: the central question of biological origins*, *Darwin on trial* e *Darwin's black box: the biochemical challenge to evolution*.

Assim, uma divisão que poderíamos marcar é: aqueles que aceitaram os termos da ciência e aqueles que são contrários à ciência e produzem formas retóricas para ir contra ela, aproximando-se, ou tornando-se, dos antimodernos nesse aspecto. Lembremos que, na definição *elástica* que usamos, não é impossível um ente mesclar conservadorismo e reacionarismo.

Dos conservadores brasileiros, muitos, nesse quadro de autores/polemistas recentes, simplesmente não apresentam elementos religiosos explícitos. Pondé, Constantino, Narloch não baseiam seus argumentos em elementos de uma lógica divina.

Constantino, por exemplo, fala das atrocidades cometidas pelo homem em nome de Deus. Em sua visão, existe o problema do excesso de fé na divindade, porque qualquer crença que coloque o poder fora de nossas capacidades, de modo exagerado, termina por atrapalhar nosso progresso. Ele explicita como a fé tem seu lado positivo, mas, no texto em questão, foca os problemas. O economista vê com bons olhos os movimentos históricos, os quais colocaram o poder nas mãos dos homens, observando o lado positivo de um legado antropocêntrico (Constantino, 2004, p. 197-198).

Acredita que é melhor considerar o não explicado como fruto de nossa ignorância, e não de um determinismo, louvando a força de querer descobrir a verdade, a qual, em certas ocasiões, a religião pode vetar (Constantino, 2004).

Pondé vai nessa mesma linha de respeitar a religião, encarando-a como elemento legítimo, rico, e apontando que ela está enfrentando desafios nesse nosso século.

É basicamente o que ele relata no livro *O catolicismo hoje* (Pondé, 2011a, p. 14), no qual, por meio de ensaios, descritos como breves, apresenta e questiona a Igreja Católica diante do mundo atual. Pondé tem plena consciência de que seu curto livro não pode esgotar o tema e que, ao fazer uma análise histórica e crítica, muito lhe escapa.

Outra obra que trata da questão religiosa, na escrita de Pondé, é o livro *Os Dez Mandamentos (+ um)* (Pondé, 2015b, p. 9), no qual o autor se apresenta como desprovido do dom da fé, mesmo que, para ele, o ateísmo bruto, que crê que a descrença é uma força intelectual, também não lhe seja tentador, no sentido de o ateísmo ser um modo filosófico mais fácil, descrito como quase infantil. Ele aplica tal caracterização da falta de fé por sua própria experiência em primeira pessoa, no

sentido de ter se encontrado pela primeira vez com o ateísmo ainda muito jovem, e sem esforço, pois o mundo nos convida ao ateísmo (Pondé, 2015b, p. 9).

Pondé chama Deus de o maior personagem da literatura universal, tendo sido encantado por tal personagem desde seus primeiros contatos com a Bíblia, em que, com Sua presença, o universo se apresentaria de modo mais elegante (Pondé, 2015b, p. 10).

O Deus apresentado por Pondé é contrário ao ressentimento e é misericordioso, exatamente por não precisar sê-lo, pois não necessita de nada ou de ninguém. A espiritualidade comentada pelo autor é voltada para certo elemento desesperador e opaco para as almas obcecadas com a felicidade ou o sucesso, sendo uma espiritualidade de cruzar o deserto (Pondé, 2015b, p. 11-12). É algo dostoievskiano.

É um Deus que se esconde, não gosta de covardia e coloca as maiores provas diante de seus eleitos. Jó é o perfeito exemplo da agonia de ser eleito por Deus. Assim, não vemos aqui uma teologia da prosperidade ou uma das mais otimistas visões da religião, o que torna seu texto minimamente interessante, mesmo que sempre fique a sensação de como os tópicos levantados pelo autor poderiam ser mais explorados.

Do mesmo modo, é válido lembrar que Pondé já tinha apresentado sua visão de Deus, de maneira mais breve, em certos momentos também de *Contra um mundo melhor* (2010), assim como já tinha falado de seu ateísmo filosófico. Assim, esse livro é um aprofundamento, mesmo que não muito extenso, de algo que, de algum modo, já havia sido posto. Em *Contra um mundo melhor*, vemos a díade de Jó *versus* Babel, em que Jó, no fim, representa a forma que aceitamos como nada somos, apenas poeira no deserto ou outras imagens de fraqueza similar, enquanto Babel é a tola fé de que podemos alcançar Deus.

Por outro lado, é válido lembrar que a proposta de acrescentar um 11º mandamento é *kitsch*, feita para vender mais. O que adianta Pondé repetir que somos poeira no deserto se ele mesmo acrescenta mais uma regra aos mandamentos? Está sendo esteticamente pós-moderno, além disso.

A discussão de Pondé sobre questões religiosas continua no livro *Espiritualidade para corajosos* (2018). Como era de se esperar, Pondé continua a repetir certos temas e questões, com sua prosa rápida, incompleta e debochada. Além disso, é válido lembrar como tal autor admite sua arrogância (Pondé, 2018, p. 14).

Não, na verdade não estou muito preocupado com o que você sentiu. Mas o capítulo anterior pode ser visto como um arroubo de vaidade, traço marcante de gente como eu, com um repertório maior que a maioria, com uma capacidade maior de articulação que a maioria, enfim, com mais talento e dinheiro que a maioria. (Pondé, 2018, p. 39).

De algum modo, o livro se enquadra em mais do mesmo, no produto que Pondé se tornou no mercado editorial. O autor, mais uma vez, apresenta-se como alguém sem fé, e a espiritualidade é vista por ele como tema demasiadamente sério para ficar na mão de gente covarde, desprovida de elevado intelecto. Fala ele de um vazio existente no seio do ser e de como é possível que brote mesmo em meio à dor, ao vazio, à beleza, tema também já tratado antes.

Pondé relembra como a espiritualidade é termo polissêmico (Pondé, 2018, p. 17). Mas tal fato não o leva a ricas explorações dessa polissemia. Recorda como, do ponto de vista histórico, o conceito nasceu no catolicismo francês, em meio ao século XVII. E como tal termo significava uma vida próxima a Deus e os desdobramentos práticos de se sentir próximo ao Criador. Assim, a espiritualidade é um conhecimento prático, também teórico, o qual é adquirido diante de tal relação religiosa (Pondé, 2018, p. 19). Contudo, o autor também aponta para a desinstitucionalização, que ocorre diante da radicalização da modernidade burguesa, começando, assim, a discutir a questão da espiritualidade como *commodity* (Pondé, 2018, p. 20).

Mais uma vez, Pondé aponta para o pecado como um instrumento de valor para a análise.

O pecador é um ente detentor de uma possível vida espiritual mais rica, sendo equívoco acreditar que moral e vida espiritual caminham juntas, em uma relação perfeita. Espiritualidade aqui não é vista como forma de equilíbrio, ou como ausência de erotismo, sendo recorrente a ideia de que a proximidade com Deus é assustadora.

Um santo é alguém que se especializou no mal, que o conhece intimamente.

Assim, a vida espiritual é algo para corajosos, e, de algum modo, Nietzsche parece ter tido mais vida espiritual que muitos entes do presente, os quais se filiam a visões limitadas e *covardes* do que seja encarar o vazio e a vida. A espiritualidade como uma dissolução do eu, em uma era do *self* (Pondé, 2018).

Sobre a forma de escrita, o modo como o autor discute essa questão é bem peculiar para um acadêmico. Um momento que nos chamou particular atenção foi

quando Pondé disse que não queria *aborrecer* o leitor com nomes e citações (Pondé, 2018, p. 25). Isso é uma antítese da vida acadêmica.

Assim, mesmo que interessante, e mesmo que Pondé ofereça exemplos dessa visão de Deus, ele não tem peso para grandes discussões teológicas aqui. Comparemos dois livros de Pondé, *Os Dez Mandamentos (+ um)* (2015b) e *O catolicismo hoje* (2011a), com Marcos William Bernardo (2013) e vejamos tal diferença de qualidade.

Mas Pondé tem textos de maior densidade também, como é o próprio caso de *Conhecimento na desgraça* (2004), um ensaio, breve e denso, que tenta responder, seguindo a filosofia teológica de Pascal, à dúvida sobre como o ser humano, caído em desgraça por causa do pecado, pode produzir conhecimento experimental com consistência. O homem claramente aparece como um ser sobrenatural. Assim, lidar com os problemas humanos deve ultrapassar as fronteiras do meramente natural, pois na visão de Pascal a antropologia e a epistemologia são áreas de um drama teológico geral, e que a filosofia se apresenta como teologia. E a insuficiência só se aplica aos humanos, não afetando o ser do Criador (Pondé, 2004).

O ser insuficiente é, em termos ontoantropológicos, não detentor de uma natureza pura. Assim, não há exemplo de situação em que o homem possa ser independente do auxílio exterior de Deus. Devemos fazer ciências partindo do princípio da insuficiência, ou cairemos na má cognição, de acordo com a visão de Pascal (Pondé, 2004).

Pondé (2004, p. 28) ainda aponta que devemos entender que, segundo Pascal, os enunciados humanos são sempre *equivoces*, ou seja, equívocos, ambíguos, dúbios, porque demandam interpretações em termos de contextos, alvos, intenções. Já as palavras da Igreja, com sentido místico, supõem uma *univocité*, graças à raiz sobrenatural. Assim, fora do âmbito místico, como na física, por exemplo, serão definições geométricas formais e verdades apenas locais, experimentais, moldadas por um cunho artificial, o que nos levará a uma *univocité artificielle local*. Não há projeto de criar uma *mathesis universalis*.

A linguagem na existência natural não tem qualquer ponto seguro e final de referência. Este somente aparece quando um enunciado é produzido por um agente místico; a única fonte do real unívoco é a *caritas* (Pondé, 2004, p. 29). Pascal, assim, adverte-nos de que a razão e a linguagem, mesmo que demandem crer que

suas construções são verdades finais, criam uma *ontologização* da própria linguagem (Pondé, 2004, p. 30).

A fonte sobrenatural da verdade encontra-se, obviamente, muito além da mera compreensão humana.

Pondé (2004, p. 37-38), seguindo Pascal, trata das três ordens, em que não surge nenhuma comunicação direta entre elas, porque não há uma continuidade ontológica. Essas ordens são: matéria, intelecto ou espírito e *campo moral*, que deveria ser orientado para a *caritas*, mas que depois do pecado parece ter caído no orgulho e na vaidade.

Por toda essa construção, o *esprit géométrique*, para Pascal, não é meio de dedução. Para elevar ao entendimento a metafísica ou a natureza, seu *esprit* não sinaliza prioritariamente coisas; na verdade, trata-se de um sistema formal para convenções, definições, que buscam estabelecer um seguro significado e suas consequências necessárias. O que ele tenta evitar é a flutuação do sentido, o problema da linguagem; ele quer construir um porto, e assim a dedução será possível em certas definições de validade local. Sua geometria é uma ferramenta de definições que estabelecem limites, uma busca de tentar driblar o problema da contingência na linguagem. A geometria, para Pascal, é procedimento para encontrar artificialmente a *univocité* local nos limites da linguagem, em suma (Pondé, 2004, p. 66).

Assim, vemos como Pascal estabelece seu procedimento como o de um *logicien* a usar as definições para que o discurso seja claro e breve (Pondé, 2004, p. 69). Mas Pascal entende como esse procedimento de limpeza da contingência na linguagem para em algum momento, pois as definições de nomes operam sobre outros nomes previamente definidos, em referências circulares, o que implica uma cadeia de nomes. Logo, Pascal acredita que esse processo chega a certos nomes que, se fossem definidos, reintroduziriam a *équivocité* na linguagem (Pondé, 2004, p. 70). Assim, resumidamente, vemos uma limitação de nossa capacidade de produzir Verdades naturais e finais.

Esse é um exemplo de um trabalho mais acadêmico de Pondé.

6.3.

A discussão sobre a universidade

Nada há de se esperar da universidade.

Luiz Felipe Pondé

Como está presente em autores como Aron, Sowell e Scruton, para citar apenas alguns, certos espaços e nichos do pensamento, da perspectiva dos conservadores, parecem dominados pelo campo progressista.

Mesmo Burke (2012) fala de um grupo que se apossa de certos campos da produção de conhecimento na França. E muitos conservadores nacionais seguem o mesmo caminho, de crítica a essa possível tomada de espaços.

Na presente tese, não pretendemos responder se a universidade é mais de direita ou de esquerda, pois isso necessitaria de uma grande pesquisa quantitativa, metodológica e conceitualmente muito clara, com um recorte estatisticamente relevante etc., a qual não estamos propondo fazer aqui. Mas nosso enfoque é apontar ataques à vida acadêmica, em que tais entes de direita podem fazer críticas à academia valorizando, em vários casos romanticamente, o *saber popular*, contrário à especialização etc. Já vimos isso em outros momentos.

A defesa do saber popular, obviamente, tem valor antropológico. Porém, tal defesa torna-se algo mais ambivalente em uma época de, aparentemente, maiores nagonismos das ciências, em que há pessoas antivacina diante da pandemia de Covid-19, terraplanistas etc.

Vale ressaltar que chamamos alguns elementos de românticos porque há paralelos nesses tons atuais com, inclusive, o pensamento de Rousseau, mesmo que muitos da direita não gostem desse autor clássico. Lembremos o que Berlin disse sobre Rousseau e vejamos certa similitude.

Rousseau é lido como um autor que se achava sufocado pela tagarelice inteligente de intelectuais e que preferia, assim, a sabedoria das pessoas simples, com um ódio genuíno ao intelectualismo, ao refinamento, à sutileza, às maneiras rebuscadas, à *intelligentsia* aristocrática. Ele preferia, assim, o simples ao complexo, em um horror a qualquer elite intelectual, científica, e em uma preferência pelo lugar-comum (Berlin, 2009, p. 166-167).

É relevante apontar também como críticas às universidades também existem no campo progressista. Aqui, realmente não falamos de uma novidade ou exclusividade da direita.

Slavoj Žižek (2013, p. 7-8), a título de exemplo, reclama que a universidade perdeu o radicalismo e está permeada por regras e proibições. Elevou-se Hannah Arendt a uma posição *intocável*. Isso, para esse autor, é o sinal da derrota teórica da esquerda, pois esta terminou por aceitar as coordenadas da democracia liberal, e assim, agora, apenas deve redefinir sua posição dentro de tal espaço.

Como tantos de direita, Žižek (2013, p. 69-70) também critica o marxismo ocidental, pois eles, se tivessem de optar, teriam escolhido o liberalismo, como fez explicitamente Max Horkheimer em alguns de seus últimos escritos. Assim, eles também não seriam tão radicais assim.

É interessante também dizer como, nessa leitura, existe atualmente uma luta por hegemonia dentro das universidades, em que nenhum dos dois lados é tipicamente marxista. De um lado, Žižek fala dos estudos culturais e, do outro, dos teóricos da terceira cultura, um grupo que reúne física quântica, cosmologia, debates evolucionistas, cientistas cognitivos, neurologistas, teóricos do caos etc. (Žižek, 2017, p. 89-90). Ou seja, nessa leitura, o que vemos é uma disputa, ilustrada pelo caso Sokal, entre um grupo mais voltado para as *hard sciences* e outro mais voltado para o desconstrucionismo, o relativismo (Žižek, 2017).

Então, essa ideia de que as universidades estão tomadas por marxistas não faz muito sentido em tal leitura. Tanto é que, no debate com o psicólogo Jordan Peterson, Žižek foi frontalmente contra o conceito de *neomarxistas pós-modernos*. Porque esses teóricos do politicamente correto temeriam o marxismo, como vampiros temem o alho (Peterson & Žižek, 2019). Pois, e aqui acreditamos em Žižek, juntar Derrida, Foucault, Deleuze, Marx, como se fossem uma coisa só, no rótulo de *marxismo*, *marxismo cultural* etc., é uma grande generalização, que muito perde em termos de precisão teórica.

Pode até existir um neomarxismo pós-moderno, mas temos de demarcá-lo claramente, para que não se torne um conceito impreciso, genérico, útil apenas politicamente.

Como já vimos com Merquior, por exemplo, Foucault está mais próximo dos anarquistas, de Nietzsche, e isso não é irrelevante.

Já Pondé é interessante, pois diz que nada se deve esperar da universidade, mas ele próprio é professor universitário; logo, há uma possível conclusão de que nada devemos esperar dele.

Pondé ataca a vida acadêmica de dentro da academia, com uma fala generalista, que cria um espantalho. Da forma como o texto a seguir foi escrito, por exemplo, parece que esse autor não tem grande contato com todas as críticas da ciência política a uma democracia direta:

Como tudo, tem “seu lado mais e seu lado menos”. Um “lado menos” dos intelectuais já é conhecido desde o século 18, com o advento do Iluminismo: intelectuais facilmente viajam na maionese e falam de mundos que não existem. [...]

Soltam pérolas que, na verdade, seriam identificadas como falas de um idiota caso o agente da fala no caso não fosse visto como um cara inteligente ou um dos caras mais importantes no pensamento contemporâneo.

Outro exemplo? “O povo deveria decidir diretamente tudo na democracia.” Brilhante! O povo já provou que escolhe qualquer coisa a qualquer momento. Agora, na Turquia, acabou de dar poder a um islamita autoritário que quer ser sultão.

O povo escolhe de acordo com a melhor propaganda ou a melhor retórica que atenda aos seus “pequenos” interesses cotidianos. (Pondé, 2017c).

Claro, são muitos os textos em que poderíamos apontar esses elementos de crítica, mesmo exagerada, à vida e à produção acadêmicas. Vejamos mais:

[...] às vezes é melhor dar o destino de um país na mão do primeiro nome que acharmos na lista telefônica do que nas mãos do corpo docente de algum departamento de ciências humanas. E por quê?

Porque muitos dos nossos colegas acadêmicos são uns irresponsáveis que ficam fazendo a cabeça de seus alunos no sentido de acreditarem cegamente nas bobagens que autores (como Foucault) escrevem em suas alcovas.

No recente caso da USP, como em tantos outros, o fenômeno se repete. O modo como muito desses “estudantes” (muitos deles nem são estudantes de fato, são profissionais de bagunçar o cotidiano da universidade e mais nada) agem nos faz pensar no tipo de fé “foucaultiana” numa “espiritualidade política contra as tecnologias da repressão”.

[...] As ciências humanas (das quais faço parte) se caracterizam por sua quase inutilidade prática e, portanto, quase impossibilidade de verificação de resultados.

[...] Essa crítica não quer dizer que devemos acabar com as ciências humanas, mas sim que devemos ficar atentos a equívocos causados por essa sua peculiar carência: sua inutilidade prática e, por isso mesmo, como decorrência dessa, um tipo específico de cegueira teórica. Nesse caso, refiro-me ao seu constante equívoco quanto à realidade. (Pondé, 2011b).

Em seguida, nesse mesmo texto, ele propõe que se tranquem os manifestantes que estiverem agindo na próxima manifestação na USP, até

entenderem que a faculdade não é o quintal da casa deles. Mais um exagero. E quando ele fala da inutilidade prática, parece estar se referindo mais a seu campo, mesmo que chamar a filosofia de inútil seja algo bastante discutível.

Se um cientista político faz uma pesquisa eleitoral, isso é inutilidade prática? Se é inútil, como envolve tanto dinheiro?

Citemos mais um texto, no qual o autor levanta a ideia, absurda, de que acabar com as ciências humanas talvez seja algo bom:

Dizem por aí que o Japão, a nação samurai, quer acabar com as ciências humanas. Será? Não acho a ideia toda má, se levarmos em conta alguns dos absurdos que abundam nas ciências humanas. [...]

Alguém, por favor, acorda essas pessoas e diz para eles [*sic*] pararem de inventar termos ridículos que servem apenas para teses que ninguém vai ler e para seus 15 amigos?!

[...] A proposta samurai se ancoraria na ideia de que as ciências humanas há muito tempo não nos ajudam em muita coisa. Sociólogos como Norbert Elias (1897-1990) já temiam pelas ciências sociais e sua irrelevância, já que não nos ajudam em nada para evitar problemas reais.

[...] As ciências humanas se tornaram incapazes de dialogar com a realidade. Criaram um “mundinho bobo de teses emancipatórias” a serviço da masturbação intelectual. Afirmam que tudo é “construção social”, mesmo que uma pedra lhes caia sobre a cabeça todo dia. O nome disso é surto psicótico [...]. (Pondé, 2015c).

Falar que as ciências humanas e sociais são incapazes de dialogar com a realidade é apenas mais uma generalização malfeita de Pondé. E essas falas, intencionalmente ou não, terminam por ajudar a justificar ideologicamente as diminuições orçamentárias na Capes, no CNPq etc., que viriam a ocorrer no governo de Michel Temer ou Jair Bolsonaro.

A previsão orçamentária para 2021 envolve uma perda de 34% de sua verba anual para o Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações, por exemplo, sendo esse valor, aproximadamente, menos de um terço do valor disponibilizado uma década atrás. Trata-se de uma série de cortes, que já vinham ocorrendo desde 2016. As três maiores agências de fomento à pesquisa foram perdendo recursos em sequência. O Fundo Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FNDCT) perdeu 4,8 bilhões de reais; a Capes, 1,2 bilhão (Pires, 2020).

Tais cortes que ocorreram, vale lembrar, mesmo durante a pandemia de Covid-19; em vez de investir dinheiro em pesquisa, o que vimos foi exatamente o contrário. Vale lembrar como as agências de fomento não investem apenas em ciências humanas e sociais.

Nas falas de Constantino também existem críticas aos intelectuais progressistas, com essas ideias de que a academia foi tomada.

A vida acadêmica tem uma série de problemas, afinal é um campo social. Pierre Bourdieu já tratou de tal questão, por exemplo. E muitos outros fizeram à academia duras críticas, mais argutas, como o já citado Tony Judt (2007) ou Aron. Então, o problema maior aqui parece ser o de uma justa medida na crítica.

Há casos de autores dessa nova direita nacional que tomam aspectos pontuais e os usam para suas críticas à vida acadêmica. Butler, Foucault etc. não são o total da vida acadêmica. Stephen Hawking, Alan Sokal, Thomas Sowell, Jordan Peterson, Richard Dawkins etc. também são acadêmicos. Há também questões, como a dos hospitais universitários, da produção de vacinas (*vide* os trabalhos do Instituto Butantan), dos avanços tecnológicos etc.

Pondé e Constantino não parecem diferir muito em suas críticas à vida acadêmica, em um direcionamento maior para o campo das ciências humanas e sociais, apenas com a diferença de posição, pois em Pondé é uma crítica que vem de dentro da própria universidade. Logo, é uma crítica de alguém que conhece melhor o campo.

6.4. **Aspectos da questão democrática**

Se queremos explorar a questão do Brasil recente, é importante tratar do sistema político democrático brasileiro. E, se consultarmos José Álvaro Moisés (2010), um dos resultados que devemos frisar envolve o seguinte: existe significativa parcela de cidadãos que opta por modelos que descartam uma das características mais importantes da democracia, as instituições de representação.

Assim, vemos uma postura de ambivalência em relação ao regime democrático, com avaliações negativas das instituições derivadas da experiência política dos entrevistados. Os entrevistados, em termos de democracia, optam por recortes negativos do regime (Moisés, 2010, p. 79).

Tabela 1 – Dados do Latinobarômetro

	Brasil							
	1995	1996	1997	1998	2000	2001	2002	2003
Apoyo a la democracia								
La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno	41%	50%	50%	48%	38%	30%	37%	35%
En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible	21%	24%	19%	18%	25%	18%	15%	19%
A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático	23%	21%	20%	28%	28%	31%	26%	35%
No sabe	14%	4%	9%	5%	6%	18%	19%	10%
No responde	1%	1%	1%	1%	2%	3%	4%	1%
(N)	1.200	1.080	1.001	1.000	1.000	1.000	1.000	1.200
	Brasil							
	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Apoyo a la democracia								
La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno	41%	37%	46%	43%	47%	55%	54%	45%
En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible	18%	15%	18%	17%	19%	18%	19%	19%
A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático	26%	28%	21%	26%	22%	17%	15%	22%
No sabe	15%	19%	13%	13%	11%	10%	11%	12%
No responde	0%	1%	2%	1%	1%	0%	0%	1%
(N)	1.204	1.204	1.204	1.204	1.204	1.204	1.204	1.204
	Brasil							
	2013	2015	2016	2017				
Apoyo a la democracia								
La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno	49%	54%	32%	43%				
En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible	19%	16%	13%	17%				
A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático	21%	16%	42%	26%				
No sabe	10%	11%	11%	14%				
No responde	1%	1%	1%	0%				
(N)	1.204	1.250	1.204	1.200				

Fonte: Latinobarômetro. Série histórica brasileira, de 1995 até 2017.

Assim, tomemos uma série histórica mais longa do Latinobarômetro em relação à usada por Moisés, para averiguarmos os resultados, e vejamos com a adesão total à democracia nunca passa muito do índice de 50% dos entrevistados e como, em períodos de *queda*, essa porcentagem pode chegar à casa dos 30%.

Contudo, o índice de pessoas ambivalentes pode, em alguns momentos, chegar a níveis mais altos do que o apoio total à democracia, como foi o caso no ano 2001. Do mesmo modo, no ano 2016, essa desproporção estava mais alarmante: 42% aceitaram essa opção ambivalente, enquanto o apoio irrestrito à democracia estava na casa dos 32%.

Tais números são até menores no Brasil do que em outros países da América Latina. E há um alto índice de pessoas com posicionamento ambivalente diante da democracia, pois não são contra, mas têm dúvidas se esse é *the only game in town* (Moisés, 2010, p. 100).

Esses ambivalentes podem apoiar as soluções voltadas para intervenções militares e alternativas também vistas como não democráticas (Moisés, 2010, p. 102). E, enquanto houver problemas institucionais na gravidade dos existentes e

enquanto a cultura política brasileira continuar a ter essa mentalidade de descrença, e mesmo essa posição dúbia, certos radicalismos terão espaço, a afetar todas as camadas da sociedade, em maior ou menor grau.

Assim, o risco aqui não nos parece nem ser a ampliação de um pensamento conservador moderado, reformista, como o de Burke (2012), mas o avanço de posições realmente de extrema direita, com vocações autoritárias.

Os autores que recortamos aqui parecem divergir em certos tópicos. Pondé mostra-se moderado em relação à continuidade de nossas instituições democráticas, ou seja, mais conservador, enquanto Constantino parece, em certo momento recente, abraçar o radicalismo político.

Constantino, como outras figuras da mídia de direita, desenvolveu um apoio pouco crítico ao governo de Bolsonaro. Ele acusa o STF de ser golpista, como se tivesse alguma competência jurídica para averiguar os aportes legais do STF. Em um claro viés de confirmação, aceita posições que se melhor casam com sua base ideológica, radical, nesse caso.

Constantino (2021j) fala do puro arbítrio de um dos ministros do STF. Todos os *regimes totalitários* testam limites, ou seja, está implicitamente chamando tal poder de totalitário. E esses ataques ao Supremo são recorrentes. Fala o autor de uma *carranca autoritária golpista* (Constantino, 2021f), dando a entender que o verdadeiro golpismo surge da Suprema Corte (Constantino, 2021c). Aborda também uma *espécie* de ditadura de toga (Constantino, 2021b), trabalhando com conceitos vagos e incitando a desconfiança em relação aos poderes legítimos da coisa pública.

Ele vê dois caminhos possíveis no futuro político: ou o Brasil se torna uma Venezuela, ou há uma interferência militar. Nenhum dos dois cenários é desejado, mas fica claro qual ele aceitaria, se houvesse uma ruptura institucional (Constantino 2021j).

Ela afirma que o resultado da próxima eleição está sob suspeita (Constantino 2021i). Chama as pesquisas eleitorais de *fajutas* e diz que o *povo* quer Lula preso. Vale lembrar como também não define aqui o que está chamando de povo, e tais palavras ficam parecendo pura retórica populista, para, na sequência, chamar seus adversários de *antas* e *imbecis*, ou seja, mais agressividade argumentativa, erística básica. Fala de um *apodrecimento*, e que *eles* não aceitam mais isso.

Em outro momento, fala de uma *guerra* declarada contra sua posição política, o que inevitavelmente leva a uma lógica de nós *versus* os outros, em um dualismo claro (Constantino, 2021h),¹¹¹ ou seja, amigo *versus* inimigo etc.

Afirma que, se algo não for feito, o Brasil estará nas mãos dos inimigos eleitos, os comunistas, o Foro de São Paulo etc., e que seria melhor *qualquer coisa*, menos isso (Constantino, 2021d).¹¹² Dá a entender que a direita que *joga* dentro das regras são uns *bobocas*, citando o político João Amoedo.

O autor fala ainda que a ruptura política já está dada, graças aos arbútrios do STF, e que isso não vai acabar bem (Constantino, 2021g). Quer que o Supremo ceda, para que se resolva o impasse dentro da legalidade e assim seja evitável, por exemplo, uma guerra civil.

Em suma, como vemos, o discurso radical, e populista em certos momentos, de Constantino envolve uma postura de que ou as instituições fazem o que seu grupo político de direita quer, ou, caso contrário, terá de ocorrer uma ruptura. Em outros termos, em nossa leitura, é um *argumentum ad baculum*. Ou seja, é um apelo à força, à ameaça, para que os adversários aceitem sua conclusão.

Mesmo que isso implique uma série de questões, a postura radical de Constantino, em 2021, parece-nos clara. E aqui nem entramos nos tópicos sobre polêmicas levantadas nas questões científicas (como é possível ver em Constantino, 2021e), pois o autor diz, por exemplo, que o *lockdown* da Argentina não salvou nenhuma vida.

Pondé é mais claro em uma defesa dos mecanismos democráticos presentes e parece-nos que pouco comenta o Regime Militar de 1964 (Pondé, 2012, p. 179).

Sobre um cenário político anterior ao de 2021: Constantino diz não ver com bons olhos as ditaduras. Aponta como a nossa já acabou há décadas e mesmo assim ainda pagamos caro por ela. Em primeiro lugar, critica as empresas estatais criadas na época, definindo nossa ditadura como desastrosa, com a exceção do governo de Castelo Branco (Constantino, 2004, p. 114).

O aspecto positivo do governo militar, para Constantino, foi barrar outra ditadura mais sangrenta, vendo o comunismo como um *perigo real e iminente*

¹¹¹ Constantino (2021d) diz que o *desabafo* de Sérgio Reis, cantor que teve áudios divulgados, em que falava até de uma invasão contra o STF, é legítimo, mesmo que exagerado.

¹¹² Constantino (2021a) defendeu a manifestação de 7 de setembro de 2021, sendo importante lembrar como esse foi um dos momentos mais tensos politicamente desde a redemocratização.

(Constantino, 2004, p. 115). Contudo, para ele, os militares brasileiros perderam a chance de fazer com o Brasil o que foi feito com o Chile, ou seja, colocar o país em uma trilha de maior liberalismo econômico (Constantino, 2004, p. 114).

Assim, a lógica é de um argumento contrafactual, pois não há como averiguar se, com a continuidade do governo de João Goulart, cairíamos necessariamente em uma ditadura comunista sangrenta. Como já vimos com Vicente Ferreira em seus estudos de lógica, esse tipo de teleologia é criticável.

Constantino (2004) também reclama que, por ser anticomunista, a ditadura recebeu o rótulo de *direita*, mas essa é uma direita que nada carrega o germe do liberalismo econômico, vendo como outra consequência da ditadura o afloramento de ideias antiamericanas.

A democracia, para o autor, deve ser respeitada e louvada, até por seu perfil mais liberal, mas temos de encarar tal sistema político como um meio, não um fim, lembrando-se dos exemplos de Hitler ou mesmo de Hugo Chávez (Constantino, 2004).

Vale ressaltar que essa discussão de como a própria democracia, em uma falha, pode levar a um regime autoritário, do ponto de vista da bibliografia da ciência política, não é uma questão em nada nova.

6.5.

A discussão da díade política

Para fins de contextualização, a presente seção se inicia com alguns apontamentos de Norberto Bobbio (1995). A definição de esquerda e de direita é difícil de trabalhar, em certos casos, por se tratar de uma grande díade generalizante.

Sobre o que é direita e esquerda, as definições negativas revelam-se mais fáceis, e Bobbio (1995) tratou do ponto no qual se pode cair em uma antiga tautologia. Direita é a posição política que se opõe à esquerda, e esquerda é a posição política que se opõe à direita, mas, ao não desvelarmos o que é esquerda ou direita, ainda existe um vazio, porque esses termos são relacionais.

Direita e esquerda não são conceitos absolutos. São conceitos relativos. Não são conceitos substantivos ou ontológicos. Não são qualidades intrínsecas ao universo político. São lugares do “espaço político”. Representam uma determinada topologia política, que nada tem a ver com a ontologia política. Não se é de direita

ou esquerda no mesmo sentido em que se diz que se é “comunista”, “liberal” ou católico. Em outros termos, direita e esquerda não são palavras que designam conteúdos fixados de uma vez para sempre. Podem designar diversos conteúdos conforme os tempos e as situações [...]. O fato de direita e esquerda representarem uma oposição quer simplesmente dizer que não se pode ser simultaneamente de direita e de esquerda. (Bobbio, 1995, p. 92).

Imaginar que a esquerda tem um pensamento igualitário e a direita é contra a igualdade mostra-se uma grande simplificação. Se a esquerda desejasse a perfeita igualdade dos homens, em tudo, isso seria uma ideia pouco razoável. Assim, entra a discussão de a esquerda ser igualitária ou igualitarista (Bobbio, 1995, p. 100). Do mesmo modo, acreditar que alguém, por ser de direita, deseja um mundo baseado no *Übermensch*, descrito por Nietzsche, também é pouco razoável (Bobbio, 1995).

São questões delicadas, e as elucidações, mesmo as melhores, apresentam suas falhas. Uma definição final, saída direto do *mundo das ideias*, não será possível. E ainda, seguindo a análise de Bobbio (1995, p. 121), vemos como o igualitarismo seria a característica distintiva da esquerda. Mas tal ponto deve ser cruzado com outros elementos, para não terminarmos em grandes simplificações.

Existem doutrinas e movimentos libertários em ambos os espectros políticos (Bobbio, 1995, p. 118). Assim, mostra-se necessário separar o moderado do extremo, e concordamos com Bobbio na utilidade de separar o cenário político não apenas em dois quadrantes.

Fala o autor em extrema esquerda, que soma o igualitarismo ao autoritarismo. A centro-esquerda soma doutrinas igualitárias e libertárias; assim, trata-se aqui do socialismo liberal e dos partidos de social-democracia. Na centro-direita encontram-se os conservadores, que acreditam na igualdade perante a lei. E, na extrema direita, doutrinas e movimentos antiliberais e anti-igualitários (Bobbio, 1995, p. 119). Fala também de um centro-centro, um centro indiviso (Bobbio, 1995, p. 37), em que os extremos se encontram, vendo o autor nas formas de extremismo político uma veia anti-iluminista (Bobbio, 1995, p. 53).

Assim, é preciso encarar tal díade como igualmente passível de críticas, pois existem boas e ruins correntes de direita, e o mesmo vale para as correntes de esquerda.

Os militantes, de um lado e de outro, vão desejar atribuir um valor positivo a seu programa, e ao programa do adversário, um valor negativo. Para alguém de

direita, assim, a igualdade pode ser vista como nivelamento. Já para a esquerda, a desigualdade torna-se um ordenamento hierárquico (Bobbio, 1995, p. 71).

Desse modo, se Rousseau viu uma desigualdade artificial a ser condenada e abolida, Nietzsche viu uma igualdade artificial a ser combatida, na medida em que esta tende a eliminar a benéfica desigualdade que a natureza colocou nos humanos (Bobbio, 1995, p. 106-107).

Há quem deseje falar que a característica distintiva da esquerda é a não violência; contudo, a renúncia ao uso da violência, para exercer o poder, é característica do método democrático (Bobbio, 1995, p. 16-17). Até porque falar que a esquerda é não violenta envolveria falar que a direita é o governo da violência (Bobbio, 1995, p. 17). E nem todas as lutas de libertação são, por si mesmas, lutas de esquerda ou apenas de esquerda, *vide* a resistência antifascista, da qual participavam pessoas como Charles de Gaulle, na França (Bobbio, 1995, p. 20).

O autor afirma que um dos motivos de desorientação da esquerda, em sua época, vem do fato de que o mundo contemporâneo fez surgirem problemas que os movimentos tradicionais jamais haviam colocado. Do mesmo modo, alguns de seus pressupostos perderam força, o que leva o autor a concluir que nenhuma pessoa de esquerda pode deixar de admitir que a esquerda se alterou (Bobbio, 1995, p. 23).

Do mesmo modo, não podemos cair na ideia de que a direita é religiosa e a esquerda é necessariamente antirreligião. Existe na Europa uma antiga tradição de direita que é religiosa, de Joseph-Marie de Maistre a Donoso Cortés e Carl Schmitt; entretanto, existe uma direita não religiosa. A *nouvelle droite*, apontada por Bobbio, não era religiosamente orientada (Bobbio, 1995, p. 77-78). Assim, Bobbio fala de elementos que, por si só, não são nem de direita, nem de esquerda, pois pertencem a ambas as tradições (Bobbio, 1995, p. 82).

Sobre nossos autores, Pondé e Constantino, como era de se esperar, eles fazem críticas muito maiores à esquerda do que à direita (Pondé, 2017a). Vejamos:

A esquerda tem duas fases. A primeira, cujo último representante, Fidel Castro, acabou de morrer, podemos chamar de clássica ou romântica, ainda filha direta de Marx (aquele que pregava fuzilamentos sumários para frouxos e primitivos) e da moçada bolchevique, que também era chegada a métodos administrativos de fuzilamento. [...]

A segunda, que podemos dividir em alguns subtipos, é mais acadêmica e bem-comportada. Prefere a cultura do “fitness” aos charutos. Quanto a comer todas,

nem pensar! Considera isso coisa de “hétero machista”. Combina com restaurante vegano e bike. Nada de gente sem doutorado, ou pelo menos mestrado. Ou que não tenha feito um curso de teatro ou dança. Se for “trans” em alguma coisa, melhor ainda. Suporta o povo apenas como “ideia” e sem nenhum cheiro de ônibus. Cultiva as rede sociais como o “lugar do indivíduo kantiano” se manifestar e sonha com um curso de cinema em Havana.

Esta segunda fase é mais múltipla, como tudo numa sociedade de mercado avançada. Ser de esquerda hoje é mais um estilo entre outros. Logo terão seu próprio menu gourmet.

A rigor, a esquerda não passa de um fetiche sofisticadíssimo de uma burguesia entediada com o próprio mundo vazio de sentido que criou, mas que é insuportavelmente confortável. Como todo fetiche, mais atrapalha do que realiza o gozo. O grande trunfo da esquerda, historicamente, é ser abstrata nas ideias e imprecisa nos fatos. Logo, não serve para nada, mas serve para masturbação vaidosa acerca da própria bondade. (Pondé, 2016d).

Agora, outro texto:

Há muito me ocupo do que seria uma tipologia da esquerda contemporânea. Calma! Um dia chegarei à tipologia da direita, aguardo apenas um pouco porque essa, pelo menos entre nós, brasileiros, apenas começa a se acomodar em clichês suficientes para formar uma tipologia [...]

Primeiro, a clássica, que deixaria a esquerda pós-moderninha, criada nos *campi* das universidades, em pânico. Essa esquerda confessa suas taras: que morram todos os reacionários. Corrupção é uma ferramenta válida, desde que usada para o partido e a revolução. Multiculturalismo, e sua mania de parques temáticos étnicos, é coisa de gente riquinha besta [...]

Existe também a esquerda sindicalista. Essa, se retirada a metafísica social de redenção do “mundo do trabalho”, é quase sempre formada de gente que adora a contribuição sindical obrigatória [...]

A esquerda dos “sem” e das vítimas está sempre cobrando algo da chamada “sociedade” — esse conceito vago, mas de grande utilidade retórica. Essa esquerda se alimenta do velho ressentimento humano, produzido em larga escala pelo capitalismo e seu método de produção de riqueza pela competição selvagem.

[...] Claro, a esquerda dos *campi* universitários é essencial. Composta de gente da classe média ou média alta, professores e alunos (os funcionários são, na sua maioria, ligados à esquerda sindical porque são mais pobres e nunca vão a congressos que discutem a desigualdade social), se constitui naquela que impacta a cultura e a opinião pública.

[...] A esquerda “sexual” é obcecada por suas idiossincrasias individuais que tentam transformar em pautas pedagógicas para crianças recém-saídas do berço. Ligadas a essa, está toda a gama de pautas de gênero genéricas.

[...] Claro que não podemos esquecer da esquerda artística em geral, que delira com o politicamente correto e tem de si uma tal imagem de santidade política que deixaria Jesus envergonhado. Bienais de todos os tipos são seu templo.

E a “esquerda de mercado”? É a que sabe que para se vencer no mercado cultural deve-se gritar “Fora Temer!”. E para não dizer que não falei de religião, existe a esquerda católica, essa mesma que domina o mercado da teologia. Amém. (Pondé, 2017d).

Sobre a direita, *grosso modo*, Pondé refere-se a como ela precisa trabalhar melhor seu *marketing*. Vide o exagerado artigo “Por uma direita festiva” (Pondé,

2014). O autor comenta que o problema liberal é não *pegar* mulher, pois, quando os liberais se reúnem, existe *escassez de mulheres*. Aponta que os cursos em que existem mulheres, as quais curtem *papos-cabeça*, são psicologia, letras, ciências sociais, pedagogia e afins, todos mormente de esquerda. Logo, a saída é a direita descobrir uma face festiva para se contrapor à esquerda, que seria quase toda hoje festiva.

O artigo, no mínimo, é reducionista, mais uma vez. Como se o elemento primordial para escolher um parceiro ou parceira fosse seu posicionamento político. Enfim, como é irônico, é difícil saber até que ponto ele realmente acredita nisso.

Para uma análise mais *refinada* de Pondé desse tema, mesmo que sejam artigos de um polemista, e não de um filósofo escrevendo um artigo acadêmico, há “A direita não acredita em ideias e acha que intelectual é animador de festa” (2016a) e “A camisa do Feliciano” (2013a) — mesmo que afirmar como David Hume, Alexis de Tocqueville ou Adam Smith representam uma *literatura quase desconhecida* seja algo absurdo. Também chama atenção como Pondé mistura autores muito importantes do ponto de vista intelectual com outros, *vide* Dalrymple, que obviamente não podem competir nesses critérios com um Tocqueville, por exemplo. Citemos:

A tradição “liberal-conservative”, como se diz comumente em inglês, se caracteriza por uma sólida literatura quase desconhecida entre nós: David Hume (sua moral), Adam Smith, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Friedrich Hayek, T. S. Eliot, Michael Oakeshott, Isaiah Berlin, Russell Kirk, Theodore Dalrymple, John Gray, Gertrude Himmelfarb, Thomas Sowell, Phyllis Schafner, Roger Scruton, entre outros.

Não é à toa que matérias como a da “Ilustrada” do domingo 30 de junho falam que a Flip (poderia ter falado de qualquer outra atividade intelectual no país) é de esquerda: quase ninguém conhece a bibliografia “liberal-conservative” entre nós [...].

Esta reserva de mercado intelectual e ideológica inviabiliza pesquisas e trabalhos mesmo em sala de aula. Isso faz dos jovens intelectuais interessados nessa tradição uns fantasmas invisíveis, verdadeiras almas penadas, sem corpo institucional para atuarem. Mesmos os centros financiados por bancos investem apenas na bibliografia de esquerda.

Como toda visão política, os conservadores são diferentes entre si e nem sempre convivem bem com seus pares [...].

O pensamento “liberal-conservative” se caracteriza por defender a sociedade de livre mercado, a propriedade privada, a liberdade de expressão e religiosa, pluralismo moral, a democracia representativa com “corpos médios” locais atuantes, uma educação meritocrática, emancipação feminina, tributação alta para grandes heranças, desoneração da classe trabalhadora, profissionais liberais e pequenos e médios empresários, Estado mínimo necessário (inclusive porque isso diminui a corrupção), saúde eficaz para a população.

E, não esqueçamos: opção liberal quanto à vida moral, cada um faz o que quiser na vida privada contanto que respeite a lei, e esta deve levar em conta esta liberdade privada. (Pondé, 2013a).

Agora, o outro texto:

Sim, a direita é meio tosca mesmo. E não me refiro à direita horrorosa a favor da ditadura militar. Refiro-me à direita liberal, a favor da sociedade de mercado. Ela ainda acha que pensar é arroz de festa.

[...] só acredita em economia e não acredita em ideias, por isso nunca investe nelas e considera um intelectual um animador de festa e jantares. Acredita mesmo que tudo pode ser comprado e aí apanha da esquerda, que tem uma visão mais abrangente do *Sapiens*, mesmo que a use para mentir ou criar mundos absurdos. Falta à direita um repertório humanista, por isso é meio tosca.

Isso pode parecer uma questão de detalhe, mas não é. Claro que não se trata de uma regra geral, mas, diria, se trata de um caso quase perdido. A direita liberal acha que o pragmatismo econômico é a única forma de ação que existe no homem. Aqui já aparece sua pobreza de espírito: deixa para a esquerda toda a rica reflexão acerca da humanidade e do “cuidado” para com nosso sofrimento, agonia e inseguranças. A falta de compreensão para com o sofrimento humano é uma das piores faces que a direita liberal apresenta para o mundo. E isso cria a reserva do “mercado humanista” para a esquerda. [...]

Por isso, essa direita será sempre incapaz de enfrentar a esquerda no plano das ideias. Conterá sempre com partidos fisiológicos para lidar com a inquestionável hegemonia intelectual da esquerda no país. E nunca terá interlocução no mundo da produção de conteúdo porque, exatamente, não acredita na inteligência.

No fundo, é a velha mesquinha característica de quem vê a vida a partir do “livro-caixa da loja”. (Pondé, 2016a).

O último texto que gostaríamos de citar aqui é um em que o autor decide fazer a tipologia da nova direita brasileira. O texto, mesmo que muito simples, elabora alguns tipos:

Começamos por esse tipo de direita (um tipo meio patológico), ou a “direita que não sai do armário”. Aquele tipo de cara de direita que os outros dizem “você é de direita” e ele fica com medo. “Ser de direita”, aqui, significa “não ter direito de contra-argumentar” e não ser convidado para jantares inteligentes.

[...] O oposto a esse tipo “patológico” é a “direita transante” (o termo não é meu). Essa direita tende a ser mais jovem, mais descolada, derrubou a Dilma, é a favor do mercado, do Estado mínimo e fala a língua da moçada “nas redes”. Essa direita ameaça o monopólio do mercado dos movimentos estudantis, que sempre pertenceu à esquerda.

Essa direita é mais festiva e está, aos poucos, aprendendo a falar de cinema, literatura, e coisas que ajudam a pegar mulher. Um critério para essa direita é se pega ou não gostosas.

Ligada a ela, nasce a “direita gay”, transante também, descolada e assumida. Como a anterior, é a favor do mercado e foge do estereótipo da “direita fascista”.

Também ligada a ela, temos a “direita gostosa”: mulheres jovens, normalmente empresárias, advogadas, na maioria dos casos, gaúchas ou paranaenses. Aquele tipo de mulher que assusta cara que ganha menos do que ela e que teme ficar

sozinha no final, justamente por ser sexy demais e ter seu próprio Mastercard Black. Sem elas, nada acontecerá no século 21.

No lado oposto, está a “direita dos esquisitos”. Aquele tipo de cara que, ou só fala de economia, ou de São Tomás de Aquino e frequenta eventos que “são de direita”.

[...] Variante desse tipo de “direita dos esquisitos” é a direita desses caras, simplesmente, mais velhos.

[...] Há também a “direita moderna”: liberal em economia, secular, defensora do Estado mínimo e que engatinha no Brasil, no sentido de constituir uma rede político-partidária pra “chamar de sua” e que escape da maldição da herança autoritária e corrupta na política.

[...] Por último, a “direita religiosa”, que se divide em duas. A “direita católica”, normalmente gente muito estudiosa, conservadora, tímida e que anda na sombra em lugares públicos. Quando ouve o nome “teologia da libertação”, mal consegue conter seus ímpetos inquisitoriais. A “direita evangélica” é muito mais dinâmica, faz “política real”, abre igrejas por franchising e está a ponto de criar um verdadeiro liberalismo popular no país. Aleluia, irmãos! (Pondé, 2017d).

Já Rodrigo Constantino tem vários textos contra a esquerda, o PT etc. Mesmo que de maneira mais rara também surjam críticas a setores da direita, como já vimos, ele também critica os governos militares. Outro exemplo: seu relacionamento com Olavo de Carvalho não é simples. Tal economista já chamou o outro de *astrólogo embusteiro* e também reclamou do baixo nível que é discutir com Carvalho.

Para sua crítica à esquerda, a tônica principal em tal díade, citaremos aqui dois livros: *Estrela cadente* (2005) e *Esquerda caviar* (2013b).

Estrela cadente refere-se ao símbolo do PT, o qual é uma estrela vermelha, e o livro todo é uma grande crítica ao início do governo Lula. *Esquerda caviar* é um livro mais extenso em sua tentativa de crítica às esquerdas, tentando analisar e combater diversos tipos de esquerdas existentes; assim, seu ponto positivo é, mesmo com problemas, exatamente tentar tratar o fenômeno em maior complexidade.

O livro *Contra a maré vermelha* (Constantino, 2015a), uma seleção de textos entre 2009 e 2014, também poderia ser aqui analisado. Porém, tal obra não apresenta nenhuma expressiva novidade, em termos de ideias, em relação a essas duas obras citadas anteriormente. A diferença, na verdade, é a questão temporal.¹¹³

¹¹³ Em *Contra a maré vermelha*, há um país diferente do existente no começo do governo do PT, em que fica clara a escalada das críticas ao governo de tal momento histórico, e como, para Constantino, a oposição estava crescendo e um *Brasil dividido* estava se manifestando. Fala isso referindo-se à concorrida eleição de 2014.

Constantino começa o texto dizendo como a bandeira do PT sempre foi a ética, mas aponta como são tantos casos de suspeita de corrupção e falta de ética que ele fica com dificuldade até de iniciar o assunto (Constantino, 2005, p. 11).

Afirma, por exemplo, que a relação entre o PT e os contraventores do jogo do bicho parece vir de longa data (Constantino, 2005, p. 13), além de falar da morte do prefeito Celso Daniel e de outros tantos casos de investigação de corrupção ocorridos no período, como a prisão de Duda Mendonça.

Também critica como o PT muda ao se eleger, tendo feito com que Lula procurasse para a base aliada certos nomes que sempre foram muito criticados historicamente, *vide* José Sarney, além de passar do ódio ao amor pelas medidas provisórias muito rápido (Constantino, 2005, p. 23-24).

Critica também um de seus carros-chefe, em termos de programas governamentais, que foi o Fome Zero, o qual Constantino chama de um sucesso de *marketing*, mas que está aquém do que era esperado, tendo apresentado custos muito elevados. Outras ações governamentais a serem combatidas envolvem o Estatuto do Desarmamento, as políticas de educação e mesmo o que ele chama de *trapalhada diplomática*, envolvendo um viés anti-israelense e apoio a Hugo Chávez. Ou seja, está dizendo que nossas relações externas estavam sendo influenciadas por um viés ideológico de esquerda (Constantino, 2005).

Tal livro é um ponto a ponto dos motivos que levam o economista a não gostar do PT. E Constantino, a seu modo, termina representando toda uma massa de entes sociais, que foram aumentando o tom das críticas ao PT à medida que os problemas surgiam e se avolumavam.

Esquerda caviar (2013b) pode ser visto como um ponto de corte na produção de Constantino, pois tal obra mostrou-se consideravelmente mais lucrativa que sua produção anterior, *Privatize Já* (2012).

Em termos de conteúdo, não é muito diferente de outras falas do autor, como era esperado, mas aqui parece que ele tenta sintetizar certas falas dispersas, em um corpo mais homogêneo, mesmo que exista muito conteúdo fragmentado, como a terceira parte do livro, chamada “Os ícones”. Nesta, ele realiza críticas a uma série de pessoas com posicionamento progressista, de modo um tanto aleatório. Por que falar, por exemplo, de Michael Moore ou Noam Chomsky, em vez de Sartre ou Althusser? Outros tantos textos conservadores mostraram-se mais

úteis a uma tangível crítica intelectual ao pensamento progressista, *vide* as produções dos já citados Merquior e Scruton.

A expressão que o autor usa, *esquerda caviar*, faz referência a outras formas de ironia com a esquerda, como na França *gauche caviar*, com suas variações, como *socialista Champagne*; na Inglaterra, *radical chic*; ou Estados Unidos, *liberal limusine*. E ele fala de algo que descreve como sendo a *hipocrisia* do pensamento progressista (Constantino, 2013b).

Constantino (2013b) acredita que tal pensamento progressista ainda foi exacerbado graças à ditadura militar, durante a qual qualquer um que fosse contra o regime agora é visto como um grande defensor da democracia, algo não real, se formos pensar naqueles que defendiam uma agenda da União Soviética. Por outro lado, todo anticomunista agora é confundido com golpista.

Muitos ícones de tal esquerda vieram da música popular brasileira (MPB), em que, ele ironiza, basta a pessoa ser um músico muito bom de tal período para tornar-se um grande pensador político. Assim, ele deseja separar o talento artístico da pauta política. E em tal livro surge um louvor, por exemplo, a Ferreira Gullar, que, independentemente de sua filiação histórica a certo posicionamento, reconheceu erros e elementos que ele não compreendia em idade mais jovem (Constantino, 2013b).

Os motivos para uma pessoa tornar-se de esquerda são muitos, pela lógica de Constantino, e ele aponta 20. Claro, esses elementos misturam-se e sobrepõem-se. Ele aponta desde o puro e simples *oportunismo*, para ter algum incentivo, por exemplo, da Lei Rouanet, passando por uma questão ética, pois muita gente encara ser de esquerda como ser do *bem*, bem como questões de ignorância, o que leva gente bem-intencionada para o campo progressista, arrogância, nos termos de Hayek ou Sowell, insegurança intelectual, ou o que ele chama de *preguiça mental* (Constantino, 2013b).

O niilismo e o romantismo também são elementos para enveredar por certo pensamento progressista. Como Pondé e tantos outros conservadores, Constantino (2013b) critica bastante Rousseau e uma visão de mundo mais romântica de que, por exemplo, o estado natural da humanidade é a opulência, e não a miséria. Uma desilusão com a realidade levaria muitas pessoas para o lado da defesa das utopias.

Cita, por exemplo, Aron, para concordar como certas faixas do pensamento progressista são ópio para os intelectuais. Nelson Rodrigues e Pondé também são autores de nosso recorte citados por ele em certos momentos.

Rodrigo Constantino, vale dizer, apresenta muitos autores, mas nem sempre coloca a paginação ou o livro em suas referências no corpo do texto, o que pode criar problemas. Em certo momento, fala que Hitler estudou Marx, apreciando seus métodos e imaginando-se o grande realizador do marxismo (Constantino, 2013b, p. 134). Mas quais são as fontes de tais afirmações? Fontes confiáveis perante a historiografia ou algum livro revisionista de qualidade bastante duvidosa? O ônus da prova cabe aqui a Constantino.

Quando Constantino (2013b) refere-se a uma *ditadura* do politicamente correto, vemos mais uma vez o exagero de que tais polemistas se utilizam com tanta frequência. Fala também da *ditadura da felicidade*.

Em outra parte do livro, revela a importância das palavras para um debate sério, mas ele mesmo parece ser bem flexível com certo vocabulário específico em outros trechos. Qual a exata definição de *ditadura* que Constantino está usando?

De qualquer forma, é interessante o modo como ele se utiliza de Alan Sokal, Karl Popper e Karl Krauss para fazer a crítica à maneira como certos intelectuais escrevem, mesmo que, mais uma vez, existam os típicos exageros. Parece dizer que por trás da Escola de Frankfurt, por trás de sua aparente profundidade, existia algo muito raso (Constantino, 2013b). Com Merquior, já vimos que isso não é exatamente assim.

Constantino (2013b, p. 117) fala também de certas pautas, vistas por alguns como justiça social, como *coitadismo*. O que é uma escolha de termos muito problemática, diante dos problemas sérios de pobreza ainda existentes no Brasil, onde, em 2013, existia, um *mar* de pessoas que só não estavam abaixo da linha de pobreza exatamente graças a programas de complementação de renda por parte do Estado.

Fala ainda Constantino (2013b) das consequências não previstas, outro tópico clássico do pensamento conservador, em que nossas boas ideias, ao serem aplicadas, levam a seu oposto. Ao tentarmos defender o trabalhador, criando uma bagagem de leis enormes e elevando o salário mínimo, estamos aumentando, possivelmente, o desemprego. Constantino fala também de um viés da mídia, citando a questão de Gramsci, no que tange a uma *revolução silenciosa*. Aqui, o autor parece somar diferentes influências, indo desde Thomas Sowell e outros autores que trafegam pela questão liberal até possivelmente Olavo de Carvalho, com esse medo de uma silenciosa revolução baseada em Gramsci.

Quanto às bandeiras do pensamento progressista, cita várias, mas não mencionaremos todas. De qualquer forma, vale mencionar: uma obsessão antiamericana, *vide* o citado Jean-François Revel; a questão da *pax americana*, em que os Estados Unidos seriam os salvadores do mundo diante das ameaças dos comunistas e dos nazistas; o ódio a Israel; um *culto* ao multiculturalismo. Fala Constantino (2013b, p. 190-191) de um *estrago* causado por gente como Susan Sontag, Edward Said e Noam Chomsky, pois teriam ajudado a disseminar o relativismo moral contra valores-chave do Ocidente.

Sobre o último ponto, é o medo típico conservador ou reacionário, presente desde Chesterton ou Richard Weaver, da dissolução da vida como a conhecemos.

Fala o autor também da hipótese de fechar a Fundação Nacional do Índio (Funai) e economizar R\$ 600 milhões de reais, decretando, enfim, os índios como plenos brasileiros (Constantino, 2013b, p. 200). Os atores sociais que invadem terras indígenas e se apossam delas ficariam muito felizes, sem dúvida.

Como Thomas Sowell e Leandro Narloch, Constantino (2013b) critica o pacifismo, bem como o *mito* de Che e Cuba, outro tópico que Narloch também aborda.

Constantino vai contra certas bandeiras ecológicas, pois seriam verdes por fora, mas vermelhas por dentro, segundo ele. Fala de um *alarmismo* propagado pelos melancias (Constantino, 2013b, p. 237), chamando tais pessoas, em outro momento, de *ecochatos* (Constantino, 2013b, p. 242).

Eis outro elemento importante: Constantino, como comentarista da política e da cultura, e isso também vale para Pondé, em certas ocasiões termina por abordar questões que entende pouco. Assim, com base em que ele consegue avaliar que o problema ecológico é alarmismo?

Pauta-se, possivelmente, apenas por um viés de confirmação, afinal certas críticas suas parecem claramente influenciadas pelo pesquisador Ricardo Augusto Felício, professor e climatologista da USP. Fala que tal professor *detonou* as *farsas do aquecimento global* (Constantino, 2013b, p. 247), algo que é bastante contestável, havendo um enorme aporte contra as leituras de Felício da questão.

Critica o *absurdo* que foi Mariana Gomes ter sido aprovada na UFF, em uma pós-graduação, com o projeto *My pussy é poder*, sobre *funk*, feminismo e indústria cultural (Constantino, 2013b, p. 278). Isso mostra o quão pouco ele entende do campo de investigação da antropologia e afins. A antropologia estuda

as manifestações culturais, do chocalho xamânico até o Grande Colisor de Hádrons; logo, estudar feminismo e *funk* é algo absurdo apenas para Constantino.

Ele diz que estamos perdidos quando um mestrando deseja falar sobre Tati Quebra-Barraco ou Valesca Popozuda, chamando esse tipo de trabalho de absolutamente inútil, na melhor das hipóteses (Constantino, 2013b, p. 278-279). Ou seja, etnografia, registros de campo, dados históricos etc., nada disso vale para esse economista.

Ao falar das minorias, utiliza-se, por exemplo, do termo *gayzistas* (Constantino, 2013b, p. 290), o que parece indicar mais uma forma de contato com as falas de Olavo de Carvalho.

Chama a PLC 122, de 2006, também conhecida como “Lei Anti-homofobia”, de um projeto de caráter fascista, mas não explicita o que está denominando fascismo. Assim, parece cair no problema, já apontado, de usar certos termos com pouco rigor conceitual. Em outro momento, utiliza-se do termo *Gaystapo* (Constantino, 2013b, p. 298).

Algo muito sério agora: não adianta falar da defesa do bom gosto, se ele mesmo apresenta um mau gosto terrível, em termos de formas e escolhas argumentativas.

O feminismo muitas vezes surge, para Constantino, da inveja das *mocreias* contra a liberdade individual (Constantino, 2013b, p. 300). Citando Paulo Francis, relembra como esse autor disse que o feminismo foi uma saída para os *jaburus*, também falando que há um tipo de estética das mulheres feministas, descrita por ele como a de *barangas encalhadas* (Constantino, 2013b, p. 301).

É uma escrita repleta de mau gosto e falta de *civilité*. Ser contra o politicamente correto, em alguns momentos, pode ser motivo da defesa de simples grosserias e insultos. Como já vimos, chamar uma mulher de mocreia é basicamente agressividade verbal, o que nos faz voltar ao ponto do traço hostil, falacioso, desses escritos.

6.6.

A questão dos movimentos sociais

Você quer que eu seja homem ou mulher? Perguntou ela/ele, como se fosse possível voltar estágios em nossa árvore filogenética. Eu não sabia o que responder. Queria dizer Quero você como intermezzo. Então disse, Quero os dois, ou algum meio-termo. Ele pareceu surpreso.

André Aciman

Têm-se visto novas formas de dinâmica global em países com governos de democracia consolidada, em que surgiu um protagonismo inovador da sociedade civil, desde os anos 1960 e 1970.

No caso brasileiro, com suas especificidades, houve o ressurgimento da sociedade civil, maior, no início dos anos 1980, com a questão da defesa da redemocratização, de certas formas de associação etc.

Trata-se de um quadro no qual ressurgem demandas mais antigas reprimidas, como o direito à terra e a associação sindical, e demandas mais recentes, como a questão dos movimentos LGBTI+. Tal diferenciação não deve ser vista como *estanque*, no sentido de que seria possível somar os movimentos, tanto os voltados para questões mais antigas quanto os voltados para questões mais recentes, de reconhecimento de tais *novas* subjetividades, de gênero etc.

Não podemos ignorar a especificidade do caso brasileiro, contudo também não podemos ignorar como os movimentos sociais, pelo planeta, apresentam características em comum, no sentido de girarem em torno de reivindicações dos mais variados tipos. Assim também é possível movimentos que escapem ao âmbito nacional, em eventos transnacionais por lutas em comum.

Tal mudança de panorama termina por fazer com que as ciências sociais tivessem de se debruçar sobre as novas relações que se constituíam entre Estado e sociedade.

Tantos autores parecem seguir, a seus respectivos modos, a questão dos movimentos sociais, como Evelina Dagnino (1994), Eunice Ribeiro Durham (1984), Maria da Glória Gohn (2010), Vera da Silva Telles (1994) etc.

O movimento social, mais do que uma estratégia política pronta, ou figuras de líderes, refere-se a uma dimensão relacional e de lutas de significados, bem como de discussões sobre cidadania. Trata-se de uma produção de significados que vão contra certa ordem cultural, em uma dimensão política que se relaciona

com a mudança, em um jogo de legitimação. O movimento social em si é mutável, e seus atores não apresentam um pensamento homogêneo.

Seria impossível aqui apresentar a completude da discussão envolvendo os estudos de movimentos sociais.

No que se refere às discussões sobre movimentos sociais, nossos autores, como era de se esperar, são críticos a um *mol* de movimentos. Em certos momentos, discutem temas deveras delicados sem muitas delicadezas, afinal a delicadeza pode ser vista como *politicamente correto* ou *sentimentalismo*. E o principal erro, o qual podemos apontar nesse aspecto, é encararem os movimentos sociais como elementos aparentemente homogêneos, em certos momentos.

Claro que, quando surge uma crítica ao feminismo, o autor A ou B sabe como existem diversos feminismos, não apenas um, mas mesmo assim acaba incorrendo, em certos momentos, em generalizações apressadas.

Assim, quando Constantino ou Pondé criticam as feministas, parecem, em alguma medida, críticas muito generalistas, as quais tomam uma parte pelo todo, de modo indevido. E, geralmente, eles tomam exemplos de uma face mais estridente de tais grupos, o que torna a crítica mais fácil e rápida.

Constantino fala que as feministas desejam abolir as diferenças entre os sexos, até as diferenças biológicas, que todas teriam de abraçar o mesmo credo, que os humanos são construções sociais e que a mulher que gosta da proteção de um companheiro masculino é um ser submisso e escravo (Constantino, 2013b, p. 300). E perguntamos: todos os feminismos defendem essa postura radical? Obviamente, não, basta conhecer o mínimo do tema. É uma tentativa de *poisoning the well* em relação aos estudos feministas e também uma generalização absurda, a construção de um espantalho argumentativo.

Do mesmo modo, voltemos ao que tal economista diz sobre os ambientalistas e notaremos o mesmo princípio generalista, a mesma construção de um espantalho, pois quem exatamente está querendo delegar poderes absolutos aos governos? Vejamos:

Nosso planeta está na iminência de derreter e, para salvá-lo, é preciso mudar radicalmente nosso estilo de vida, abandonar o progresso industrial e delegar poder absoluto aos governos. Ao menos é isso que muita gente quer que acreditemos. São os ambientalistas, uma seita que mascara profundo desprezo pelo avanço capitalista e tenta monopolizar a legítima preocupação com o meio ambiente. (Constantino, 2015a, p. 247).

Cada uma dessas grandes pautas sociais deve ter uma faceta mais estridente e outra mais conservadora em seu polímorfo corpo. A título de exemplo, podemos lembrar como Antônio Teixeira (2010) mostra que, segundo determinadas leituras, podemos encarar o movimento LGBTI+ como relevantemente conservador, e que foram suas *estratégias conservadoras* que lhe trouxeram seu grau de sucesso (Teixeira, 2010, p. 65).

Assim, na visão do autor, Judith Butler e Richard Miskolci parecem mais radicais em sua luta pelo reconhecimento da diferença (Teixeira, 2010, p. 69), enquanto muitos casais homossexuais basicamente desejam o casamento homoafetivo e formas mais institucionalizadas de enquadramento na sociedade, não apresentando o tom transgressor que o movimento apresentou em outros momentos históricos.

Teixeira faz uma interessante leitura da bandeira clássica do movimento LGBTI+, que é um arco-íris, criado em 1978 por Gilbert Baker. O autor aponta como tal símbolo representa algo natural, universal, inofensivo e inspirado pelo movimento *hippie*. Assim, outras posturas, mais voltadas para lutas do passado, não se apresentam em tal símbolo. Lembra como outros símbolos, mais combativos, também estão associados à comunidade LGBTI+ e poderiam ter tido maior difusão, como o triângulo rosa, que inevitavelmente relembra os horrores do Holocausto alemão, e mesmo o *lambda*, referente à bandeira de um batalhão do exército grego, formado por amantes homens (Teixeira, 2010).

Não acreditamos que os movimentos sociais estejam acima de críticas, mas criticá-los de maneira muito genérica é um erro. Do mesmo modo, Constantino chama as feministas de *barangas encalhadas*, o que, além de erro, é um desrespeito e uma argumentação infantil, podendo levar um opositor, no debate sério, a duvidar de sua honestidade intelectual com falácias tão abertas. Enfim, mais do que uma boa crítica, é uma boa polêmica.

Na presente seção, vamos nos ater a três questões sociais e grupos, vendo brevemente como os conservadores selecionados analisam e avaliam os grupos LGBTI+, os grupos feministas e os movimentos negros. Será dado maior enfoque aos dois primeiros movimentos, pois em nossas análises nos pareceu que os conservadores citados criticam mais essas questões.

Para começarmos com a discussão LGBTI+, vale ressaltar que existem figuras públicas homossexuais e de direita, como o autor e blogueiro Andrew Sullivan, o vereador Fernando Holiday ou mesmo o polemista britânico Milo Yiannopoulos. E

até podemos recordar a série fotográfica chamada *Twinks for Trump*.¹¹⁴ Tais nomes são apenas exemplos de uma lista que poderia ser facilmente estendida.¹¹⁵

Pondé acha que pouco importa o *time* da pessoa (Pondé, 2013b), sendo contra a *cura gay* e favorável ao casamento entre pessoas do mesmo sexo. Também vale lembrar como na polêmica envolvendo a *crucificação* de um Jesus transexual Pondé mostrou-se aberto a certos tópicos em uma defesa de tal manifestação artística.

Ele desenvolve um pouco mais seu apoio ao casamento *gay* e a questão de *gays* adotarem crianças (Pondé, 2016c). Aponta que, já que vivemos em uma sociedade de mercado e que se percebeu que os *gays* têm recursos, em parte por não terem filhos, há uma tendência à normalização social do amor homossexual. E não existe problema, *a priori*, de os *gays* construírem um núcleo familiar, ou seja, não há problema de eles exercitarem o amor filial e assim terem essa experiência feliz e infeliz de terem filhos.

Claro, essa afirmação de que os *gays* têm dinheiro, pois não têm filhos, é uma bibliografia antiga e contestada, como nos mostra Adriana Nunan (2003). Mas, de modo geral, vemos como Pondé parece aceitar razoavelmente bem tal questão.

Rodrigo Constantino, como já vimos, parece mais duro em suas críticas à comunidade LGBTI+. Falar de *Gaystapo* diante de um grupo que foi perseguido no nazismo demonstra aqui uma falta de respeito, empatia e uma vontade de polemismo vulgar, em mais de um momento.

Constantino quer criticar mais o movimento *gay*, como grupo político, do que a liberdade sexual dos atores sociais, em sua visão. Em certos momentos, ele se apoia, por exemplo, em Bruce Bawer, querendo mostrar, ao citar um escritor *gay*, como seu problema não é com a vida privada da pessoa, mas com suas escolhas políticas (Constantino, 2013a).

Constantino chega a falar que estamos em uma *espécie* de ditadura de minorias organizadas. Esse é o problema de conceitos pouco claros, mais uma

¹¹⁴ *Twinks*, se for traduzido para o português, é uma espécie de bolinho recheado, mas no jargão LGBTI+ em inglês é termo usado para descrever jovens, ou homens de aparência jovem, magros e possivelmente depilados. Existe todo um fetiche por tal tipo físico. São, de algum modo, o contrário de um *bear*, homem forte e peludo.

¹¹⁵ Poderíamos também falar, por exemplo, de como existem pessoas abertamente *gays* no Partido Republicano e no grupo de defesa dos direitos homossexuais, que é o *Log Cabin Republicans*. No caso brasileiro, vale lembrar o deputado federal homossexual Clodovil Hernandez, que era abertamente conservador em uma série de questões.

vez. O que ele está definindo por uma *espécie* de ditadura de minorias? Do jeito que foi estruturado, o argumento é simplesmente um efeito retórico.

Assim, ele deslegitima lutas sociais que muitas vezes desejam um mínimo de integração jurídica¹¹⁶ ou proteção contra preconceitos e ameaças históricas. Tomemos livros clássicos sobre a homossexualidade masculina, como João Trevisan (2018) e James Green (2019), e vejamos como a realidade é realmente muito diferente da *Gaystapo*.

Também é válido falar, na discussão sobre sexualidade, do vídeo de Constantino (2021e) chamado “Existem apenas dois gêneros – homem e mulher”.

A discussão já começa mal, pois ele está, aparentemente, confundindo o conceito de gênero com o de sexo biológico. Vale lembrar como Roger Scruton realmente entendeu melhor a questão, em comparação a Constantino.

Constantino faz uma reclamação de que a ideologia de gênero está muito forte nos Estados Unidos, porém em nenhum momento define, claramente, o que seria ideologia de gênero e também não apresenta de modo explícito o corpo de seu aporte.

Vale lembrar que ideologia de gênero é um conceito bastante problemático, se formos pensar, por exemplo, em certas questões apresentadas por Alexandre Bortolini (2020). Ou seja, o intuito de Constantino não é apresentar, de forma técnica, o que ele chama de ideologia de gênero. O objetivo, dentro de uma lógica dual, amigo *versus* inimigo, é apresentar a ideologia de gênero como ferramenta de um inimigo genérico. Então, o que vemos é uma mistura de tentativa de envenenamento de poço contra certas discussões de sexualidade e uma confusão do próprio autor, que, claramente, não tem grande conhecimento de tal campo de estudos.

Constantino reclama do sentimentalismo, tomando agora por base Theodore Dalrymple, mas sua própria estruturação argumentativa, em nossa leitura, é romântica em certos momentos.

O autor diz que pessoas normais são contra a ideologia de gênero (Constantino, 2021e). Mais uma vez, uma lógica rasa, falaciosa, de amigo *versus* inimigo, em que discordar de seu pressuposto, que já é uma conclusão, é abraçar a *anormalidade*.

Ainda diz que é Adão e Eva, e não Adão e Eve, ou Evo, como se essa argumentação nos convencesse de alguma coisa, para, na sequência, reclamar de

¹¹⁶ Envolvendo o direito a benefícios em planos de saúde, heranças ou direito à adoção.

desenhos que apresentam casais homoparentais, sem citar qual desenho exatamente está criticando (Constantino, 2021e). Essa crítica aos desenhos com propostas inclusivas soa-nos pouco liberal também, pois há uma clara preocupação de certas marcas, como a própria *Disney*, em capturar o público LGBTI+. A própria questão do *queerbaiting*, como técnica de *marketing*, já revela esse interesse mercadológico.

Diz Constantino (2021e), de modo risível, que não se pode mais lembrar que biologia existe. E tal campo falaria de homem e mulher. Como se a biologia não falasse de hermafroditismo, comportamentos homossexuais em várias espécies, animais que mudam de sexo em certas fases da vida, influências hormonais etc. Talvez aqui até pudéssemos falar que ele usou a tática retórica do apelo à natureza, pois, se é natural homem e mulher, isso, por ser natural, também seria bom.

Diz também que temos de ter empatia por pessoas trans, pois é uma condição difícil, um acerto da leitura de Constantino. Mas, na sequência, fala que não quer *normalizar* isso (Constantino, 2021e). É uma fala dúbia, pois podemos entender o termo normalizar de mais de uma forma.¹¹⁷ Vale dizer assim que, segundo a *Classificação Internacional de Doenças* (CID), a transexualidade deixou de ser considerada uma doença, sendo classificada como *incongruência de gênero*. Ou seja, mesmo que haja possibilidade de tratamento médico, como no processo de transição de sexo, não seria o caso de considerarmos essas pessoas como *anormais* etc.

Assim, passou a falar Constantino (2021e) que há um instrumento *totalitário* contra quem diz que isso não é normal, e afirma que pessoas normais existem. É uma argumentação bastante vazia, em nossa leitura, pois ele não explica, exatamente, o que é essa ideologia, o que é tal normalidade, contra quais produtos da mídia ele está reclamando etc.

Constantino parece querer ser um argumento de autoridade em questões de psicologia, biologia etc., mesmo sem formação ou sendo reconhecido em tais campos. Além disso, quem o contraria merece ser desacreditado com o rótulo de totalitário, *anormal*; enfim, apenas mais falácias. Os problemas retóricos/lógicos continuam óbvios.

¹¹⁷ Se supusermos que ele se refere à normalidade estatística é uma fala acertada. Mas outra leitura possível é que Constantino estaria sendo transfóbico, ao chamar tal grupo minoritário de anormal. Pois, em tal segunda leitura, ficar fora da normalidade coloca um peso deletério na questão, mesmo que de modo vago. Por transfobia aqui pensamos em uma definição abrangente: transfobia como uma forma de rejeição, velada ou explícita, contra pessoas trans, seja de natureza moral, verbal, psicológica etc., incluindo ou não a violência física.

A biologia é evocada aqui mais como um vago argumento de autoridade, um ponto final na discussão, e como algo que as pessoas que estudam gênero e sexualidade não conhecem. Enfim, uma afirmação simplesmente errada, se levarmos em conta, por exemplo, o campo, já clássico, da antropologia física.

Não nos cabe abordar todos os textos em que Constantino investe contra tais temas, mas nos cabe simplesmente apontar como Pondé mostra-se mais acertado nessa questão e mesmo mais liberal, em nossa leitura.

Uma última coisa que gostaríamos de apontar ainda aqui: representações culturais de amor homossexual estão em alguns dos pilares das formas culturais do Ocidente. Logo, do ponto de vista histórico e sociológico, é muito rico tentar identificar de onde surge esse estranhamento de Constantino, e tantos outros, com representações do amor entre homens etc.

Como Sarane Alexandrian (1993) ou Michel Foucault, em sua história da sexualidade, mostraram, havia todo um universo de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo no mundo greco-romano em período clássico. Era um mundo cheio de regras e questões, mas mesmo assim estava lá.

Alexandrian (1993, p. 13), por exemplo, fala de uma comédia satírica, chamada *Autokylos*, que tem como personagem central um belo rapaz que se prostituía para homens ricos com o apoio dos pais. Aqui também poderíamos pensar em Meleagro, visto como o melhor poeta erótico grego da Antiguidade por Alexandrian (1993, p. 18), que falou muito sobre os rapazes que ele amou, ciúmes etc. Petrônio é outro exemplo (Alexandrian, 1993, p. 26-27). Nesses termos, também se pode falar de Safo (ou Sappho, ou mesmo Psapphô), da ilha de Lesbos, essa que foi a primeira, até onde se saiba, poetisa erótica da Antiguidade (Alexandrian, 1993, p. 279). Pouco se sabe de sua vida, e fragmentos restaram de sua obra, mas sua importância é óbvia, em que alguns pesquisadores, inclusive, chegam a chamar tal autora de a primeira filósofa.

Mesmo a tradição platônica abordou, de forma clara, a questão do amor entre homens. Se pegarmos o texto *Alcibíades* (Platão, 1979), e aqui não vamos entrar nas discussões sobre a autenticidade do material ou não, vemos como essa obra retrata o *picante* amor de Sócrates por tal jovem, nas palavras do tradutor e comentador Jose Antonio Miguez (1979, p. 235).

Ainda dentro da questão da personagem Alcibíades, vemos como em *O banquete* tal personagem volta a falar do amor por Sócrates. Em certa parte

(Platão, 1979, p. 594), Alcibíades reclama de como, em determinada ocasião de inverno, quando dormiu coberto junto com Sócrates, nada aconteceu, como se tivesse dormido do lado de um pai ou de um irmão mais velho. Isso o levou, assim, a sentir-se desprezado. Na sequência, reclama de como Sócrates foi um homem que muito o fez sofrer (Platão, 1979, p. 597). São reclamações sinceras, que fazem parecer para todos os presentes que eles seriam namorados.

Em suma, em algum momento da história, isso, que era tratado com bastante abertura relativa no mundo greco-romano clássico, foi sendo *encoberto*, se assim podemos falar. Mesmo que, claro, sempre existam os casos dos rebeldes incorrigíveis. Aqui, o exemplo óbvio é, mais uma vez, o pensador libertino Marquês de Sade, que teve uma vida bastante agitada e passou muito tempo em prisões.

Sobre o feminismo: se seguirmos a análise de Luciene Medeiros (2016), veremos como o feminismo e os movimentos de mulheres têm mais importância histórica do que meramente o barulho midiático, e como certos movimentos políticos são úteis diante dos índices muito elevados de violência contra as mulheres.

A autora, por exemplo, mostra como a violência sofrida por mulheres encontra-se em todas as regiões do país: 43% das mulheres responderam já terem sofrido alguma forma de violência, e 33% falaram de violência física (Medeiros, 2016, p. 38).

A autora também aponta como, por exemplo, esses mencionados movimentos de mulheres e feministas foram relevantes na origem da Delegacia de Defesa da Mulher, em São Paulo, isso em 1985. Do mesmo modo, foram importantes para a criação dos Conselhos Estaduais de Direitos da Mulher, sendo essas algumas das reivindicações dos grupos citados (Medeiros, 2016, p. 66).

No Brasil também ocorreu um feminismo de vertente sufragista, liderado por Bertha Lutz, que tinha como questão a incorporação da mulher como sujeito político, tendo se organizado institucionalmente por meio da Federação Brasileira para o Progresso Feminino, criada em 1922 (Medeiros, 2016, p. 72).

Houve a conquista, por parte das mulheres, do direito de votar e de serem votadas em 1932, pelo Decreto nº 21.076, assinado pelo presidente Getúlio Vargas, mesmo que ainda houvesse certas restrições às solteiras, viúvas e casadas, porque precisavam da autorização dos maridos (Medeiros, 2016, p. 73).

Devemos falar também como houve pressão contra a violência que mulheres sofriam no período do governo militar (Medeiros, 2016, p. 76). Logo, há

motivos para ter existido uma integração entre os movimentos de esquerda, as feministas e a Igreja Católica (Medeiros, 2016, p. 78).

Assim, quando, por exemplo, Pondé diz coisas como as feministas são mulheres furiosas e histéricas (Pondé, 2017b, p. 78), que quase nunca importa o que elas dizem (Pondé, 2017b, p. 101), que os homens não aguentam mais as mulheres emancipadas (Pondé, 2010), além da cômica ideia de que as feministas não entendem nada de mulheres (Pondé, 2016b), somos forçados a uma frontal discordância com tal filósofo, o qual nos parece bastante desrespeitoso e está, mais uma vez, criticando de maneira genérica e exagerada um espaço de luta importante, diverso. Então, é claro que o argumento está mal construído, se o que buscamos for rigor analítico, e não uma polêmica ou um viés de confirmação.

Sabemos que Pondé utiliza-se de frase de efeito ao falar que as feministas não têm entendimento sobre as mulheres, porém é pueril. Se ele diz achar certo as mencionadas delegacias de mulheres, por exemplo, como dissociá-las de uma luta desses movimentos?

Quando chama uma feminista de histérica, como dissociarmos tal fala de outras similares utilizadas por gente de décadas atrás? Ironizar uma mulher como desequilibrada é algo que Nelson Rodrigues fez, em um anacronismo de Pondé. Aqui, pensamos em quando Nelson Rodrigues (2012) falou que mulheres normais gostavam de apanhar e que as neuróticas reagem.

Já Rodrigo Constantino, em certos termos, atribui grande espectro de liberdade à mulher, no sentido de que ela deveria proteger-se com o porte de armas de fogo:

Sabem quem foi o maior igualitário do mundo? Samuel Colt. Pense só: não importa o tamanho do sujeito, sua força, sua técnica em artes marciais, nada disso. Basta um outro franzino, pequenino, fraquinho, puxar uma arma e pimba!, fim de papo. Isso não é igualdade? Isso não nivelou as pessoas?

De fato, sua criação, o revólver com tambor de seis munições, foi patenteada, e o *slogan* que caracterizou as novas possibilidades alcançadas com o invento foi o seguinte: “Abraham Lincoln tornou todos os homens livres, mas Samuel Colt os tornou iguais”. [...]

A fêmea de nossa espécie, como em tantas outras, possui menos massa muscular que o macho. Se for depender da força, ela está frita. Mas isso é do tempo de sua bisavó. Hoje basta ela sacar uma pistola e assunto resolvido. (Constantino, 2016).

Agora, vamos para uma fala sobre *vitimização* da vítima e seu gozo:

Dalrymple considera desumano e sensacionalista isentar a mulher totalmente de culpa ou responsabilidade, quando ela é vítima *recorrente* de agressões. Ele conheceu várias, e perguntava por que não abandonavam os parceiros agressores. As respostas variavam, mas sempre em torno de uma vitimização que trazia algum gozo a elas.

O namorado era um pobre coitado que finalmente iria mudar. Ele precisava muito dela, pois sem ela ele estaria perdido de vez na vida. Preservar o parceiro em casa era melhor para os filhos, mesmo que ela tenha que pagar o preço de apanhar de vez em quando. E por aí vai.

Tais desculpas jamais convenceram o psiquiatra, que cobrava delas uma postura de *responsabilidade* nesses atos. Elas, no fundo, *sabiam* que seriam vítimas novamente das agressões. Dalrymple, que é o contrário de sensacionalista, nunca deu moleza para que essas mulheres agredidas pudessem bancar as eternas vítimas, como fazem intelectuais de esquerda.

Ninguém vai sustentar que é muito fácil se livrar do parceiro agressor, ou que o próprio medo não seja um fator envolvido na escolha. Mas eis o ponto central aqui: há escolha! Por mais difícil que ela seja, existe a possibilidade de escolha. E acredito, com Dalrymple, que muitas *escolhem* essa situação não pelos filhos ou pelos próprios parceiros, e sim pelo gozo que sentem na postura de vítima. (Constantino, 2015b).

Vejamos agora a última discussão proposta neste tópico, a discussão sobre os movimentos negros.

Constantino chama as cotas de *solução hipócrita*, representando em sua visão *discriminação, injustiça e abuso de poder* por parte do governo (Constantino, 2004, p. 205).

Em outro texto, ele explica que sua crítica pode envolver tanto uma questão moral quanto os resultados práticos de tal política afirmativa (Constantino, 2005, p. 45). Em sua análise, voltada a Ayn Rand, a menor minoria é o indivíduo; assim, o verdadeiro defensor das liberdades é aquele que respeita o indivíduo independentemente de sexo, classe social ou etnia (Constantino, 2005).

Assim, ele parte desse elemento isonômico de que todos os indivíduos devem ser protegidos por regras impessoais, chegando a prever que, com as cotas, o racismo iria crescer exponencialmente no Brasil (Constantino, 2005, p. 50), algo que, a *olhos nus*, não conseguimos ver. Mesmo que aqui fique claro como Constantino segue uma lógica similar à apresentada por Sowell, não é sem razão que ele o cita.

O caminho mais adequado, na visão do autor, envolve a melhoria da educação básica, incluindo na questão até mecanismos de *vouchers*, mas tais medidas não deveriam ampliar o poder dos burocratas do Estado.

Constantino está correto ao apontar que a educação básica precisa melhorar, mas, se formos esperar isso para que ocorra uma mudança social e econômica relevante no que tange ao racismo etc., vamos cair em algum imobilismo.

Além disso, voltando à obra de Roberto DaMatta, podemos lembrar como os indivíduos não são tratados de modo similar no Brasil. Assim, pouco vai importar a isonomia requerida por Constantino, se essa for uma decisão individual dele, em vez de ser uma postura abraçada por toda a sociedade, parece-nos. Ele fala aqui de como as coisas deveriam ser, e não de como são. Ou seja, parece-nos mais rico, em termos de sociologia ou antropologia, pesquisar o que realmente acontece, os dramas reais das pessoas diante da pobreza, do racismo, da violência policial etc., em que mesmo a *isonomia* da educação pode levar a uma série de questões, como bem apontaram os estudos de Pierre Bourdieu sobre educação.

Pondé esporadicamente também opina sobre essa questão. Ele diz não acreditar nesse conceito de reparação histórica, pois tal conceito existe para criar burocracia e alimentar ressentimento. Não desenvolve muito o argumento, também vale dizer.

Fazendo um paralelo com os índios, Pondé diz que eles devem ser *assimilados* ao Brasil, igual a todo mundo, sendo iguais perante a lei, pois a relação entre as culturas é assim, o homem sendo um animal que se mistura, ficando um parecido com o outro, indo contra a ideia do que ele chama de espaços isolados para manter uma cultura separada. Mas ele não acredita que as cotas raciais vão criar racismo cotidiano em todos os espaços, sendo o problema principal o fato de ferir a lógica meritocrática. Chega a citar Sowell em seu argumento (Pondé, 2015a).

Aqui, discordamos em um ponto similar ao que discordamos em Constantino. Ele quer uma isonomia que nos soa ideal. Em que condições esses hipotéticos índios seriam *assimilados*? Vão realmente ficar *iguais a todo mundo*? É uma sociedade profundamente hierarquizada e desigual, como sempre bem o demonstra Roberto DaMatta, e isso não pode ser perdido de vista perante esse *como as coisas deveriam ser*.

Mais do que um índio genérico e abstrato, ou um negro genérico, a antropologia tratou e trata de grupos culturais reais, com seus problemas reais. Vejamos os comentários que DaMatta (2018) fez sobre seu contato com certos índios; uma coisa é o esperado, outra é a experiência de campo.

Por que os entes que ele entrevistou falavam tanto sobre morte? Por que uma tribo que ele visitou só tinha cinco índios, sendo apenas dois adultos, e o idoso apenas pedia para morrer? Por que, ao fazer a genealogia, praticamente todos estavam mortos? Por que em certas ocasiões um índio aparecia chorando? (DaMatta, 2018). Esse não seria (e esse é apenas um relato) um grupo que precisa de assistência do Estado? Segundo Constantino, aparentemente, não, pois manter a Funai é muito caro, e o melhor é economizar esse dinheiro.

Assim, vemos um quadro que soma, de algum modo, Sowell, no sentido de apresentar estudos os quais mostram como as cotas não apresentam os resultados esperados de maneira óbvia; Freyre, no sentido da miscigenação; e a questão da meritocracia, a qual também perpassa o argumento de Sowell.

6.7. Sobre o liberalismo

O presente seguimento traça o que nossos conservadores em estudo pensam a respeito da questão econômica, em que já é possível apontar, por tudo o que vimos, que há uma relação do campo conservador com o liberalismo. Assim, a princípio, há uma crítica dos conservadores aqui tratados à concentração de poderes nas mãos do Estado e a um mau uso dos recursos públicos.

Nossos conservadores brasileiros recortados têm afinidades com ideias de uma sociedade mais liberal, em termos econômicos, diante de um cenário em que a economia é fortemente influenciada pelo governo e há grandes burocracias, as quais tornam processos, como abrir uma empresa, algo caro e lento, com elevados níveis de impostos.

Pondé, mesmo sem se aprofundar, faz comentários favoráveis a uma economia mais liberal. Só a título de exemplo, podemos citar:

A gente sempre foi pobre e miserável. Ser pobre sempre foi o normal. O que é estranho é que a gente tenha conseguido em algum momento produzir uma ampliação da diminuição da pobreza. E como que isso é realizado? [...] O que é interessante não é saber por que que o avião cai. O interessante é saber como é que ele fica voando. Porque ele cair é o normal. [...] O estranho é que ele não caia. Por isso que tem gente que tem medo de voar. Porque sabe que o normal é que o avião caia. Afinal de contas ele é mais pesado que o ar, e é movido por um motor a explosão. E você fica lá por 10 horas acima [*sic*] do Atlântico, dentro de um negócio desses. Que é completamente não natural. [...] Então, assim, avião cair está para a pobreza, avião voar está para a riqueza. (Pondé, 2013b).

Constantino (2010), por sua formação em economia, pode falar mais profundamente da questão. E podemos ver como, mesmo em um cenário de otimismo econômico, ele já previa, baseado nos economistas austríacos, que a *bonança* não iria durar e haveria crise. Fala de uma *bomba-relógio* plantada pelo governo do PT, que, segundo ele e vários outros economistas, não estaria seguindo um modelo de crescimento sustentável.

A base monetária e a expansão de moeda no Brasil estavam com uma taxa de crescimento muito elevada. Logo, quando o governo expande a base monetária e os bancos, com o sistema de reserva fracionária, expandem o crédito, o dinheiro não tem *carimbo*. E, seguindo Mises, ele não acreditava que esse seria um processo produtivo, do tipo *dobramos* o nível de dinheiro e assim a economia vai ter uma grande aceleração, pois falta a contrapartida do aumento da produtividade e da poupança (Constantino, 2010). Constantino fala então, basicamente, de um processo inflacionário.

O Brasil termina, por vários fatores, concentrando suas empresas na mão do governo ou de empresas que vendem *commodities* para fora. Assim, falta, em sua visão, um dinamismo de livre-mercado dentro do país. Além disso, víamos a dívida pública crescendo de maneira excessiva, em um aumento da dívida bruta. Aponta também como o governo, por meio do Tesouro, estava repassando uma quantidade enorme de dinheiro, 280 bilhões de reais, para o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES). Por sua vez, o BNDES terminou por repassar 85% desse dinheiro para grandes empresas. Logo, era uma *simbiose*, que nada tinha a ver com livre-mercado (Constantino, 2010).

Isso tudo para concluir que o Brasil realmente sofreu menos com a crise imobiliária de 2008, mas continuava muito longe de ter uma dinâmica saudável de crescimento. As medidas anticíclicas do governo foram basicamente mais do que já foi feito, havendo concentração de crédito no governo, com critérios políticos, e não econômicos. Constantino vê, então, certos elementos positivos na economia, mas de modo geral ele se apresentava pessimista (Constantino, 2010).

A discussão econômica em Rodrigo Constantino já se encontra presente de maneira clara desde o livro *Prisioneiros da liberdade*, de 2004, e sob certo aspecto o

autor permaneceu constante ao longo do tempo em suas ideias. Pois, em tal livro, já vemos um misto de Escola Austríaca e egoísmo/individualismo de Ayn Rand.¹¹⁸

Constantino (2004, p. 99) fala, por exemplo, que Karl Marx não entendia praticamente nada de economia, além de dizer que ele ultrapassava os limites da desonestidade, chamando-o de bêbado violento, invejoso e praticamente sem amigos (Constantino, 2004, p. 165).

Trata-se de mais uma mistura entre o que é o ataque contra o argumento e o ataque pessoal; enfim, mais *argumentum ad hominem*. Não há desabono na teoria de Marx, caso ele tenha sido invejoso. Do mesmo modo, a quantidade de amigos de Marx, ou seus hábitos alcóolicos, seriam métodos realmente relevantes para medir a qualidade de suas teorias?

Constantino (2004, p. 45) também afirma que a *justiça social* é uma forma de paternalismo, sendo um governo de *coitadinhos* diante do Estado. Fala do risco da existência de sindicatos muito fortes e dá como exemplo, que teria dado certo, as reformas do governo de Margaret Thatcher e mesmo o governo chileno do general Augusto Pinochet. Mesmo o governo Collor merece elogios, segundo ele.

Vê como injusta as formas de redistribuição de renda, e os impostos devem ser um percentual fixo para todos (Constantino, 2004, p. 107). Também critica as reservas de mercado para o cinema nacional, além de defender a questão da redução da maioria penal, porque, em certos casos, seria um erro investir em uma recuperação, pois é impossível recuperar o irrecuperável. Também é fortemente contra o desarmamento da população.

Sobre a questão do neoliberalismo, acredita que o Brasil nunca teve algo similar a isso, pois o modelo econômico brasileiro pode ser descrito como patrimonialista, corporativista, clientelista, semissocialista e até mercantilista. Ou seja, a economia brasileira é tudo, menos liberal (Constantino, 2005, p. 76-77).

Como um país que absorve quase 40% da riqueza privada gerada em impostos poderia ser liberal? Pois tal índice é de menos de 18% em países como México, Coreia do Sul, Chile etc. Critica também o voto obrigatório e a política dos juros elevados (Constantino, 2005, p. 77).

É importante também comentar, em tal seguimento, o livro *Privatize já* (Constantino, 2012).

¹¹⁸ Falando dentro dessa chave da questão do ressentimento.

Esse livro não ignora que, entre os brasileiros, a questão da privatização ainda é vista de modo bastante negativo, e o autor atribui isso, em parte, aos modelos ruins de privatizações adotados pelos governos, em que o programa de privatizações foi feito por uma extrema necessidade de caixa, sendo tímido na defesa de suas ações. Assim, o erro foi ter privatizado mal e pouco, e o cenário econômico internacional também não auxiliou (Constantino, 2012, p. 12).

De modo geral, a opinião do autor é de que o Estado tem importante papel na sociedade, porém não como empresário, mas como regulador. E mesmo o orgulho nacional, que é a Petrobras, parece ineficiente, no sentido de que continuamos a importar gasolina. E temos também de falar na questão da corrupção (Constantino, 2012, p. 13).

A aposta do autor em privatizações não significa um endeuamento do mercado, segundo ele; trata-se de reconhecer as falhas do mercado, vendo como elas costumam ser menos nocivas que as falhas de um governo com tamanhos poderes. Assim, não é para considerarmos as privatizações como uma solução mágica (Constantino, 2012, p. 13-14).

A lógica do autor é de que se cuida melhor do que é seu. Assim, o que é de todos termina por ser visto como não sendo de ninguém. Seguindo Adam Smith, não devemos esperar a benevolência do governo, mas entender como entes tratando de seus próprios interesses geram o melhor resultado. E o interesse perseguido não é só do produtor, mas também do próprio consumidor (Constantino, 2012).

Assim, é da competição que esse mercado sobrevive. Investe-se para sanar as demandas existentes. É por esse motivo, por exemplo, que um laboratório farmacêutico investe bilhões em pesquisa. Investe para lucrar, e isso gera uma qualidade que não poderia surgir, por exemplo, de uma exigência do governo. Os laboratórios mais eficientes, nessa tipologia, lucram mais. Constantino cita o laboratório Gilead Sciences e o fármaco Truvada, que reduz em 73% o risco de contração pelo HIV (Constantino, 2012).

A meritocracia revela-se o corolário da propriedade privada (Constantino, 2012, p. 24), pois os empregados mais eficientes, motivados, mais produtivos serão os mais interessantes de ser mantidos em uma empresa, exatamente por gerarem lucro. Os consumidores têm voz ativa na eterna *votação* que é o mercado (Constantino, 2012, p. 25).

Por outro lado, se uma empresa estatal é ruim e cara, não corre o risco de fechar as portas, e é possível até que consiga mais dinheiro para o ano seguinte (Constantino, 2012).

Constantino fala exatamente de um mercado em que empresas quebram e existe uma destruição criativa, algo que nem sempre realmente ocorre como ele aponta. Do mesmo modo, lembramos aqui as questões levantadas por Scruton (2016b) sobre poluição, lixo e as externalizações dos custos que os grandes *players* desejam. Em algum nível, Constantino fala novamente de como as coisas deveriam ser para que houvesse um bom funcionamento econômico, em sua leitura.

Aponta que países com maior concentração de poder e recursos no Estado são os mais pobres e corruptos. Assim, o índice de liberdade econômica apresenta grande correlação com o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da Organização das Nações Unidas (ONU) (Constantino, 2012, p. 31). Do mesmo modo, seguindo a *Transparency Organization*, vemos que a percepção de corrupção está atrelada a países menos livres economicamente (Constantino, 2012, p. 32).

Ao tratar de privatizações que deram resultados positivos, o autor refere-se, por exemplo, aos modelos da Inglaterra, da China e da França. E, ao tratar dos modelos que deram errado, fala, por exemplo, do que foi feito na Rússia (Constantino, 2012, p. 63).

O caso brasileiro é visto como uma oportunidade perdida de colocar as contas do governo em ordem, diminuindo o endividamento público (Constantino, 2012, p. 85). O Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), em sua análise, não soube democratizar o capital, como fez Thatcher, e a ausência de participação popular contribuiu para a visão negativa que o povo tem de tal evento dos anos 1990 (Constantino, 2012, p. 86).

De qualquer forma, o autor relembra como a privatização mudou o mercado de telefonia para melhor, e que seria uma *loucura* desejar a Telebras novamente. Do mesmo modo, aponta como a venda da Vale levou-a a subir a patamares de valor e competência (Constantino, 2012).

Afirma que, só de salários, a Vale pagou, em 2011, 5,5 bilhões de reais, sendo tal valor dez vezes maior do que a empresa lucrava quando foi privatizada. Assim, se alguém era contra a privatização por receio de demissões, esse cenário não ocorreu. A Vale pagou 2 bilhões de reais em impostos em 2005, quatro vezes seu lucro na época das privatizações (Constantino, 2012, p. 117).

Ainda sobre a Vale, contudo, devemos pensar em casos enormes de desastres ambientais, como Brumadinho e Mariana, e como, além de prejuízos monetários, houve perdas de vidas e destruição do meio ambiente.

Assim, o autor, de modo geral, deseja privatizar os Correios, os portos, as estradas, as cadeias, a Petrobras (Constantino, 2012). Agora que entendemos como a saída básica, ideal, de Constantino seria privatizar tudo o que desse para privatizar, avancemos.

Neste tópico, vimos que eles se concentram mais em vantagens comparativas do que em observar os vários problemas do capitalismo atual.

Nossos conservadores, em termos gerais, apresentam, assim, em maior ou menor grau, uma aproximação com a mentalidade liberal, ou com suas variações, no que tange à economia. Veem que o sistema capitalista, mesmo sem ser perfeito, apresentou vantagens em relação a outros sistemas. Como já vimos, pode ser parte da mentalidade conservadora certo pragmatismo; assim, eles preferem os sistemas falhos aos mundos novos, inéditos. Mas falar que o capitalismo é melhor que o comunismo pouco auxilia em certos problemas atuais apontados, por exemplo, pelo economista Ladislau Dowbor (2017) ou por Carlos Monteiro (2021).

Dowbor (2017, p. 13) aponta que, hoje, milhões de pessoas passam fome; fala em aproximadamente 800 milhões de pessoas, não por culpa delas, mas por culpa de um sistema de alocação de recursos que elas pouco controlam. Assim, muitos pais realmente não têm meios de colocar comida para os filhos. Milhões de crianças morrem todo ano, e isso, ao dia, significa, aproximadamente, algo cinco vezes maior que o ataque ao World Trade Center.

Dowbor (2017, p. 274) trata, assim, da indiferença com pessoas se afogando no Mediterrâneo e crianças passando frio nos inúmeros acampamentos de refugiados. Um mar de gente morrendo de causas ridículas, desesperadas em suas respectivas impotências, enquanto assistimos, entretidos, a novelas e ao que o mercado acha da cotação do dólar.

Atualmente, no Brasil, 95% das casas têm televisão, e o uso informativo desse e de outros meios de comunicação é fundamental. Fala, assim, que não bastaria reduzir o martelar publicitário, que deseja o consumismo desenfreado, pois a mídia informativa praticamente desapareceu (Dowbor, 2017, p. 284). Trata o autor como a mídia muitas vezes depende da própria publicidade para

sobreviver; logo, não é nem interessante haver investigações ou críticas contra certas corporações (Dowbor, 2017, p. 71).

É a velha história: enquanto na embalagem há um bichinho feliz e saudável, com um ambiente bem legal no fundo, há por trás da produção de comida, em uma série considerável de casos, péssimas condições dos animais, tortura, uso abusivo de medicamentos, comida de péssima qualidade.

É muito interessante como nem soa estranho o fato de que o que deveria ser frango não tem gosto de frango. Ou o hambúrguer da marca A ou B, adorado por um sem-número de crianças influenciadas pelo *marketing*, ter pouco gosto de carne, nem lembrar carne, em sua aparência.

Claro, entre uma comida de péssima qualidade e relativamente barata ou nenhuma comida, o melhor é a existência de comida de péssima qualidade barata, mas isso não faz desaparecer o problema da qualidade dos alimentos, dos produtos; a ambivalência da questão persiste. Não é viável pedir que um prato de um restaurante 3 estrelas Michelin custe cinco dólares, mas seria inviável pensar em uma comida de qualidade melhor por cinco dólares? Uma educação alimentar melhor não mudaria certas escolhas de consumo, de muitos entes, no que tange aos alimentos?

Sobre os ultraprocessados, é impossível não citar Carlos Augusto Monteiro (2021). Ele aponta que pesquisas quantitativas demonstraram um aumento explosivo da obesidade no Brasil, em uma curva de crescimento similar ao caso americano, que é ainda mais sério. O genótipo não se alterou em tão pouco tempo; logo, foi apontada a possibilidade de ser uma mudança em algum fator ambiental. Mesmo o brasileiro comprando menos sal, açúcar e óleo, esses elementos estavam sendo mais ingeridos, por já estarem presentes em uma série de produtos populares. São biscoitos, embutidos, refrigerantes, macarrão instantâneo, refrescos etc.

Monteiro (2021) ainda fala de uma diferença entre os produtos processados, como queijos, conservas etc., ou seja, alimentos que o consumidor conseguiria reproduzir em sua residência, e os hiperprocessados, que são de difícil reprodução, pois envolvem aditivos e substâncias, que a indústria coloca, de baixo custo. Fala, então, de uma destruição do alimento em partes, quimicamente, para se realizar uma reengenharia, o que leva a uma perda de muitas propriedades do alimento original, alterando inclusive a validade de tais produtos, que duram muito mais do que a comida integral. Para explicar a diferença, didaticamente, Monteiro diz que um ultraprocessado é algo feito por um engenheiro, não por um cozinheiro.

Os aditivos exageram o sabor, o que afeta principalmente as crianças. Como são mais baratos, saborosos e lucrativos, são extremamente vantajosos para a indústria de alimentos. Mas existe aqui a ingestão de substâncias tóxicas, gordura hidrogenada, trans; não é algo que o organismo tem grande habilidade de digerir, logo aqui também estamos falando de doenças (Monteiro, 2021).

Fala sobre a soma entre gorduras e açúcar e traça um paralelo com o cigarro, este como um produto também manipulado, em que se somam amônia e a nicotina, para maximizar o efeito. Os *fast-foods* de hambúrgueres etc. são rápidos não só na entrega do produto, mas em sua reação no cérebro. Claro, Monteiro (2021) fala do impacto do *marketing*. Haveria a necessidade de uma reforma, e não de eliminação, das vendas de tais produtos.

Os ultraprocessados podem ser associados a obesidade, diabetes, doenças cardiovasculares — e aqui está incluído o acidente vascular cerebral (AVC) — e, até de forma mais surpreendente, depressão. Há menos estudos, mas também há uma relação traçada desse tipo de produto com doenças renais crônicas, câncer, câncer de mama em mulheres. E são poucos estudos que não mostrariam nenhuma correlação entre ultraprocessados e doenças. Assim, não é surpreendente que os índices dessas doenças aumentem no mundo, havendo todo um custo em saúde (Monteiro, 2021). Também se pode falar da questão dos agrotóxicos, de destruição de parte do meio ambiente etc. (Monteiro, 2021).

Ainda no paralelo com o cigarro, Monteiro fala que, mesmo que a situação seja muito complexa, vitórias são possíveis, com políticas públicas. Se tirarem o *marketing* desses produtos, eles se enfraquecem. A questão do preço também é fundamental, sugerindo, assim, maiores taxações, e fala mesmo da questão do ambiente, em que não ser permitido fumar em todos os espaços também afeta a dinâmica do consumo. E é quantitativamente perceptível como o índice de fumantes diminuiu (Monteiro, 2021).

Sobre esse tipo de tópico, Dowbor afirma que, para certos investidores, pouco importa se existem ou não antibióticos no alimento, pouco importam os agrotóxicos. O que importaria é o *mix* das ações, em suas carteiras de aplicações (Dowbor, 2017, p. 73). Fala o autor de um travamento da economia, em objetivos de curto prazo (Dowbor, 2017, p. 74).

Lembra Dowbor que o sexto maior grupo farmacêutico do mundo, a GSK, está pagando 3 bilhões de dólares por fraudes de diversos tipos de medicamentos.

E esse caso só chegou aos jornais por denúncias de quatro técnicos da empresa. Ou seja, uma empresa gigantesca de saúde pode manter uma enorme fraude, de diversos produtos, e em grande escala, por anos. Seus lucros foram superiores aos custos do acordo jurídico realizado em 2012 (Dowbor, 2017, p. 72). Esse é apenas um dos casos que poderiam ser citados, dentro da lógica do autor, vale dizer.

As tensões e as guerras entre corporações são reais, na leitura de Dowbor, pela conquista de mercado ou pelo domínio de tecnologias. Porém, para o autor, quando se trata de manter o lucro, manter a opacidade, reduzir ou anular impostos, acabar com os paraísos fiscais etc., tais grupos reagem de modo mais uniforme (Dowbor, 2017, p. 75).

Dowbor (2017, p. 21-22) ainda comenta igualmente como não há razão óbvia para bilhões viverem na pobreza, mesmo que haja grandes avanços na redução da pobreza sendo feitos, como mostram dados do Banco Mundial.

Cita o estudo do Banco Mundial, *Voices of the poor*, que mostra como quem nasce pobre, basicamente, vai permanecer pobre. É a pobreza estrutural, também chamada de *poverty trap*; é a privação de opções. E, para o autor, há um retrocesso, inclusive no caso dos Estados Unidos, que pode ser correlacionado com escolhas políticas recentes; o aumento da riqueza no topo da estatística se deve ao rendimento de aplicações financeiras (Dowbor, 2017, p. 23). E mesmo certas estatísticas estão subestimadas, pois parte considerável das grandes fortunas está em paraísos fiscais (Dowbor, 2017, p. 28).

Pode-se falar também do endividamento das famílias, de um endividamento cumulativo, em que não vemos manifestações de endividados na frente dos bancos, inclusive por serem milhares de agências, em uma dispersão dos pontos de referência. Fala, assim, de como a vítima da agiotagem encontra-se sozinha e envergonhada, em face dos mecanismos de pressão pelo pagamento. Pessoas perdidas, muitas vezes, por não entenderem os cálculos das lojas e dos bancos, em juros que se acumulam, em uma história antiga e muito bem conhecida (Dowbor, 2017, p. 272-273). Contudo, vale também comentar como as dívidas são negociáveis, pois *matar logo o hospedeiro* não ajuda (Dowbor, 2017, p. 273). O autor afirma que pagar o que se deve é correto, o problema parece ser mais a agiotagem do caso brasileiro. Ele compara dados internacionais, nesses termos (Dowbor, 2017, p. 274).

É válido dizer que, para o autor, enquanto for mais lucrativo haver aplicações financeiras, especular com mercados futuros e outras práticas que rendem mais do que investimentos produtivos, isso será um problema. Soma-se a isso uma captura do poder político por gigantes financeiros, envolvendo inclusive impressionantes alocações de recursos públicos para grandes grupos privados, em uma capacidade precária de controle por parte do Estado. Tece uma crítica que lembra, em certos momentos, falas do próprio Scruton, quando este igualmente critica a destruição do meio ambiente, a externalidade dos custos, a financeirização da economia etc.

Dowbor (2017, p. 20) também trata de como estamos exterminando a fauna do planeta, pois em 40 anos teríamos diminuído, aproximadamente, 52% dela. E aborda igualmente as estatísticas sobre sobrepesca oceânica, destruição de florestas, exploração elevada de recursos hídricos etc., em soluções que devem ser sistêmicas.

6.8.

Resultado da análise de caso

Ao analisarmos Pondé e Constantino, *grosso modo*, nós os tratamos como polemistas, mesmo que ambos tenham materiais mais sérios do ponto de vista intelectual, especialmente Pondé, que teve uma longa vida como acadêmico, antes de despontar como polemista. Assim, mesmo mantendo o emprego como professor universitário, ele termina se destacando por seus ataques contra a universidade, por exemplo.

Ao abordarmos os temas recortados, notamos que os autores têm bibliografia e desenvolvem argumentos respaldados por todo um aporte teórico, mas há problemas. Como outros polemistas de direita, há questões lógicas e retóricas que poderiam ser apontadas. Também as leituras de certas questões podem ser muito introdutórias, pois é isso que se espera desse formato de texto, geralmente curto e muitas vezes direcionado para o formato do colunismo de jornal ou de algum espaço virtual, em que falas muito longas não conseguem reter o público. Logo, tais autores funcionam mais como divulgadores de direita de problemas e teorias, havendo todo um esforço de interessarem o público leigo em tais tópicos, e o polemismo ajuda isso a ocorrer.

Constantino e Pondé não são os atores sociais mais agressivos no debate público atual, porém facetas de agressividade comunicativa são perceptíveis. E certas linguagens agressivas podem mais impedir o debate produtivo com quem pensa diferente do que iniciá-lo.

Ambos os autores dizem que respeitam as religiões, mesmo não sendo escritores religiosos, dentro do que foi recordado e analisado de seus materiais; criticam as universidades e podem servir de justificativas ideológicas para a defesa de cortes na Capes, no CNPq etc., ou para a deslegitimação de certos saberes e seus respectivos campos; têm preferência pela democracia, mas há tópicos de ambivalência, e isso é muito claro em Constantino, que adota, em certos momentos, o radicalismo de direita, de modo aberto; criticam os movimentos sociais, mais uns do que outros; e têm visões que, na questão econômica, são voltadas para o liberalismo e suas variantes, em maior ou menor grau. Aqui, tratamos o liberalismo genericamente e pouco falamos de divisões como ultraliberalismo, neoliberalismo etc.

Falar sobre Pondé e Constantino também foi ilustrativo para mostrarmos como o conservadorismo não é um bloco homogêneo e como posições políticas podem variar, *vide* o caso de Constantino.

Não achamos que Pondé e Constantino, como polemistas, sejam grandes marcos intelectuais da direita; mais uma vez, funcionam melhor como divulgadores e polemistas de direita. Não parecem trafegar tão bem entre a vida intelectual e o polemismo público, como fizeram, por exemplo, Merquior, Scruton, Napoleon Chagnon ou mesmo Žižek, para pensarmos em pelo menos um nome popular da esquerda também. Comparemos Pondé, em sua fase polemista, e Constantino com, por exemplo, Freyre ou Leo Strauss e veremos a diferença qualitativa.

Vale remarcar que não comentamos todas as polêmicas ou tópicos dos autores, mas selecionamos alguns casos em específico, mais relacionados com o recorte que fizemos de suas produções, em que abordamos mormente seus livros, como já apresentado.

De Constantino, não abordamos, de forma consistente, suas opiniões contrárias à obrigatoriedade de vacinas contra a Covid-19, em nome da liberdade individual, ou outros tópicos, que envolvem problemáticas similares, como uma fala em que ele diz para ignorar a Organização Mundial da Saúde (OMS) na questão do uso de cloroquina para combater a Covid-19 (Jovem Pam, 2020). Isso inclusive levou o filósofo Joel Pinheiro da Fonseca a apontar, de modo correto,

em nosso entender, como a liberdade liberal, e aqui usamos o termo de modo genérico também, envolve certas restrições. Algo igualmente apontado no conservadorismo clássico, se tivermos por base Burke (2012).¹¹⁹

Não falamos também, por exemplo, de toda a discussão que Pondé apresenta com o vegetarianismo, o veganismo etc., em que, como aponta Fábio Chaves (2020), é absurdo tal filósofo ficar generalizando e chamando os veganos de antissociais, delirantes, autoritários, não humanistas, que têm horror ao sexo e são incapazes de qualquer compromisso além de amarem rúculas, alfaces e frutas. Também chama tais práticas de obsessões alimentares, e tais grupos, de fanáticos. Por tudo que já vimos, os erros lógicos/retóricos da fala de Pondé são evidentes aqui também.

Em outros termos, Pondé toma uma questão ética importantíssima, a morte de bilhões de animais e seus respectivos sofrimentos, pois muitos animais são mantidos em condições péssimas e/ou abatidos de formas terríveis, e faz um texto raso, debochado, impreciso conceitualmente, agressivo, *kitsch*.

¹¹⁹ Para mais detalhes sobre tal debate, ver: Constantino & Fonseca (2020).

7 Conclusão

— *Estou batendo à porta da morte, sabia?*
— *Alguém já atendeu?*
André Aciman

Como vimos, a presente tese apresentou um estudo sobre o pensamento conservador. Tratamos do conservadorismo como *disposição* e corrente política. Enquanto *disposição* é um conceito bem amplo e muito mutável, de acordo com o tempo e o local. Já o conservadorismo anglófilo nutre-se de Hume, Burke etc., sendo mais específico.

O presente trabalho estabeleceu como prioridade alguns aspectos do conservadorismo, ficando outros tantos fora de nosso alcance. E certos temas, autores e elementos, que não conseguimos explorar na presente tese, esperamos abordar futuramente.¹²⁰

Há também a questão do recorte temporal. Estudamos, mormente, o conservadorismo contemporâneo, em um quadro de pensamento que perpassa o mundo anglófilo e o Brasil.

O presente estudo se baseou, em alguma medida, em uma pergunta hermenêutica: o que é o pensamento conservador no mundo contemporâneo? Não buscamos, assim, demarcar uma essência atemporal, metafísica, do conservadorismo, ou algo do gênero.¹²¹

A primeira parte do trabalho, o Capítulo 1, foi uma análise teórica de nossos tipos ideais, em que apresentamos o que é e o que não é o conservadorismo, mostrando sua proximidade e diferença em relação a outras correntes de ideias.

¹²⁰ Aqui, pensando desde o fenômeno *pop* recente, como tem se mostrado o psicólogo canadense Jordan Peterson, até o lançamento da obra póstuma de Adorno, em 2019, *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, que não é necessariamente sobre conservadorismo, mas pode dialogar com outros estudos sobre a direita política. Gostaríamos de falar no futuro também sobre certas questões envolvendo a direita e a sociologia da educação. Aqui, Alexandre Bortolini (2020) ou Beatriz Brandão, Thiago Gameiro & Tatiele de Souza (2019) poderiam ser interessantes.

¹²¹ Não tratamos também extensivamente do conservadorismo em campos mais direcionados; assim, não discutimos o pensamento conservador no direito, em certas correntes religiosas etc. E só falamos do anticomunismo na medida em que ele nos ajuda a apontar algum elemento; assim, não foi tema central o *macarthismo* etc. Pois o anticomunismo, em certo período, não nos parece um elemento exclusivo dos conservadores, mas uma tendência, talvez, da direita como um todo.

Os capítulos na sequência, Capítulos 2 e 3, foram uma revisão de uma linha do tempo, com importantes autores vistos como conservadores por nossa pesquisa. Abordamos autores internacionais, de Chesterton a Scruton, e, no campo nacional, de Nabuco a Merquior.

Como toda corrente de ideias, o conservadorismo tem autores de maior ou menor relevância intelectual e acadêmica. Apontamos concordâncias e discordâncias em relação aos autores, para nos Capítulos 4 e 5, terminarmos por analisar o conservadorismo no caso brasileiro mais atual, regido por esses elementos que certos pesquisadores estão chamando de nova direita brasileira. Não entramos em discussões amplas se essa é uma nova direita ou não.

De modo geral, pela grande variância, podemos perceber o quanto certas questões podem levantar confusões ou divergências. Mas acreditamos que o melhor do conservadorismo, que não é algo só político, apresenta-se na tentativa de defender aquilo que ama.

Por isso, Chesterton é um clássico, e seu humor e otimismo são animadores, mesmo quando discordamos ou achamos os argumentos pouco profundos. Por isso também que ele se dedica tanto tempo a falar de coisas que apreciou em sua vida, como sua infância. A trivialidade é importante, as pequenas coisas são importantes. O conservadorismo como algo muito pessoal, eis o sentido também de ele ser uma disposição.

Há muito romantismo conservador na contemplação da pessoa amada, acreditamos. Por isso Scruton fala tanto de beleza, rostos, erotismo, estética etc. O primeiro beijo na pessoa amada, não valeria guardar isso para sempre? E por isso *The raven*, de Edgar Allan Poe (2021), é tão pesado, clássico, por falar do amor perdido, irretornável, Lenore.

O conservadorismo, assim, envolve também, acreditamos, abordar a mortalidade. Perceber como talvez possamos sussurrar algumas coisas de nossas breves existências para os vivos. É o retorno à figura do pacto entre os mortos, os vivos e os que não nasceram, nessa imagem clássica de Burke (2012).

De modo contrário, também podem surgir piores demonstrações de uma mentalidade conservadora, em polêmicas rasas, barulhentas, contrárias aos ganhos de outros grupos sociais. Há aqui, em vários casos, pessoas cheias de certezas, cheias de argumentos falaciosos, que desprezam o elemento cético do conservadorismo e dispensam a prudência e a humildade.

O conservadorismo, como vimos, não precisa ser uma defesa acrítica do liberalismo radical, menos ainda do imobilismo social ou de uma mentalidade obscurantista. Quando Scruton fala de sua indignação com a ideia de colocarem um McDonald's na Piazza di Spagna é exatamente essa admissão de que não devemos deixar o dinheiro ditar tudo. Do mesmo modo, é absurdo ignorar certos avanços das ciências e ficar repetindo, falaciosamente, alguns argumentos que só convencem os completos leigos nos temas. Em outros termos, temos hoje formas de medir a idade de fósseis, a toxicidade dos cigarros ou provar que a homossexualidade tem base biológica.

Kant fala do princípio da dignidade. Em termos muito simples, as coisas podem ser compradas, exceto o que é digno; assim, nem tudo pode ser monetarizado (Dufour, 2013, p. 29).

O capitalismo criou riquezas historicamente, é correto. Mas há ambivalências e vários problemas não resolvidos, desde lixo, desgastes ambientais até desemprego, milhões de pessoas passando fome, empregos em condições terríveis, favelização, obesidade resultante de alimentação baseada em comida de péssima qualidade, tortura e morte de bilhões de animais por ano, mulheres ganhando menos no mercado de trabalho, preconceitos persistentes, racismos, todos os terrores das colonizações, péssimas condições dos trabalhadores na época da Revolução Industrial, várias questões envolvendo sistemas de saúde etc.

Em muitas ocasiões, é melhor ficar do lado de um jovem sonhador do que de um filósofo, o qual acha que, infelizmente, a vida não vai ficar muito melhor, enquanto chama mulheres feministas de furiosas e histéricas e debocha do veganismo, pois seria ridículo combater a violência da forma de produção do *foie gras*.

O capitalismo tem esse seu lado predador, destrutivo. E há atores sociais constantemente desejando a privatização dos lucros e a socialização de suas perdas. Dany-Robert Dufour nos lembra do tão amplo conceito de *patrons-voyous*, empresários-vigaristas, envolvidos em todo tipo de abusos: paraísos fiscais diversos, espionagem, violação de regulamentos em direitos trabalhistas, entre outros (Dufour, 2013, p. 21-24).

Há, nesse sentido, muitos limites para uma ideologia da *pura* meritocracia em um país como o Brasil. Além disso, grandes casos de corrupção no país

indicam a relação entre o público e o privado para lesar a *res publica*. Assim, privatizar tudo que é possível talvez não resulte no que certos liberais desejam.

Não há impedimento, *a priori*, de um conservador desejar algum sistema de Estado de bem-estar social ou melhorias para as classes econômicas baixas, tendo-se em vista até que a direita brasileira não necessariamente gosta de um Estado pequeno. E houve vários liberais mais radicais do que o próprio Adam Smith.

O conservadorismo pode, assim, ser uma força moderada na defesa da dignidade humana, da natureza etc., contra diversas ameaças que podem surgir pelas ideias radicais, de direita ou de esquerda. Não nos esqueçamos de como 2021 começou com a invasão do Capitólio por apoiadores de Donald Trump que não queriam reconhecer a vitória de Joe Biden, o que gerou um confronto com destruição de patrimônios e mortes.

O presente trabalho foi uma tentativa de complexificação, de apontar nuances, de aprofundamento da discussão sobre o pensamento conservador, mostrando acertos, falhas e sua grande variedade, sem esgotar o tema. De modo algum é uma resposta final, uma leitura derradeira.

Referências bibliográficas

- ALEXANDRIAN, Sarane. **História da literatura erótica**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- AMADO, Guilherme. Olavo de Carvalho em estado bruto contra uma jornalista. **Época**, 17 nov. 2020. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/guilherme-amado/olavo-de-carvalho-em-estado-bruto-contra-uma-jornalista-1-24752150?fbclid=IwAR2FxxwIKSunPTii7y7LdtqQUdGPMBM5oDfodxaC1h-oHDxdgajjPS4aAAZ0>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.
- _____. **O ópio dos intelectuais**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- AVTGIS, Theodore; RANCER, Andrew. **Argumentative and aggressive communication: theory, research, and application**. Califórnia: Sage Publications, 2006.
- AZEVEDO, Álvares de. **Macário e noite na taverna**. Rio de Janeiro: Saraiva, 2010.
- BAGOLINI, Luigi. Antropocentrismo e cristianismo: anotações sobre a perspectiva de Vicente Ferreira da Silva. In: **Dialética das consciências: obras completas de Vicente Ferreira da Silva**. São Paulo: É Realizações, 2009.
- BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; QUINTANEIRO, Tania. Max Weber. In: QUINTANEIRO, Tania (Org.). **Um toque de clássicos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- BATALHA, Maria Cristina. **Nelson Rodrigues: persona**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013.
- BERLIN, Isaiah. **Ideias políticas na era romântica**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.
- BERNARDO, Marcos William. **Por que religião? A religião está aí**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda: as razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: Unesp, 1995.
- _____. **Liberalismo e democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BODART, Cristiano das Neves; SILVA, Elizandra Cristina Rodrigues da. Preocupações didáticas em compêndios de sociologia dos anos de 1930. In: BODART, Cristiano das Neves (Org.). **Sociologia e educação: debates necessários**. Maceió: Café com Sociologia, 2019.
- BORTOLINI, Alexandre. LGBTQ education, gender ideology and the new far right in Brazil. **Clacul GC**, 25 maio 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?fbclid=IwAR2utp5GQ8vm9MXBrcOxGGohiITCd_3KT9VNHaWw94G54sHCcaZSOChUcpM&v=3UAYqg4DKTM&feature=youtu.be>. Acesso em: 5 jan. 2021.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção**. Porto Alegre: Zouk, 2011.
- BRANDÃO, Beatriz; GAMEIRO, Thiago Gabriel Silva; SOUZA, Tatiele Pereira de. “Programa Escola Sem Partido”: reflexões sobre a cidadania e o trabalho docente. In: BODART, Cristiano das Neves (Org.). **Sociologia e educação: debates necessários**. Maceió: Café com Sociologia, 2019.

- BUENO, José Luiz. **Gertrude Himmelfarb**: modernidade, Iluminismo e as virtudes sociais. São Paulo: É Realizações, 2015.
- BUGALHO, Henry. **Constantino debocha das 124 mil vidas perdidas...**, 3 set. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sqtMYmRMdac>>. Acesso em: 5 nov. 2020.
- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora, 2012.
- CAIANI, Manuela. Radical right-wing movements: who, when, how and why?. **Socopedia.isa**, 2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/323951576_Radical_right-wing_movements_Who_when_how_and_why>. Acesso em: 26 out. 2020.
- CARDOSO, Fernando Henrique. Um livro perene. In: FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Pernambuco: Global Editora, 2006.
- CARVALHO, José Murilo de. **A construção da ordem/teatro de sombras**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CARVALHO, Olavo. Entrevista com “O jardim das aflições”. **The Noite com Danilo Gentili**, 31 maio 2017a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eAimet7g1to>>. Acesso em: 17 mar. 2017.
- _____. Fumar não faz mal à saúde. **Dirty Devil 666**, 13 jan. 2017b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yNCgHyhYGAU>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- _____. 276 – Isaac Newton, gravidade e o formato da Terra. **YouTube**, 2019a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=16qd2IvhjSI>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- _____. **O mínimo que você precisa saber para não ser idiota**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- _____. **O imbecil coletivo**. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- _____. Olavo de Carvalho comenta sobre o livro: “Ex-gays?”, e mais... **Veritas vos Liberabit**, 10 dez. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HXXs05eNyOc>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- _____. Olavo de Carvalho na TVeja: “O comunismo foi fundado por meio de assalto e corrupção”. **Lobão no Ar**, 15 maio 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8Mmh4YWprls>>. Acesso em: 5 jan. 2017.
- _____. Pondé, o mentiroso. **YouTube**, 2019b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Po4pNxWWAHc>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- CARVALHO, Talyta. **Leo Strauss**: uma introdução à sua filosofia política. São Paulo: É Realizações, 2015.
- CASTAGNOLA, Luis; PADOVANI, Humberto. **História da filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- CASTRO, Ruy. **O anjo pornográfico**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CHALOUN, Jorge Gomes de Souza. **O liberalismo entre o espírito e a espada**: a UDN e a República de 1946. 2015. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- CHALOUN, Jorge; PERLATTO, Fernando. Intelectuais da “nova direita” brasileira: ideias, retórica e prática política. **Anpocs**, 23 out. 2015. Disponível em: <<https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/39-encontro-anual-da-anpocs/gt/gt19/9620-intelectuais-da-nova-direita-brasileira-ideias-retorica-e-pratica-politica/file>>. Acesso em: 14 set. 2019.

- CHAVES, Fábio. Luiz Felipe Pondé vomita absurdos sobre os veganos. **Fábio Chaves**, 29 dez. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0wjaHcvHafQ>>. Acesso em: 13 jan. 2021.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. **Autobiografia**. São Paulo: Ecclesiae, 2012.
- _____. **Ortodoxia**. São Paulo: Ecclesiae, 2018.
- CIOTOLA, Marcello Raposo. **Relativismo, universalismo e justiça distributiva**: um estudo sobre Michael Walzer e John Rawls. São Paulo: Almedina, 2018.
- COMPAGNON, Antoine. **Os antimodernos**. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- CONSTANTINO, Rodrigo. 7 de Setembro: manifestação precisa ter pauta única. **YouTube**, 19 ago. 2021a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NsyC_mwj8qE>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. A revolução das vítimas. **YouTube**, 8 jun. 2013a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EsSUzc7QOLo>>. Acesso em: 14 nov. 2020.
- _____. Como levar o TSE a sério! **YouTube**, 2021b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nVcG9VMuDpM>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. **Contra a maré vermelha**: um liberal sem medo de patrulha. Rio de Janeiro: Record, 2015a.
- _____. De onde vem o verdadeiro golpismo? **YouTube**, 2021c. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AAQd3PyIz_k>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. Desabafo de Sérgio Reis é extremo, mas legítimo. **YouTube**, 2021d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yZGX_qONNpk>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. **Esquerda caviar**. Rio de Janeiro: Record, 2013b.
- _____. **Estrela cadente**: as contradições e trapalhadas do PT. Rio de Janeiro: Komedi, 2005.
- _____. Existem apenas dois gêneros – homem e mulher. **YouTube**, 2021e. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GIHSFw1ZG84>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. Foucault e anarquistas. **YouTube**, 6 jun. 2013c. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XyX42yV-Dnw>>. Acesso em: 14 nov. 2020.
- _____. Há saída para o impasse entre STF e Bolsonaro? **YouTube**, 2021f. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bAhtItz79gU>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. Lula e Dilma: manual de destruição do Brasil (palestra de Rodrigo Constantino). **YouTube**, 18 out. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IE_ZT55T1Kc>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. O Supremo arrebentou a corda. **YouTube**, 2021g. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vCwxRHQ15JE>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. O verniz da democracia e o sistema exposto. **YouTube**, 2021h. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PW4TUOJdbrM&t=86s>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. Por que tantas mulheres agredidas continuam com seus agressores?. **Gazeta do Povo**, 23 nov. 2015b. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/rodrigo-constantino/artigos/por-que-tantas-mulheres-agredidas-continuam-com-seus-agressores/>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. **Prisioneiros da liberdade**. Rio de Janeiro: Komedi, 2004.
- _____. **Privatize já**. Rio de Janeiro: LeYa, 2012.

- _____. Quem tem que aceitar o resultado das urnas não é Bolsonaro, mas o povo. **YouTube**, 2021i. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=W2o-8eRe6UU>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. Quem vai impor um limite ao arbítrio supremo?. **YouTube**, 2021j. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7zToHphPLQ4>>. Acesso em: 17 set. 2021.
- _____. Uma mulher realmente empoderada. **Gazeta do Povo**, 23 set. 2016. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/rodrigo-constantino/artigos/uma-mulher-realmente-empoderada/>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____.; FONSECA, Joel Pinheiro. **Vacina contra a Covid-19 deverá ser compulsória? Constantino e Joel discordam**, 15 set. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XHabCYz16Q4>>. Acesso em: 29 set. 2021.
- COPI, Irving. **Introdução à lógica**. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- CORÇÃO, Gustavo. **A descoberta do outro**. São Paulo: Vide, 2017.
- _____. **Lições do abismo**. São Paulo: Vide, 2018.
- _____. **O século do nada**. Rio de Janeiro: Distribuidora Record Serviços de Imprensa S.A., 1973.
- COUTINHO, João Pereira. **As ideias conservadoras**. São Paulo: Três Estrelas, 2014.
- CRUZ, Dandara Palankof e. **A outra ponte do arco-íris: discursos e representações LGBTT nas histórias em quadrinhos de super-heróis norte-americanas**. 2001. Dissertação (Mestrado em Comunicação), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.
- CUSSET, François. **Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova cidadania. In: _____. **Anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115.
- DAMATTA, Roberto Augusto. **Carnavais, malandros e heróis**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. Mesa de abertura: 40 Anos de Carnavais, malandros e heróis. **Ciências Sociais PUC-Rio**, 17 set. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=45iKZg6BUEs>>. Acesso em: 5 nov. 2020.
- _____. **Notícias da América**. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.
- _____. **Relativizando**. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- DANTO, Arthur. **Após o fim da arte**. São Paulo: Edusp, 2006.
- DAVEY, Jacob; EBNER, Julia. The fringe insurgency: connectivity, convergence and mainstreaming of the extreme right. **ISD**, Londres, 2017. Disponível em: <<https://www.isdglobal.org/wp-content/uploads/2017/10/The-Fringe-Insurgency-221017.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2020.
- DOWBOR, Ladislau. **A era do capital improdutivo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.
- DUARTE, Letícia. Meet the intellectual founder of Brazil's far right. In: **The Atlantic**, 28 dez. 2019. Disponível em: <<https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/12/brazil-olavo-de-carvalho-jair-bolsonaro/604117/>>. Acesso em: 1º mar. 2020.
- DUFOUR, Dany-Robert. **A cidade perversa: liberalismo e pornografia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

- DURHAM, Eunice Ribeiro. Movimentos sociais: a construção da cidadania. **Novos Estudos Cebrap**, n. 10, p. 24-30, out. 1984.
- EMPOLI, Giuliano da. **Os engenheiros do caos**. São Paulo: Vestígio, 2020.
- “ESSA epidemia simplesmente não existe”, diz Olavo de Carvalho sobre coronavírus. **IstoÉ**, 23 mar. 2020. Disponível em: <<https://istoe.com.br/essa-epidemia-simplesmente-nao-existe-diz-olavo-de-carvalho-sobre-coronavirus/>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- FAGERHOLM, Andreas. Comparing far right and far left parties in contemporary Europe: a set-theoretic approach. **ECPR**, 7 de set. 2016. Disponível em: <<https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/795cee26-7680-4436-9cc0-0f893fd2307c.pdf>>. Acesso em: 26 de out. de 2020.
- FAUSTO, Ruy. **Caminhos da esquerda**: elementos para uma reconstrução. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FELLET, João. Olavo de Carvalho, o “parteiro” da nova direita que diz ter dado à luz flores e lacraias. **BBC Brasil**, 15 dez. 2016. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/brasil-38282897>>. Acesso em: 5 jan. 2017.
- FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. Rio de Janeiro: Globo, 2008. v. 1.
- FINGUERUT, Ariel; SOUZA, Marco Araújo Dias. Que direita é esta? As referências a Trump na nova direita brasileira pós-Michel Temer. **Revista Tomo**, Sergipe, n. 33, p. 229-269, 2018.
- FONSECA, Alexandre Torres. **Paulo Francis, do teatro à política**. 2001. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.
- FONSECA, Joel Pinheiro. Sobre o piti do Olavo no Morning Show. **Joel Pinheiro**, 15 out. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hKBr7fPyY-Q&fbclid=IwAR2vjTRpdQmB0sRuFmXgnDDg4BjkVt-iU-EP4mIXvNVtDKvcZwsNNMpeGSE>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- _____. **Do governo dos vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. **História da sexualidade**: a vontade de saber. São Paulo: Paz & Terra, 2020.
- _____. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. **Vigiar e punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- FRANCIS, Paulo. **Cabeça de papel**. São Paulo: Francis, 2002.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Pernambuco: Global Editora, 2006.
- _____. **Sobrados e mucambos**. Pernambuco: Global Editora, 2003.
- FRIBERG, Urban; GAVRILETS, Sergey; RICE, William R. Homosexuality as a consequence of epigenetically canalized sexual development. **The Quarterly Review of Biology**, Chicago, v. 87, n. 4, p. 343-368, dez. 2012.
- GASTON, Sophie; PAPER, Briefing. Far right extremism in the populist age. **Demos**, 2017. Disponível em: <<https://www.demos.co.uk/wp-content/uploads/2017/06/Demos-Briefing-Paper-Far-Right-Extremism-2017.pdf>>. Acesso em: 26 de out. de 2020.
- GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

- GONÇALVES, Daniel Luis Cidade. Qual a ideologia política de Michel Foucault?. **Iluminismo pós-moderno**, 15 jan. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nBN_fCjfdTw&t=51s>. Acesso em: 19 fev. 2021.
- GREEN, James Naylor. **Além do carnaval**. São Paulo: Unesp, 2019.
- GUARDIOLA-RIVERA, Oscar. O avanço do conservadorismo reacionário. In: JORNADA INTERNACIONAL DE PESQUISADORES (VI JIPA): LUTAS E RESISTÊNCIAS AO CONSERVADORISMO REACIONÁRIO. **Anais...** Rio de Janeiro: Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, 26 mar. 2018.
- GUTTING, Gary. Introdução a Michel Foucault: um manual do usuário. In: _____ (Org.). **Foucault**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Unesp, 2014.
- HAMILTON, Alexander; JAY, John; MADISON, James. **O federalista**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- HAWKING, Stephen. **O universo em uma casca de noz**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- HAYEK, Friedrich August von. Why I am not a conservative. In: **The constitution of liberty**. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- HIMMELFARB, Gertrude. **Os caminhos para a modernidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HOLLANDA, Cristina Buarque de. **Teoria das elites**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- HOLLWECK, Thomas A.; SANDOZ, Ellis. Introdução geral à série. In: VOEGELIN, Eric. **Helenismo, Roma e cristianismo primitivo**: história das ideias políticas. São Paulo: É Realizações, 2012. v. I.
- IONESCU, Ghita. Raymond Aron: um clássico moderno. In: CRESPIGNY, Anthony de (Org.). **Filosofia política contemporânea**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.
- JOVEM PAM. **Rodrigo Constantino**: ineficácia da cloroquina contra a Covid-19 não está comprovada. 27 set. 2020. Disponível em: <<https://jovempan.com.br/videos/programas/3-em-1/rodrigo-constantino-ineficacia-da-cloroquina-contra-a-covid-19-nao-esta-comprovada.html>>. Acesso em: 30 set. 2021.
- JUDT, Tony. **Passado imperfeito**: um olhar crítico sobre a intelectualidade francesa no pós-guerra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- KAYSEL, André. Regressando ao regresso: elementos para uma genealogia das direitas brasileiras. In: CODAS, Gustavo; CRUZ, Sebastião Velasco; KEYSEL, André (Org.). **Direita volver!**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.
- KIMBALL, Roger. **Experimentos contra a realidade**. São Paulo: É Realizações, 2016.
- KIRK, Russell. **A era de T. S. Eliot**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- _____. **A mentalidade conservadora**. São Paulo: É Realizações, 2020.
- _____. **A política da prudência**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. **Edmund Burke**: redescobrimo um gênio. São Paulo: É Realizações, 2016.
- _____. **The conservative mind**. Tennessee: Lightning Source, 2008.
- LAGASNERIE, Geoffroy de. **A última lição de Michel Foucault**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LILLA, Mark. **A mente naufragada**. Rio de Janeiro: Record, 2018.

- LIMA, Luís Corrêa. **Teologia e os LGBT+:** perspectiva histórica e desafios. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.
- LINDSTRÖM, Per; SAVIC, Ivanka. PET and MRI show differences in cerebral asymmetry and functional connectivity between homo- and heterosexual subjects. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, Washington, v. 105, n. 27, 2008.
- LÖWY, Michael. Conservadorismo e extrema-direita na Europa e no Brasil. **Serviço Social & Sociedade**, n. 124, p. 652-664, 2015.
- _____; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- LOUÇÃ, Francisco. O avanço do conservadorismo reacionário. In: JORNADA INTERNACIONAL DE PESQUISADORES (VI JIPA): LUTAS E RESISTÊNCIAS AO CONSERVADORISMO REACIONÁRIO. **Anais...** Rio de Janeiro: Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, 26 mar. 2018.
- LUPION, Bruno. Relatório aponta sério risco à liberdade acadêmica no Brasil. **DW Brasil**, 20 set. 2020. Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/relat%C3%B3rio-aponta-s%C3%A9rio-risco-%C3%A0-liberdade-acad%C3%AAmica-no-brasil/a-54993042>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- LYNCH, Christian E. C. O caleidoscópio conservador: a presença de Edmund Burke no Brasil. In: KIRK, Russell. **Edmund Burke:** redescobrimo um gênio. São Paulo: É Realizações, 2016.
- _____. O pensamento conservador ibero-americano (1808-1850). **Lua Nova**, São Paulo, n. 74, p. 59-92, 2008.
- MACHADO, Roberto. **Impressões de Michael Foucault**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- MANDOSIO, Jean-Marc. **A longevidade de uma impostura:** Michel Foucault. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.
- MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Souza (Org.). **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: Hucitec, 1981. p. 77-131.
- MARCHIORI NETO, Daniel Lena. Posfácio. In: OAKESHOTT, Michael. **A política da fé e a política do ceticismo**. São Paulo: É Realizações, 2018.
- MARCONDES, Danilo. **Raízes da dúvida:** ceticismo e filosofia moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MCALLISTER, Ted. **Revolta contra a modernidade**. São Paulo: É Realizações, 2017.
- MEANLEY, Steven et al. Lifetime exposure to conversion therapy and psychosocial health among midlife and older adult men who have sex with men. **The Gerontologist**, v. 60, n. 7, p. 1291-1302, out. 2020.
- MEDEIROS, Luciene Alcinda de. **Em briga de marido e mulher o Estado deve meter a colher:** políticas públicas de enfrentamento à violência doméstica. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2016.
- MENDONÇA, Ana. Depois da Jovem Pan e Record, Rodrigo Constantino é demitido de mais dois veículos. **Estado de Minas**, 5 nov. 2020. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2020/11/05/interna_nacional,1201621/rodrigo-constantino-e-demitido-de-mais-dois-veiculos.shtml>. Acesso em: 5 nov. 2020.

- MERCADANTE, Paulo. **A consciência conservadora no Brasil**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora, 2003.
- MERQUIOR, José Guilherme. **Formalismo e tradição moderna**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- _____. **Michel Foucault ou o niilismo de cátedra**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- _____. **O liberalismo: antigo e moderno**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. **O marxismo ocidental**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- MIGUEZ, Jose Antonio. Alcibiades o de la naturaleza del hombre. Traducción del griego, preámbulo y notas. **Platon: obras completas**. Madri: Aguilar, 1979.
- MILLER, James. **The passion of Michel Foucault**. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- MINOGUE, Kenneth R. Michael Oakeshott: o oceano ilimitado da política. In: CRESPIGNY, Anthony de (Org.). **Filosofia política contemporânea**. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.
- MOISÉS, José Álvaro. Cultura política, instituições e democracia: lições da experiência brasileira. In: _____ (Org.). **Democracia e confiança: por que os cidadãos desconfiam das instituições públicas?**. São Paulo: Edusp, 2010.
- MONTEIRO, Carlos Augusto. Alimentação sem destruição: ultraprocessados, com o Carlos Monteiro. **YouTube**, 30 jul. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2CCHT1eIpBU>>. Acesso em: 7 out. 2021.
- MORSE, David; THOMPSON, William. Introdução. **Renascença e Reforma: história das ideias políticas IV**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- MORSE, Richard. **O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MUDDE, Cas. **The ideology of the extreme right**. Manchester: Manchester University Press, 2000.
- NABUCO, Joaquim. **Minha formação**. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- NUMBERS, Ronald L. Criacionismo científico e design inteligente. In: HARRISON, Peter (Org.). **Ciência e religião**. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.
- NUNAN, Adriana. **Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo**. Rio de Janeiro: Caravansaraí, 2003.
- OAKESHOTT, Michael. **A política da fé e a política do ceticismo**. São Paulo: É Realizações, 2018.
- _____. Sobre ser conservador. In: CRESPIGNY, Anthony de; CRONIN, Jeremy (Org.). **Ideologias políticas**. Brasília: Universidade de Brasília, 1981.
- O'DONNELL, Guillermo. Accountability horizontal e novas poliarquias. **Lua Nova** [online], n. 44, p. 27-54, 1998. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64451998000200003>>. Acesso em: 16 set. 2021.
- OLIVEIRA, Laís. **Paulo Francis, um conservador liberal**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.
- ONFRAY, Michel. **Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. v. I.
- _____. **Contra-história da filosofia: libertinos barrocos**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. v. III.
- ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

- PAIVA, Mário Jorge de. Elementos para uma apresentação do pensamento conservador: da disposição conservadora aos conservadorismos decorrentes. **Caderno Eletrônico de Ciências Sociais (CadeCS)**, v. 7, n. 1, p. 90-106, 2019.
- PATSCHIKI, Lucas. **Os litorais da nossa burguesia**: o mídia sem máscara em atuação partidária (2002-2011). 2012. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2012.
- PAULA, Christiane Jalles de. **O bom combate**: Gustavo Corção na imprensa brasileira (1953-1976). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
- PETERSON, Jordan; ŽIŽEK, Slavoj. Debate do século: Jordan Peterson & Slavoj Žizek – capitalismo vs marxismo. **Ferros Team TV**, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=buGY_XbP0uI>. Acesso em: 14 set. 2020.
- PETRIK, Manuel. **O duelo verbal**: um estudo sobre o polemista no jornalismo. 2006. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- PETRONIO, Rodrigo. Ontologia da crise. In: SANTOS, Mário Ferreira. **Filosofia da crise**. São Paulo: É Realizações, 2017.
- _____. Poeticamente o homem habita: introdução geral às obras completas de Vicente Ferreira da Silva. In: **Transcendência do mundo**: obras completas de Vicente Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2010.
- PIRES, Breiller. Ciência brasileira sofre com cortes de verbas e encara cenário dramático para pesquisas em 2021. **El País**, 30 dez. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-31/ciencia-brasileira-sofre-com-cortes-de-verbas-e-encara-cenario-dramatico-para-pesquisas-em-2021.html>>. Acesso em: 8 jan. 2021.
- PLATÃO. **Platon**: obras completas. Madri: Aguilar, 1979.
- POE, Edgar Allan. Tales of mystery & horror by Edgar Allan Poe, read by Christopher Lee. **The spiral legacy**. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=B78iJrJHiyA>>. Acesso em: 23 out. 2021.
- PONDÉ, Luiz Felipe de Cerqueira e Silva. A camisa do Feliciano. **Folha de S.Paulo**, 8 jul. 2013a. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2013/07/1307843-a-camisa-do-feliciano.shtml?mobile>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. A direita não acredita em ideias e acha que intelectual é animador de festa. **Folha de S.Paulo**, 19 set. 2016a. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2016/09/1814522-a-direita-nao-acredita-em-ideias-e-acha-que-intelectual-e-animador-de-festa.shtml>>. Acesso em: 15 set. 2020.
- _____. A esquerda, velha como é, já tem seus clichês comportamentais. **Folha de S.Paulo**, 21 ago. 2017a. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2017/08/1911512-a-esquerda-velha-como-e-tem-seus-cliches-comportamentais.shtml>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. **Amor para corajosos**. São Paulo: Planeta, 2017b.
- _____. **Conhecimento na desgraça**: ensaio de epistemologia pascalina. São Paulo: Edusp, 2004.
- _____. **Contra um mundo melhor**: ensaios do afeto. São Paulo: LeYa, 2010.
- _____. **Espiritualidade para corajosos**: a busca de sentido no mundo de hoje. São Paulo: Planeta, 2018.
- _____. Feminista não entende nada de mulher. **YouTube**, 2016b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tw96SvXXDkU>>. Acesso em: 14 set. 2020.

- _____. Gays deveriam adotar crianças?. **YouTube**, 2016c. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xJfMQokCKcc>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. **Guia politicamente incorreto da filosofia**: ensaio de ironia. São Paulo: LeYa, 2012.
- _____. Luiz Felipe Pondé e Partido Novo – questões políticas – palestra completa. **YouTube**, 24 jan. 2015a. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Hy-kHGIKeAI>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. **O catolicismo hoje**. São Paulo: Benvirá, 2011a.
- _____. O erro de Foucault. **Folha de S.Paulo**, 21 nov. 2011b. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2011/11/1009309-o-erro-de-foucault.shtml>>. Acesso em: 14 set. 2017.
- _____. O pesadelo de Fidel. **Folha de S.Paulo**, 5 dez. 2016d. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2016/12/1838416-o-pesadelo-de-fidel.shtml?mobile>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. **Os Dez Mandamentos (+ um)**. São Paulo: Três Estrelas, 2015b.
- _____. Os intelectuais não aprendem com a “experiência histórica”?. **Folha de S.Paulo**, 15 maio 2017c. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2017/05/1883913-os-intelectuais-nao-aprendem-com-a-experiencia-historica.shtml>>. Acesso em: 15 nov. 2020.
- _____. Palestra Pondé: “Por que contra um mundo melhor?”. **YouTube**, 4 abr. 2013b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PqoVJS7nq4w>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. Por uma direita festiva. **Folha de S.Paulo**, 21 abr. 2014. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2014/04/1443306-por-uma-direita-festiva.shtml?mobile>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. Samurais × ciências humanas. **Folha de S.Paulo**, 28 set. 2015c. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2015/09/1687213-samurais-x-ciencias-humanas.shtml?mobile>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- _____. Tipologia da direita contemporânea. **Folha de S.Paulo**, 2 out. 2017d. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2017/10/1923417-tipologia-da-direita-contemporanea.shtml?mobile>>. Acesso em: 14 set. 2020.
- QUADROS, Marcos Paulo Reis dos. **Conservadorismo à brasileira**: sociedade e elites políticas na contemporaneidade. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- RAND, Ayn. **A revolta de Atlas**. São Paulo: Arqueiro, 2010.
- RAPOSO, Eduardo. As elites políticas brasileiras: uma proposta de abordagem. **Perspectivas**, São Paulo, v. 53, 2020.
- REALE, Miguel. Introdução. In: **Dialética das consciências**: obras completas de Vicente Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.
- RIZEK, Ricardo. Prefácio. In: SANTOS, Mário Ferreira. **Pitágoras e o tema dos números**. São Paulo: Ibrasa, 2000.
- ROCHA, Camila. **“Menos Marx, mais Mises”**: uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018). 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

- ROCHA, João Cezar de Castro. A crise e sua hora: o lugar de Mário Ferreira dos Santos. In: SANTOS, Mário Ferreira. **Filosofia da crise**. São Paulo: É Realizações, 2017.
- RODRIGUES, Nelson. **Nelson Rodrigues por ele mesmo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- ROMERO, Francismo. **Estudios de historia de las ideas**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1953.
- SANTOS, Mário Ferreira dos. **Análise dialética do marxismo**. São Paulo: É Realizações, 2018.
- _____. **Filosofia da crise**. São Paulo: É Realizações, 2017.
- _____. **Invasão vertical dos bárbaros**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- _____. **O homem perante o infinito**. São Paulo: Logos, 1960.
- _____. **Pitágoras e o tema do número**. São Paulo: Ibrasa, 2000.
- SCRUTON, Roger. **Beleza**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- _____. **Como ser um conservador**. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- _____. **Conservadorismo: um convite à grande tradição**. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- _____. **Desejo sexual: uma investigação filosófica**. São Paulo: Vide Editorial, 2016a.
- _____. **Filosofia verde**. São Paulo: É Realizações, 2016b.
- SILVA, Daniel Lukan. **Culpado ou inocente: o suspense de Poe, Chesterton e Hitchcock**. 2017. Dissertação (Mestrado em Literatura), Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- SILVA, Vicente Ferreira da. **Dialética das consciências: obras completas**. São Paulo: É Realizações, 2009a.
- _____. **Lógica simbólica: obras completas**. São Paulo: É Realizações, 2009b.
- _____. **Transcendência do mundo: obras completas**. São Paulo: É Realizações, 2010.
- SNICKET, Lemony. **Mau começo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.
- SOARES, José Miguel Nanni. **“Considérations sur la France” de Joseph de Maistre: revisão (historiográfica) e tradução**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de. **Tendências ideológicas do conservadorismo**. 2016. Tese (Doutorado em Serviço Social), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.
- SOWELL, Thomas. **Ação afirmativa ao redor do mundo: um estudo empírico sobre cotas e grupos preferenciais**. São Paulo: É Realizações, 2016.
- _____. **Os intelectuais e a sociedade**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- STRAUSS, Leo. **Perseguição e a arte de escrever**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- TAYLOR, Dianna (Org.). **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- TEITELBAUM, Benjamin. **Guerra pela eternidade: o retorno do tradicionalismo e a ascensão da direita**. São Paulo: Unicamp, 2020.
- TEIXEIRA, Antônio Cláudio Engelke Menezes. A vanguarda conservadora: aspectos políticos e simbólicos do movimento LGBT. **Desigualdade & Diversidade**: Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio, n. 7, p. 63-80, 2010.

- TELLES, Vera da Silva. Sociedade civil e a construção de espaços públicos. In: DAGNINO, Evelina (Org.). **Anos 90: política e sociedade no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- TORRES, João Camillo de Oliveira. **Os construtores do império**. São Paulo: Brasiliense, 1968.
- TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.
- TRIGUEIRO, Gabriel Romero Lyra. **Neoconservadorismo versus paleoconservadorismo: um estudo sobre a genealogia do movimento conservador norte-americano no pós-Segunda Guerra e suas principais disputas identitárias**. 2017. Tese (Doutorado em História Comparada), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- VARGAS, Milton. Prefácio: o jovem Vicente Ferreira da Silva. In: **Lógica dimbólica: obras completas de Vicente Ferreira da Silva**. São Paulo: É Realizações, 2009.
- VOEGELIN, Eric. **A crise e o apocalipse do homem: história das ideias políticas VIII**. São Paulo: É Realizações, 2019.
- _____. **Reflexões autobiográficas**. São Paulo: É Realizações, 2015.
- _____. **Renascença e Reforma: história das ideias políticas IV**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- _____. **Revolução e a nova ciência: história das ideias políticas VI**. São Paulo: É Realizações, 2017.
- WEAVER, Richard M. **As ideias têm consequências**. São Paulo: É Realizações, 2016.
- WIKER, Benjamin. **10 livros que todo conservador deve ler**. São Paulo: Vide Editorial, 2016.
- WINOCK, Michel. **O século dos intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. **Interrogando o real**. São Paulo: Autêntica, 2017.